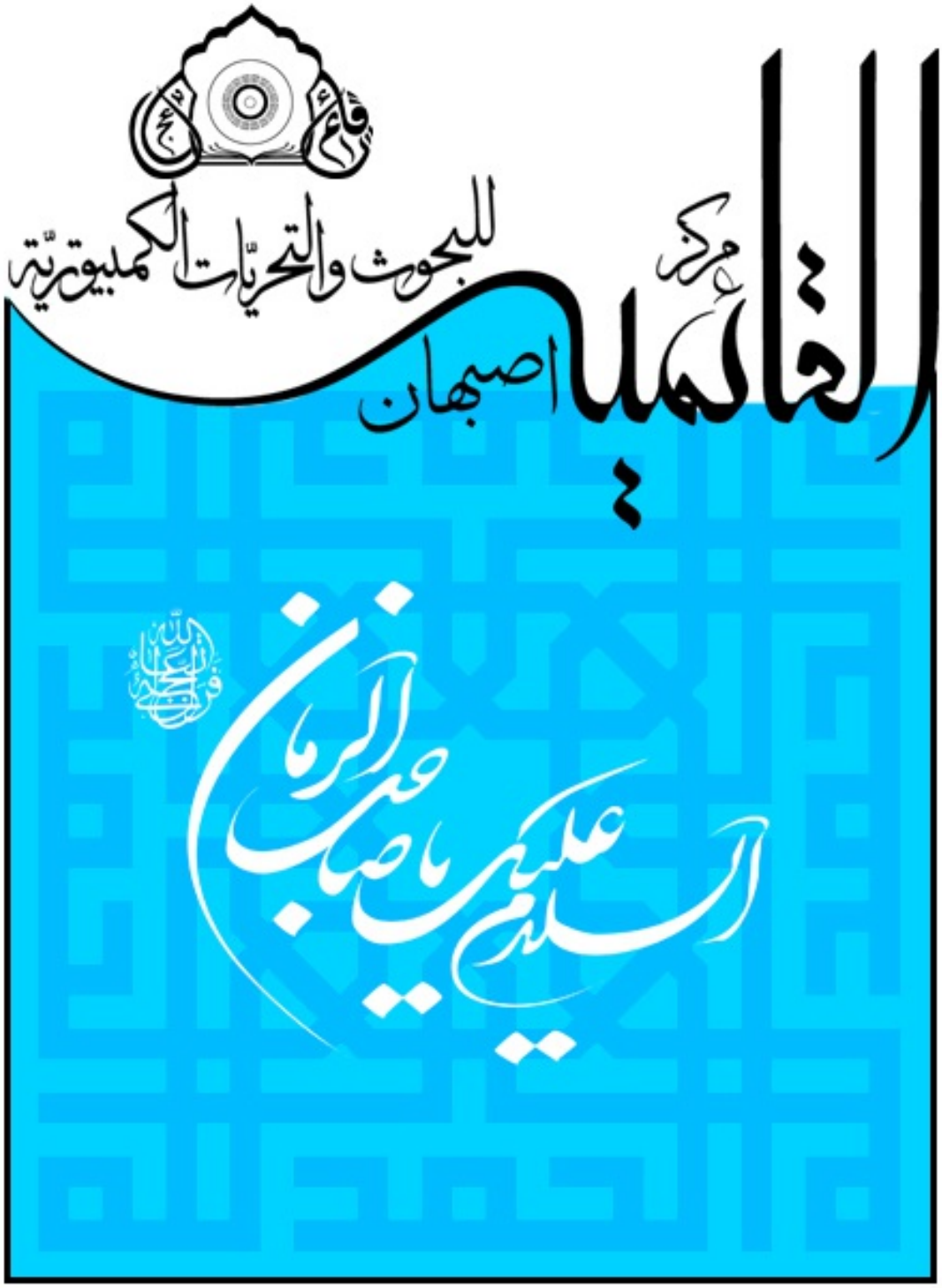

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

بحوث

فى الملل و النحل

الحنابلة

الجزالثالث

جعفر السبحانى التبريزى

بسم الله الرحمن الرحيم

بحوث فی الملل و النحل

كاتب:

جعفر سبحانی

نشرت فی الطباعة:

موسسة النشر الاسلامی

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
بحوث فی الملل و النحل - الجزء الثالث (الماتریدیة، والمرجئیة) ----- ۸
اشارة ----- ۸
مقدمة ----- ۸
الماتریدیة ----- ۹
اشاره ----- ۹
الماتریدیة ----- ۹
الداعیان إلی منهج أهل الحدیث متعاصران ----- ۹
منهج الماتریدی موروث من أبی حنیفة ----- ۱۰
لمحة عن حیاة الماتریدی ----- ۱۱
۱ ـ استیلاؤه علی العرش: ----- ۱۷
۲ـ معرفته سبحانه واجبة عقلاً: ----- ۱۸
۳ـ الاعتراف بالتحسین والتقبیح العقلیین: ----- ۱۸
۴ـ التکلیف بما لا یطاق غیر جائز: ----- ۱۹
۵ـ أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغایات: ----- ۲۰
۶ ـ الماتریدیة والصفات الخبریة: ----- ۲۳
۷ـ الاستطاعة قبل الفعل أو بعده: ----- ۲۶
۸ـ القدرة صالحة للضدّین: ----- ۲۶
۹ـ الماتریدی وأفعال العباد: ----- ۲۷
۱۰ـ صفاته عین ذاته: ----- ۲۹
أنصاره وأتباعه فی الأجیال المتأخِّرة: ----- ۳۱
المرجئة ----- ۳۶
القدریّة ----- ۵۱

الجهمیّة ----- ۶۳
الکرامیّة ----- ۶۶
الظاهریة (۱) ----- ۶۷
المعتزلة ----- ۷۱
اشاره ----- ۷۱
المعتزلة ----- ۷۱
الفصل الأوّل ----- ۷۵
الفصل الثانی ----- ۸۰
الفصل الثالث ----- ۸۲
الفصل الرابع ----- ۹۳
الفصل الخامس ----- ۱۱۴
الفصل السادس ----- ۱۲۲
الفصل السابع ----- ۱۲۳
الأصل الأوّل التوحید ----- ۱۲۸
الأصل الثانی العدل ----- ۱۴۰
العدل ----- ۱۴۰
المسألة الاُولی: قدرته سبحانه علی القبیح ----- ۱۴۳
المسألة الثانیة: فی أنّ أفعال العباد، لیست ----- ۱۴۴
المسألة الثالثة: فی تقدّم الاستطاعة علی الفعل ----- ۱۵۱
المسألة الرابعة: فی قبح التکلیف بما لا یطاق ----- ۱۵۲
المسألة الخامسة: فی أنّ الله لا یرید المعاصی ----- ۱۵۲
المسألة السادسة: فی وجوب اللّطف ----- ۱۵۴
المسألة السابعة: فی حدوث کلامه تعالی ----- ۱۵۷
المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشّرائع و ----- ۱۶۲

الأصل الثّالث الوعد والوعید ---- ۱۶۳
الأصل الرابع المنزلة بین المنزلتین ---- ۱۷۴
الأصل الخامس الأمر بالمعروف و النّهی عن ---- ۱۷۶
خاتمة المطاف ---- ۱۷۹
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ---- ۱۹۳

بحوث فی الملل و النحل – الجزء الثالث (الماتریدیة، والمرجئیة)

اشارة

سرشناسه : سبحانی تبریزی جعفر، - ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور : بحوث فی الملل و النحل : دراسه موضوعیه مقارنه للمذاهب الاسلامیه تالیف جعفر السبحانی مشخصات نشر : قم اداره الحوزه العلمیه بقم الجماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم موسسه النشر الاسلامی ۱۴۱۴ق = - ۱۳۷۲.

فروست : (موسسه النشر الاسلامی جامعه المدرسین بقم ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۵: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۱، ۲۶)

شابک : بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ بها:۳۴۰۰ریال ج ۱)بهای‌هرجلدمتفاوت وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی یادداشت : ج ۱ (چاپ دوم ۱۳۷۱)؛ بها: ۱۸۰۰ ریال یادداشت : جلد اول و چاپ دوم ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۳؛ بها: ۴۰۰۰ ریال‌جلد پنجم (چاپ دوم ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۳)؛ بها: ۵۵۰۰ ریال (موسسه النشر الاسلامی جامعه مدرسین بقم)۷۲۴

یادداشت : جلد اول (چاپ چهارم ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۴؛ بها: ۶۵۰۰ ریال یادداشت : ج ۴(چاپ پنجم ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۵)؛ ۷۶۰۰ ریال یادداشت : ج ۷(چاپ اول ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۴)؛ ۱۰۰۰۰ ریال یادداشت : ج ۸(چاپ اول موسسه الامام الصادق ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶)؛ ۱۰۰۰۰ ریال یادداشت : ج ۱۴۱۲ ۵ق = ۲۵۰۰ :۱۳۷۱ ریال یادداشت : ج ۶ (چاپ چهارم ۱۴۲۴ق = ۱۳۸۲): ۳۴۰۰۰ ریال یادداشت : کتابنامه مندرجات : ج ۱. تاریخ عقائد اهل الحدیث و الحنابله و السلفیه .-- ج ۲. تاریخ الامام الاشعری و انصاره و عقائدهم .-- ج ۳. و یتناول تاریخ و عقائد الماتریدیه و المرجئه .-- ج ۴. حیاه ابن‌تیمیه و ابن‌عبدالوهاب و عقائدهما .-- ج ۶. تاریخ الشیعه نشاتهم عقائدهم و شخصیاتهم .-- ج ۷. یتناول شخصیه و حیاه الامام الثائر زیدبن علی و تاریخ الزیدیه و عقائدهه -- ج ۸. الاسماعیلیه و فرق الفطیحه ...--

موضوع : اسلام -- فرقه‌ها

شناسه افزوده : جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی شناسه افزوده : حوزه علمیه قم مرکز مدیریت رده بندی کنگره : BP۲۳۶/س ۲ب ۳ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۵

شماره کتابشناسی ملی : م۷۳-۲۱۵۵

مقدمة

مقدمة بسم الله الرحمن الرحیم

أمّا بعد، فهذا هو الجزء الثّالث من کتابنا «بحوث فی الملل والنحل» نقدّمه للقرّاء الکرام ونبحث فیه عن المدرستین المعروفتین «الماتریدیّة» و«المعتزلة»، والمدرسة الأُولی مشتقّة من منهج أهل الحدیث من الحشویّة والحنابلة، کاشتقاق المنهج الأشعریّ منه، والفرعان یشترکان فی کثیر من الأُصول ویختلفان فی بعضها الآخر، وستوافیک الفوارق الموجودة بینهما. وأمّا المدرسة الثّانیة ـ أعنی مدرسة الاعتزال ـ فهی منهج عقلیّ لا ـ یمتّ لمنهج أهل الحدیث بصلة، والمدرستان تتحرّکان علی محورین متخالفین، ونرجو منه سبحانه أن یوفّقنا لتحریر عقائد الطائفتین متحرّرین من کلّ نزعة، وتعصّب، ورأی مسبّق لا دلیل علیه، ولنقدّم تحریر منهج الطائفة «الماتریدیّة» علی «المعتزلة» للصّلة التامّة بینه وبین المنهج الأشعری الذی سبق عنه البحث مفصّلاً فی الجزء الثّانی. ولقد نجمت فی القرنین الأوّلین مناهج کلامیّة لها صلة بالمدرستین، فلإکمال الفائدة نبحث قبل تبیین منهج الإعتزال عن الفرق التالیة: المرجئة،

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

الماتريدية

اشاره

١- الماتريدية

الماتريدية

الماتريدية

قد تعرّفت على جذور الاختلاف فى عصر الرّسالة وبعدها، كما تعرّفت على حوافز الاختلاف ودوافعه فى عصر الخلفاء، وخرجنا بالنّتيجة التالية وهى: أنّ أهل البحث والنّقاش من المسلمين قد تفرّقوا على فرقتين مختلفتين فى كثير من المبادئ والأُصول وإن اشتركتا فى كثير منها أيضاً: ١ـ فرقة أهل الحديث الّتى يعبّر عنها بالحشويّة تارة، والحنابلة أُخرى، والسلفيّة ثالثة وكانوا يتّسمون بسمة الاقتفاء لكتاب الله، وسنّة رسوله، ولا ـ يقيمون للعقل والبرهان وزناً، كما لا يتفحّصون عن مصادر الحديث تفحّصاً يكشف عن صحته، بل ويقبلون كلّ حديث وصل إليهم عن كل من هبّ ودبّ، ويجعلون فى حزمتهم كلّ رطب ويابس، ولأجل هذا التّساهل ظهرت فيهم آراء وعقائد تشبه آراء أهل الكتاب، كالتشبيه، والتجسيم،والجبر، وسيادة القضاء والقدر على الإنسان كإله حاكم،لا يُغيّر ولا يُبدّل، ولا يقدر الإنسان على تغيير مصيره إلى غير ذلك من البدع ولا يقصر عمّا ذكرناه القول بالرؤية تبعاً للعهدين، وكون القرآن قديماً غير مخلوق، مضاهياً لقول اليهود بقدم التّوراة، أو النّصارى بقدم المسيح، وقد أوضحنا الحال فى هذه المباحث فى الجزأين الماضيين. ٢ ـ فرقة المعتزلة التى تعتمد على العقل أكثر مما يستحقّه، وتزعم أنّ ظواهر بعض (٨)

النّصوص الواردة فى الكتاب والسنّة، مخالفة لما يوحى إليهم عقلهم وفكرتهم، فيبادرون إلى تأويلها تأويلاً واهياً يسلب عن الكلام بلاغته، فينحطّ من ذروته إلى الحضيض، وهؤلاء هم المعروفون بالمعتزلة، وفى ألسن خصومهم بـ(القدريّة). وقد كان الجدال بين الطّائفتين قائماً على قدم وساق بغلبة الأُولى على الثّانية تارة، وانتصار الثانية على الأُولى أُخرى، وقد كان لأصحاب السّياسة والبلاط دور واضح فى إشعال نار الإختلاف بإعلاء إحداهما، وحطّ الأُخرى، حسب مصالحهم الوقتية، والغايات المنشودة لهم.

الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران

الداعيان إلى منهج أهل الحديث متعاصران

كان النزاع يعلو تارة، وينخفض أُخرى، إلى أن دخل القرن الرابع الهجرى، فأعلن الشيخ أبو الحسن الأشعرى، فى أوائل ذلك القرن، رجوعه عن الاعتزال الذى عاش عليه أربعين سنة، وجنح إلى أهل الحديث، وفى مقدّمتهم منهج إمام الحنابلة «أحمد بن حنبل»، لكن لا ـ بمعنى اقتفاء منهجه حرفيّاً بلا تصرّف ولا تعديل فيه، بل قبوله لكن بتعديل فيه على وجه يجعله مقبولاً لكلّ من يريد الجمع بين النّقل والعقل، والحديث والبرهان، وقد أسّس فى ضوء هذا منهجاً معتدلاً بين المنهجين وتصرّف فى المذهب الأُمّ، تصرّفاً جوهرياً وقد أسعفه حسن الحظّ ونصره رجال فى الأجيال المتأخرة، حيث نضّجوا منهجه، حتى صار مذهباً عامّاً لأهل السنّة فى الأُصول، كما صارت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية فى الفروع. وفى الوقت الّذى ظهر مذهب الأشعرى بطابع الفرعية لمذهب أهل الحديث، ظهر مذهب آخر بهذا اللون والشكل لغاية نصرة السنّة وأهلها، وإقصاء المعتزلة عن السّاحة الإسلاميّة. كلّ ذلك بالتصرف فى المذهب

وتعدیله، وذلک المذهب الآخر هو مذهب (۹)

الماتریدیّة للامام محمّد بن محمّد بن محمود الماتریدی السمرقندی (المتوفّی عام ۳۳۳ هـ) أی بعد ثلاثة أو تسعة(۱) أعوام من وفاة الإمام الأشعری. والداعیان کانا فی عصر واحد، ویعملان علی صعید واحد، ولم تکن بینهما أیّة صلة، فهذا یکافح الاعتزال ویناصر السنّة فی العراق متقلّداً مذهب الشافعی فی الفقه، وذاک یناضل المعتزلة فی شرق المحیط الإسلامی (ما وراءالنّهر)، متقلّداً مذهب الإمام أبی حنیفة فی الفقه، وکانت المناظرات والتیارات الکلامیة رائجة فی کلا القطرین. فکانت البصرة ـ یوم ذاک ـ بندر الأهواء والعقائد، ومعقلها، کما کانت أرض خراسان مأوی أهل الحدیث ومهبطهم، وکانت منبتَ الکرّامیة وغیرهم أیضاً، نعم کانت المعتزلة بعیدة عن شرق المحیط الإسلامی، ولکن وصلت أمواج منهجهم الی تلک الدیار عن طریق اختلاف العلماء بین العراق وخراسان. ولأجل انتماء الداعیین إلی المذهبین المختلفین نری اهتمام الشافعیة بترجمة الأشعری فی طبقاتهم، واهتمام علماء الأحناف ـ أعنی المتکلّمین منهم ـ بالماتریدی وإن قصروا فی ترجمته فی طبقاتهم، ولم یؤدّوا حقّه فی کتبهم. نعم انتماء الماتریدی للإمام أبی حنیفة فی الفقهین (الأکبر والأصغر)(۲) أمر واضح، فإنّه حنفیّ، کلاماً وفقهاً، وأکثر من نصره، بل جمیعهم، من الأحناف، مثل فخر الاسلام أبی الیسر محمد بن عبد الکریم البزدوی (المتوفّی عام ۴۹۳ هـ) والإمام النّسفی (المتوفّی عام ۵۷۳ هـ) وسعد الدّین التّفتازانی (المتوفّی عام ۷۹۱ هـ) وغیرهم کإبن الهمام والبیاضی کما سیوافیک فی تراجمهم، بخلاف انتماء الأشعری للامام الشافعی فإنّه لیس بهذا الحدّ من الوضوح. ـــــــــــــ ۱ . علی اختلاف فی تاریخ وفاته بین کونه فی ۳۳۰ أو ۳۲۴ . ۲ . سمّی أبو حنیفة الکلام بالفقه الأکبر، وعلم الشریعة بالفقه الأصغر، وقد سمّی بعض رسائله بهذین الاسمین کما سیوافیک.

(۱۰)

منهج الماتریدی موروث من أبی حنیفة

منهج الماتریدی موروث من أبی حنیفة

المنهج الذی اختاره الماتریدی، وأرسی قواعده، وأوضح براهینه، هو المنهج الموروث من أبی حنیفة (م ۱۵۰ هـ) فی العقائد، والکلام، والفقه ومبادئه، والتاریخ یحدّثنا عن کون أبی حنیفة صاحب حلقة فی الکلام قبل تفرّغه لعلم الفقه، وقبل اتّصاله بحماد بن أبی سلیمان الذی أخذ عنه الفقه. ولیس الماتریدی نسیج وحده فی هذا الأمر، بل معاصره أبو جعفر الطّحاوی صاحب «العقیدة الطحاویة» (م ۳۲۱ هـ) مقتف أثر أبی حنیفة حتّی عنون وصدّر رسالته المعروفة بالعقیدة الطّحاویة بقوله «بیان عقیدة فقهاء الملّة: أبی حنیفة وأبی یوسف ومحمّدبن الحسن»(۱). ویذکر عبد القاهر البغدادی صاحب کتاب «الفَرْق بین الفِرَقِ» فی کتابه الآخر «اُصول الدین» أنّ أبا حنیفة له کتاب فی الرد علی القدریة سمّاه «الفقه الأکبر»، وله رسالة أملاها فی نصرة قول أهل السنّة: أنّ الاستطاعة مع الفعل... وعلی هذا قوم من أصحابنا(۲)، والرسائل الموروثة من أبی حنیفة أکثر ممّا ذکره البغدادی(۳). ولمّا کانت المسائل الکلامیة فی ثنایا هذه الرسائل، غیر مرتّبة قام أحد الماتریدیّة فی القرن الحادی عشر، أعنی به کمال الدین أحمد البیاضی الحنفی، باخراج المسائل الکلامیة عن هذه الرسائل من غیر تصرّف فی عبارات أبی حنیفة وأسماه «إشارات المرام من عبارات الامام» ویقول فیه: «جمعتها من نصوص کتبه التی أملاها علی أصحابه من الفقه الأکبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وکتاب العالم والمتعلّم، والوصیّة، بروایة من الإمام حمّاد بن أبی حنیفة، وأبی یوسف الأنصاری، وأبی مطیع الحکم بن عبد الله ـــــــــــــ ۱ . شرح العقیدة الطحاویة: ص ۲۵، والشرح للشیخ عبد الغنی المیدانی الدمشقی (المتوفی سنة ۱۲۹۸ هـ). ۲ . اُصول الدین: ص ۳۰۸ . ۳ . وسیوافیک فهرس الرسائل الموروثة من أبی حنیفة، وقد طبع قسم کبیر منها .

(۱۱)

البلخی، وأبی مقاتل حفص بن مسلم السمرقندی. وروی عن هؤلاء، إسماعیل بن حمّاد، ومحمّد بن مقاتل الرازی، ومحمد بن سماعة

التميمى، ونصير بن يحيى البلخى، وشداد بن الحكيم البلخى، وغيرهم. ثمّ قال: إنّ الامام أبا منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدى روى عن الطّبقة الثانية، أعنى نصير بن يحيى، ومحمّد بن مقاتل الرازى، وحقّق تلك الاُصول فى كتبه بقواطع الأدلّة، وأتقن التّفاريع بلوامع البراهين اليقينيّة»(۱). هذه جذور منهجه واُسس مدرسته الكلامية.

لمحة عن حياة الماتريدى

لمحة عن حياة الماتريدى

من المؤسف جدّاً إهمال كثير من المؤرخين، وكتب التراجم، ذكر الامام الماتريدى، وتبيين خصوصيات حياته، بل ربّما أهملوا الإشارة إليه عندما يجب ذكره أو الإشارة إليه، فإنّ الرجل من أئمة المتكلّمين، وأقطاب التفسير فى عصره فكان الإلمام بحياته عند ذكر طبقات المتكلّمين والمفسرين لازماً، وهذا خلاف ما نجده من العناية المؤكّدة بذكر الأشعرى، وتبيين حياته، والإشارة إلى خصوصياتها، حتّى رُؤاه، وأحلامه، وغلّة ضيعته، ولعلّ إحدى الدوافع إلى هذا، هى أنّ الأشعرى استوطن فى مركز العالم الاسلامى (العراق)، وشهر سيف بيانه وقلمه على الاعتزال فى مركز قدرتهم، وموضع سلطتهم، فصار ذلك سبباً لأن تمدّ إليه الأعين، وتشرئب(۲)نحوه الأعناق،فيذكره الصديق والعدو فى كتبهم بمناسبات شتّى، وأمّا عديله وقرينه فكان بعيداً عنه، مستوطناً فى نقطة يغلب فيها أهل الحديث وفكرتهم، وكانت السلطة فى مجالى العلم والعمل لهم، فجهل قدره،ولم تعلم قيمة نضاله مع خصومهم، فقلّت العناية به، ــــــــــــــ ۱ . إشارات المرام من عبارات الامام للبياضى: ص ۲۱ ـ ۲۲، وهذا الكتاب من المصادر الموثقة فى تبيين المنهج الماتريدى بعد كتابيه «التوحيد» و «التفسير». ومثله كتاب «أصول الدين» للامام البزدوى. ۲ . إشْرَأبّ إليه وله: مدّ عنقه أو ارتفع لينظر إليه.

(۱۲)

وبعلومه، وأفكاره، والإشارة إليه. ولأجل ذلك نرى ابن النديم (م ۳۸۹) لم يترجمه فى فهرسته، وفى الوقت نفسه ترجم الشيخَ الأشعرى (م۳۳هـ)، والامام الطحاوى شيخ الأحناف فى مصر (م۳۲۱هـ) مؤلّف «عقائد الطحاوى » المسمى ببيان السنّة والجماعة الذى اعتنى به عدّة من الأعلام بالشرح والتعليق. هذا وقد أهمله جمع من المتأخّرين، فلم يترجمه أحمد بن محمد بن خلكان (م۶۸۱هـ) فى «وفيات الأعيان» مع أنّه ترجم للطحاوى، ولا صلاح الدين الصفدى (م۷۶۴هـ) فى «الوافى بالوفيات»، ولا محمد بن شاكر الكتبى (م۷۶۴هـ) فى «فوات الوفيات»، ولا تقى الدين محمد بن رافع السّلامى (م ۷۷۴هـ) فى «الوفيات»، ولم يذكره ابن خلدون (م۸۰۸) فى مقدمته فى الفصل الذى خصّه بعلم الكلام، ولا جلال الدين السيوطى (م۹۱۱هـ) فى «طبقات المفسرين» مع كونه أحد المفسرين فى أوائل القرن الرابع، إلى غير ذلك من المعنيّين بتراجم الأعيان والشخصيات، ولم تصل أيديهم إليه، وإلى كتبه، ونشاطاته العلمية، ونضالاته مع خصوم أهل السنّة. حتى إنّ من ذكره وعنونه، لم يذكر سوى عدة كليات فى حقه، لا تلقى ضوءاً على حياته، ولا تبيّن شيئاً من خصوصياته، هذا والمعلومات التى وصلت إلينا بعد الفحص عن مظانّها عبارة عن الاُمور التالية: ۱ـ ميلاده:

اتّفق المترجمون له على أنّه توفّى عام (م۳۳۳هـ)، ولم يعيّنوا ميلاده، ولكن نتمكّن من تعيينه على وجه التقريب من جانب مشايخه الّذين تخرّج عليهم فى الحديث، والفقه، والكلام، فإنّ أحد مشايخه كما سيوافيك، هو نصير بن يحيى البلخى (المتوفّى عام ۲۶۸هـ) فلو تلقّى عنه العلم وهو ابن عشرين يكون هو من مواليد عام (۲۴۸هـ)، أو ما يقاربه، فيكون أكبر سنّاً من الأشعرى بسنين تزيد على عشر. (۱۳) ۲ـ موطنه:

قد اشتهر الامام، بالماتريدى (بضم التاء) و«ماترید» قرية من قرى سمرقند فى بلاد ما وراء النّهر (جيحون)(۱). ويوصف بالماتريدى تارة، والسمرقندى اُخرى، ويلقب بـ«علم الهدى» لكونه فى خطّ الدفاع عن السنّة. ۳ ـ نسبه

ينتهى نسبه إلى أبى أيّوب خالد بن زيد بن كليب الأنصارى، مضيف النّبى الأكرمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى دار الهجرة، وقد

وصفه بذلک البیاضی فی «إشارات المرام»(۲). ۴ ـ مشایخه وأساتذته:

قد أخذ العلم عن عدّة من المشایخ هم: ۱ ـ أبو بکر أحمد بن إسحاق الجوزجانی. ۲ ـ أبو نصر أحمد بن العیاضی. ۳ ـ نصیر بن یحیی، تلمیذ حفص بن سالم (أبی مقاتل). ۴ ـ محمد بن مقاتل الرازی(۳). قال الزبیدی: تخرّج الماتریدی علی الإمام أبی نصر العیاضی.. ومن شیوخه الامام أبو بکر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجانی صاحب الفرق، والتمییز.. ومن مشایخه محمّد ابن مقاتل الرازی قاضی الریّ. ـــــــــــــ ۱ . أحد الأنهار الکبیرة المعروفة کالنیل ودجلة والفرات. ۲ . اشارات المرام: ص ۲۳. ۳ . المصدر نفسه.

(۱۴)

والأوّلان من تلامیذ أبی سلیمان موسی بن سلیمان الجوزجانی، وهو من تلامیذ أبی یوسف، ومحمّد بن الحسن الشیبانی. وأمّا شیخه الرابع أعنی محمّد بن مقاتل، فقد تخرّج علی تلمیذ أبی حنیفة مباشرة، وعلی ذلک فالماتریدی یتّصل بإمامه تارة بثلاث وسائط، وأُخری بواسطتین. فعن طریق الأوّلین بوسائط ثلاث، وعن طریق الثالث(بن مقاتل) بواسطتین(۱). ۵ ـ ثقافته:

إنّ ثقافته و آراءه فی الفقهین، الأکبر والأصغر، ینتهی إلی إمام مذهبه «أبی حنیفة». فإنّ مشایخه الّذین أخذ عنهم العلم، عکفوا علی روایة الکتب المنسوبة إلیه ودراستها، وقد نقل الشیخ الکوثری أسانید الکتب المرویّة عن أبی حنیفة عن النسخ الخطّیّة الموجودة فی دار الکتب المصریة وغیرها، وفیها مشایخ الماتریدی. قال: «ومن الکتب المتوارثة عن أبی حنیفة، کتاب الفقه الأکبر روایة علیّ بن أحمد الفارسی، عن نصیر بن یحیی، عن أبی مقاتل (حفص بن سالم)، وعن عصام بن یوسف، عن حمّاد بن أبی حنیفة، عن أبیه، وتمام السند فی النسخة المحفوظة ضمن المجموعة الرقم (۲۲۶) بمکتبة شیخ الاسلام بالمدینة المنوّرة. ونصیر بن یحیی أحد مشایخ الماتریدی کما عرفت. ومن هذه الکتب «الفقه الأبسط» روایة أبی زکریا یحیی بن مطرف بطریق «نصیر بن یحیی» عن أبی مطیع، عن أبی حنیفة، وتمام السند فی المجموعتین (۲۴ و۲۱۵ م) بدار الکتب المصریّة. ومن هذه الکتب «العالم والمتعلّم» روایة أبی الفضل أحمد بن علی البیکندی الحافظ، عن حاتم بن عقیل، عن الفتح بن أبی علوان، ومحمّد بن یزید، عن الحسن بن ـــــــــــــ ۱ . لاحظ: اتحاف السادة المتقین، ج ۲ ص ۵ .

(۱۵)

صالح، عن أبی مقاتل حفص بن سالم السمرقندی، عن أبی حنیفة، ویرویه أبو منصور الماتریدی عن أبی بکر أحمد بن إسحاق الجوزجانی عن محمد بن مقاتل الرازی، عن أبی مقاتل، عنه، وتمام الأسانید فی مناقب الموفّق والتّأنیب (۷۳ و۸۵). ومن تلک الرسائل رسالة أبی حنیفة إلی البتّی، روایة نصیر بن یحیی، عن محمّد بن مقاتل الرازی، عن أبی مقاتل، عنه، وتمام الأسانید فی مناقب الموفق والتّأنیب (۷۳ و۸۵). ومن تلک الرسائل رسالة أبی حنیفة إلی البتّی روایة نصیر بن یحیی، عن محمّد بن سماعة، عن أبی یوسف، عن أبی حنیفة، وبهذا السند روایة الوصیّة أیضاً، وتمام الأسانید فی نسخ دار الکتب المصریة ـ إلی أن قال: فبنور تلک الرسائل سعی أصحاب أبی حنیفة وأصحاب أصحابه فی إبانة الحقّ فی المعتقد .. إلی أن جاء إمام السنّة فی ماوراء النهر، أبو منصور محمّد بن محمّد الماتریدی المعروف بـ(امام الهدی) فتفرّغ لتحقیق مسائلها، وتدقیق دلائلها، فأرضی بمؤلّفاته جانبی العقل والنقل فی آن واحد»، ثمّ ذکر مؤلفاته(۱). تری أنّ أسناد هذه الکتب والرسائل تنتهی إلی أحد مشایخ الماتریدی وقد طبع منها: «الفقه الأکبر، الرسالة، العالم والمتعلّم، والوصیّة» فی مطبعة حیدرآباد عام (۱۳۲۱هـ). وهذه المؤلّفات لا تتجاوز عن کونها بیاناً للعقیدة وما یصحّ الإعتقاد به، من دون أن تقترن بالدلیل والبرهان، ولکنّها تحوّلت من عقیدة إلی علم، علی ید (الماتریدی) فهو قد حقّق الأُصول فی کتبه، فکان هو متکلّم مدرسة أبی حنیفة ورئیس أهل السنّة فی بلاد ماوراء النّهر، ولذلک سمّیت المدرسة باسمه، وأصبح المتکلّمون علی مذهب الإمام أبی حنیفة فی بلاد ماوراء النّهر، یسمّون بالماتریدیّین، واقتصر إطلاق اسم أبی حنیفة علی ـــــــــــــ ۱ . مقدمة اشارات المرام: ص ۵ ـ ۶ .

(۱۶)

الأحناف المتخصّصین فی مذهبه الفقهی(۱). وفی (مفتاح السعادة) : «إنّ رئیس أهل السنّة والجماعة فی علم الکلام رجلان: أحدهما حنفیّ، والآخر شافعی، أمّا الحنفی: فهو أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتریدی، وأمّا الآخر الشافعی: فهو شیخ السنّة أبوالحسن الأشعری البصری»(۲). وفی حاشیة الکستلی(۳) علی شرح العقائد النسفیة(۴) للتفتازانی: «المشهور من أهل السنّة فی دیار خراسان والعراق والشام وأکثر الأقطار، هم الأشاعرة، وفی دیار ماوراءالنهر الماتریدیة أصحاب أبی منصور الماتریدی تلمیذ أبی نصر العیاضی، تلمیذ أبی بکر الجرجانی، تلمیذ محمّد بن الحسن الشیبانی من أصحاب الإمام أبی حنیفة»(۵). ویقول الزبیدی: «إذا أُطلق أهل السنّة والجماعة، فالمراد هم الأشاعرة والماتریدیة»(۶). ۶ـ المتخرّجون علیه:

تخرّج علیه عدّة من العلماء منهم: أ ـ أبو القاسم إسحاق بن محمّد بن إسماعیل الشهیر بالحکیم السمرقندی (ت ۳۴۰ هـ) ـــــــــــــ ۱ . مقدمة کتاب التوحید للماتریدی: ص ۵ بقلم الدکتور فتح اللّه خلیفة ـ ط ۱۳۹۲ هـ -، وهو المراد من «التوحید» کلما اطلق فی هذا الفصل. ۲ . مفتاح السعادة ومصباح السیادة: ج ۲ ص ۲۲ـ۲۳ طبعة حیدر آباد علی ما فی مقدمة محقق کتاب التوحید للماتریدی. ۳ . هو مصلح الدین مصطفی القسطلانی (م ۹۰۲). ۴ . وهذا الکتاب محور الدراسة فی الأزهر وغیره، وما زال کذلک إلی یومنا هذا، وهو بمنزلة «شرح الباب الحادی عشر» عند الامامیة، یعرض عقائد أهل السنة علی مذهب الامام «الماتریدی» بشکل واضح. ۵ . بهامش شرح العقائد النسفیة: ص ۱۷. ۶ . اتحاف السادة المتقین بشرح أسرار احیاء علوم الدین:تألیف محمد بن محمد بن الحسینی، طبع القاهرة ج۲ ص۸.

(۱۷)

ب ـ الإمام أبواللّیث البخاری. ج ـ الامام أبومحمّد عبد الکریم بن موسی البزدوی، جدّ محمّد بن محمد بن الحسین بن عبد الکریم البزدوی مؤلّف (اُصول الدین). یقول حفیده: «ووجدت للشیخ الامام الزاهد «أبی منصور الماتریدی السمرقندی» کتاباً فی علم التوحید علی مذهب أهل السنّة، وکان من رؤساء أهل السنّة. حکی لی الشیخ الامام والدی ـ رحمه الله ـ عن جده الشیخ الامام الزاهد «عبد الکریم بن موسی» ـ رحمه الله ـ کراماته. فإنّ جدّنا کان أخذ معانی کتب أصحابنا، وکتاب التوحید، وکتاب التأویلات من خلق(۱) عن الشیخ الإمام أبی منصور الماتریدی ـ رحمه الله ـ إلا أنّ فی کتاب التوحید الذی صنّفه الشیخ أبو منصور قلیل انغلاق و تطویل، و فی ترتیبه نوع تعسیر لولا ذلک لاکتفینا به(۲). ۷ ـ أنصار مذهبه فی الأجیال اللاحقة:

إنّ للمنهج الکلامیّ الموروث من أبی منصور الماتریدی، أنصاراً وأعواناً قاموا بإنضاج المذهب ونصرته، ونشره وإشاعته، وإن لم یصل إلی ما وصل إلیه مذهب الأشعری من الانتشار وکثرة الإقتفاء، وإلیک ذکر بعض أنصاره: ۱ ـ القاضی الإمام أبو الیسر محمّد بن محمّد بن الحسین عبد الکریم البزدوی (المولود عام ۴۲۱ هـ والمتوفّی فی «بخاری» عام ۴۷۸ هـ) وقد عرفت کلامه فی حقّ الماتریدی، وسیوافیک بعض کلامه عند البحث عن فوارق المنهجین، وقد ألّف کتاب اُصول الدین علی غرار هذا المنهج، وسیوافیک الإیعاز إلیه. ۲ ـ أبوالمعین النسفی (م۵۰۲ هـ) وهو من أعاظم أنصار ذلک المذهب فهو ـــــــــــــ ۱ . (کذا فی النسخة). ۲ . اُصول الدین للبزدوی: ص ۳و ۱۵۵ـ ۱۵۸.

(۱۸)

عند الماتریدیّة کالباقلّانی بین الأشاعرة، مؤلّف کتاب «تبصرة الأدلّة» الذی مازال مخطوطاً حتّی الآن، ویعدّ الینبوع الثانی بعد کتاب «التوحید» للماتریدیة الّذین جاءوا بعده(۱). ۳ ـ الشیخ نجم الدّین أبو حفص عمر بن محمّد (م ۵۳۷ هـ) مؤلف «عقائد النّسفی» ویقال إنّه بمنزلة الفهرس لکتاب «تبصرة الأدلّة» ومع ذلک ما زال هذا الکتاب محور الدّراسة فی الأزهر، وغیره، إلی یومنا هذا، کما تقدّم. ۴ ـ الشیخ مسعود بن عمر التفتازانی أحد المتضلّعین فی العلوم العربیّة، والمنطق، والکلام، وهو شارح «عقائد النسفی» الّذی أُلّف علی منهاج الإمام الماتریدی، ولکن لم یتحقّق لی کونه ماتریدیّاً، بل الظاهر من شرح مقاصده کونه أشعریّاً. خصوصاً فی مسألة خلق الأعمال، وکونه سبحانه خالقاً، والعبد کاسباً. ۵ ـ الشیخ کمال الدین محمد بن همام الدین الشهیر بابن الهمام (المتوفّی عام ۸۶۱ هـ)

صاحب كتاب «المسايرة» فى علم الكلام. نشره وشرحه محمّد محيى الدين عبد الحميد وطبع بالقاهرة. ۶ ـ العلامة كمال الدين أحمد البياضى الحنفى مؤلف كتاب «إشارات المرام من عبارات الإمام» أحد العلماء فى القرن الحادى عشر وكتابه هذا أحد المصادر للماتريديّة. ۷ ـ وأخيراً الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى المصرى وكيل المشيخة الإسلاميّة فى الخلافة العثمانيّة، أحد الخبراء فى الحديث، والتاريخ، والملل، والنحل. له خدمات صادقة فى نشر الثقافة الإسلاميّة ومكافحة الحشوية والوهابيّة، ولكنّ الحنابلة يبغضونه وما هذا إلّا لأنّ عقليّته لا تخضع لقبول كلّ ما ينقل باسم الحديث ولا سيّما فيما يرجع إلى الصفات الخبرية لله سبحانه الذى لا يفترق عن القول بالتشبيه والتجسيم قدر شعرة. ـــــــــــــــ ۱ . مقدمة التوحيد: ص ۵ .

(۱۹) ۸ ـ مؤلّفاته و آثاره العلميّة:

سجّل المترجمون للماتريدى كتباً له تعرب عن ولعه بالكتابة والتدوين والامعان والتّحقيق، غير أنّ الحوادث لعبت بها، ولم يبق منها إلّا ثلاثة، وقد طبع منها اثنان: ۱ ـ «كتاب التوحيد» وهو المصدر الأوّل لطلّاب المدرسة الماتريدية وشيوخها الّذين جاءوا بعد الماتريدى، واعتنقوا مذهبه، وهو يستمدّ فى دعم آرائه من الكتاب، والسنّة، والعقل، ويعطى للعقل سلطاناً أكبر من النقل، وقد قام بتحقيق نصوصه ونشره الدكتور فتح اللّه خليف (عام ۱۹۷۰ م ، ۱۳۹۰ هـ) وطبع الكتاب فى مطابع بيروت مع فهارسه فى (۴۱۲) صفحة وقد عرفت من البزدوى مؤلف «أُصول الدين» أنّ الكتاب لا يخلو من انغلاق فى التّعبير، وهو لائح منه لمن سبره. ۲ ـ «تأويلات أهل السنّة» فى تفسير القرآن الكريم، وهو تفسير فى نطاق العقيدة السنيّة، وقد مزجه بآرائه الفقهية والأُصولية وآراء أُستاذه الإمام أبى حنيفة، فصار بذلك تفسيراً عقيدياً فقهيّاً، وهو تفسير عامّ لجميع السور، والجزء الأخير منه يفسّر سورة المنافقين، إلى آخر القرآن، وقد وقفنا من المطبوع منه على الجزء الأوّل وينتهى إلى تفسير الآية (۱۱۴) من سورة البقرة. حقّقه الدكتور إبراهيم عوضين والسيد عوضين، وطبع فى القاهرة عام (۱۳۹۰هـ)، والمقارنة بين الكتابين تعرب عن وحدتهما فى المنبع، والتعبير، والتركيب، فمثلاً ـ ما ذكره فى تفسير قوله: (رَبِّ أَرِنى أَنْظُرْ إِلَيْكَ) من الاستدلال على جواز الرؤية، هو نفس ما ذكره فى كتاب التوحيد، إلى غير ذلك من المواضيع المشتركة بين الكتابين، ولكنّ التفسير أسهل تناولاً، وأوضح تعبيراً. وأمّا كتبه الأُخر فإليك بيانها: ۳ ـ المقالات: حكى محقّق كتاب (التوحيد) وجود نسخة مخطوطة منه فى المكتبات الغربيّة. ۴ـ مأخذ الشرايع، ۵ـ الجدل فى أُصول الفقه، ۶ـ بيان وهم المعتزلة، ۷ـ ردّ كتاب (۲۰) الأُصول الخمسة للباهلى، ۸ـ كتاب ردّ الإمامة لبعض الروافض، ۹ـ الردّ على أُصول القرامطة، ۱۰ـ كتاب ردّ تهذيب الجدل للكعبى، ۱۱ـ رد وعيد الفسّاق للكعبى أيضاً، ۱۲ـ رد أوائل الأدلّة له أيضاً. ۹ـ الفرق بين المنهجين: الأشعرية والماتريدية:

لا شكّ أنّ الإمامين، الأشعرى والماتريدى كانا يتحرّكان فى فلك واحد وكانت الغاية هى الدفاع عن عقيدة أهل السنّة، والوقوف فى وجه المعتزلة و ـ مع ذلك ـ لايمكن أن يتّفقا فى جميع المسائل الرئيسية، فضلًا عن التّفاريع، وذلك لأنّ الأشعرى اختار منهج الإمام أحمد، وطابع منهجه هو الجمود على الظّواهر، وقلّة العناية بالعقل والبرهان، والشيخ الأشعرى وإن تصرّف فيه وعدّله، ولكن لمّا كان رائده هو الفكرة الحنبليّة فقد عرقلت نطاق عقله عن التوسّع، ولو تجاوز عنها فإنّما يتجاوز مع التحفّظ على أُصولها. وأمّا الماتريدىّ فقد تربّى فى منهج تلامذة الإمام أبى حنيفة، ويعلو على ذلك المنهج، الطّابع العقلى والإستدلال، كيف ومن أُسس منهجه الفقهى، هوالعمل بالمقاييس والاستحسانات، وعلى ضوء هذا فلا يمكن أن يكون التلميذان متوافقين فى الأُصول، فضلًا عن الفروع، وأن يقع الحافر على الحافر فى جميع المجالات، وقد أشغل هذا الموضوع بالَ المحقّقين، وحاولوا تبيين أنّ أيّاً من الداعيين أعطى للعقل سلطاناً أكبر، وتفرّقوا فى ذلك إلى أقوال نذكرها: ۱ـ قال أحمد أمين المصرى: «لقد اتّفق الماتريدى والأشعرى على كثير من المسائل الأساسية، وقد أُلّفت كتب كثيرة وملخّصات، بعضها يشرح مذهب الماتريدى كـ(العقائد النسفية) لنجم الدين النسفى، وبعضها يشرح عقيدة الأشعرى كـ(السنوسية) و(الجوهرة)، وقد أُلّفت كتب فى حصر المسائل الّتى اختلف فيها الماتريدى والأشعرى، ربّما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة ـ ثمّ قال: إنّ لون الإعتزال (۲۱)

أظهر فى الأشعريّة بحكم تتلمذ الأشعرى للمعتزلة عهداً طويلًا، واستشهد على ذلك بأنّ الأشعرى يقول بوجوب المعرفة عقلًا قبل بعث

الأنبياء دون الماتريدى»(۱). والظّاهر أنّ ما ذكره الكاتب من هفو القلم وسهوالفكر، إذ مضافاً إلى أنّ كتابى الماتريدى «التوحيد والتفسير» و آراء تلاميذه تشهد على خلاف ما ذكر. إنّ ما استشهد به على ما تبنّاه خلاف الواقع، فالأشعرى يقول بوجوب المعرفة سمعاً لا عقلاً، والماتريدى على العكس كما ستوافيك نصوص القوم عند عرض المذهب، والعجب أنّه قد سجّل نظريّة الإمامين قبيل هذا، على خلاف ما ذكره هنا وقال: يقول الماتريديّة: إنّه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفته تعالى، ومعرفة وحدانيّته، واتّصافه بما يليق، وكونه محدثاً للعالم، كما روى ذلك عن أبى حنيفة، وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنّه لا يجب إيمان، ولا يحرم كفر قبل البعث. فإذا(۲) كان أحمد أمين قائلاً بغلبة لون الإعتزال على الأشعرى، فهناك من ذهب إلى خلافه، وإليك البيان: ۲ـ قال أبو زهرة: «إنّ منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه من غير أىّ شطط أو إسراف، والأشاعرة يتقيّدون بالنّقل ويؤيّدونه بالعقل، حتّى إنّه يكاد الباحث يقرّر أنّ الأشاعرة فى خطّ بين الإعتزال وأهل الفقه والحديث، والماتريديّة فى خطّ بين المعتزلة والأشاعرة، فإذا كان الميدان الّذى تسير فيه هذه الفرق الإسلاميّة الأربع، والّتى لا خلاف بين المسلمين فى أنّها جميعاً من أهل الإيمان، ذا أقسام أربعة، فعلى طرف منه المعتزلة، وعلى الطرف الآخر أهل الحديث، وفى الربع الّذى يلى المعتزلة، الماتريديّة، وفى الربع الّذى يلى المحدّثين، الأشاعرة»(۳). يلاحظ عليه: أنّه كيف جعل أبو زهرة هؤلاء كلّهم من أهل الايمان، مع أنّ بين ــــــــــــــ ۱ . ظهر الاسلام: ج ۴ ص ۹۱ ـ ۹۵. ۲ . المصدر نفسه. ۳ . تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ۱ ص ۱۹۹.

(۲۲)

أهل الحديث طوائف المشبِّهة، والمجسِّمة، والقائلين بالجبر المستلزم للغوية التكليف وبعث الأنبياء، فهل يصحّ أن يعدّ من يصوّر بعث الأنبياء لغواً، وإنزال الكتب عبثاً، من أهل الإيمان؟ والحال أنّه لا تقصر عقيدة هؤلاء عن عقيدة أهل الجاهليّة الأُولى الّذين وصفهم الإمام على (عليه السلام) فى خطبة بقوله «وأهل الأرض يومئذ (يوم بعث النّبى الأكرم) ملل متفرّقة، وأهواء منتشرة، وطوائف متشتّتة، بين مشبِّه للّه بخلقه، أو ملحد فى اسمه، أو مشير به إلى غيره»(۱). ويا للعجب! إذا قسّم أبو زهرة ساحة الإيمان كلّها لهذه الطوائف الأربع، فأين يقع مكان أئمّة أهل البيت فى هذه الساحة وليس لأحد إنكار فضيلتهم، لأنّهم الّذين أوجب الله سبحانه مودّتهم فى القرآن وجعلها أجر رسالته وقال: (قُلْ لا أسألُكُمْ عَلَيْهِ أجْراً إلاّ المَودَّةَ فى القُرْبى) . (الشورى/۲۳)؟!! وعرّفهم رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم بأنّهم أعدال الكتاب وقرناؤه، وقال: «إنّى تارك فيكم الثّقلين: كتاب الله وعترتى»(۲). وقد عرف الأبكم والأصمّ ـ فضلاً عن غيرهما ـ أنّ أئمّة أهل البيت لم يكونوا فى أحد هذه المذاهب، ولا كانوا مقتفين لأحد هذه المناهج، بل كان لهم منهج خاصّ لا يفترق عن الكتاب، والسنّة، والعقل السليم، فما معنى هذا التقسيم؟ «ما هكذا تورد يا سعد الإبل» و«تلك إذاً قسمة ضيزى»، «أهم يقسمون رحمة ربّك ...». ۳ـ قال الشّيخ محمّد زاهد الكوثرى: «الماتريديّة هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وقلّما يوجد بينهم متصوّف، فالأشعرىّ والماتريدى هما إماما أهل السنّة والجماعة فى مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللّفظى»(۳). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ الماتريديّة بين الأشاعرة والمعتزلة وإن كان متيناً، ــــــــــــــ ۱ . نهج البلاغة: الخطّبة ۱ طبعة عبده ص ۲۵. ۲ . حديث متفق عليه رواه الفريقان. ۳ . مقدمة تبيين كذب المفترى: ص۱۹.

(۲۳)

كما سيأتى عند عرض مذهبهم، لكن كون الخلاف بين الإمامين لفظيّاً واضح البطلان، إذ كيف يكون النّزاع فى التحسين والتقبيح العقليّين، أمراً لفظيّاً، مع أنّه تترتّب على الإثبات والإنكار مسائل كلاميّة كثيرة؟ أو كيف يكون الاختلاف فى كون فعل الانسان فعلاً له حقيقة أو مجازاً من الاختلاف اللّفظى؟. ۴ـ قال محقّق كتاب «التّوحيد» للماتريدى، فى مقدّمته: «إنّ شيخىّ السنّة يلتقيان على منهج واحد ومذهب واحد، فى أهمّ مسائل علم الكلام الّتى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلّمين»(۱). ولعلّه لا يرى الخلاف فى التّحسين والتّقبيح، وكون فعل الانسان فعلاً ـ له حقيقة، أو مجازاً، اختلافاً جوهريّاً، كما لا يرى الاختلاف فى كون صفاته عين ذاته، أو زائدة

علیه، أو جواز التّکلیف بما لایطاق، وعدمه کذلک. فاللازم عرض مذهبه عن طریق نصوصه الواردة فی توحیده، وتفسیره، وکتب أنصاره، حتی یعلم مدی اتّفاق الداعیین، واختلافهما. وقبل ذلک نختم البحث بکلمة الامام البزدوی، أحد أنصار الماتریدیّة فی القرن الخامس، وکان جدّ والده أحد تلامیذه. قال: «وأبو الحسن الأشعری و جمیع توابعه یقولون إنّهم من أهل السنّة والجماعة، وعلی مذهب الأشعری عامّة أصحاب الشافعی، ولیس بیننا وبینهم خلاف إلّا فی مسائل معدودة قد أخطأوا فیها»(۲) وذکر بعد ذلک، تلک المسائل المعدودة وهی لا تتجاوز عن ثلاث، وسیوافیک نصّه! ولأجل وجود الإختلاف الجوهری بین المذهبین قام جماعة من المعتیّین بتبیین الفروق الموجودة فیهما، بین موجز فی الکلام، ومسهب فیه، وربّما ألّفوا کتباً ورسائل، وإلیک ما وقفنا علیه فی هذا المجال: أ ـ أُصول الدین للامام البزدوی، قال فیه تحت عنوان «ما خالف أبو الحسن ـــــــــــــ ۱ . مقدمة التوحید، بقلم محققه الدکتور فتح اللّه خلیف: ص ۱۸. ۲ . أُصول الدین للامام محمد بن محمد بن عبد الکریم البزدوی: ص ۲۴۲.

(۲۴)

الأشعری عامّة أهل السنّة والجماعة». ۱ ـ قال أهل السنّة والجماعة: إنّ للّه تعالی أفعالاً، وهی الخلق، والرزق، والرحمة، واللّه تعالی قدیم بأفعاله کلّها، وأفعال اللّه لیست بحادثة، ولامحدثة، ولا ذات الله، ولا غیر الله تعالی، کسائر الصِّفات. وأبوالحسن الأشعری أنکر أن یکون للّه تعالی فعل، وقال: الفعل والمفعول واحد، ووافق فی هذا القدریّة والجهمیّة، وعلیه عامّة أصحابه، وهو خطأ محض(۱). ۲ـ وقال أهل السنّة والجماعة: المعاصی والکفر لیست برضی اللّه، ولا محبّته، و إنّما هی بمشیئة اللّه تعالی. وأبوالحسن قال: إنّ اللّه تعالی یرضی بالکفر والمعاصی، ویحبّها، وهو خطأ محض أیضاً. ۳ـ وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ الایمان هو التّصدیق والإعتقاد بالقلب، والإقرار باللّسان، وقال أبو الحسن: إنّ الایمان هو التّصدیق بالقلب، والإقرار باللّسان فرض من الفروض، وهو خطأ أیضاً. وشرّ مسائله مسألة الأفعال. وذکر أبوالحسن فی کتاب «المقالات» مذهب أهل الحدیث، ثمّ قال: وبه نأخذ، ومذهب أهل الحدیث فی هذه المسائل الثّلاث مثل مذهب أهل السنّة والجماعة. فهذا القول یدلّ علی أنّه کان یقول مثل ما قال أهل السنّة والجماعة فی هذه المسائل، ولکن ذکر فی الموجز الکبیر کما ذکرنا هنا، فکان حبّه(۲) فی هذه المسائل قولان، فکأنّه رجع عن هذه المسائل الثّلاث. وکان یقول: کلّ مجتهد مصیب فی الفروع، وعامّة أهل السنّة والجماعة قالت: یخطیء ویصیب(۳). ـــــــــــــ ۱ . سیوافیک عند عرض مذهب الماتریدیّة توضیح مرامهم. ۲ . کذا فی الأصل وضبطه المحقق بضم الباء. ۳ . أُصول الدین للبزدوی: ص ۲۴۵ ـ ۲۴۶.

(۲۵)

ب ـ «إشارات المرام من عبارات الامام» تألیف کمال الدین البیاضی الحنفیّ من علماء القرن الحادی عشر، فقد طرح النّقاط الخلافیّة بین الإمامین فبلغ إلی خمسین مسألة(۱). ج: نظم الفرائد وجمع الفوائد فی بیان المسائل الّتی وقع فیها الاختلاف بین الماتریدیّة والأشعریّة تألیف عبد الرحیم بن علی المعروف بـ «شیخ زاده» طبع فی القاهرة (عام۱۳۱۷ هـ). د: الروضة البهیّة فی ما بین الأشعریّة والماتریدیّة تألیف أبی عذبة، طبع فی حیدرآباد (عام ۱۳۳۲ هـ). هـ: خلافیّات الحکماء مع المتکلّمین، وخلافیّات الأشاعرة مع الماتریدیّة، تألیف عبدالله بن عثمان بن موسی مخطوطة دار الکتب المصریّة (بالرقم ۳۴۴۱ج)(۲). و: قصیدة فی الخلاف بین الأشعریّة والماتریدیّة تألیف تاج الدین السبکی، مؤلّف (طبقات الشافعیّة الکبری) المطبوعة بمصر (عام ۱۳۲۴ هـ) مخطوطة الجامعة العربیّة الرقم (۲۰۲) المصوّرة عن مخطوطة جامع الشیخ بالاسکندریة(۳). وهذه العنایة المؤکّدة فی طول الأجیال تعرب عن کون الفرق أو الفوارق جوهریّاً، لا لفظیّاً، وإلّا فلا وجه لتألیف الکتب والرسائل لبیان الفوارق اللّفظیة أو الجزئیّة، الموجودة بین المنهجین، وسیظهر الحقّ فی البحث التالی. ۱۰ ـ عرض مذهب الماتریدی:

ولا نهدف فی هذا الفصل إلی عرض کلّ ما یعتقد به الماتریدی فی مجال العقائد والأُصول، فإنّ قسماً من عقائده هو عین عقیدة أهل الحدیث والأشعری، وقد عرضنا ـــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۵۳ ـ ۵۶. ۲ . انظر مقدمة کتاب التوحید للماتریدی: ص ۲۵. ۳ . انظر مقدمة کتاب التوحید للماتریدی: ص ۲۵.

(۲۶)

عقائدهم فى الجزء الأول من هذه السلسلة، وإنّما نقوم ببيان الاُصول المهمّة الّتى افترق فيها عن الأشعرى، مع الاعتراف بأنّ الماتريدى يتدرّع فى بعض الموارد بنفس ما يتدرّع به الأشعرى، ومن هذا الباب تصحيح القول بالرؤية، فإنّ القول برؤيته فى النشأة الآخرة ملازم لكونه سبحانه محاطاً وواقعاً فى جهة ومكان، ومن أجل ذلك قام العلمان فى دفع الإشكال على نمط واحد، وهو أنّ الرؤية تقع «بلا كيف» أو ما يفيد ذلك، حتّى يُرضيا بذلك أهل النقل والعقل. قال ابن عساكر: «قالت الحشويّة المشبِّهة: إنّ اللّه سبحانه وتعالى يرى مكيّفاً محدوداً كسائر المرئيات، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: إنّه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال فسلك الأشعرى طريقاً بينهما فقال: يرى من غير حلول، ولا حدود، ولا تكييف، كما يرانا هو سبحانه وتعالى، وهو غير محدود، ولا مكيّف»(۱). وقد نقلنا نصوص نفس الأشعرى فى موضع الرؤية عند عرض عقائده(۲). وقال الماتريدى فى ذلك البحث: «فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفيّة تكون لذى صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتّكاء وتعلّق، واتّصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرّك، ومماسّ ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم، أو يقدره العقل، لتعاليه عن ذلك»(۳). يلاحظ عليه: أنّ الرؤية بهذه الخصوصيّات إنكار لها، وأشبه بالأسد بلا ذنب، ولارأس. والّذى تبيّن لى بعد التأمّل فى آرائه فى كثير من المسائل الكلاميّة، أنّ منهجه كان يتمتّع بسمات ثلاث: ۱ـ الماتريدى أعطى للعقل سلطاناً أكبر، ومجالاً أوسع، وذلك هو الحجر الأساس ـــــــــــــ ۱ . تبيين كذب المفترى لابن عساكر: ص ۱۴۹ ـ ۱۵۰. ۲ . لاحظ الجزء الثانى: ص ۲۰۱. ۳ . التوحيد للماتريدى: ص ۸۵.

(۲۷)

للسمتين الأخيرتين. ۲ـ إنّ منهج الماتريدى أبعد من التّشبيه والتّجسيم من الأشعرى، وأقرب إلى التّنزيه. ۳ـ إنّه وإن كان يحمل حملة عنيفة على المعتزلة، ولكنّه إلى منهجهم أقرب من الإمام الأشعرى. وتظهر حقيقة هذا الأمر إذا عرض مذهبه فى مختلف المسائل، ولمعرفة جملة من مواضع الاختلاف ودراسة نقاط القوّة والضّعف، نذكر موارد عشرة ونترك الباقى روماً للإختصار.

۱ ـ استيلاؤه على العرش:

۱ ـ استيلاؤه على العرش:

اتّفق الداعيان على أنّه يجب الإيمان بما جاء فى القرآن من الصِّفات للّه تبارك وتعالى، ومنها استيلاؤه على العرش، والأشعرى يفسّره على نحو الإثبات ويؤمن بظاهره بلا تفويض ولا تأويل، وأنّ الله حقيقةً مستو على العرش لكن استيلاءً مناسباً له، ويقول: «إنّ الله مستو على العرش الّذى فوق السّماوات» ولأجل دفع توهّم التجسيم يقول: «يستوى على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الإستقرار» ويستشهد بما روى عن رسول الله: إذا بقى ثلث الليل ينزل اللّه تبارك وتعالى، فيقول: من ذا الّذى يدعونى فأستجيب له(۱). وعلى ضوء هذا فالأشعرى ممّن يثبت الصفات الخبريّة للّه بلا تفويض معناها إليه، غاية الأمر يتدرّع بلفظة «على نحو يليق به» أو «بلا كيف» كما فى الموارد الاُخر، ولكنّ الماتريدى مع توصيفه سبحانه بالصفات الخبريّة، يفوِّض مفاد الآية إليه سبحانه، فهو يفارق الأشعرى فى التّفويض وعدمه، ويخالف المعتزلة فى التّأويل وعدمه، فالأشعرى من المثبتة بلا تفويض وتأويل، وهو من المثبتة مع التّفويض، كما أنّ المعتزلة ـــــــــــــ ۱ . الابانة: ص ۸۵ .

(۲۸)

من المؤوِّلة، وبذلك يتّضح كونه بين الأشعرى والمعتزلىّ، وإليك نصّه فى مورد استوائه على العرش: قال: «وأمّا الأصل عندنا فى ذلك أنّ اللّه تعالى قال ليس كمثله شىء» فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بيّنا أنّه فى فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ(الرّحمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى) على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك فى العقل، ثمّ لا نقطع تأويله على شىء، لاحتماله غيره مما ذكرنا،

واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا ممّا يعلم أنّه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد اللّه به، وكذلك فى كلّ أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفى الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شىء دون شىء ، واللّه الموفّق » (۱).

۲ـ معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

۲ـ معرفته سبحانه واجبة عقلاً:

اتّفق الداعيان على وجوب معرفة الله، واختلفا فى طريق ثبوت هذا الوجوب، فالأشعرى وأتباعه على أنّه سمعىّ، والمعتزلة على أنّه عقلىّ، قال العضدى فى المواقف: النّظر إلى معرفة اللّه واجب إجماعاً، واختلف فى طريق ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل. أمّا أصحابنا فلهم مسلكان: الأوّل: الاستدلال بالظّواهر مثل قوله تعالى: (قُلِ انْظُرُوا مَاذا فِى السَّمواتِ وَالأَرْضِ)إلى آخره(۲). ولا يخفى وهن النّظرية، لاستلزامها الدور، لأنّ معرفة الإيجاب تتوقّف على معرفة الموجِب، فإنّ من لا نعرفه بوجه من الوجوه، كيف نعرف أنّه أوجب؟ فلو استفيدت معرفة الموجِب من معرفة الإيجاب، لزم الدور. وأيضاً: لو كانت المعرفة تجب بالأمر، فهو إمّا متوجّه إلى العارف باللّه أو غيره، ـــــــــــــــ ۱ . التوحيد للماتريدى: ص ۷۴. ۲ . المواقف: ص ۲۸ وشرحها ج ۱ ص ۱۲۴و الآية ۱۰۱ من سورة يونس.

(۲۹)

فالأوّل تحصيل للحاصل، وأمّا الثانى، فهو باطل، لاستحالة خطاب الغافل، إذ كيف يصحّ الأمر بالغافل المطلق بأنّ الله قد أمره بالنّظر والمعرفة، وأنّ امتثال أمره واجب إلاّ إذا خصّ الوجوب بالشّاك. هذا ما عليه الأشاعرة، وأمّا الماتريديّة فتقول بوجوبها عقلاً مثل المعتزلة. قال البياضى: «ويجب بمجرّد العقل فى مدة الاستدلال، معرفة وجوده، ووحدته، وعلمه، وقدرته، وكلامه، وإرادته، وحدوث العالم، ودلالة المعجزة على صدق الرّسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر، والتّكذيب به، لا من البعثة وبلوغ الدعوة»(۱). القول بوجوب هذه الأُمور من جانب العقل من قبل أن يجىء الشرع دفعاً لمحذور الدور يعرب عن كون الداعى، أعطى للعقل سلطاناً أكبر مما أعطاه الأشعرى له.

۳ـ الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين:

۳ـ الاعتراف بالتحسين والتقبيح العقليين:

إنّ لمسألة التحسين والتقبيح العقليين دوراً مؤثّراً فى المسائل الكلامية، فالأشاعرة على إنكارهما زاعمين أنّ القول باستطاعة العقل على دركهما، يستلزم نفى حرّية المشيئة الإلهيّة والتزامها بقيد وشرط، وقد أوضحنا حال هذه النّظرية عند عرض عقائد الأشاعرة(۲). وأمّا المعتزلة فهم على جانب مخالف، وأمّا الماتريديّة فيعترفون بالتحسين والتقبيح ببعض مراتبهما. قال البياضى: والحسن بمعنى استحقاق المدح والثّواب، والقبح بمعنى استحقاق الذمّ والعقاب على التكذيب عنده (أبى منصور الماتريدى) إجمالاً عقلى، أى يعلم به حكم الصانع فى مدّة الاستدلال فى هذه العشرة(۳). كما فى التوضيح وغيره، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقاً كما زعمته المعتزلة، أمّا كيفيّة الثّواب وكونه ـــــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: فصل الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية ص ۵۳. ۲ . لاحظ الجزء الثانى: ص ۳۱۰ ـ ۳۳۲. ۳ . اشارة إلى ما ذكره من المسائل العشر خلال البحث فى وجوب المعرفة عقلاً.

(۳۰)

بالجنّة، وكيفيّة العقاب وكونه بالنّار، فشرعى، واختار ذلك الامام القفّال الشاشى، والصيرفى، وأبو بكر الفارسى، والقاضى أبو حامد، وكثير من متقدّميهم، كما فى القواطع للامام أبى المظفّر السمعانى الشافعى والكشف الكبير، وهو مختار الامام القلانسى ومن تبعه كما فى (التبصرة البغدادية). ولا يجوز نسخ مالا يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان، وحرمة الكفر واختاره المذكورون ـ إلى أن

قال:ـ ویستحیل عقلاً اتّصافه تعالی بالجور وما لا ینبغی، فلا یجوز تعذیب المطیع، ولا العفو عن الکفر، عقلاً، لمنافاته للحکمة، فیجزم العقل بعدم جوازه، کما فی التنزیهات(۱). وغیر خفیّ علی النابه أنّ الشیخ الماتریدی قد اعترف بما هو المهمّ فی باب التحسین والتقبیح العقلیین وإلیک الاشارة إلیه: ۱ـ استقلال العقل بالمدح والذمّ فی بعض الأفعال، وهذا هو محلّ النزاع فی بابهما بأن یجد العقل من صمیم ذاته أنّ هنا فعلین مختلفین یستحقّ فاعل أحدهما المدحَ، وفاعل الآخر الذمَّ، سواء أکان الفاعل بشراً، أم انساناً، أم ملکاً، أم غیرهما، وتبتنی علیه اُصول کثیرة کلامیّة أوعزنا إلیها عند عرض عقائد الأشعری و آرائه. ۲ـ استقلال العقل بکونه سبحانه عادلاً فلا یجوز علیه تعذیب المطیع، وأین هو ممّا یقول به الأشعری من أنّه یجوز للّه سبحانه أن یؤلم الأطفال فی الآخرة وهو عادل إن فعله(۲). ۳ ـ نعم أنکر الشیخ إیجاب العقل للحسن والقبح، ولکنّه لو کان واقفاً علی مغزی إیجاب العقل لم یعترض علیه، إذ لا یوجد فی أدیم الأرض إنسان عاقل عارف بمقام الربّ والخلق، یجعل العقل موجِباً ومکلِّفاً ـ بالکسر ـ واللّه سبحانه موجَباً ومکلَّفاً ـ بالفتح ـ لأنّ شأن العقل هو الادراک، ومعنی إیجابه القیام بالحسن، والاجتناب عن ضدّه، هو استکشافه لزوم القیام بالأوّل وامتناع القیام بالثّانی بالنّظر إلی

---

۱ . اشارات المرام: فصل الخلافیات بین الماتردیّة والأشاعرة، ص ۵۴ . ۲ . اللمع: ص ۱۱۶ .

المبادیء الموجودة فی الفاعل الحکیم، فالمتّصف بکلّ الکمال، والمبرّأ عن کلّ سوء، لایصدر منه إلاّ الحسن لوجود الصارف عن غیره، ویمتنع صدور غیره عنه، ولیس هذا الامتناع امتناعاً ذاتیّاً بمعنی تحدید قدرته ومشیئته، بل قدرته ومشیئته مطلقتان بالذّات غیر محدودتین، فهو سبحانه قادر علی کلا القسمین من الفعل أعنی الحسن والقبح، لکن بالنّظر إلی أنّه عالم واقف علی قبح الأفعال، وغنیٌّ عن فعل القبح، یترک القبیح ولا یفعله، واللّه الحکیم کتب علی نفسه أن لا یخلّ بالحسن ولا یفعل القبیح، ولیس دور العقل إلاّ دور الکشف والتبیین، والتعبیر بالإیجاب بملاک الوقوف علی المبادئ الکمالیّة الموجودة فی المبدأ کقولک: یجب أن تکون زوایا المثلّث متساویة مع زاویتین قائمتین، فإنّ الخصوصیّة التکوینیّة الکامنة فیه مبدأ ذلک الإیجاب، والعقل کاشفه، ومع ذلک ربّما یعبّر عن ذلک بالإیجاب. ۴ـ اختار الماتریدی قصور العقل عن تعیین کیفیّة الثواب وکونه بالجنّة، وکیفیّة العقاب وکونه بالنار وهو الحقّ، فإنّ أقصی ما یستقلّ به العقل هو لزوم مثوبة المطیع ومجازاة العاصی، وأمّا الکیفیّة فلا یستقلّ العقل بشیء منها (علی فرض کون الثّواب بالاستحقاق). نعم ما ذکره من أنّه لیس للّه العفو عن الکفر عقلاً، فالظّاهر أنّه تحدید رحمته وقد سبقت غضبه، والتّعذیب حقٌّ له، وله الإعمال وله العفو کعصیان المؤمن الفاسق. نعم أخبر المولی سبحانه بأنّه لا یغفر الشرک، ویغفر ما دون ذلک.

۴ـ التکلیف بما لا یطاق غیر جائز:

۴ـ التکلیف بما لا یطاق غیر جائز:

ذهب الأشعری إلی جواز التکلیف بما لایطاق وقال: «والدلیل علی جواز تکلیف ما لا یطاق من القرآن قوله تعالی للملائکة: (أَنْبِؤُنی بِأَسْماءِ هؤلاءِ) (البقرة /۳۱) یعنی أسماء الخلق، وهم لا یعلمون ذلک ولا یقدرون علیه.... إلی غیر ذلک من الآیات الّتی عرفت مفادها فی محلّها (۱).

---

۱ . لاحظ الجزء الثانی من هذا الکتاب: ۱۸۵ .

والماتریدی مخالف صنوه الداعی ویقول: «ولا یجوز التکلیف بما لا یطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الاُستاذ أبو إسحاق الاسفرائینی کما فی (التبصرة) وأبوحامد الاسفرائینی کما فی شرح السبکی لعقیدة أبی منصور»(۱). هذا ما نقله البیاضی عن الماتریدیّة، وأمّا نفس أبی منصور فقد فصّل فی کتابه «التوحید» بین مضیِّع القدرة فیجوز تکلیفه، وبین غیره فلا یجوز. قال: «إنّ تکلیف من مُنع عن الطاقة فاسد فی العقل، وأمّا من ضیّع القوّة فهو حقّ أن یکلّف مثله، ولو کان لا یکلّف مثله لکان لا یکلّف إلاّ من یطیع» (۲). یلاحظ علیه:

۱ـ أنّ من الاُصول المسلّمة عند العقل، کون الامتناع بالإختیار غیر منافٍ للإختیار، فمن ألقی نفسه من شاهق عن اختیار فقد قتل نفسه اختیاراً، فالقتل بعد الإلقاء وإن کان خارجاً عن الاختیار، ولکنّه لمّا کان الإلقاء ـ الّذی یُعدّ من مبادئ القتل ـ فی اختیاره، یعدّ القتل فعلاً اختیاریّاً لا اضطراریّاً. ۲ـ أنّ من فقد القدرة، وعجز عن القیام بالعمل، سواء أکان بعامل اختیاریّ أم غیره، لا یصحّ تکلیفه به عن جدّ، لأنّ فاقد القدرة والجماد فی هذه الجهة سواسیة، فلا تظهر الارادة الجدّیة فی صقع الذهن، ولو خوطب العاجز فإنّما یخاطب بملاکات أُخر من التقریع، والتندید، وغیرهما. وفی ضوء هذین الأمرین یستنتج أنّ من ضیّع قدرته یُعذَّب، لما تقرّر من أنّ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار، ولکن لا یصحّ تکلیفه بعد الضیاع، للغویّة الخطاب واستهجانه، وبذلک یظهر وهن برهان المفصّل من أنّه لو لم یصحّ تکلیف المضیِّع للقدرة لاختصّ التکلیف بالمطیع، لما عرفت من أنّ سقوط التکلیف والخطاب ـــــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۵۴ فی فصل الخلافیات بین جمهور الماتریدیة والأشعریة. ۲ . التوحید: ص ۲۶۶ .

(۳۳)

بالتضییع، لایستلزم سقوط العقاب والمؤاخذة، وقد اشتهر بین القوم أنّ الامتناع بالاختیار، لاینافی الاختیار عقاباً لا خطاباً، ولو کان الماتریدی واقفاً علی أنّ القائلین بامتناع التکلیف بما لایطاق، قائلون بصحّة عقوبة من ضیّع القدرة، وجعل نفسه فی عداد العجزة، لما فصّل بین من مُنع منه الطّاقة، ومن ضیّعها، ولما ضرب الجمیع بسهم واحد.

۵ـ أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغایات:

۵ـ أفعال اللّه سبحانه معلّلة بالغایات:

ذهبت الأشاعرة إلی أنّ أفعاله سبحانه لیست معلّلة بالأغراض، وأنّه لا یجب علیه شیء، ولا یقبح علیه شیء، واستدلّوا علی ذلک بما یلی: ۱ـ لو کان فعله تعالی لغرض، لکان ناقصاً لذاته، مستکملاً بتحصیل ذلک الغرض، لأنّه لا یصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وهو معنی الکمال(۱). وقالت الماتریدیّة: أفعاله تعالی معلّلة بالمصالح والحکم تفضّلاً علی العباد، فلا یلزم الاستکمال ولا وجوب الأصلح واختاره صاحب المقاصد(۲). هل الغایة، غایة للفاعل أو للفعل؟

إنّ الأشعری خلط بین الغرض الراجع إلی الفاعل، والغرض الراجع إلی فعله، فالاستکمال موجود فی الأوّل دون الثانی، والقائل بکون أفعاله معلّلة بالأغراض، والغایات، والدواعی، والمصالح، إنّما یعنی بها الثانی دون الأوّل، والغرض بالمعنی الأوّل ینافی کونه غنیّاً بالذات، وغنیّاً فی الصِّفات، وغنیّاً فی الأفعال، والغرض بالمعنی الثانی یوجب خروج فعله عن کونه عبثاً ولغواً، وکونه سبحانه عابثاً ولاغیاً، فالجمع بین کونه غنیّاً غیر محتاج إلی شیء، وکونه حکیماً منزّهاً عن العبث واللّغو، یتحقّق بالقول باشتمال أفعاله علی مصالح وحِکم ترجع إلی العباد والنظام، لا إلی وجوده وذاته، کما لا یخفی. ـــــــــــــــ ۱ . المواقف: ص ۳۳۱ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۴ . (۳۴) تفسیر العلة الغائیة:

العلّة الغائیّة الّتی هی إحدی أجزاء العلّة التامّة، یراد منها فی مصطلح الحکماء، ما تُخرج الفاعلَ من القوّة إلی الفعل،ومن الامکان إلی الوجوب، ویکون مقدّمة صورة وذهناً، ومؤخّرة وجوداً وتحققاً، فهی السبب لخروج الفاعل عن کونه فاعلاً بالقوّة إلی کونه فاعلاً بالفعل، مثلاً النجّار لا یقوم بصنع الکرسیّ إلّا لغایة مطلوبة مترتّبة علیه، ولولا تصوّر تلک الغایة لما خرج عن کونه فاعلاً بالقوّة، إلی ساحة کونه فاعلاً بالفعل، وعلی هذا فللعلّة الغائیّة دور فی تحقّق المعلول، وخروجه من الإمکان إلی الفعلیّة، لأجل تحریک الفاعل نحو الفعل، وسوقه إلی العمل. ولا نتصوّر العلّة الغائیّة بهذا المعنی فی ساحته سبحانه لغناه المطلق فی مقام الذات، والوصف، والفعل، فکما أنّه تامّ فی مقام الوجود، تامّ فی مقام الفعل، فلا یحتاج فی الإیجاد إلی شیء وراء ذاته، وإلّا فلو کانت فاعلیّة الحقّ کفاعلیّة الانسان، الذی لایقوم بالایجاد والخلق، إلّا لأجل الغایة المترتّبة علیه، لکان ناقصاً فی مقام الفاعلیّة، مستکملاً بشیء وراء ذاته وهو لا یجتمع مع غناه المطلق. هذا ما ذکره الحکماء، وهو حقّ لا غبار علیه، وقد استغلّته الأشاعرة فی غیر موضعه واتّخذوه حجّة لتوصیف فعله عاریاً عن

أيّة غاية وغرض، وجعلوا فعله كفعل العابثين واللاعبين، يفعل (العياذ باللّه) بلا غاية، ويعمل بلا غرض، ولكنّ الاحتجاج بما ذكره الحكماء لإثبات ما رامته الأشاعرة واضح البطلان، لأنّ إنكار العلّة الغائيّة بهذا المعنى، لا يلازم أن لا يترتّب على فعله مصالح وحكم ينتفع بها العباد، وينتظم بها النظام، وإن لم تكن مؤثّرة فى فاعليّة الحقّ وعليّته، وذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلّا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضادّه ويخالفه. (۳۵)

وبعبارة ثانية، لا نعنى من ذلك أنّه قادر لواحد من الفعلين دون الآخر وأنّه فى مقام الفاعليّة يستكمل بالغاية، فيقوم بهذا دون ذاك، بل هو سبحانه قادر على كلا الأمرين، لا يختار منهما إلّا ما يوافق شأنه، ويناسب حكمته، وهذا كالقول بأنّه سبحانه يعدل ولا يجور، فليس يعنى من ذلك أنّه تامّ الفاعليّة بالنسبة إلى العدل دون الجور، بل يعنى أنّه تام القادريّة لكلا العملين، لكن عدله، وحكمته، ورأفته، ورحمته، تقتضى أن يختار هذا دون ذلك مع سعة قدرته لكليهما. هذا هى حقيقة القول بأنّ أفعال اللّه لا تعلّل بالأغراض والغايات المصطلحة، مع كون أفعاله غير خالية عن المصالح والحكم من دون أن يكون هناك استكمال. دليل ثان للأشاعرة:

ثمّ إنّ أئمّة الأشاعرة لمّا وقفوا على منطق العدليّة فى المقام، وأنّ المصالح والحكم ليست غايات للفاعل بل غايات للفعل، وأنّها غير راجعة إلى الفاعل، بل إلى العباد والنّظام، طرحوه على بساط البحث فأجابوا عنه وإليك نصّ كلامهم: ۱ـ «فان قيل: لانسلّم الملازمة، فإنّما الغرض قد يكون عائداً إلى غيره. قيل له: نفع غيره والاحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الالزام، لأنّه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النّفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح، وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً، أو مرجوحاً، لم يصلح أن يكون غرضاً له»(۱). وقد جاء بنفس هذا البيان «الفضل بن روزبهان» فى ردّه على «نهج الحقّ» للعلّامة الحلّى وقال: «إنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه، وذلك لأنّ ما يستوى وجوده وعدمه بالنّظر إلى الفاعل، أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه، لا يكون باعثاً

---

۱ . المواقف: ص ۳۳۲ .

على الفعل، وسبباً لإقدامه عليه بالضّرورة، فكلّ ما يكون غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل، وأليق به من عدمه، فهو معنى الكمال، فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده، ناقصاً بدونه»(۱). يلاحظ عليه: أنّ المراد من الأصلح والأولى به، ما يناسب شؤونه، فالحكيم لايقوم إلّا بما يناسب شأنه، كما أنّ كلّ فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادئ الموجودة فيه، فتفسير الأصلح والأولى بما يفيده ويكمّله، تفسير فى غير موضعه. ومعنى أنّه لا يختار إلّا الأصلح والأولى، ليس أنّ هناك عاملاً خارجاً عن ذاته، يحدّد قدرته ومشيئته ويفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى، بل مقتضى كماله وحكمته، هو أن لا يخلق إلّا الأصلح والأولى، ويترك اللّغو والعبث، فهو سبحانه لمّا كان جامعاً للصّفات الكماليّة ومن أبرزها كونه حكيماً، صار مقتضى ذلك الوصف، إيجاد ما يناسبه وترك ما يضادّه، فأين هو من حديث الاستكمال، والاستفادة، والالزام، والافراض، كلّ ذلك يعرب عن أنّ المسائل الكلاميّة طرحت فى جوّ غير هادئ وأنّ الخصم لم يقف على منطق الطّرف الآخر. والحاصل، أنّ ذاته سبحانه تامة الفاعليّة بالنسبة إلى كلا الفعلين: الفعل المقترن مع الحكمة، والخالى عنها، وذلك لعموم قدرته سبحانه للحسن والقبيح، ولكن كونه حكيماً يصدّه عن ايجاد الثانى ويخصّ فعله بالأوّل، وهذا صادق فى كلّ فعل له قسمان: حسن وقبيح. مثلاً، اللّه سبحانه قادر على إنعام المؤمن وتعذيبه، وتامّ الفاعليّة بالنّسبة إلى الكلّ، ولكن لا يصدر منه إلّا القسم الحسن منهما لا القبيح، فكما لا يستلزم القول بصدور خصوص الحسن دون القبيح (على القول بهما) كونه ناقصاً فى الفاعليّة، فهكذا القول بصدور الفعل المقترن بالمصلحة دون المجرّد عنها، وإنعام المؤمن ليس مرجوحاً ولا مساوياً مع تعذيبه بل أولى به وأصلح، لكن معنى صلاحه وأولويّته لا يهدف إلى استكماله أو استفادته منه، بل يهدف إلى أنّه المناسب لذاته الجامعة للصفات الكماليّة،

---

۱ . دلائل الصدق: ج ۱ ص ۲۳۳ .

المنزهة عن خلافها، فجماله وكماله، وترفّعه عن ارتكاب القبيح، يطلب الفعل المناسب له، وهو المقارن للحكمة، والتجنّب عن

مخالفتها. والحاصل أنّ الله سبحانه فعل أم لم يفعل فهو كامل بلانهاية، لكن لو فعل لاختار المناسب للحكمة و أين هو من الاستكمال.

دليل ثالث للأشاعرة:

وهناك دليل ثالث لهم حاصله: أنّ غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وبتوسّطه، وبما أنّه تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً، فلا يكون شيء من الكائنات إلّا فعلًا له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلّا به، ليصلح غرضاً لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض(۱). وكان عليه أن يقرّر الدليل بصورة كاملة ويقول: لو كان البعض غاية للبعض فإمّا أن ينتهى إلى فعل لا غاية له فقد ثبت المطلوب، أو لا ـ فيتسلسل وهو محال. يلاحظ عليه:ـ أنّه لايشكّ من أطلّ بنظره إلى الكون، أنّ بعض الأشياء بما فيها من الآثار خلق لأشياء أُخر، فالغاية من ايجاد الموجودات الدانية كونها فى خدمة العالية منها، وأمّا الغاية فى خلق العالية هى إبلاغها إلى حدّ تكون مظاهر ومجالى لصفات ربِّه، وكمال بارئه. إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئى نرى هناك أوائل الأفعال، وثوانيها، وثوالثها و... فيقع الدانى فى خدمة العالى، ويكون الغرض من إيجاد العالى إيصاله إلى كماله الممكن الّذى هو أمر جميل بالذات، ولا يطلب إيجاد الجميل بالذات غاية سوى وجوده لأنّ الغاية منطوية فى وجوده. هذا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئى. وأمّا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر

---

۱ . المواقف: ص ۳۲۲ .

الجملى، فالغاية للنّظام الجملى ليس أمراً خارجاً عن وجود النظام حتّى يسأل عنها بالنحو الوارد فى الدليل، بل هى عبارة عن الخصوصيّات الموجودة فيه وهى بلوغ النظام بأبعاضه وأجزائه إلى الكمال الممكن، والكمال الممكن المتوخّى من الإيجاد خصوصيّة موجودة فى نفس النظام، ويعدّ صورة فعليّة له، فالله سبحانه خلق النظام، وأوجد فعله المطلق، حتّى يبلغ ما يصدق عليه فعله كلًّا أو بعضاً إلى الكمال الّذى يمكن أن يصل إليه. فليست الغاية شيئاً مفصولاً عن النظام، حتّى يقال ما هى الغاية لهذه الغاية حتّى تتسلسل، أو تصل إلى موجود لا ـ غاية له. وبما أنّ إيصال كلّ ممكن إلى كماله، غاية ذاتيّة، لأنّه عمل جميل بالذات، فيسقط السؤال عن أنّه لماذا قام بهذا، لأنّه حين أوصل كلّ موجود إلى كماله الممكن، فالسؤال يسقط إذا انتهى إلى السؤال عن الأمر الجميل بالذات. فلو سئلنا عن الغاية لأصل الايجاد وإبداع النظام، لقلنا: بأنّ الغرض من الإيجاد عبارة عن إيصال كلّ ممكن إلى كماله الممكن. ثمّ إذا طرح السؤال عن الهدف من إيصال كلّ ممكن إلى كماله الممكن، لكان السؤال جزافياً ساقطاً، لأنّ العمل الحسن بالذات، يليق أن يفعل، والغاية نفس وجوده. فالايجاد فيض من الواجب إلى الممكن، وإبلاغه إلى كماله فيض آخر، يتمّ به الفيض الأوّل، فالمجموع فيض من الفيّاض تعالى إلى الفقير المحتاج، ولا ينقص من خزائنه شيء، فأىّ كمال أحسن وأبدع من هذا؟ وأىُّ غاية أظهر من ذلك، حتّى تحتاج إلى غاية أُخرى؟ وهذا بمثابة أن يسأل لماذا يفعل اللّه الأفعال الحسنة بالذات؟ فإنّ الجواب، مستتر فى نفس السؤال وهو أنّه فعله لأنّه حسن بالذات، وما هو حسن بالذات نفسه الغاية، ولا يحتاج إلى غاية أُخرى. ولأجل تقريب الأمر إلى الذهن نأتى بمثال: إذا سألنا الشابّ الساعى فى التّحصيل وقلنا له: لماذا تبذل الجهود فى طريق تحصيلك؟ فيجيب: لنيل الشهادة العلمية. فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا: ما هى الغاية من تحصيلها؟ يجيبنا: للاشتغال فى (۳۹)

إحدى المراكز الصناعية، أو العلميّة، أو الاداريّة. فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا: ماهى الغاية من الاشتغال فيها؟ يقول: لتأمين وسائل العيش مع الأهل والعيال. فلو سألناه بعدها عن الغاية من طلب الرفاه وتأمين سبل العيش، لوجدنا السؤال جزافياً. لأنّ ما تقدّم من الغايات وأجاب عنها، غايات عرضية لهذه الغاية المطلوبة بالذات، فإذا وصل الكلام إلى الأخيرة يسقط السؤال. القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة: والعجب عن غفلة الأشاعرة من النصوص الصريحة فى هذا المجال. يقول سبحانه (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ) (المؤمنون /۱۱۵) وقال عزّ من قائل: (وما خَلَقْنَا السَّمواتِ والأرضَ وما بَيْنَهُما لاعِبين) (الدخان /۳۸). وقال سبحانه: (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الأَرضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ) (ص /۲۷) وقال سبحانه: (وَ مَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنسَ إلّا لِيَعْبُدُون) (الذاريات /۵۶) إلى غير ذلك من الآيات الّتى تنفى العبث عن فعله، وتصرّح باقترانها بالحكمة والغرض.

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

ومن الخطأ الواضح، عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة، وتصوير أنّ الطّائفتين يقولون بأنّ أفعال اللّه سبحانه غير معلّلة بالأغراض، وهو خطأ محض. كيف وهذا صدر المتألهين يخطِّئ الأشاعرة ويقول: «إنّ من المعطِّلة قوماً جعلوا فعل اللّه تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة، مع أنّك قد علمت أنّ للطّبيعة غايات»(۱) وقال أيضاً: ـــــــــــــــ ۱ . الأسفار: ج ۲، ص ۵۹ .

(۴۰)

«إنّ الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا عن فعله المطلق (إذا لوحظ الوجود الإمكانى جملة واحدة)وفى فعله الأوّل غرضاً زائداً على ذاته تعالى، وأمّا ثوانى الأفعال والأفعال المخصوصة، والمقيّدة، فأثبتوا لكلّ منها غاية مخصوصة. كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيّات، ومباحث الأمزجة، والمركّبات، وعلم التشريح، وعلم الأدوية، وغيرها»(۱). وعلى ذلك فنظريّة الحكماء تتلخّص فى أمرين: ۱ـ إنّ أفعاله سبحانه غير متّصفة بالعبث واللّغو، وإنّ هنا مصالح وحِكَماً تترتّب على فعله، يستفيد بها العباد، ويقوم بها النّظام. ۲ـ إذا لوحظ الوجود الإمكانى على وجه الإطلاق، فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأنّ المفروض ملاحظة الوجود الإمكانى جملة واحدة، والغرض الخارج عن الذّات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل فى الوجود الإمكانى، وليس شيء وراءه، وعند ذاك فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات وإنّما الغرض نفس ذاته، لئلاّ ـ يكون ناقص الفاعليّة، لأنّ الحاجة إلى شيء خارج عن ذاته فى القيام بالفعل، آية كونه ناقصاً فى الفاعليّة، والمفروض أنّه سبحانه تامّ فى فاعليّته، غنىّ فى ذاته وفعله عن كل شيء سوى ذاته. ثمّ إنّ لهم بياناً فلسفيّاً ممزوجاً بالدليل العرفانى، يهدف إلى كون الغرض من الخلق هو ذاته سبحانه، وبه فسّروا قوله سبحانه: (وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإنْسَ إلاّ ـ لِيَعْبُدُونِ) وقوله فى الحديث القدسى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرفَ، فخلقت الخلقَ لكى أُعرف» والله سبحانه هو غاية الغايات، ومن أراد الوقوف على برهانهم فليرجع إلى أسفارهم(۲). ـــــــــــــــ ۱ . الأسفار: ج ۷، ص ۸۴ . ۲ . الأسفار: ج ۲ ص ۲۶۳ .

(۴۱)

۶ ـ الماتريدية والصفات الخبرية:

۶ ـ الماتريدية والصفات الخبرية:

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

إن قال قائل: ما تقولون فى الاستواء؟ قيل له: نقول إنّ الله عزّ وجلّ يستوى على عرشه كما قال، يليق به من غير طول الاستقرار كما قال: (الرَّحمنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوى) (طه /۵) وقد قال اللّه عزّ وجلّ: (إلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمَ الطَّيِّبُ)(فاطر/۱۰) وقال (بَلْ رَفَعَهُ اللّهُ إلَيْهِ) (النساء /۱۵۸) وقال عزّ وجلّ: (يُدَبِّرُ الأمْرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إلَيهِ) (السجدة/۵). وقال حكايةً عن فرعون: (يَا هَامَانُ ابْنِ لِى صَرْحاً لَعَلِّى أَبْلُغُ الأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمواتِ فَأَطَّلِعُ إلَى إلهِ مُوسى وَ إنِّى لأظُنُّهُ كَاذِباً)(غافر/۳۶ ـ ۳۷) فكذّب فرعون نبىّ الله موسى ـ عليه السلام ـ فى قوله «إنّ الله عَزّ وجلّ فوق السماوات والأرض» وقال عزّ وجلّ: (ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِى السَّماءِ أنْ يخسِفَ بِكُمُ الأرضَ)(الملك/۱۶) فالسماوات فوقها العرش، فلمّا كان العرش فوق السماوات قال: (ءأمنتم من فى السماء) لأنّه مستو على العرش

الّذى فوق السّماوات، وكلّ ما علا فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات. وليس إذا قال: (ءأمنتم من فى السماء)يعنى جميع السماوات، وإنّما أراد العرش الّذى هو أعلى السماوات. ألاترى أنّ الله عزّ وجلّ ذكر السماوات فقال: (وجعل القمر فيهنّ نوراً)(نوح/۱۶) ولم يرد أنّ القمر يملأهنّ جميعاً، وأنّه فيهنّ جميعاً، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السّماء لأنّ الله مستو على (۴۲)

العرش الّذى هو فوق السماوات. فلولا أنّ الله عزّ وجلّ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطّونها إذا دعوا إلى الأرض(۱). ومن تأمّل فى ظواهر كلماته ودلائله لا يشكّ فى أنّ الشيخ يعتقد بكونه سبحانه على العرش فوق السّماوات، وأىّ كلام أصرح من قوله «فلولا أنّ الله عزّ وجلّ على العرش» فلو صحّت نسبة النسخة من (الابانة) إلى الشّيخ، وكانت مصونة عن دسّ الحشويّة والحنابلة(۲)، فهو من المشبّهة قطعاً، غير أنّه لدفع عار التشبيه والتجسيم عن نفسه، يتدرّع بلفظة «بلا كيف أو «على نحو يليق به» أو «من غير طول الاستقرار» وقد أوضحنا حال هذه الألفاظ فى الجزء الثانى. والعجب أنّ الشيخ يفسّر الرفع الوارد فى الآيات تصريحاً، أو تلويحاً، بالرفع الحسّى. مع أنّ فى نفس الآيات ـ لدى التدبّر ـ قرائن تدلّ على كون الرفع، هو الرفع المعنوى لا الحسّى والصعود المادّى. وأعجب منه أنّه نسب إلى الكليم ـ عليه السلام ـ أنّه قال لفرعون: إنّ الله سبحانه فوق السماوات، فصار فرعون بصدد تكذيبه إذ قال لهامان: «ابن لى صرحاً لعلّى أطّلع إلى إله موسى» مع أنّه أشبه بالرجم بالغيب، إذ من الممكن أن يكون المصدر لاعتقاده بكون إله موسى فى السماء، هو اجتهاده الشخصى الخاطئ، بأنّه إذا لم يكن إله موسى فى الأرض كسائر الآلهة، فلا محالة هو فى السماء، ولأجل ذلك طلب من هامان بناء ـــــــــــــ ۱ . الابانة: ص ۸۵ ـ ۸۶. ۲ . إنّ الشيخ محمد زاهد الكوثرى الماتريدى لا يرى للكتب المطبوعة باسم الأشعرى أصالة لأنّها بحرفيتها نفس عقائد الحشوية مع أنّ المعروف أنّهم أعداء له.

يقول: وطبع كتاب (الابانة) لم يكن من أصل وثيق، وفى (المقالات) المنشور باسمه وقفة، لأنّ جميع النسخ الموجودة اليوم من أصل وحيد كان فى حيازة أحد كبار الحشوية ممن لا يؤتمن لا على الاسم، ولا على المسمّى، بل لو صحّ الكتابان عنه على وضعهما الحاضر، لما بقى وجه لمناصبة الحشوية العداء له على الوجه المعروف، على أنّه لا تخلو آراؤه من بعض ابتعاد عن النّقل مرّة، وعن العقل مرة اُخرى، فى حسبان بعض النظار كقوله فى التحسين والتعليل، وفيما يفيده الدليل النقلى (مقدمة اشارات المرام: ص ۷). أقول: إنّ الاعتزال عن العقل، وإعلان الالتحاق بأهل الحديث الّذين أعدموا العقل، والإلتجاء إلى كل ما سمى حديثاً لا ينتج إلّا ما جاء فى الكتابين، فلا وجه للتشكيك فى مضامينهما. (۴۳)

الصرح. ثمّ إنّ نقد كلام الشّيخ وتفسير الآيات الّتى استدلّ بها على كونه سبحانه فى العرش،يحتاج إلى بسط فى الكلام،وسوف نقوم بها عند عرض عقائد المعتزلة إن شاء الله. إنّ الصفات المتشابهة الواردة فى الكتاب والسنّة، لا تتجاوز عن سبع عشرة، منها اليمين، والساق، والأعين، والجنب، والإستواء، والغضب، والرضى، والنور، على ما ورد فى الآيات، والكفّ والاصبعان، والقدم، والنزول، والضحك، وصورة الرحمان، على ما ورد فى الأحاديث الّتى لم تثبت صحّة أسنادها، وقد أرسلتها الحشويّة والحنابلة إرسال المسلّمات، وعلى أىّ حال فنظريّة الأشاعرة فى هذه الصفات هى الإثبات متدرّعة بلفظة «بلا كيف»، أو «بلا تشبيه» أو ما يقرب ذلك.

ب ـ كلام الماتريدى :

ما ذكره أبو منصور فى (توحيده) يعرب بوضوح عن كون منهجه هو التنزيه ظاهراً وباطناً، فهو بعدما نقل الآراء المختلفة صار بصدد تفسير الآية (الرَّحمنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوى)فقال: إنّ الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة، وبقاؤه على ما كان،فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن. جلّ عن التغيّر والزوال، والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدث الّتى بها عرف حدث العالم. ثمّ ردّ على القائلين بكونه سبحانه على العرش، بأنّه ليس فى الارتفاع إلى ما يعلو من مكان للجلوس أو القيام شرف ولا علوّ، ولا وصف بالعظمة والكبرياء كمن يعلو السطوح والجبال أنّه لا يستحق الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر، فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه مع ما فيها ذكر العظمة والجلال، إذ ذكر فى قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَ الأرْضَ) (الأعراف / ۵۴) فدلّك على تعظيم العرش(۱). ـــــــــــــ ۱ . التوحيد: ص ۶۹ و ۷۰ .

(۴۴)

ولأجل اختلاف المفسّرين فى مفاد الآيـة، التجأ هو إلى «تفويض معناها إلى الله»، وقال: «وأمّا الأصل عندنا فى ذلك أنّ الله تعالى قال: (ليس كمثله شـيء)فنفى عن نفسه، شبه خلقه، وقـد بيّنـا أنّه فى فعله وصـفته متعال عن الأشـباه، فيجب القول بأنّ الرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك فى العقل. ثمّ لا نقطع تأويله على شيء لاحتمال غيره ممّا ذكرنا»(۱). فالماتريدى ينفى بتاتاً كونه سبحانه على العرش، حتّى على النّحو اللائق به الّذى ملأ كتب الأشـاعرة وينزّهه عن تلـك الوصـمة، ولكن لّمـا كانت المعانى الأُخرى متساوية عنده، لم يجزم بشيء منه، وفوّض المراد إليه سبحانه، ولأجل ذلك لخّص البياضى نظريّة الامام الماتريدى وقال: «ولا يؤوّل المتشابهـات ويفوّض علمهـا إلى الله مع التنزيه عن إرادة ظواهرهـا»(۲). ومراده من «المتشابهات» هوالصـفات الخبريّة الواردة فى الكتاب والسنّة. وأمّا البزدوى ـ أحد أئمّة الماتريدية فى القرن الخامس ـ فيظهر منه الجنوح إلى إمكان الوقوف على مقاصد الكتاب فى هذه الصـفات. قال فى مسألة «أنّ الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء»: فإن قالوا قد وجد دلائل الاجسام فإنّه يوصف بالاتيان قال الله تعالى (هَلْ يَنْظُرُونَ إلاّ أنْ يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ) (البقرة/۲۱۰) وقـال (وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ المَلَكُ صَفّاً صَفّاً)(الفجر / ۲۲) ويوصف بالاسـتواء على العرش قـال الله تعـالى (ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ) (يـونس /۳). والاتيـان والاسـتواء على المكـان من صـفات الجسم، وكذلك يوصف بأنّ له أيدياً وأعيناً، قال الله تعالى (ممّا عَمِلَتْ أيْدِينا أنْعَاما) (يس/۷۱) (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا)(الطور/۴۸) وهذا من أمارات الأجسام. ثمّ أجاب عن كلّ واحد بأنّا نصفه بذلك كما وصف اللّه تعالى به نفسه وهو ـــــــــــــ ۱ . التوحيد: ص ۶۹ و ۷۴ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۴ .

(۴۵)

الصحيح من مـذهب السـنّة، فلا بـدّ من الوصف بما وصف اللّه نفسه به، ولكن هـذه الصِّفات ليست من صـفات الأجسام، فإنّ الاتيان يـذكر ويراد منه الظُّهور. قال الله تعالى: (فَأَتَى اللّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ القَواعِدِ) (النحل/۲۶) وقال (فَأتاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَم يَحتَسِبُوا) (الحشر/۲) معنـاه ـ واللّه أعلم ـ ظهرت آثـار سـخطه فى بنيـانهم، وظهرت آثار قـدرته وقهره فيهم ـ إلى أن قال:ـ وكـذا الاسـتواء ليس من صـفات الأجسام فإنّ الاستواء هو الاستيلاء على الشّيء والقهر عليه. قال اللّه تعالى: (ولمّا بَلَغَ أشُدَّهُ وَاسْتَوى آتَيْناهُ حُكْماً وعِلْماً) (القصص/۱۴) معنـاه ـ والله أعلم ـ تقوّى حـاله بتمـام البِنيـة. واسـتوى أمر فلانـ: إذا تناهى، ومنه المسـتوى على الكرسـى وهو القاعـد عليه، عبارة عن الاستيلاء. فإنّه (لا) يقال: استوى على الكرسى ما لم يجلس مستقرّاً عليه، فالمستقرّ على العرش مستو، فكان معنى قوله: (ثُمَّ اسْتَوى عَلى العَرشِ الرَّحمن)(الفرقان/۵۹) ـ والله أعلم ـ أى اسـتوى عليه بعد خلقه، والله تعالى مستول على جميع العالم، إلاّ أنّه خصّ العرش بالذّكر لأنّه أعظم الأشـياء وأشرفها، ثمّ ذكر تفسير سائر الصفات الخبرية من اليد والعين(۱). وكلّ من كلامى الأُستاذ والتّلميذ يعربان بوضوح عن اختلاف منهجهما مع منهج الامام الأشعرى، فهو يثبت جميع هذه الصِّفات الخبريّة الظاهرة من كونه سبحانه جسماً وذا أعضاء، ولا يتحرّج من الإثبات، غايـة الأمر يتـدرّع بما عرفت، وهـذا بخلاف الدّاعى الآخر وتلاميذ منهجه، فإنّهم لايخرجون من خطّ التنزيه، لكن بين مفوِّض غير قاطع بمراد الآية، أو مفسِّر لها مثل تفسير العدليّة الّذين سـمّتهم الأشاعرة بالمؤوِّلة. ثمّ إنّ الشيخ البزدوى أفاض الكلام فى نقـد مـا اسـتدلّ به الأشـعرى من كونه سبحانه على العرش من الآيـات والرِّوايـات فى كتابه، ومن أراد الوقوف فليرجع إلى المسألة (۱۴) من كتابه(۲). ـــــــــــــ ۱ . أُصول الدين: ص ۲۵ ـ ۲۸ . ۲ . أُصول الدين: ص ۲۸ ـ ۳۱ .

(۴۶)

وفى خاتمـة المطـاف نلفت نظر القـارئ إلى مـا ذكره الكـاتب المصـرى (أحمـد أمين) حـول عقيـدة الأشـاعرة فى الصِّفـات الخبريـة، قال:«وأمّا الأشاعرة فقالوا إنّها مجازات عن معان ظاهرة، فاليـد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصـر، والاسـتواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة،والنّزول عن البرد والعطاء،والضحك عن عفوه»(۱). وما ذكره هو نفس عقيدة المعتزلة لا الأشاعرة ولا الماتريديّة. فالمعتزلة هم المؤوّلة، يؤوّلون الصِّفات بما ذكره، والأشاعرة من المثبتة لكن بقيد «بلا كيف» والماتريديّة هم المفوِّضة،

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

۷ـ الاستطاعة قبل الفعل أو بعده:

۷ـ الاستطاعة قبل الفعل أو بعده:

اتّفق الإلهيّون على أنّ استطاعة الواجب سبحانه متقدّمة على الفعل، فهو سبحانه يوصف بالقدرة قبل إيجاد الأشياء، كما يوصف بها معه وبعده. إنّما الكلام فى استطاعة الإنسان على الفعل، فذهب الأشعرىّ إلى كونها مقارنة للفعل ببيان عقلىّ ذكره فى اللّمع(۲). والماتريدى يفصِّل فى المسألة بين العلّة النّاقصة الّتى يعبّر عنها باستطاعة

---

۱ . ظهر الإسلام: ج ۴ ص ۹۴، الطبعة الثالثة عام ۱۹۶۴ . ۲ . اللمع: ص ۹۳ ـ ۹۴ .

الأسباب والآلات، وبين العلّة التامّة الّتى يعبّر عنها باستطاعة الفعل، وإليك نصّ عبارته فى «التّوحيد»: «الأصل عندنا فى المسمّى باسم القدرة أنّها على قسمين: أحدهما: «سلامة الأسباب وصحّة الآلات» وهى تتقدّم الأفعال، وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلاّ بها، لكنّها نعم من الله أكرم بها من شاء، والثانى: معنى لا يقدر على تبيّن حدِّه بشىء يصار إليه، سوى أنّه ليس إلاّ للفعل لا يجوز وجوده بحال إلاّ ويقع به الفعل عندما يقع معه». ثمّ حاول تفسير كثير من الآيات الّتى استدلّوا بها على تقدّم الاستطاعة على الفعل، بأنّ الاستطاعة الواردة فيها، هى استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الفعل(۱).

۸ـ القدرة صالحة للضدّين:

۸ـ القدرة صالحة للضدّين:

القدرة فى مقابل «الايجاب». فالثّانى لايصلح إلاّ للتعلّق بشىء واحد، كالنّار بالنسبة إلى الإحراق، وهذا بخلاف قدرة الانسان فإنّها يصحّ أن تتعلّق بالجلوس تارة، والقيام أُخرى. وما ذكره من التفصيل فى تقدّم الاستطاعة على الفعل، أو كونها معه، يأتى فى المقام أيضاً. فالقدرة الناقصة الّتى يعبّر عنها بقابليّة الفاعل واستعداده، والّتى يعبّر عنها الماتريدى بصحّة الأسباب والآلات، صالحة للضدّين. وأمّا إذا وصل إلى حدّ وجب معه الفعل، فحينئذ تكون القدرة أحديّة التعلّق، لاتصلح إلاّ بشىء واحد. وقد نقل شارح (المواقف) كلاماً عن الرازى يعرب عن كون النزاع بين الطرفين لفظيّا(۲). وهو خيرة الماتريدى أيضاً حيث قال : «ثمّ اختلف أهل

---

۱ . التوحيد: ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷ . ۲ . شرح المواقف: ج ۸ ص ۱۵۴ .

هذا القول فى قوّة الطّاعة، أهى تصلح للمعصية أم لا؟ قال جماعة: هى تصلح للأمرين جميعاً وهو قول أبى حنيفة وجماعته، وهذا القول أثبته جميع أهل الاعتزال». واستدلّ على ذلك بقوله «وأصل هذا أنّه لما كان سبب من أسباب القول يصلح للشىء وضدّه، فكذلك القدرة، مع ما فى نفى أن يصلح للأمرين، فوت القدرة على فعل ضدّ الّذى جاء به، وقد يؤمر به وينهى عنه فى وقته، فيلزم القول بالقدرة على الشّىء وضدِّه ليكون الأمر والنّهى على الوسع والقوّة»(۱). وقال البياضى: «والاستطاعة صالحة للضدّين على البدل، واختاره الإمام القلانسى، وابن شريح البغدادى كما فى «التبصرة» لعبد القاهر البغدادى، وكثير منهم كما فى (شرح المواقف»(۲).

۹ـ الماتریدی وأفعال العباد:

۹ـ الماتریدی وأفعال العباد:

اتّفق المسلمون علی أنّه لا خالق إلّا اللّه واختلفوا فی تفسیره فی أفعال العباد و آثار الموجودات فذهب أهل السنّة إلی أنّه لا صلة بین الطبائع وآثارها. والطبائع وآثارها من صنع الخالق مباشرة من دون دخالة للطّبیعة ولو بنحو الشرط، والمعدّ فی سطوعها علی الطبیعة وقد اشتهر بین الأزهریّین قول القائل: ومن یقل بالطّبع أو بالعلّة * فذاک کفر عند أهل الملّة هذا کلّه فی غیر أفعال العباد، وأمّا فیها فذهبت الجهمیّة أتباع جهم بن صفوان إلی أنّ العبد لا یقدر علی إحداث شیء، ولا علی کسب شیء، وهذه النظریة هی نظریة الجبریّة الخالصة، ولازم ذلک لغویّة بعث الرسل، وإنزال الکتب، وإغلاق باب المناهج التربویّة فی العالم. ـــــــــــــــ ۱ . التوحید: ص ۲۶۳ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۵ .

(۴۹)

وأهل الدقّة من أهل السنّة حاولوا الجمع بین حصر الخلق فی اللّه سبحانه، وصحّة تکلیف العباد، فقالوا إنّ الله هو الخالق، والعبد هو الکاسب، والتکلیف، والأمر، والنهی، والثواب، والعقاب، بالملاک الثّانی دون الأوّل، وقد أخذوا مصطلح الکسب من الذّکر الحکیم. قال سبحانه (لَهَا ما کَسَبَتْ وَعَلَیْهَا ما اکْتسبَتْ)(البقرة/۲۸۶) لکنّهم اختلفوا فی تفسیر حقیقة الکسب إلی حدّ صارت النظریة إحدی الألغاز إلاّ ما نقل عن الماتریدی وإمام الحرمین من الأشاعرة، فقد استطاعوا من توضیحها إلی حدّ معقول ومقبول. ولا یعلم مدی الاختلاف بین المدرستین فی تفسیر الکسب إلاّ بنقل نصوصهما فی هذا المجال. معنی الکسب عند الأشعری:

قال الفاضل القوشجی وهو من أئمّة الأشاعرة: «المراد بکسبه إیّاه، مقارنته لقدرته وإرادته، من غیر أن یکون هناک منه تأثیر أو مدخل فی وجوده سوی کونه محلاًلـه»(۱). وحاصله أنّه لیس للعبد دور فی خلق الفعل وإیجاده، غیر کونه ظرفاً ومحلا لخلق اللّه وإیجاده، غایة الأمر إنّ شرط إیجاده سبحانه هو قصد العبد وعزمه، فإذا قصد وعزم وحدثت فیه القدرة غیر المؤثّرة، خلق الله الفعل وأوجده، من دون أن یکون لقدرة العبد دور وتأثیر، وهذه النظریة قد شغلت بال أئمّة الأشاعرة طوال قرون، وقد بذلوا الجهود لتبیینها فما أتوا بشیء یسکن إلیه القلب. إذ لقائل أن یسأل ویقول: ۱ـ إذا کان الخالق للفعل هو اللّه سبحانه مباشرة، ولم یکن لقدرة العبد دور فیه، فلماذا صار الإنسان هو المسؤول عن فعله دون الله سبحانه، مع أنّ الفعل فعله، لا فعل الإنسان. ـــــــــــــــ ۱ . شرح التجرید للقوشجی: ص ۴۴۴ ـ ۴۴۵ .

(۵۰)

۲ـ إذا کانت القدرة الحادثة فی العبد، غیر مؤثّرة فی الإیجاد والتکوین، فما هو الغایة فی إحداثها فی العبد، وإقداره علی العمل، ألیس هذا عملاً لغواً غیر مناسب لساحة الفاعل الحکیم؟ ۳ـ إذا کان قصد العبد وعزمه شرطاً لإیجاده سبحانه الفعل بعده، فیسأل عن نفس ذاک القصد فمن خالقه؟ فهل هو مخلوق للقاصد، أو للّه سبحانه؟ فعلی الأوّل تنتقض القاعدة « لا خالق إلاّ اللّه» ویثبت فی صحیفة الکون، فعل مخلوق للعبد دونه سبحانه، وعلی الثانی تتّحد النظریة مع نظریّة الجهمیّة الّتی عرّفوها بالجبریّة الخالصة، فإذا کان وجود العبد وقصده وقدرته غیر المؤثرة فعلاً ـ مخلوقاً للّه سبحانه فبأیّ ذنب یدخل العاصی النّار؟ وبأیّ عمل حسن، یثاب المطیع ویدخل الجنّة.؟ والحاصل، إنّ تفسیر الکسب بإیجاده سبحانه فعل العبد عند عزمه وقصده، یدور أمره بین نقض القاعدة، أو ثبوت الجبر الخالص. ولو تدبّر القوم فی آیات الذّکر الحکیم خصوصاً فی الآیات الناصّة علی أنّه لا خالق إلاّ الله، لوقفوا علی المعنی الصحیح من الآیات والمراد منها، وذلک لأنّ المراد من حصر الخالقیّة هو حصرها بالمعنی المناسب لشأنه سبحانه، ولیس اللاّئق بشأنه إلاّ القیام بالایجاد مستقلاً من دون استعانة من أحد، وعلیه فلا مانع من حصر الخالقیّة فی اللّه سبحانه، وفی الوقت نفسه أن یکون العبد موجداً لفعله، بقدرة مکتسبة من اللّه وإذن منه سبحانه، وحصر الخالقیّة المستقلّة، غیر المعتمدة علی غیره، فی اللّه سبحانه، لا ینافی نسبة الخالقیّة إلی بعض الممکنات، لکن خالقیّة مستندة إلی القدرة المکتسبة والمعتمدة إلیه، وبالوقوف علی اختلاف الخالقیّة المنسوبة إلی

اللّه، مع الخالقيّة المنسوبة إلى عبده، يتحرّر المفسِّر من مشكلة الجبر وعقدته، وقد أوضحنا الحال فى الجزء الثانى عند عرض عقائد الأشعرى(۱).

_____ ۱ . الجزء الثانى، ص ۱۲۸ ـ ۱۵۸ .

(۵۱) نظريّة أبى حنيفة (شيخ الماتريدى) فى الكسب:

إذا كان هذا معنى الكسب لدى الشّيخ الأشعرى فما معناه لدى الماتريدى؟! أقول: يعلم مذهبه فى هذا المجال مما روى عن شيخه أبى حنيفة، كيف وهو مؤسِّس منهجه وأُستاذ مدرسته. قال فى الفقه الأكبر: «لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصاً، والايمان والكفر فعل العباد، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون،كسبهم على الحقيقة، واللّه خالقها»(۱). وقال فى الفقه الأبسط (على ما فى بعض نسخه): «والعبد معاقب فى صرف الاستطاعة الّتى أحدثها اللّه فيه، وأمر بأن يستعملها فى الطاعة دون المعصية فى المعصية»(۲). ولو صحّت هذه الكلمات من شيخ الماتريدى، فالكسب عنده هو صرف العبد القدرة فى طريق الطاعة والمعصية عن اختيار، وهو نفس قول العدليّة جمعاء وأين هو من الكسب عند الأشاعرة المفسّر بإيجاد الفعل من اللّه سبحانه مباشرة، من دون أن يكون للعبد وقدرته الحادثة فيه دور فى تحقّق الفعل غير كونه ظرفاً ومحلاًّ، وكون ظهور القصد فى ضميره شرطاً لإيجاده سبحانه. كلام الماتريدى فى أفعال العباد:

هذا كلام أبى حنيفة شيخ الماتريدى، وإليك كلام الماتريدى نفسه فى هذا المجال. قال: اختلف منتحلو الاسلام فى أفعال العباد، فمنهم من جعلها لهم مجازاً وحقيقتها للّه لوجوه: ۱ ـ وجوب إضافتها إلى اللّه، على ما أُضيف إليه خلق كل شىء فى الجملة، فلم

_____ ۱ . اشارات المرام: ص ۲۵۴ . ۲ . المصدر نفسه .

(۵۲)

يجز أن تكون الإضافة إلى اللّه مجازاً. ۲ ـ إنّ بتحقيق الفعل لغيره تشابهاً فى الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: (أَمْ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِم) (الرعد/۱۶). قال الشيخ (الماتريدى نفسه): وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (العباد) بالسمع والعقل والضرورة الّتى يصير دافع ذلك مكابراً. فأمّا السمع فله وجهان: الأمر به والنهى عنه، والثانى الوعيد فيه والوعد له. على تسمية ذلك فى كلّ هذا فعلاً، من نحو قوله: (وَاعْمَلُوا ما شِئْتُم)(فصّلت/۴۰) وقوله: (افعَلُوا الخَيرَ)(الحج/۷۷) وفى الجزاء (يُرِيهِمُ اللهُ أعْمالَهمْ حَسَرات عَلَيهِمْ) (البقرة/۱۶۷) وقوله: (جزاءً بما كانوا يَعمَلون) (الواقعة/۲۴) وقوله: (فَمَن يَعمَلْ مِثقالَ ذَرّةٍ)(الزلزلة/۷) وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمّال، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد، وليس فى الإضافة إلى الله سبحانه نفى ذلك، بل هى للّه، بأن خلقها على ما هى عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها. على أنّ الله تعالى إذا أمر ونهى، ومحال الأمر بما لا فعل للمأمور أو المنهى. قال اللّه تعالى: (إنّ اللّهَ يأْمُرُ بِالعَدلِ والإحْسان) ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل فى الحقيقة، لجاز اليوم الأمر بشىء يكون لأمس، أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا معنى لذلك فى أمر الخلق. ثمّ فى العقل قبيح إن انضاف إلى اللّه الطاعة والمعصية، وارتكاب الفواحش والمناكير وأنّه المأمور، والمنهى، والمثاب، والمعاقب، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له، ولا قوّة إلا باللّه. وأيضاً إنّ الله تعالى إنّما وعد الثّواب لمن أطاعه فى الدُّنيا، والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله فإذاً هو المُجزَى بما ذكر، وإذا كان الثّواب والعقاب حقيقة، فالائتمار والانتهاء كذلك، ولا قوّة إلاّ باللّه. وكذلك فى أنّه محال أن يأمر أحد نفسه، أو يطيعها، أو يعصيها، ومحال تسمية الله عبداً، ذليلاً، مطيعاً، عاصياً، سفيهاً، جائراً، وقد سمّى اللهُ تعالى بهذا كلّه أُولئك الّذين أمرهم ونهاهم، فإذا صارت هذه الأسماء فى التحقيق له، فيكون هو الربّ، وهو (۵۳)

العبد، وهو الخالق والمخلوق، ولا غير ثمّة، وذلك مدفوع فى السمع والعقل، ولا قوّة إلاّ باللّه. وأيضاً إنّ كلّ أحد يعلم من نفسه أنّه مختار لما يفعله، وأنّه فاعل كاسب ـ إلى آخر ما أفاده..(۱). هذا كلام الماتريدى، ولا أظنُّ أحداً يتأمّل فى أطراف كلامه، فيتصوّره موافقاً مع الشيخ الأشعرى، بل هما يتحرّكان فى فلكين مختلفين، كيف ومن جاء بعده من الماتريديّة جعل كلامه فى مقابل كلام الأشعرى. هذا الإمام البزدوى جعل قول أهل السنّة والجماعة (يعنى الماتريديّة المتّصلة إلى الامام أبى حنيفة) فى مقابل قول

الأشعرى(۲). وهو يترجم مذهبه بما يلى: «قال أهل السنّة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى ومفعوله، واللّه هو موجدها ومحدثها، ومنشئها، والعبد فاعل على الحقيقة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، وهذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل اللّه تعالى» ثمّ يعرض عقائد سائر الطّوائف من المجبّرة، والجهميّة، والقدريّة، والأشعريّة، ويستدلّ على مختاره بالنصوص القرآنيّة ويقول: «فدلّتنا هذه النصوص على أنّ الأفعال منّا بقدرة حديثة منّا، وهى مخلوقة الله تعالى، فكانت هذه النّصوص حجّة على الخصوم أجمع (حتّى الأشعرية). واللّه تعالى أضاف الأفعال إلينا فى كتابه فى مواضع كثيرة. قال الله تعالى: (جَزاءً بما كانُوا يَعْمَلُون) (السجدة /۱۷) (وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادّارَأْتُمْ فِيها) (البقرة/۷۲) وقال: (إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ) (المائدة/۶). وكذلك نهانا عن أفعال كثيرة وأمرنا بأفعال كثيرة، فلا بدّ أن يكون لنا فعل، ويجب أن يكون ذلك بهدايته، ومشيئته، وارادته»(۳). ولقد رسّم البياضى الماتريدى عقيدة شيخه فى كتاب «إشارات المرام» وبيّنه على نحو يتّحد مع ما يعتقده الإماميّة من أنّه لا- جبر ولا- قدر (تفويض) بل أمر بين الأمرين،

_____ ۱ . التوحيد: ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶ . ۲ . أُصول الدين: ص ۱۰۱ . ۳ . أُصول الدين ص ۹۹ و ۱۰۴ ـ ۱۰۵ .

(۵۴)

فقال: «وقال قوم من العلماء: إنّ المؤثّر مجموع القدرة وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر، وهو أقرب إلى الحقّ وإليه أشار (أبوحنيفة) بقوله كسبهم على الحقيقة والله خالقها»(۱). ويقول فى فصل الخلافيّات بين جمهور الماتريديّة والأشاعرة: «واختيار العبد مؤثّر فى الاتّصاف دون الإيجاد، فالقدرتان المؤثّرتان فى محلّين وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً، واختاره الباقلّانى كما فى (المواقف،) وهو مذهب السلف كما فى الطريقة للمحقّق البركوى، واختاره الأُستاذ أبو إسحاق الاسفرائينى وإمام الحرمين فى قوله الأخير: إنّ اختياره مؤثّر فى الإيجاد بمعاونة قدرة اللّه تعالى، فلا- تجتمع القدرتان المؤثّرتان بالاستقلال، ولا- يلزم تماثل القدرتين»(۲).

۱۰ـ صفاته عين ذاته:

۱۰ـ صفاته عين ذاته:

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

_____ ۱ . اشارات المرام: ص ۲۵۶ و ۲۵۷. لاحظ بقية كلامه، فهو ينقل عن الامام الباقر ـ عليه السلام ـ قوله: لا- جبر ولاتفويض الخ . ۲ . اشارات المرام: ص ۵۵.

(۵۵)

بساط البحث فى محلّه، ولكنّ الظاهر من الماتريدى حسبما ينقله النسفى هو القول بالعينيّة. يقول النّسفى: «ثمّ اعلم إنّ عبارة متكلّمى أهل الحديث فى هذه المسألة أن يقال: إنّ اللّه تعالى عالم بعلم، وكذا فيما وراء ذلك من الصّفات، وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما توهّم أنّ العلم آلة وأداة فيقولون: إنّ اللّه تعالى، عالم، وله علم، وكذا فيما وراء ذلك من الصِّفات. والشيخ أبو منصور الماتريدى ـ رحمه الله ـ يقول: إنّ اللّه عالم بذاته، حىّ بذاته، قادر بذاته، ولا يريد منه نفى الصِّفات، لأنّه أثبت الصّفات فى جميع مصنّفاته، وأتى بالدّلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم على وجه لا محيص للخصوم عن ذلك، غير أنّه أراد بذلك دفع وهم المغايرة، وأنّ ذاته يستحيل أن لايكون عالماً (۱). حصيلة البحث:

هذه المسائل العشر الّتى اختلف فيها الماتريدى والأشعرى تميط السّتر عن وجه المنهجين، وتوقفنا على الاختلاف الهائل السائد عليهما، وتكشف عن أنّ منهج الماتريدى منهج يعلو عليه سلطان العقل، وعلى ضوء هذا لا يصحّ لمحقّق كتاب «التّوحيد» للماتريدى أن يقول: «إنّ توسّط الماتريدى (بين أهل الحديث والمعتزلة) هو بعينه توسّط الأشعرى، وإنّ شيخى السنّة يلتقيان على منهج واحد، ومذهب واحد، فى أهمّ مسائل الكلام الّتى وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلّمين»(۲). لا شكّ أنّ الشيخين يلتقيان فى عدّة من المسائل، كجواز رؤيته سبحانه فى الآخرة، وأنّه متكلّم بالكلام النّفسى الّذى هو صفة له قديمة بذاته، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات، إلى غير ذلك من الأُصول. لكنّ الاتّفاق فيهما، وفى بعض الأُصول الأُخر الّتى اتّفق عليها أكثر المسلمين، لا يضفى لون الوحدة للمنهجين. ـــــــــــــــ ۱ . العقائد النسفية: ص ۷۶ . ۲ . مقدمة التوحيد: ص ۱۷ ـ ۱۸ .

(۵۶)

نعم هناك مسائل اختلف الداعيان فيها، ولا يعدّ الاختلاف فيها جذريّاً، ونحن نشير إلى قسم منها: ۱ـ الوجود نفس الماهية أو غيرها؟ نقل البياضى فى «إشارات المرام» أنّ المختار لدى الماتريديّة هو المغايرة، ولدى الأشعرى هو الوحدة. والظّاهر كون الاختلاف لفظياً، والمراد هو الوحدة فى عالم العين والتحقّق، والمغايرة فى عالم التصور والذهن(۱). ۲ـ البقاء هو الوجود المستمر أو وصف زائد؟

البقاء لدى الماتريدى نفس الوجود المستمرّ وليس شيئاً زائداً على وجود الذات فى الزمان الثّانى، خلافاً للأشعرى حيث إنّ البقاء عنده صفة زائدة على الذّات مثل سائر الصفات حتّى فى البارئ عزّ اسمه(۲). يلاحَظ عليه: أنّ البقاء وصف انتزاعىّ من استمرار وجود الشىء الزّمانى: وليست له واقعيّة وراء استمراره. وأمّا الوجود الخارج عن إطار الزّمان كالمجرّدات، فإطلاق الباقى عليه بملاك آخر، ليس هنا محلّ بيانه. ۳ ـ القدرة غير التكوين، والتكوين غير المكوّن:

وممّا اختلف فيه الدّاعيان، هو أنّ القدرة نفس التّكوين كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريديّة. ـــــــــــــــ ۱ . اشارات المرام: ص ۵۳ و ۹۴ . ۲ . لاحظ شرح المنظومة بحث اصالة الوجود ص ۱۳ .

(۵۷)

قالت الأشاعرة: إنّ الشأنىّ من الاستطاعة (إن شاء فعل) هو القدرة، والفعلىّ منها (إذا شاء فعل) هو التّكوين، فليست هنا صفتان مختلفتان، بل وصف واحد بمعنى القدرة، له حالتان تحصلان باقتران المشيئة وعدمها، فالقدرة قديمة، والتّكوين حادث، وأمّا الماتريديّة فتتلقّاهما وصفين ذاتيّين مختلفين، والصفات الفعليّة من الخلق، والرّزق، والرّحمة، والمغفرة، تجتمع تحت وصف التكوين دون القدرة. وعلى أىّ تقدير فهما يختلفان فى مسألة أُخرى أيضاً، وهو كون التكوين بالمعنى المصدر، هل هو نفس المكوَّن (اسم المصدر) كما عليه الأشاعرة، أو غيره كما عليه الماتريديّة، فهناك فعل بمعنى الخلق والتكوين، وهناك مخلوق ومكوّن فى الخارج، والمسألتان واردتان فى كلام البزدوى وغيره. قال البزدوى: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ التكوين والإيجاد صفة الله تعالى غير حادث، بل هو أزلى كالعلم والقدرة (المسألة الأُولى) والمكوّن والموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق صفة الله تعالى غير حادث بل أزلىّ وهو غير المخلوق (المسألة الثّانية) وكذا الرحمة والإحسان وكذا الرزق والمغفرة، وجميع صفات الفعل للّه. وقالت الأشعرية: إنّ هذه الصفات ليست بصفات الله تعالى، والفعل والمفعول واحد، وقالوا فى صفات الذّات كالعلم والحياة مثل قولنا(۱). وقال البياضى: وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتيّة هى التكوين، أى مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود(۲)، وليس بمعنى المكوّن(۳). والإمعان فى هذه العبارات وأمثالها، يدلّ على أنّ صفات الفعل كالاحسان والرزق و.. عند الماتريديّة يجمعها وصف التكوين، فالكلّ واقع تحته، لا تحت القدرة، لأنّه يكفى فيها صحّة التعليق(إن شاء فعل) وإن لم يفعل، وهذا بخلاف وصف التكوين، ـــــــــــــــ ۱ . أُصول الدين للبزدوى ص ۶۹. لاحظ «إشارات المرام» ص ۶۹ . ۲ . اسارة إلى المسألة الأُولى . ۳ . اسارة إلى المسألة الثانية ص ۵۳ .

(۵۸)

وهو لا يصدق إلّا مع وجود الفعل، وبما أنّ التكوين غير المكوّن، والأوّل قائم بذاته، بخلاف المكوّن والمخلوق إذ هو موجود منفصل

عنه سبحانه، يكون التكوين أو الخلق وصفاً أزليّاً، بخلاف المكوّن والمخلوق فإنّهما حادثان بحدوث الموجودات. يلاحظ عليه:

۱ـ أنّ التكوين والخلق ليس إلّا إعمال القدرة عند تحقّق المشيئة، فلا يكون وصفاً وراء ظهورها وشأنيّة التعلّق فى القدرة، وفعليّته فى التكوين، لا تجعلانهما شيئين مختلفين، بل أقصى الأمر وحدتهما جوهراً، واختلافهما مرتبة. وعلى ذلك فتكون جميع الصفات الفعليّة مجتمعة تحت القدرة إذا انضمّت إليها المشيئة والإرادة. ۲ ـ لو كان التكوين وصفاً ذاتيّاً أزليّاً، لاستلزمت أزليّته، أزليةَ بعض المكوّنات وقدمتها، إذ لا ـ يفارق وصف التكوين وجوداً عن وجود المكوّن، وهو ينافى اُصول التوحيد، ولو فسّر بشأنية التكوين، يكون بمعنى القدرة لا شيئاً غيرها، وهو بصدد تصوير المغايرة. وقد تفطّن البزدوى لهذا الإشكال، ونقله عن بعض مخالفيه وقال: «ربّما يقال: إنّ الايجاد بلا ـ موجود مستحيل، كالكسر بلا ـ مكسور، والضرب بلا ـ مضروب، فلو قلنا بقدم الايجاد (التكوين) صرنا قائلين بقدم الموجودات، وذلك مناف للتّوحيد فلم يمكن القول بقدم الإيجاد». لكنّه تخلّص عنه بقوله: «انّ للّه تعالى فعلاً ـ واحداً غير حادث، بذلك الفعل يوجِد الأشياء فى أوقاتها، كما أنّ لله تعالى قدرة واحدة، بتلك القدرة يقدر على إيجاد الأشياء فى أوقاتها» (۱).

_____ ۱ . اُصول الدين ص ۷۳ .

(۵۹)

يلاحظ عليه: أنّ الالتزام بقدم فعل الله سبحانه ولو واحداً، يخالف التوحيد ويضادّه، لأنّ قدم الشيء يلازم استغناءه عن الفاعل والموجد، والمستغنى عن العلّة واجب، كذات الواجب، وهل هذا إلّا الشّرك الصّريح. وأنا أجلّ البزدوى عن الاعتقاد بما ذكره، وإلّا فأىّ فرق بين ذاك القول والثنويّة، ولكنّ الإصرار على تصحيح المنهج، والرأى المسبق، أقحمه فى مهالك الضلال. قال الامام على عليه السلام: « ألا ـ وإنّ الخطايا خيل شُمُس حُمل عليها أهلها، وخُلعَت لجمها، فتقحّمت بهم فى النّار»(۱) . ۳ـ جعل التكوين غير المكوّن، والخلق غير المخلوق مبنىّ على التغاير الجوهرىّ بين المصدر واسمه، فالايجاد هو المصدر، والموجود هو نتيجته، ولا أظنّ أن يقول به الماتريدى فى سائر الموارد. فإذا ضرب زيد عمراً، فالصّادر من زيد، يسمّى بالمصدر، والواقع على عمرو يسمى باسمه، فهل يصحّ لنا أن نعتقد أنّ هنا أمرين، أمر قائم بالفاعل، وأمر قائم بالمفعول وهكذا غيره، أو أنّ هنا شيئاً واحداً إذا نسب إلى الفاعل يسمّى مصدراً. وإذا نسب إلى المفعول يصير اسم المصدر، وهذا هو الفرق بين الايجاد والموجود أيضاً. ۴ـ الكلام النفسى لا يسمع:

الكلام النّفسى الّذى هو غير الحروف والأصوات لا يسمع خلافاً للأشعرى. قال فى «اشارات المرام»: «ولا يسمع الكلام النّفسى بل الدالّ عليه، واختاره الاُستاذ ومن تبعه كما فى «التبصرة» للامام أبى المعين النسفى»(۲). وقد استند الأشعرى فى جواز السماع على الدّليل الّذى استند عليه فى جواز _____ ۱ . نهج البلاغة الخطبة ۱۵ ص ۴۴ . ۲ . إشارات المرام ص ۵۵ .

(۶۰)

رؤيته سبحانه، وجعل الملاك للسماع هو الوجود، كما جعل الملاك لوقوع الرؤية هو كون الشيء موجوداً. وقد عرفت فى الجزء الثانى عند عرض عقيدة الأشعرى أنّ الكلام النفسى ليس شيئاً وراء العلم فى الإخبار، وليس وراء الإرادة والكراهة فى الإنشاء، والقائل به يريد أن يثبت وصفاً مغايراً للعلم والارادة. كما عرفت بطلان كون المصحِّح للرؤية هو كون الشيء موجوداً، وأنّ كلّ موجود يرى. هذا، وإنّ ملاك السّماع ليس هو الوجود حتّى يستنتج منه أنّ كلّ موجود يسمع، وهذا واضح لمن له أدنى إلمام بالعلوم الطّبيعيّة. هذا هو عرض إجمالى لمذهب الامام الماتريدى، وقد وقفت على مشخّصات المنهج، وعرفت الاُصول الّتى اختلف فيها الداعيان، والاُصول الّتى اتّفقا فيها. والتأمّل فيما ذكرناه من النصوص من نفس الماتريدى وتلاميذ منهاجه، يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الشيخين الأشعرى والماتريدى كانا فى سبيل واحد من الدّعوة، وهو نصرة السنّة ومكافحة الاعتزال، ومع ذلك كلّه فلكلّ واحد اُسلوب خاصّ، والقول بوحدة المنهاجين وكون الاختلاف جزئيّاً، وأنّه فى حلبة الدعوة إلى السنّة يقع الحافر على الحافر، مداهنة جدّاً وإخفاء للحقيقة، وإسدال الستر على وجهها.

أنصاره وأتباعه فى الأجيال المتأخِّرة:

أنصاره وأتباعه فى الأجيال المتأخِّرة:

قد انتشر مذهب الأشعرى فى كثير من الحواضر الاسلاميّة لأنّه ظهر فى مركز العالم الاسلامى، وكثرت أنصاره وأعوانه، بين مبيِّن مقاصده، إلى ذابّ عن براهينه ودلائله، إلى مكمِّل لأُصوله وقواعده، وأمّا مذهب الماتريدى فقد نبت فى نقطة بعيدة عن الحواضر، فقلّت العناية بنقله وشرحه. وهناك وجه آخر لقلّة انتشاره، وهو أنّ لمذهب الماتريدى مع كونه بصدد نصر (۶۱)

السنّة، طابع التعقّل، وقد كثرت الدعاية فى 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 الأشعرى، ووافق فى عدّة من الأُصول، منهاج المعتزلة، فصار هذا وذاك سببين لقلّة انتشاره، وندرة أنصاره. ومع ذلك فقد شاع مذهبه بين علماء ماوراءالنهر فقاموا بنشر دعوته ومعاضدته، فألّفوا حول منهاجه، كتباً ورسائل منشورة وغير منشورة. ولأجل ايقاف القارئ على أعلام الماتريديّين نأتى بترجمة عدّة منهم: ۱ـ أبواليسر محمّد البزدوى (۴۲۱ ـ ۴۹۳هـ)

إنّ أرباب المعاجم من الأحناف وغيرهم قد قصّروا ولم يؤدّوا حقّ الماتريدى فى كتبهم، فإذا كان هذا حال الأُستاذ فما ظنّك بحال التلامذة والأتباع، ولأجل ذلك نجد أنفسنا أمام ظلام دامس يلفّ حياة البزدوى، وأحسن مرجع للوقوف على حياته هو نفس كتابه «أُصول الدّين» الّذى حقّقه وقدّم له الدكتور «هانز بيتر لنس» ونشرته عام (۱۳۸۳هـ) دار إحياء الكتب العربية فى القاهرة، ونقل محقّق الكتاب أنّه وجد عن طريق المصادفة فى هامش كتاب خطّى لابن قطلوبغة «طبقات الحنفيّة» بجانب مَلْزَمة عن حياة البزدوى: روى السمعانى أنّه ـ أى البزدوى ـ ولد فى عام (۴۲۱هـ). ويظهر من غير واحد من مواضع كتابه أنّه تلقّى العلوم على يد أبيه. يقول فى مسألة: «هل الايمان مخلوق أو غير مخلوق، ولا يجوز الاطلاق بأنّ الإيمان مخلوق» ونحن نختار هذا القول، فإنّ هذا مذهب أبى حنيفة، وهو ما رواه نوح بن أبى مريم الجامع، عن «أبى حنيفة» روى لنا والدنا الشيخ الامام أبوالحسن محمّد بن الحسين بن عبد الكريم ـ رحمة الله عليه ـ هذا الحديث عن نوح بن أبى مريم(۱). ـــــــــــــــ ۱ . أُصول الدين ص ۱۵۵ ـ ۱۵۸ .

(۶۲)

وقال فى مسألة أنّ البعث حق: «وقد روى لنا الشيخ الامام محمد بن الحسين بن عبد الكريم حديثاً متّصلاً إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم» (۱). ولم يكتف فى تلقّى العلم بوالده، ويظهر من موضع من كتابه أنّه أخذ العلم عن غير واحد من أعلام عصره، ومنهم أبوالخطّاب. قال فى مسألة (۷۵): هكذا سمعت الشيخ أبا الخطّاب(۲). ثقافته:

ينتسب البزدوى إلى مدرسة الإمام أبى حنيفة، وهو يعترف بالصّراحة بانتمائه إلى المذهب الحنفى، كما ينتسب فى العقيدة إلى مدرسة الماتريدى، وهو أُستاذ جدّ أبيه «عبد الكريم»(۳) الّذى تلقّى العلوم بدوره عن الماتريدى. ويظهر من مقدّمة كتاب أُصول الدّين أنّه قرأ أكثر الكتب المؤلّفة فى ذلك العصر فى الفلسفة والكلام، لا سيّما للمعتزلة والأشاعرة. قال: «نظرت فى الكتب الّتى صنّفها المتقدّمون فى علم التوحيد فوجدت بعضها للفلاسفة مثل «إسحاق الكندى» و«الاسفزارى» وأمثالهما، وذلك كلّه خارج عن الطريق المستقيم،زائغ عن الدّين القويم. ووجدت أيضاً تصانيف كثيرة فى هذا الفن من العلم «للمعتزلة» مثل «عبد الجبّار الرازى» و«الجبّائى» و«الكعبى» و«النظّام» وغيرهم. وكذلك «المجسّمة» صنّفوا كتباً فى هذا الفنّ مثل «محمّد بن هيصم» وأمثاله، ولا يحلّ النّظر فى تلك الكتب، وقد وجدت لأبى الحسن الأشعرى كتباً وغيره (غيرها ظ) فى هذا الفنّ من العلم، وهى قريب من مائتى كتاب، والموجز الكبير يأتى على عامّة ما فى ـــــــــــــــ ۱ . أُصول الدين ص ۱۵۶ . ۲ . أُصول الدين ص ۲۸ . ۳ . نسبه هكذا: محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم .

(۶۳)

جميع كتبه، وقد صنّف الأشعرى كتباً كثيرة لتصحيح مذهب «المعتزلة»، فإنّه كان يعتقد مذهب الاعتزال فى الابتداء، ثمّ إنّ اللّه تعالى

بیّن له ضلالة «المعتزلة» فتاب عمّا اعتقد من مذاهبهم، وصنّف کتاباً ناقضاً لما صنّف للمعتزلة. وقد أخذ علمه أصحاب الشافعی بما استقرّ علیه «أبو الحسن الأشعری» وقد صنّف أصحاب الشافعی کتباً کثیرة علی وفق ما ذهب إلیه الأشعری إلّا أنّ أصحابنا من أهل السنّة والجماعة خطّأوا أبا الحسن فی بعض المسائل مثل قوله: «التکوین والمکوّن واحد» ونحوه علی ما نبیّن فی خلال المسائل إن شاءالله فمن وقف علی المسائل الّتی أخطأ فیها أبوالحسن الأشعری، وعرف خطأه، فلا بأس بالنّظر فی کتبه وإمساکها، وقد أمسک کتبه کثیر من أصحابنا ونظروا فیها، الّذین هم رؤساء أهل السنّة والجماعة. وقد صنّف أبومحمّد عبدالله بن سعید بن کلاب القطّان (۱) ، کتباً کثیرة فی هذا النّوع من العلم وهو أقدم من أبی الحسن الأشعری، فلم یقع فی یدی شیء من کتبه، وعامّة أقاویله توافق أقاویل أهل السنّة والجماعة إلّا مسائل قلائل لاتبلغ عشرة مسائل، فإنّه خالف فیها أهل السنّة والجماعة، وقد أخطأ فیها علی ما نبیّن فی خلال المسائل إن شاء الله تعالی فلا بأس من إمساک کتبه، والنظر فیها لمن وقف علی ما أخطأ من المسائل. وقد وجدت للشیخ الامام الزاهد «أبی منصور الماتریدی السمرقندی» کتاباً فی علم التوحید علی مذهب أهل السنّة والجماعة، وکان من رؤساء أهل السنّة والجماعة(۲).

وهذا یعرب عن عکوفه علی دراسة الکتب للفرق الکلامیّة وعرضها علی الاُصول الّتی تلقّاها أنّها اُصول السنّة والجماعة. تلامیذه:

قد تلقّی عنه عدّة من أکابر علماء الحنفیّة أشهرهم نجم الدین عمر بن محمّد ـــــــــــــــ ۱ . توفی عبد الله بن سعید عام ۲۴۵ هـ ۲ . اُصول الدین ۱ ـ ۳ وقد عرفت ذیل کلامه فی ما سبق .

(۶۴)

النسفی (۴۶۰-۵۳۷هـ) وهو یقول فی حقّ اُستاذه: «کان أبوالیسر شیخ أقراننا فی بلاد ماوراءالنهر، وکان إمام الأئمّة، وکان یفد علیه الناس من کل فجّ وقد ملأ الشرق والغرب بمؤلفاته فی الاُصول والفروع»(۱). مؤلفاته:

له مؤلفات منها: ۱ ـ تعلیقة علی کتاب الجامع الصغیر للشیبانی. ۲ ـ الواقعات. ۳ ـ المبسوط فی بعض الفروع(۲). ۴ـ اصول الدین المطبوع. * * * ۲ ـ النسفی میمون بن محمّد (۴۱۸ ـ ۵۰۸ هـ)

میمون بن محمّد بن معبد بن مکحول، أبو المعین النسفی الحنفی، أحد المتکلّمین البارعین علی منهاج الماتریدی کان بسمرقند سکن «بخاری». تآلیفه: «بحر الکلام» وهو مطبوع، و«تبصرة الأدلة» مخطوط ویقال إنّه الأصل للعقائد النسفیة لأبی حفص النسفی، توجد نسخة منه فی القاهرة وغیرهما من الکتب. وقد ترجم فی الجواهر المضیئة ج ۲: ۱۸۹، وفی الأعلام لخیر الدین الزرکلی ج ۷: ۳۴۱، و ریحانة الأدب للمدرسی ج ۶ ص ۱۷۴، وذکر تآلیفه الکاتب الجلبی فی کشف الظنون. ـــــــــــــــ ۱ . مقدمة اُصول الدین نقلاً من طبقات الحنفیة لابن قطوبغة، المخطوطة. ۲ . نفس المصدر . (۶۵) ۳ـ النسفی عمر بن محمّد (۴۶۰ ـ ۵۳۷هـ):

عمر بن محمّد بن أحمد بن إسماعیل، أبو حفص المعروف بـ«نجم الدین النسفی»، ولد بـ«نسف» وتوفّی بسمرقند، وکتابه المعروف «عقائد النسفی» من الکتب المشهورة الّتی یدور علیه رحی الدراسة منذ قرون إلی یومنا هذا. ولأجل ذلک کتبت علیه الشروح والتعلیقات، وهو علی منهاج الماتریدی. وشرحه التفتازانی، وله ترجمة فی «الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة» لمحمّد بن عبد الحی ،ص: ۱۴۹ طبع فی القاهرة عام ۱۳۲۴هـ والجواهر المضیئة ج ۱: ص ۳۹۴، ولسان المیزان ج۴: ص ۳۲۷، والأعلام لخیر الدین الزرکلی ج ۵: ص ۶۰ و ریحانة الأدب للمدرسی ،ج ۶:ص۱۷۳، وقد تقدّم تتلمذه علی البزدوی. ۴ـ ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (۷۹۰ ـ ۸۱۶ هـ):

محمّد بن عبد الواحد بن عبد الحمید بن مسعود السیواسی ثمّ الاسکندری، کمال الدین المعروف بابن الهمام، متکلّم حنفی، له تآلیف فی الکلام والفقه، وقد ألّف «المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة»، فی الکلام، وهو مطبوع. حقّقه محمّد محی الدین عبد الحمید. ومن کتبه «فتح القدیر» فی شرح الهدایة، ثمانیة مجلّدات فی فقه الحنفیة، کما ألّف «التحریر» فی اُصول الفقه وقد طبعا. له ترجمة فی الفوائد البهیة ص: ۱۸، والجواهر المضیئة ،ج ۲:ص ۸۶، وشذرات الذهب ج۷:ص ۲۸۹ والأعلام للزرکلی ج ۲:ص ۲۵۵، وغیرها. ۵ـ البیاضی: کمال الدین أحمد بن حسن الرومی الحنفی ـ (القرن ۱۱):

هو من بیت قضاء، وفقه، وعلم، أخذ العلم ببلاده عن والده، والعلامة یحیی المنقاری، وغیرهما من أفاضلهم، وقد أسند إلیه منصب القضاء بحاضرة حلب الشهباء سنة ۱۰۷۷هـ کما تولّی قضاء مکّة عام ۱۰۸۳هـ ومن تآلیفه «إشارات المرام من (۶۶)

عبارات الامام» الّذی طبع بتقدیم محمّد زاهد بن الحسن الکوثری، الذی هو من دعاة الماتریدیّة فی العصر الحاضر وبتحقیق یوسف عبد الرزاق سنة ۱۳۶۸هـ وقد وقفت علی خصوصیات الکتاب فی خلال الأبحاث السابقة. هذا خلاصة القول فی الفرقة الماتریدیة الّتی انحسرت دعوتها عن الجامعات الإسلامیّة، وقلّت الدعاة إلیها، ومنهاجها منهاج مزیج من منهاج أهل الحدیث والمعتزلة، بل قلّ الاهتمام بهم ودراسة منهاجهم، والحقّ أنّها مدرسة فکریّة نبتت فی المحیط الشرقی وترعرعت زمناً، ثمّ تراجعت إلی حدّ لا نجد داعیاً إلیها فی العصر الحاضر، غیر الشیخ الکوثری وأترابه، ولا مناص لطلاّب الحریّة من شباب أهل السنّة من دراستها واعتناق اُصولها، لکونها منهاجاً وسطاً بین العقلیّة المحضة، والنّقلیة الخاصّة. إنّ الظروف والشرائط المفروضة علیهم، وإن کانت لا تسمح لهم الاجتهاد المطلق فی الاُصول والعقائد، ودراسة کلّ أصل فی جوّ هادئ من دون أن یتقلّدوا رأی انسان غیر معصوم من سنّة أو شیعة، لکن فی وسعهم الإجتهاد فی المذاهب المنسوبة إلی أهل السنّة والجماعة، فعلی طلاب الحریّة، السعی والإجتهاد، للتعرّف علی الحقّ، وإزهاق الباطل، ولو فی إطار المذاهب العقیدیّة الرسمیّة. بیان لقادة الفکر فی الأمة:

إنّ الغزو الفکری الّذی یشنّه أعداء الإسلام کلّ یوم من المعسکرین: الشرق والغرب، لاجتیاح العقیدة الاسلامیّة وإقصاء الشباب عن ساحة الإیمان، وبالتّالی إفساد عقیدتهم وإحلالهم عن الدین، وعن التفانی دونه ـ إنّ هذا الغزو ـ یفرض علینا الخروج عن إطار الجمود فی تحلیل العقائد وتقییمها، وعدم الاقتصار علی الروایات المنقولة عن «کعب الأحبار»، و«تمیم الداری» وأضرابهما، وفتح باب التفکر بمصراعیه فی وجه الناشئ وتدریبه وتمرینه بالبرهنة والاستدلال، علی مایعتنقه من العقائد، لأنّه یضفی (۶۷)

لاُصول الاسلام ثباتاً ودواماً وللشباب صموداً أمام الهجمات العنیفة، الّتی توجّه إلیهم کلّ یوم من المدارس الفکریة المادیة المهزوزة وغیرها، فإنّ فی حرمان المسلم المستعدّ عن التفکر الصحیح، مظنة جعله فریسة للمناهج الضالّة، المتدرّعة بالسلاح العلمی المادی الفاتک. ولا نهدف بذلک إلی دمج الدّین بالفلسفة الیونانیّة أو الغربیّة بل الغرض هو استخدام العقل السلیم الفطری ـ الذی به عرفنا ربّنا ودعا إلیه کتابه ـ لدرک الدین والدفاع عنه فی المجالات الّتی للعقل إلیها سبیل. ولا شکّ أنّ بعض المشایخ لا یعرفون التوسّط فی الحیاة، ولا ـ الاعتدال فی الرأی، فهم بین غارق فی العقلیّات، غیر مقیم للنّقل وزناً فی مجال العقیدة، وبین متزمّت لا یعرف فی أوضح الواضحات سوی روایة أحمد عن فلان، وإن کان علی خلاف الحسّ والعقل. هذا وذاک کلاهما مرفوضان جدّاً، وإنّما المأمول هو تقدیر التعقّل، واحترام حریّة الفکر، وهذا أمر یجب علینا أن نروّض أنفسنا علیه. ثمّ إنّ هنا کلاماً لبعض قادة الفکر، یلقی ضوءاً علی ما نتوخّاه ونطلبه بحماس من حاملی لواء الفکر الاسلامی، ونخصُّ بالذکر أساتذة الجامعات الإسلامیّة حیث یقول: «ممّا لا نرتاب فیه إنّ الحیاة الانسانیّة حیاة فکریّة لا تتمّ له إلاّ بالادراک الّذی نسمّیه فکراً، وکان من لوازم ابتناء الحیاة علی الفکر، إنّ الفکر کلّما کان أصحّ وأتمّ، کانت الحیاة أقوم، فالحیاة القیّمة ـ بأیّة سنّة من السنن أخذ الإنسان، وفی أیّ طریق من الطرق المسلوکة وغیر المسلوکة سلک الإنسان ـ ترتبط بالفکر القیّم وتبتنی علیه، وبقدر حظّها منه یکون حظّها من الاستقامة. وقد ذکره اللّه سبحانه فی کتابه العزیز بطرق مختلفة وأسالیب متنوّعة کقوله:(أو من کان میتاً فأحییناه وجعلنا له نوراً یمشی به فی النّاس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها)(الأنعام /۱۲۲). وقوله: (هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لا (۶۸) یَعْلَمُونَ) (الزمر/۹) وقوله: (یَرْفَعِ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ اُوتُوا العِلْمَ دَرَجَات)(المجادلة ۱۱) وقوله: (فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ القَولَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ اُولئِکَ الَّذِینَ هَداهُمُ اللّهُ وَ اُولئِکَ هُمُ اُولُوا الألْبَاب) (الزمر/۱۷ و۱۸) إلی غیر ذلک من الآیات الکثیرة الّتی لا ـ تحتاج إلی العرض، فأمر القرآن فی الدعوة إلی الفکر الصحیح، وترویج طریق العلم، ممّا لا ریب فیه.

ولم یعیّن فی الکتاب العزیز هذا الفکر الصحیح القیّم الذّی یندب إلیه، إلاّ أنّه أحال فیه إلی مایعرفه الناس بحسب عقولهم الفطریّة، وإدراکهم المرکوز فی نفوسهم. إنّک لو تتبّعت الکتاب الإلهی، ثمّ تدبّرت فی آیاته، وجدت ما لعلّه یزید علی ثلاثمائة آیة تتضمّن

دعوة النـاس إلى التفكر والتـذكر والتعقّـل، وتلقين النّبى ـ صـلىّ الله عليه وآله ـ الحجّـة لإثبـات حقّ، أو لإبطال باطل، كقوله: (قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيئاً إنْ أرادَ أنْ يُهْلِكَ المَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ اُمَّهُ) (المائـدة/۱۷) أو تحكى الحجّـة عن أنبيـائه وأوليـائه، كنوح وإبراهيم وموسـى، وسـائر الأنبيـاء العظـام، ولقمـان ومـؤمن آل فرعون وغيرهمـا عليهم السـلام كقوله: (قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمواتِ وَالأرْضِ) (إبراهيم/۱۰) وقوله: (وَ إذْ قَالَ لُقْمَانُ لابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَىَّ لا تُشْرِكْ بِاللّهِ إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) (لقمان/۱۳) وقوله: (وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَونَ يَكْتُمُ إيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أنْ يَقُولَ رَبِّىَ اللّهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ)(غافر/۲۸) وقوله حكايـة عن سـحرة فرعون: (قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَـا جَاءَنَـا مِنَ البَيِّنَـاتِ وَالَّذِى فَطَرَنَـا فَاقْضِ مَـا أَنْتَ قَـاض إنَّمَـا تَقْضِى هـذِهِ الحَيَاةَ الدُّنْيَا)(طه/۷۲) إلى آخر ما احتجّوا به. ولم يأمر اللّه تعالى عباده فى كتابه، ولا فى آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشـىء ممّا هو من عنده، أو يسـلكوا سبيلاً ـ على العميـاء، وهم لا ـ يشـعرون، حتّى إنّه علّـل الشـرايع والأحكـام الّتى جعلهـا لهم ممّـا لا سبيل للعقل إلى تفاصـيل ملاكـاته بـأُمور تجرى مجرى الاحتجاجـات كقوله: (إنَّ الصَّلوةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَـاءِ وَ المُنْكَرِ وَلَـذِكْرُ اللّهِ أَكْـبَر) (العنكبوت/۴۵) وقوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَـامُ كَمَـا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (۶۹) لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة/۱۸۳) وقوله فى آيـة الوضوء: (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نَعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)(المائدة/۶) إلى غير ذلك من الآيات(۱). يا اُمّه اثكليه(۲):

قد بلغ إقصاء العقل عن ساحة العقائد، والاكتفاء بالمرويّات الضـعاف إلى حدّ استطاع أحد الشيوخ من الحنابلة أن يصعد منبر التوحيد، وهو يرى أنّ لله نزولاً كنزول الإنسان، وحركة وسكوناً كحركته وسكونه. يعزّ على الاسلام أن يسمع قائلاً متسنّماً منصّة القيادة الروحية، فى جامع دمشق يهتف: أنّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولى هذا ـ ثمّ نزل درجة من درج المنبر ـ وإن كنت فى شكّ مما نقول فاستمع إلى ما ينقل الرحالـة ابن بطوطـة فهو ينقل فى رحلته ويقول: «وكان بـدمشق من كبار الفقهاء تقى بن تيمية كبير الشام يتكلّم فى الفنون إلّا أنّ فى عقله شـيئاً.. فحضـرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكّرهم، فكان من جملة كلامه: إنّ الله ينزل إلى سماء الـدنيا كنزولى هـذا، ونزل درجـة من درج المنبر، فعـارضه فقيه مـالكى يعرف بابن الزهراء. وأنكر ما تكلّم به، فقامت العامّـة إلى هـذا الفقيه وضربوه بالأيدى والنعال ضرباً كثيراً حتّى سقطت عمامته(۳). اُنظر إلى الوهابيّة كيف اتّخذت هذا القائل شيخاً لإسلامهم وسنداً لمـذهبهم، ومعلّمـاً لتوحيـدهم، وإليه يرحلون، وعن فتياه يصـدرون، وكأنّه صار صـنماً يُعبـد، ويـدور الحقّ مـداره، وهؤلاء لا يجوِّزون لأنفسهم الخروج عن خطوطه قدر شعرة، كأنّه تدرّع بالعصمة والمصونيّة عن الخطأ والزّلل. ـــــــــــــــ ۱ . الميزان ج ۵ ص ۲۷۳ ـ ۲۷۵. ۲ . مثل يضـرب عنـد الـدعاء على الانسان. لاحظ مجمع الأمثال ج ۲ ص ۴۲۶ حرف الياء. ۳ . رحلـة ابن بطوطـة ط دار صادر، بيروت ص ۹۵.

(۷۰)

بالله عليكم أيّها السادة! يا قادة الفكر فى الاُمّة! يا أصـحاب رسالة هداية الشـباب فى العصر الحاضر! إذا كان الشابّ المسلم الجامعى لا يملك من العقيدة الاسـلاميّة إلّا ما تعلّمه من نظريّات ابن تيميّة، فهل يستطيع أن يرفع رأسه ويدافع عن عقيدته، وكيان نحلته، فى وجه هجمات الفلسـفة الماديّة الخدّاعة الّتى رفعت عقيرتها بأنّ اُصولها مستمدّة من النظريات العلميّة الّتى فرضـها العلم وأثبتتها التجربة. فإذا دار الأمر فى تفسير الكون وتبيين خلق العـالم، بين ما يثيره أبناء الحنابلـة وأصـحاب الحـديث فى انتهاء العوالم الوجوديّـة إلى موجود كـائن فى العرش عـال على السـماوات والأرض، لا ينفكّ عن الحركـة والسـكون، وعن الجهـة والمكان وغير ذلك من لوازم الجسـم والجسـمانيات، وبين القول بقـدم المـادّة وانطوائهـا تحت سـنن وقوانين نابعـة عن ذاتها، إمّا عن طريق الصدفـة أو عن طريق آخر، فهل يمكـن لمفكّر أن يرجّـح الأول على الثـانى؟ أو أنّ العقـول النيّرة الممارسـة للعلـوم الطبيعيـة والحسـية لا ـ ينظرون إلى الأول إلاّ ـ بنظر الاسـتهزاء والسـخرية؟ وليس ابن تيميّـة أوّل بادئ بهـذه المهزلة المحزنة، بل سـبقه أبناء لهذا المذهب كما لحقه أنصار. ولأجل ايقاف القارئ على تطرّف الحنابلة فى أقوالهم وآرائهم تطرّفاً أدّى بهم إلى التجسـيم والتشبيه نأتى بأبيات لأحد شعرائهم فى هذا المجال: فإن كان تجسـيماً ثبوت اسـتوائه * على عرشه إنّى إذاً لمجسّم وإن كان تشبيهاً ثبوت صـفاته * فمن ذلك التشبيه لا أتكتّم وإن كان تنزيهاً

جحود استوائه * وأوصافه أو كونه يتكلّم فعن ذلك التنزيه نزّهت ربّنا * بتوفيقه والله أعلى وأعظم(۱) ـــــــــــــ ۱ . الصواعق المرسلة ج ۱ ص ۱۷۰ كما فى المعتزلة ص ۲۵۲ .

(۷۱)

وليس هذا الشاعر وحيداً فى هذا المجال. بل الحنابلة يتشدّقون بالتجسيم ويفتخرون به بلا مبالاة وإليك القصيدة التالية الّتى نظمها حنبلى آخر أيّام محنة ابن حنبل فى السجن: علا فى السماوات العلى فوق عرشه * إلى خلقه فى البرّ والبحر ينظر يداه بنا مبسوطتان كلاهما * يسحّان والأيدى من الخلق تقتر نهينا عن التفتيش والبحث رحمة * لنا وطريق البحث يردى ويخسر ولم نر كالتسليم حرزاً وموئلا ـ * لمن كان يرجو أن يثاب ويحذر وإنّ وليّ الله فى دار خلده * إلى ربّه ذى الكبرياء سينظر ولم يحمد الله الجدال وأهله * وكان رسول الله عن ذاك يزجر وسنّتنا ترك الكلام وأهله * ومن دينه تشديقه والتقعّر(۱) ومن أراد أن يقف على كلمات هؤلاء حول التجسيم والتشبيه فعليه بمراجعة كتاب «علاقة الاثبات والتفويض» تأليف رضا بن نعسان معطى بتقديم عبد العزيز بن باز. فقد حشا فيه كلمات أبناء الحنابلة وغيرهم فى مجال الصفات، وادّعى أنّهم يقولون بكونه سبحانه فوق السماوات. وهؤلاء لغاية دفع عار التجسيم يتدرّعون بكلمة بلا كيف وتشبيه، وهو بلا شبهة واجهة اتّخذتها أبناء التجسيم لستر ما يعاب بهم. وهذه التوالى وليدة إقصاء العقل عن ساحة العقائد، وإحلال النقل على وجه الاطلاق مكانه، وإلّا فالنقل الصحيح لا يكافح العقل أبداً. تم الكلام فى الماتريدية والحمد لله ربّ العالمين. ـــــــــــــ ۱ . مناقب الإمام أحمد بن حنبل لأبى الفرج ابن الجوزى ص ۴۲۵ ـ ۴۲۶ ط مصر، الطبعة الأولى .

(۷۲)

المرجئة

المرجئة

المرجئة على وزن المرجعة بصيغة الفاعل من أرجأ الأمر: أخّره. وترك الهمزة لغة. قال فى اللّسان: أرجأت الأمر وأرجيته: إذا أخّرته. وقرئ أرجه، وأرجئه قال تعالى: (تُرْجِى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوِى إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ) (الأحزاب /۵۱) و«الإرجاء» التأخير، والمرجئة صنف من المسلمين والنّسبة إليه مرجئىّ مثال مرجعى(۱). وقال ابن الأثير فى (النِّهاية): المرجئة تهمز، ولاتهمز وكلاهما بمعنى التّأخير، يقال: أرجأته وأرجيته: إذا أخّرته فنقول من الهمز رجل مرجئى، وهم المرجئة وفى النسب: مرجئى مثال مرجع ومرجعة ومرجعىّ، وإذا لم تهمز قلت: رجل مرج ومرجية ومرجىّ مثل معط ومعطية ومعطىّ(۲). وظاهر كلامهما أنّها مأخوذة من الإرجاء بمعنى التّأخير، ويحتمل أن يكون مأخوذاً من الرجاء أى الأمل. والمشهور هو الأوّل. وسرّ تسميتهم بالمرجئة بمعنى المؤخِّرة أحد الوجهين: ۱ـ طال التشاجر فى معنى الإيمان فى العصر الأوّل، وحدثت آراء وأقوال حول حقيقته بين الخوارج والمعتزلة، فذهبت المرجئة إلى أنّه عبارة عن مجرّد الإقرار بالقول ـــــــــــــ ۱ . لسان العرب مادة «رجأ». ۲ . النهاية ج ۲ ص ۲۰۶ نفس المادة.

(۷۴)

واللّسان وإن لم يكن مصاحباً للعمل، فأخذوا من الإيمان جانب القول، وطردوا جانب العمل، فكأنّهم قدّموا الأوّل وأخّروا الثانى واشتهروا بمقولتهم: «لاتضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». وعلى هذا، فهم والخوارج فى هذه المسألة على جانبى نقيض، فالمرجئة لا تشترط العمل فى حقيقة الايمان، وترى العاصى ومرتكب الذُّنوب، صغيرها وكبيرها، مؤمناً حتّى تارك الصلاة والصوم، وشارب الخمر، ومقترف الفحشاء.. والخوارج يضيّقون الأمر فيرون مرتكب الكبيرة كافراً، ولأجل ذلك قاموا بتكفير عثمان للأحداث الّتى انجرّت إلى قتله وتكفير على ـ عليه السلام ـ لقبوله التحكيم وإن كان عن اضطرار. ويقابلهما المعتزلة أيضاً القائلون بأنّ مرتكب الكبيرة لا ـ مؤمن ولا ـ فاسق بل فى منزلة بين الأمرين فزعمت أنّها أخذت بالقول الوسط بين المرجئة والخوارج. والقول المشهور بين السنّة والشيعة أنّه مؤمن فاسق، وسيوافيك القول فى حقيقة الإيمان عند البحث عن عقائد المعتزلة والخوارج. ولعلّه إلى

ذلك الوجه أيضاً يرجع ما ذكره ابن الاثير فى نهايته بأنّهم سمّوا مرجئة لاعتقادهم بأنّ الله أرجأ تعذيبهم على المعاصى، أى أخّر عنهم. يلاحظ على هذا الوجه: أنّ القوم وإن أخّروا العمل وأخرجوه عن كونه مقوّماً للايمان أو بعضه، ولم يعتبروه جزءاً و شرطاً، ولكن لم يتّفقوا على تفسيره بالقول المجرّد، والاقرار باللّسان، بل لهم آراء فى ذلك. فاليونسيّة منهم (أتباع يونس بن عون) زعمت أنّ الإيمان فى القلب واللسان. وإنّه هو المعرفة بالله، والمحبّة، والخضوع له بالقلب، والإقرار باللّسان، أنّه واحد ليس كمثله شىء(۱). والغسّانية (أتباع غسّان المرجئ) زعمت أنّ الإيمان هو الاقرار أو المحبّة لله تعالى، ـــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق ص ۲۰۲ ط مصر.

(۷۵)

فاكتفت بأحد الأمرين من الإقرار أو المحبّة لله(۱). إلى غير ذلك من الأقوال والآراء لهم فى حقيقة الإيمان(۲). وعلى ضوء هذا لا يصحّ أن يقال إنّ المرجئة هم الّذين قدّموا القول وأخّروا العمل. بل أخّروا العمل جميعاً و أمّا غيره فقد اكتفوا فى تحقّق الايمان تارة بالاذعان القلبى، وأُخرى بالاقرار باللسان، هذه ملاحظة بسيطة حول هذه النظرية. وهناك ملاحظة أُخرى ربّما تبطل أصلها وهى: أنّ التّاريخ يدلّ على أنّ أوّل من قال بالإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفيّة، لا بمعنى تقديم القول أو الاذعان القلبى وتأخير العمل، بل المراد تقديم القول فى الشيخين وتصديقهما، وتأخير القول فى حقّ عثمان وعلىّ وطلحة والزبير وإرجاء أمرهم إلى الله سبحانه، والتوقّف فيهم. وإليك النّصوص التاريخيّة الّتى تدلّنا على أنّ أساس الإرجاء هوالتوقّف فى حق الخليفتين الأخيرين والمقاتلين لهما. قال ابن سعد: «كان الحسن بن محمّد بن الحنفيّة أوّل من تكلّم بالإرجاء وعن زاذان وميسرة أنّهما دخلا على الحسن بن محمّد بن علىّ، فلاماه على الكتاب الّذى وضعه على الإرجاء. فقال لزاذان: «يا أبا عمرو لوددت أنّى كنت مِتُّ ولم أكتبه» وتوفّى فى خلافة عمر بن عبد العزيز» ! (۳). وقال ابن كثير فى ترجمة الحسن: «وكان عالماً فقيهاً عارفاً بالاختلاف والفقه. وقال أيّوب السختيانى وغيره: كان أوّل من تكلّم فى الإرجاء، وكتب فى ذلك رسالة، ثمّ ندم عليها. وقال غيرهم: كان يتوقّف فى عثمان وطلحة والزّبير، فلا يتولّاهم، ولا يذمّهم. فلمّا بلغ ذلك أباه محمّد بن الحنفيّة ضربه فشجّه وقال: ويحك ألّا تتولّى أباك عليّاً. وقال أبوعبيد: توفّى سنة خمس وتسعين. وقال خليفة: توفّى أيّام عمر بن عبد العزيز ـــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق ص ۲۰۲ ط مصر. ۲ . فصل الأشعرى فى المقالات اختلافهم فى الايمان، وجعلهم اثنتا عشرة فرقة لاحظ ص ۱۳۵ ـ ۱۳۶. ۳ . الطبقات الكبرى ج ۵ ص ۳۲۸.

(۷۶)

والله أعلم»(۱). وقال ابن عساكر فى تاريخه: «قال عثمان بن إبراهيم بن حاطب: أوّل من تكلّم فى الإرجاء هو الحسن بن محمّد. كنت حاضراً يوم تكلّم، وكنت مع عمّى فى حلقته، وكان فى الحلقة جحدب وقوم معه. فتكلّموا فى علىّ وعثمان وطلحة والزبير، فأكثروا، والحسن ساكت، ثمّ تكلّم فقال: قد سمعت مقالكم. أرى أن يرجأ علىّ وعثمان وطلحة والزبير فلا يتولّى ولايتبرّأ منهم. ثمّ قال: فقمنا، فقال لى عمر: يا بنىّ ليتخذنّ هؤلاء هذا الكلام إماماً. فبلغ أباه محمّد بن الحنفيّة ما قال، فضربه بعصا فشجّه وقال: ألّا تتولّى أباك عليّاً. ودخل ميسرة عليه فلامه على الكتاب الّذى وضعه فى الإرجاء، فقال: لوددت أنّى كنت مِتّ ولم أكتبه»(۲). وقال ابن حجر فى (تهذيب التهذيب) فى ترجمة الحسن ما هذا خلاصته: «قال ابن حبان: كان الحسن من علماء الناس بالاختلاف وقال سلام بن أبى مطيع عن أيّوب: أنا أتبرّأ من الإرجاء. إنّ أوّل من تكلّم فيه رجل من أهل المدينة يقال له الحسن بن محمّد. وقال عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة أنّهما دخلا على الحسن بن محمّد فلاماه على الكتاب الّذى وضعه فى الإرجاء، فقال لزاذان: يا أبا عمرو لوددت أنّى كنت مِتُّ ولم أكتبه. قلت (ابن حجر): المراد بالإرجاء الّذى تكلّم الحسن بن محمّد فيه، غير الارجاء الّذى يعيبه أهل السنّة المتعلّق بالايمان، وذلك أنّى وقفت على كتاب الحسن بن محمّد المذكور، أخرجه ابن أبى عمر العدنى فى كتاب الايمان له فى آخره قال: حدّثنا إبراهيم بن عيينة عن عبد الواحد بن أعين قال: كان الحسن بن محمّد يأمرنى أن أقرأ هذا الكتاب على النّاس: أما بعد، فإنا نوصيكم بتقوى الله. فذكر كلاماً فى الموعظة والوصيّة لكتاب الله واتّباع ما فيه وذكر اعتقاده ـ ثمّ قال فى آخره: ونوالى أبا بكر وعمر ـ رضى الله عنهما ـ ونجاهد فيهما، لأنّهما لم تقاتل عليهما الأمّة ولم نشكّ فى أمرهما، ونرجئ من ـــــــــــــ ۱ . البداية والنهاية ج ۹ ص

۱۴۰. ۲ . تاريخ ابن عساكر ج ۴ ص ۲۴۶ طبع دمشق ۱۳۳۲ هـ

(۷۷)

بعدهما ممّن دخل الفتنة، فنكل أمرهم إلى الله ـ إلى آخر الكلام. فمعنى الّذى تكلّم فيه الحسن أنّه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين فى الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً وكان يرى أنّه يرجئ الأمر فيهما، وأمّا الإرجاء الّذى يتعلّق بالايمان فلم يعرج عليه فلا يلحقه بذلك عاب»(۱). هذا التاريخ المتضافر يدلّنا على اُمور:

۱ـ إذا كان الحسن بن محمّد الحنفيّة هو الأصل فى الإرجاء فيرجع أصل الارجاء وتاريخه إلى الربع الأخير من القرن الأوّل للهجرة، وقد توفّى محمّد بن الحنفيّة والد المؤسّس عام ثمانين أو إحدى وثمانين، عن عمر يناهز خمساً وستين سنة، وقد توفّى ولده الحسن (أصل الارجاء) عام تسعة وتسعين أو قبله أو بعده بقليل، وعليه يعود ظهور الإرجاء إلى حوالى عام سبعين من الهجرة، أو ما يقاربه. ۲ـ إنّ الحسن بن محمّد هو وليد البيت الهاشمى العريق فى الولاء والمحبّة لأميرالمؤمنين وشيعته ومحبّيه وأصحابه، وعند ذاك كيف يكون مثل هذا الشخص أساساً للإرجاء بهذا المعنى، ولعلّه أظهر هذه الفكرة فى بداية الأمر (وإن ندم عليه فى أواخر عمره وتمنّى الموت قبل كتابة ما كتبه) لغاية توحيد الكلمة، وإيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ حيث كان الخطباء و وعّاظ السلاطين يسبّونه على صهوات المنابر أعواماً مديدة، فأراد وليد البيت الهاشمى إيقاف السبّ بهذه الفكرة، وإلاّ فمن البعيد جدّاً أن لا يطّلع الحسن بن الحنفيّة على انحراف النّاكثين والقاسطين والمارقين الّذين ابتزّوا أمر الخلافة، وتطلّعوا إلى أمر، هم أقصر منه فحاول لنيل غايته بالقول بأنّا نتكلّم فى الشيخين ولا نتكلّم فى غيرهما ممّن جاءوا بعدهما بشىء من المدح والقدح. والرجل وإن كان حسن النيّة لكنّه كان سيّىء العمل لما ترتّبت على هذا العمل من التوالى الفاسدة، ولعلّ ندامته فى آخر العمر لأجل ما رأى من المفاسد الّتى ترتّبت

_____ ۱ . تهذيب التهذيب: ج ۲، ص ۳۲۰ ـ ۳۲۱.

(۷۸)

على هذه الفكرة. ۳ـ لو كان الحسن بن محمّد بن الحنفيّة هو الأصل فى الإرجاء، فقد عرفت تاريخ حياته وأنّه قام بزرعه فى الربع الأخير من القرن الأول، وعلى ذلك لايصحّ ما نقله أحمد أمين المصرى عن ابن عساكر: «أنّهم هم الشكّاك الّذين شكّوا وكانوا فى المغازى، فلمّا قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد، ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل أصحابه، وبعضكم يقول: كان علىّ أولى بالحقّ، وأصحابه كلّهم ثقة وعندنا مصدّق، فنحن لا نتبرّأ منهما، ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتّى يكون الله هو الذى يحكم بينهما»(۱). يلاحظ عليه: أنّه قتل عثمان أواخر عام (۳۵) من الهجرة، واستشهد الامام أميرالمؤمنين فى شهر رمضان عام (۴۰هـ)، ومقتضى ما ذكره الدكتور، تكوّن الإرجاء فى العقد الرابع من القرن الأوّل. وهذا لايتّفق مع ذلك التاريخ المتضافر فى أنّ أصل الإرجاء هو الحسن بن محمّد بن الحنفيّة لتأخّر عصره، وقد كان لوالده محمّد بن الحنفية يوم قتل عثمان من العمر خمس عشرة ويوم استشهد الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ عشرون سنة، وكان الحسن بن محمّد فى أصلاب الآباء و أرحام الاُمّهات، وغاية ما يمكن أن يوجّه به هذا النقل، هو أنّ ـ الأحوال الحاضرة بعد قتل الخليفتين وقدوم المسلمين الغزاة، أوجدت أرضيّة لتكوّن هذه الفكرة، ولكنّها كانت خاملة تدور فى الذاكرة، وأوّل من أظهرها و طرحها بصورة علميّة وكتب فيها رسالة هو الحسن بن محمّد ولذلك قال عمّ عثمان بن ابراهيم بن حاطب لابن أخيه:يا بنىّ: ليتخذنّ هؤلاء هذا الكلام إماماً. ۴ـ وأبعد من هذا الكلام ما ذكره ذلك الكاتب حيث قال:إنّ نواة هذه الطائفة كانت موجودة فى الصحابة فى الصدر الأوّل، بحجّة أنّنا نرى أنّ جماعة من

_____ ۱ . فجر الاسلام: ص ۲۷۹، نقلاً عن تاريخ ابن عساكر.

(۷۹)

أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم امتنعوا أن يدخلوا فى النزاع الذى كان فى آخر عهد عثمان مثل «أبى بكرة» و«عبدالله بن

عمر» و«عمران بن حصين» وروى أبوبكرة أنّ رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشى..»(۱).

۵ـ قد عرفت أنّ من المحتمل أن يكون الحافز لمؤسّس هذه الفكرة، هو إيقاف الهجمة على جدّه أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ ولكنّ العامل المؤثّر فى نشوء هذه البذرة ونموّها هو اشتداد الدعاية من جانب الأمويين لتبرئة عثمان من الأحداث المؤلمة المنسوبة إليه، وتنزيه الناكثين ومن انضمّت إليهم من اُمّهات المؤمنين فى نقض البيعة، والخروج على الإمام المفترض الطاعة، وإكثار الوقيعة فى الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وقد أثّرت تلك الدّعايات والروايات الّتى كذبوا بها على لسان رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى بسطاء القوم وسذّاجهم بحيث أخذت تلك الأكاذيب صورة الحجاج، فلم يكن لهم بدٌّ أمام هذه الدعايات من أحد أمرين: إمّا الإجتهاد، وخرق الحجب، وشهود الحقائق بعين الفكر والعقل. وإمّا الوقوف على الرأى الوسط والتوقّف عن التكلّم فى حقّ هؤلاء، وإرجاء الأمر إلى الله، والفرض الأوّل كان أمراً غير ميسور لبساطة الفهم وسذاجته، فصار الثانى متعيّناً. يقول أحد المصريين حول الدعايات الفارغة بعد عهد عثمان: «ومن هنا وهناك تألّفت سلسلة الموضوعات والخرافات والأساطير الّتى ابتلى بها المسلمون، وانتشرت بينهم التلبيسات الملتوية والشبه، فشوّهت جمال الشريعة المطهّرة، حتى أصبحت وبالاً على الدّين، وشرّاً على المسلمين، وحائلاً دون نهضتهم وتقدّمهم، وعائقاً أمام الوصول إلى كثير من الحقائق التاريخيّة والعلميّة والدينية»(۲). ۶ـ يعتقد الكاتب المصرى «أحمد أمين» أنّ المرجئة تكوّنت، بصورة حزب سياسى لا يريد أن يغمس يده فى الفتن ولايريق دماء حزب، بل ولا يحكم بتخطئة فريق ـــــــــــــ ۱ . فجر الاسلام ص ۲۸۰. ۲ . عثمان بن عفان للاُستاذ صادق إبراهيم عرجون ص ۴۱ ، كما فى الغدير ، ج ۸. (۸۰)

وتصويب آخر. وما ذكره حدس لاـ أساس له، ولقد استنتجه ممّا نقلناه عنه سابقاً من أنّ فكرة الإرجاء ترجع إلى الغزاة القادمين إلى المدينة بعد قتل الخليفتين.. وعرفت أنّه لاـ ينطبق مع ما تضافر فى التاريخ. والظاهر أنّ فكرة الإرجاء نشأت فى أحضان الدعايات الأمويّة، والفضائل المفتعلة لجملة من أصحاب النبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم فغشيت وجه الحقيقة، وعاقت البسطاء عن الخوض فى الأبحاث الخطيرة، واقتحام المعارك المدلهمّة، ممّا نقم به على هؤلاء من الطامّات والأحداث وما قيل فى براءتهم، فتخيّل لهم أنّ الأصلح والرأى الأوسط هو عدم الجنوح إلى جانب دون آخر. وهؤلاء وإن كانوا غير معذورين فى هذا الأمر، لكنّهم ـ فى زعمهم ـ أخذوا جانب الإحتياط فى مقابل الناقمين. ۷ـ إنّ أصل الإرجاء هو التوقّف وترك الكلام فى حقّ بعض الصحابة. لكنّ هذا الأصل قد نسى فى الآونة اللاحقة، وأخذ أصل آخر مكانه، بحيث لم يبق من الأصل الأوّل أثر بين المرجئة اللاحقة وفرقهم المختلفة، وهو البحث عن تحديد الإيمان والكفر، والمؤمن والكافر. فصار تحديد الإيمان بالاقرار دون العمل، أو المعرفة القلبيّة دون القيام بالأركان، ركناً ركيناً لهذه الطائفة بحيث كلّما أطلقت المرجئة، لا يتبادر من هذه الكلمة إلّا من تبنّى هذا المعنى. وقد أنهاهم أبو الحسن الأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» فى فصل خاصّ إلى اثنتى عشرة طائفة اختلفوا فى حقيقة الإيمان بعد اتّفاقهم على إبعاد العمل عن ساحته وحقيقته. وهذا يوضح صحّة ما قلناه من أنّ الإرجاء ـ يوم تكوُّنه ـ لم يظهر بصورة حزب سياسىّ. بل ظهر بصورة منهج فكرى دينىّ التجأ إليه أصحابه، خضوعاً للدعايات (۸۱)

الفارغة، وتسليماً لها، وبما أنّ الإرجاء على كلا الأصلين كان لصالح السلطة من الأمويين، كانت السلطة يومذاك تؤيّدهم لأنّ فى تبنّى كل من الأصلين، صلاحهم ودعم عروشهم. فالأصل الأوّل يدعو إلى أنّ الإنسان قاصر عن تشخيص المصيب والمخطئ، بل يترك أمر المخطئين إلى الله، وهذا التسليم هو نفس ما يطلبه أصحاب السلطة، حتّى يجتنب الناس عن القضاء فى يزيد الخمور، وعبد الملك السفّاك، وعامله الحجّاج بن يوسف الثقفى، ممّن عاشوا قبل الفكرة أو بعدها، وسوّدوا صحيفة تاريخهم. والأصل الثانى يعرب عن أنّ الشهادة اللّفظية بالتوحيد أو المعرفة القلبيّة يكفى فى دخول الإنسان فى عداد المؤمنين، فيحرم قتاله ونضاله بل يكون نفسه وماله مصونين من الإعتداء، وهذا أيضا كان اُمنية الأمويين، إذ على ضوء ذلك، يكون يزيد الخمور والحجّاج الظلوم من المؤمنين، ويكون دمهما ومالهما مصونين من الإعتداء. عقيدة المرجئة:

لا- تجد للمرجئة رأياً خاصّاً فی أبواب المعارف والعقائد سوی باب الایمان والکفر، فکلامهم یدور حول هذین الموضوعین وأسّ نظریّتهم أنّ الایمان هوالتصدیق بالقلب، أو التصدیق بالقلب والإقرار باللسان، أو ما یقرب من ذلک، فأخرجوا العمل من حقیقة الایمان، واکتفوا بالتصدیق القلبی ونحوه ویترتّب علی ذلک الأصل اُمور: ۱- إنّ الإیمان لا یزید ولا ینقص، لأنّ أمر التصدیق دائر بین الوجود والعدم، ومثله تفسیر الإیمان بالإقرار باللسان، فهو أیضاً کذلک ولیس العمل داخلاً فی حقیقته حتّی یقال: إنّ العمل یکثر ویقلّ وسیوافیک نظرنا فیه. ۲- إنّ مرتکب الکبیرة مؤمن حقیقة، لکفایة التصدیق القلبی أو الإقرار باللسان فی الإتصاف بالایمان، وهؤلاء فی هذه العقیدة یخالفون الخوارج والمعتزلة. أمّا الاُولی: (۸۲)

فلأنّهم یعدّون العمل عنصراً مؤثراً فی الایمان بحیث یکون تارک العمل کافراً، وقد اشتهر عنهم بأنّ مرتکب الکبائر کافر، ولیس المؤمن إلّا من تحرّز من الکبائر. وأمّا الثانیة: فلأنهّم یعتقدون أنّ مرتکب الکبیرة فی منزلة بین المنزلتین، لا مؤمن ولا کافر. والمعتزلة أخفّ وطأة من الخوارج، وإن کانت الطائفتان مشترکتین فی إدخال العمل فی حقیقة الایمان. ۳- إنّ مرتکب الکبیرة لا یخلّد فی النار وإن لم یتب، ولا یحکم علیه بالوعید والعذاب قطعاً لاحتمال شمول عفوه سبحانه له، خلافاً للمعتزلة الّذین یرون أنّ صاحب الکبیرة یستحقّ العقوبة إذا لم یتب وإنّ من مات بلا توبة یدخل النّار، وقد کتبه الله علی نفسه فلا یعفو(۱). هذه عقیدة المرجئة عرضناها علی وجه الإجمال. وقد تأثّر أهل السنّة ببعض هذه الفروع کالقول بعدم تخلید عصاة المؤمنین فی النار، وجواز تخلّف الوعید دون الوعد. وهیهنا سؤال وهو أنّه إذا کانت حقیقة الإرجاء هو الاکتفاء فی الحکم بالایمان بالتصدیق القلبی، أو الإقرار باللسان، فما هو الوجه فی لعنهم والتبرّی منهم، اذ لیست هذه النظریة بمجرّدها سبباً للّعن والتحاشی والتبرّی بهذه الدرجة. والإجابة عنه: هی إنّ التبرّی منهم لیس لأجل هذه النّظریة، بل لأجل أنهّم جرّدوا الأعمال من الایمان ولم یعتقدوها من الفرائض(۲) ولم یتقیّدوا بها فی مجال الفعل والترک،ولأجل ذلک أصبح الایمان عندهم یتلخّص فی التصدیق القلبی،والإقرار اللّفظی. ولا یخفی أنّ هذه العقیدة خاطئة جدّاً، إذ لو صحّت فعندئذ لا- یتجاوز الایمان عن التصدیق القلبی أو الإقرار باللسان، فما أسهل الإسلام وأیسره لکلّ من انتسب إلیه ولو انتساباً شکلیّاً. ــــــــــــــ ۱ . ذکر الشیخ الأشعری فروعاً آخر لهم فی هذا المجال. لاحظ مقالات الإسلامیین ص ۱۲۶ ـ ۱۴۷. ۲ . کنز الفوائد ص ۱۲۵ ط بیروت.

(۸۳)

قال الصاحب بن عبّاد: ادّعت المرجئة أنّ قاتل النفس بغیر الحقّ، وسارق المال، ومخیف السبل ومرتکب الزنا، وشارب الخمر، لایقطع أنّهم من أهل النار، وإن ماتوا مصرّین. وقالت العدلیّة: بل هم من أهل النار مخلّدون لا یجدون عنها حولاً، لأنّ الله أخبر (وَ إِنَّ الفُجَّارَ لَفِی جَحِیم) (الانفطار/۱۴) ولم یخصّ فاجراً عن فاجر، فقال عزّ وجلّ: (إِنَّ الأبْرَارَ لَفِی نَعِیم * وَإِنَّ الفُجّارَ لَفِی جَحِیمٌ *یَصْلَوْنَهَا یَوْمَ الدّین * وَ مَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِینَ) (الانفطار/۱۳ ـ ۱۶) وقال تعالی: (وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِیهَا وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَیْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِیماً)(النساء/۹۳) فإن قالوا فقد قال الله تعالی: (إِنَّ اللّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ مَا دُونَ ذِلِکَ لِمَنْ یَشَاءُ) (النساء/۴۸) فالجواب أنّه تعالی قال فی هذه الآیة: « لمن یشاء» والمشیئة مغیّبة عنّا، إلی أن نعرفها بالأدلّة، وقد بیّن «من یشاء» بقوله: (إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ سَیِّئَاتِکُمْ) (النساء/۳۱) فهو یکفّر الصغائر بتجنّب الکبائر، والکبائر بالتوبة، قال سبحانه : (وَ أَنِیبُوا إِلَی رَبِّکُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلُ أَنْ یَأْتِیَکُمُ العَذَابُ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ) (الزمر/۵۴)(۱). وهنا وجه آخر للعنهم وهو یرجع إلی قولهم بالإرجاء بالمعنی الأوّل أعنی التوقّف فی أمر الامام علیّ أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ وعدم الحکم بشیء فیه من الإیمان وضدّه. وأیّ مصیبة أعظم من التوقّف فی ایمان أخی رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم وصنوه ووزیره، وهو الصدّیق الأکبر، وأوّل المؤمنین. قال ـ صلوات الله علیه ـ: «ولقد کنت أتّبعه (الرسول) اتّباع الفصیل أثر اُمّه، یرفع لی فی کلّ یوم من أخلاقه علماً، ویأمرنی بالاقتداء به. ولقد کان یجاور فی کلّ سنة بـ(حراء)، فأراه ولا یراه غیری، ولم یجمع بیت واحد یومئذ فی الإسلام غیر رسول اللّهصلّی الله علیه و آله و سلّم وخدیجة وأنا ثالثهما. أری نور الوحی والرسالة وأشمّ ریح النبوّة»(۲). ــــــــــــــ ۱ . الابانة عن مذهب أهل العدل بحجج

القرآن والعقل للصاحب (۳۸۵هـ) ص ۲۳ المطبوع ضمن نفائس المخطوطات. ۲ . نهج البلاغة: الخطبة القاصعة ج ۳ ص ۱۶۱ ـ ۱۸۲ بالرقم ۱۸۷.

(۸۴)

أفی مثله یتوقّف الإنسان المنصف فی الحکم بإیمانه؟ فإن کنت لاتدری فتلک مصیبة * وإن کنت تدری فالمصیبة أعظم إذا عرفت هذا فلنرجع إلی تبیین حقیقة الإیمان وتحدیده لغةً وکتاباً وسنّةً. آراء ونظریات حول الإیمان:

اختلف العلماء فی ماهیّة الإیمان ولهم أقوال أربعة نعرضها مع التحلیل: ۱ـ الایمان هو معرفة الله بالقلب فقط، وإن أظهر الیهودیّة، والنصرانیة، وسائر أنواع الکفر بلسانه، فإذا عرف الله بقلبه فهو مؤمن. نسب إلی الجهم بن صفوان وغیره. ۲ـ إنّ الایمان هو إقرار باللّسان بالله تعالی وشریعته، وإن اعتقد الکفر بقلبه، فإذا فعل ذلک فهو مؤمن، وهو قول محمد بن کرّام السجستانی. ۳ـ الإیمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وأنّ الأعمال لیست إیماناً، ولکنّها شرائع الایمان، وهو قول جماعة من الفقهاء وهو الأقوی کما سیوافیک. ۴ـ الایمان هو المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، وأنّ کلّ طاعة واجبة، بل الأعمّ منها ومن النافلة فهی إیمان وکلّما ازداد الإنسان عملاً إزداد ایماناً، وکلّما نقص نقص إیمانه(۱). وإلیک تحلیل الآراء والأقوال: ما هوالایمان لغةً وکتاباً:

إنّ الإیمان لغة هو التصدیق، وهو علی وزن «إفعال» من الأمن بمعنی سکون النفس واطمئنانها لعدم وجود سبب الخوف، فحقیقة قوله «آمن به» : أذعن به، وسکنت نفسه، واطمأنّت بقبوله فیؤول «الباء» فی الحقیقة إلی السببیة، وهو تارة یتعدّی ــــــــــــــ ۱ . الفصل ج ۳ ص ۱۸۸، ونسب إلی محمد بن زیاد الحریری الکوفی قول خامس ساقط جداً، ومن شاء فلیرجع إلیه.

(۸۵)

بالباء کما فی قوله تعالی: (آمنّا بما أنْزَلْت) «آل عمران/۵۳» وأُخری باللام کقوله سبحانه: (وما أنتَ بِمُؤْمِن لَنا)(یوسف/۱۷) وقوله تعالی: (فآمَنَ لَهُ لُوطٌ)(العنکبوت/۲۶). فإذا کان الإیمان بمعنی التّصدیق لغة، فهل یکفی التصدیق لساناً فقط، أو جناناً فقط، أو لا یکفی هذا ولا ذاک، بل یشترط الجمع، والظّاهر من الکتاب العزیز هو الأخیر. فالإیمان بمقتضی الآیات عبارة عن التّصدیق بالقلب، الظّاهر باللسان، أو ما یقوم مقامه، ولا یکفی واحد منهما وحده. أمّا عدم کفایة التصدیق القلبی فلقوله تعالی: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُم ظُلْماً وَ عُلُوّاً) (النمل/۱۴) وقوله سبحانه: (فَلَمّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا کَفَرُوا بِهِ) (البقرة/۸۹) فأثبت للیهود المعرفة وفی الوقت نفسه الکفر. وهذا یعرب عن أنّ الاستیقان النفسانی لا بدّ له من مظهر کالإقرار باللسان، أو الکتابة، أو الإشارة کما فی الأخرس. ویمکن أن یقال إنّه یکفی التّصدیق القلبی، ولکنّ الإنکار باللسان مانع، فلو علم أنّه مذعن قلباً، ولم ینکره لساناً، لکفی فی الحکم بالایمان، کما کفی فی تحقّقه واقعاً. وأمّا عدم کفایة التّصدیق اللّسانی فلقوله تعالی : (قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا یَدْخُلِ الإیمَانُ فِی قُلوبِکُمْ) (الحجرات/۱۴) والأعراب صدّقوا بألسنتهم، وأنکروه بقلوبهم أو شکّوا فیه. وهؤلاء جروا فی توصیف أنفسهم بالایمان علی مقتضی اللّغة، وادّعوا أنّهم مصدّقون قلباً وجناناً، فردّ الله علیهم بأنّهم مصدّقون لساناً، لا جناناً، وأسماهم مسلمین، ونفی کونهم مؤمنین. وعلی ضوء هذه الآیات یتبیّن فساد القولین الأولین وتظهر قوّة القول الثالث وهو کون الایمان لغة: هو التّصدیق القلبی، لکنّ الکتاب العزیز دلّ علی عدم کفایة التصدیق القلبی وأنّه یشترط أن یکون معه إقرار أو ما یقوم مقامه من الکتابة والإشارة یدلّ علی التسلیم الباطنی، وقد عرفت ما احتملناه أخیراً. وأمّا الأثر المترتّب علی الإیمان بهذا المعنی فی الدنیا فهو حرمة دمه وعرضه وماله (۸۶)

إلاّ ـ أن یرتکب قتلاً أو یأتی بفاحشة.وأمّا الأثر المترتّب علیه فی الآخرة فهو صحّة أعماله واستحقاق الثواب علیها ـ لو قام بها ـ وعدم الخلود فی النار، واستحقاق العفو والشفاعة. وأمّا السّعادة الأُخرویّة فهی رهن العمل کما یأتی بیانه. فمن صدّق لساناً وجناناً، ولکن تجرّد عن العمل والامتثال، فهو مؤمن فاسق، ولیس بکافر (خلافاً للخوارج) ولا ـ هو فی منزلة بین المنزلتین أی بین الایمان والکفر (خلافاً للمعتزلة) ولا ـ یکفی فی النّجاة، بل ـ إن لم یتب ـ یدخل النار ویعذّب فیها. وهذه هی النقطة الّتی یفترق فیها أهل الحقّ عن

المرجئة، فإنّهم يقولون إنّ التصديق لساناً أو جناناً أو معاً، يكفى فى النجاة من النار و دخول الجنّة، ويثيرون فى العصاة روح الطغيان على المُثل والأخلاق، اعتماداً على أنّهم مؤمنين وإن فعلوا الكبائر وارتكبوا الموبقات. هذا هو الحقّ القراح، وإليك تحليل أدلّة سائر الأقوال على ضوء الأقوال الّتى سردناها فى صدر البحث. هل الايمان هو التصديق القلبى؟

استدلّ القائل بأنّ الإيمان هو التّصديق القلبى مضافاً إلى ما مرّ من الآيات فى صدر البحث(۱) بأنّ القرآن نزل بلسان عربىّ مبين، وخاطبنا الله بلغة العرب، وهو فى اللغة التصديق، والعمل بالجوارح لايسمّى ايماناً. يلاحظ عليه: أنّه يكفى فى إثبات خروج العمل عن حقيقة الايمان، وأمّا كون التصديق بالقلب كافياً فى صدق الايمان فلا يثبته، كيف وقد دلّت الآية على أنّ الجحد لساناً أو بغيره، والاستيقان قلباً يوجب دخول الجاحد فى عداد الكفّار. قال سبحانه: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا ظُلْماً وَعُلُوّاً) (النمل/۱۴). _____

۱ . (وما أنت بمؤمن لنا) (يوسف / ۱۷) (ف آمن له لوط) (العنكبوت / ۲۶).

(۸۷)

غاية ما يمكن أن يقال ما عرفت من أنّ التصديق القلبى كاف فى تحقّق الايمان، والجحد لساناً مانع، فلو تحقّق التصديق القلبى ولم يقترن بالجحد عناداً لكفى فى كون الرجل مؤمناً ثبوتاً وواقعاً، وأمّا الحكم بكونه مؤمناً إثباتاً فيحتاج إلى إظهاره باللسان، أو بالعمل، أو العلم بكونه معتقداً بطريق من الطّرق. ثمّ إنّ ابن حزم الظاهرى (ت۴۵۶هـ) أورد على هذا القول بوجهين: الأوّل: أنّ الإيمان فى اللغة ليس هو التصديق، لأنّه لا يسمّى التصديق بالقلب دون التصديق باللسان ايماناً فى لغة العرب، وما قال قطّ عربىّ إنّ من صدّق شيئاً بقلبه فأعلن التكذيب بلسانه، أنّه يسمّى مصدّقاً به ولا مؤمناً به. وكذلك ما سمّى قطّ التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً فى لغة العرب أصلاً. الثانى: لو كان ما قالوه صحيحاً لوجب أن يطلق إسم الايمان لكلّ من صدّق بشىء ما، ولكان من صدّق بإلهيّة الحلّاج والمسيح والأوثان مؤمنين، لأنّهم مصدّقون بما صدّقوابه(۱). يلاحظ عليه: أنّ الوجه الأوّل صحيح لو رجع إلى ما ذكرنا من كون الإنكار باللسان مانعاً وإلّا فلو صدّق قلباً ولم ينكره بلسانه فهو مؤمن لغةً وقرآناً. غير أنّ الحكم فى مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل من الإقرار باللسان، أو الكتابة باليد، أو الإشارة بالجوارح. وأمّا الوجه الثّانى، فهو من الوهن بمكان لا يحتاج إلى البيان وكم لهذا الرجل من كلمات واهية. أضف إليه ما فى كتابه من بذاءة فى الكلام وتحرّش بالسباب وتحكّك بالوقيعة. هل الايمان هو الإقرار باللسان؟

إنّ النبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم وأصحابه ومن بعدهم، اتّفقوا على أنّ من أعلن بلسانه بشهادة _____ ۱ . الفصل: ج ۳، ص ۱۹۰

(۸۸)

الإسلام فإنّه عندهم مسلم محكوم له بحكم الإسلام. أضف إليه قول رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى السوداء «اعتقها فإنّها مؤمنة»(۱) يلاحظ عليه: أنّ الحكم لهم بالايمان كان بحسب الظّاهر لا الحكم بأنّه مؤمن عند الله واقعاً، ولذلك لو علم عدم مطابقة اللّسان مع الجنان يحكم عليه بالنفاق. قال سبحانه: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)(البقرة/۸). ولمّا كان الرسول وأصحابه مأمورين بالحكم بحسب الظاهر قال رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله الاّ الله ويؤمنوا بما أُرسلت به، فإذا عصموا منّى دماءُهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله» وبذلك يظهر وجه حكمهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى السوداء «بأنّها مؤمنة». روى ابن حزم عن خالد بن الوليد أنّه قال: ربّ رجل يقول بلسانه ما ليس فى قلبه، فقال صلَّى الله عليه و آله و سلَّم: إنّى لم أُبعث لأشقّ عن قلوب الناس. إلى هنا تبيّن فساد القولين الأوّلين، وأنّ الحقّ هو القول الثالث، وعرفت الأثر المترتّب عليه، إنّما المهم هو نقد القول الرابع الّذى يجعل العمل جزءاً من الإيمان وإليك البحثفيه: ليس العمل جزءاً من الايمان:

إذا كانت المرجئة فى جانب التّفريط، فالخوارج المكفّرة لمرتكبى الكبائر، والمعتزلة القائلة بأنّ من فقد العمل، فهو فى منزلة بين

المنزلتين، لا- مؤمن ولا كافر، فی جانب الإفراط. فإنّ الذكر الحكيم - مع الدعوة المؤكّدة إلى العمل - لايرى العمل جزءاً من الإيمان بل يعطفه عليه، ويراه كمالاً له، لا عنصراً دخيلاً فيه. ويكفی فی ذلك الآيات التالية: ـــــــــــــــ ۱ . نفس المصدر ، ص ۲۰۶.

(۸۹)

۱- (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحَاتِ) (البقرة/۲۷۷) فالعطف يقتضی المغايرة، فلو كان العمل داخلاً فيه لزم التكرار، واحتمال كون المقام من قبيل ذكر الخاص بعد العام يحتاج الى 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. ۲- (وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ) (طه/۱۱۲) والجملة حالية والمقصود: عمل صالحاً حال كونه مؤمناً، وهذا يقتضی المغايرة. ۳- (وَ إِنْ طائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتّى تَفِیءَ إِلَى أَمْرِ اللّهِ) (الحجرات/۹) فأطلق المؤمن على الطائفة العاصية وقال ما هذا معناه: «فان بغت احدى الطائفتين من المؤمنين على الطائفة الأُخرى منهم» إلّا أن يقال: إنّ اطلاق المؤمن بلحاظ حال التلبّس أى بما أنّهم كانوا مؤمنين قبل القتال، لا بلحاظ حال الجرى والتكلّم. ۴- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصّادِقِينَ) (التوبة/ ۱۱۹). فأمر الموصوفين بالايمان، بالتقوى، أى الاتيان بالطاعات والاجتناب عن المحرّمات، فدلّ على أنّ الايمان يجتمع مع عدم التقوى وإلّا كان الأمربه لغواً وتحصيلاً للحاصل، إلّا أن يحمل الأمر على الإستدامة فيخرج عن كونه تحصيلاً للحاصل. ۵- الآيات الدالّة على كون القلب محلاً للايمان. منها قوله تعالى: (أُولئِكَ كَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الإيمَانَ) (المجادلة /۲۲). ولو كان العمل جزءاً منه لما كان القلب محلا لجميعه. وقوله سبحانه : (وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِی (۹۰) قُلُوبِكُمْ)(الحجرات/۱۴) وقوله تعالى: (وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإيمَانِ)(النحل/۱۰۶).

۶ - آيات الطّبع والختم، فإنّها تشعر بأنّ محلّ الإيمان هو القلب، ولأجل ذلك من طبع أو ختم على قلبه لا يؤمن أبداً. قال تعالى: (أُولئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِم) (النحل/۱۰۸) وقال سبحانه: (وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللّهِ)(الجاثية/۲۳). فإن قلت: دلّ الكتاب على أنّ الايمان عبارة عن التصديق الظّاهر بالإقرار باللّسان أو نحوه. فعندئذ كيف يكون محلّه هو القلب مع أنّ جزءاً منه الإظهار باللّسان ونحوه. قلت: قد عرفت أنّ الايمان لغة هو التّصديق قلباً، غاية الأمر دلّ الدّليل على عدم كفايته إذا أنكره وجحده باللّسان وإن أذعن به فی القلب. بل يمكن أن يقال: إنّ الايمان هو التّصديق المورث للسكون والسكينة والتسليم. والجاحد بلسانه لا تحصل له تلك الحالة وإن حصل له العلم، لكن ليس كلّ علم ملازماً للإيمان بل هو أخصّ منه. ولأجل ذلك قال سبحانه: (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً)(النساء/۶۵) فالايمان هو المعرفة المورثة للسكون، الباعثة إلى التسليم، ولا تحصل تلك الحالة للجاحد الحاقد. هذا هو مقتضى الكتاب، ويؤيّده الإجماع حيث جعلوا الإيمان شرطاً لصحّة العبادات، ولا يكون الشيء شرطاً لصحّة جزئه. وأمّا السنّة فهناك روايات تدلّ على أنّ الإقرار المقترن بالعرفان، ايمان. وإليك بعضها: روى الصدوق بسند صحيح عن جعفر الكناسی قال: قلت لأبی عبد الله عليه السلام: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً؟ قال: يشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً عبده و (۹۱)

رسوله، ويقرّ بالطّاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن(۱). ومثله غيره. وأمّا زيادة الايمان ونقصانه، فالظّاهر من المتكلّمين أنّ الإيمان لو كان هو التّصديق فلا يزيد ولا ينقص، بخلاف ما لو جعلنا العمل جزءاً منه فهو يزيد وينقص بزيادته ونقصانه. والتّحقيق - كما سيأتی - خلافه، فهو على كلا القولين يزيد وينقص، لأنّ التصديق ذو مراتب، والتسليم مثله ذو درجات، وليس تسليم الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم لله، ولأحكامه، ولفروضه، ولسننه، أو معرفتهم، وإذعانهم كتسليم ومعرفة سائر الناس، ومن أنكر ذلك فإنّما ينكره بلسانه ولكن قلبه مطمئنّ ببطلانه. هل العمل جزء من الايمان؟

احتجّ القائل بأنّ العمل جزء من الإيمان بآيات: ۱ - قوله سبحانه: (هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِی قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيماناً مَعَ إِيْمَانِهِمْ)

(الفتح/۴). ولو كانت حقيقة الايمان هى التّصديق، لما قبل الزيادة والنقيصة، لأنّ التصديق أمره دائر بين الوجود والعدم. وهذا بخلاف ما لو كان العمل جزءاً من الايمان. فعندئذ يزيد وينقص حسب زيادة العمل ونقيصته. والزيادة لا تكون إلّا فى كمّية عدد لا فى ما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كمّية له (۲). يلاحظ عليه: أنّ الايمان بمعنى الإذعان أمر مقول بالتّشكيك. فلليقين مراتب، فيقين الإنسان بأنّ الإثنين نصف الأربع، يفارق يقينه فى الشدّة والظهور، بأنّ نور القمر مستفاد من الشّمس، كما أنّ يقينه الثانى، يختلف عن يقينه بأنّ كلّ ممكن فهو زوج ــــــــــــــ ۱ . البحار (ج ۶۶: ص ۱۶) كتاب الايمان والكفر نقلاً عن (معانى الاخبار). ۲ . الفصل ج ۳ ص ۱۹۴.

(۹۲)

تركيبى له ماهيّة ووجود، وهكذا يتنزّل اليقين من القوّة إلى الضّعف، إلى أن يصل إلى أضعف مراتبه الّذى لو تجاوز عنه لزال وصف اليقين، ووصل إلى حدّ الظنّ، وله أيضاً مثل اليقين درجات ومراتب، ويقين الإنسان بالقيامة ومشاهدها فى هذه النشأة ليس كيقينه بعد الحشر والنشر، ومشاهدتها بأُمّ العين. قال سبحانه: (لَقَدْ كُنْتَ فِى غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَومَ حَدِيد) (ق/۲۲) فمن ادّعى بأنّ أمر الايمان بمعنى التّصديق والإذعان، دائر بين الوجود والعدم، فقد غفل عن حقيقته ومراتبه. فهل يصحّ لنا أن ندّعى أنّ ايمان الأنبياء بعالم الغيب، كإيمان الانسان العادى، مع أنّ مصونيّتهم من العصيان والعدوان رهن علمهم بآثار المعاصى وعواقبه، الّذى يصدّهم عن اقتراف المعاصى وارتكاب الموبقات. فلو كان إذعانهم كإذعان سائر الناس، لما تميّزوا بالعصمة عن المعصية. وما ذكره من أنّ الزيادة تستعمل فى كمّية العدد منقوض بآيات كثيرة استعملت الزيادة فيها فى غير زيادة الكمّية. قال سبحانه: (وَ يَخِرُّونَ لِلأذْقَانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعاً)(الاسراء /۱۰۹). وقال: (وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَذَا القُرآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَ مَا يَزِيدُهُمْ إلّا نُفُوراً)(الاسراء/۴۱). والمراد شدّة خشوعهم ونفورهم، لا كثرة عددهما، إلى غير ذلك من الآيات الّتى استعمل فيها ذلك اللّفظ فى القوّة والشدّة لا الكثرة العدديّة. ۲ ـ قوله سبحانه: (وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) (البقرة/۱۴۳) وإنّما عنى بذلك صلاتهم إلى بيت المقدس قبل أن تنسخ بالصّلاة إلى الكعبة. يلاحظ عليه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة، ولا نشكّ فى أنّ العمل أثر للاذعان وردّ فعل له، ومن الممكن أن يطلق السبب ويراد به المسبّب. إنّما الكلام فى أنّ الإيمان لغةً وكتاباً موضوع لشىء جزؤه العمل وهذا ممّا لا يثبته الإستعمال. أضف إليه أنّه لو أخذنا بظاهرها الحرفى، لزم أن يكون العمل نفس الايمان لا جزءاً منه، ولم يقل به أحد. ۳ـ قوله سبحانه: (فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً ممّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً) (النساء/۶۵). أقسم سبحانه (۹۳) بنفسه أنّهم لا ـ يؤمنون إلاّ ـ بتحكيم النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم والتسليم بالقلب وعدم وجدان الحرج فى قضائه. والتحكيم غير التصديق والتسليم، بل هو عمل خارجى. يلاحظ عليه: أنّ المنافقين ـ كما ورد فى شأن نزول الآية ـ كانوا يتركون النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم ويرجعون فى دعاويهم إلى الأحبار و ـ مع ذلك ـ كانوا يدّعون الايمان بمعنى الإذعان والتسليم للنّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم، فنزلت الآية بأنّه لايقبل منهم ذلك الإدّعاء حتّى يرى أثره فى حياتهم وهو تحكيم النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم فى المرافعات، والتسليم العملى أمام قضائه، وعدم إحساسهم بالحرج ممّا قضى. وهذا ظاهر متبادر من الآية وشأن نزولها. فمعنى قوله سبحانه: (فلا وربّك لا يؤمنون)، أنّه لا يقبل ادّعاء الايمان منهم إلاّ عن ذلك الطّريق.وبعبارة ثانية ;إنّ الآية وردت فى سياق الآيات الآمرة بإطاعة النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قال سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُول إلاّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ)(النساء/۶۴) والمنافقون كانوا يدّعون الايمان، وفى الوقت نفسه كانوا يتحاكمون إلى الطّاغوت. فنزلت الآية، وأعلنت أنّ مجرّد التصديق لساناً ليس إيماناً. بل الايمان تسليم تامّ باطنى وظاهرى.فلا يستكشف ذلك التسليم التامّ، إلاّ بالتسليم للرّسول ظاهراً، وعدم التحرّج من حكم الرّسول باطناً، وآية ذلك ترك الرُّجوع إلى الطّاغوت ورفع النزاع إلى النّبى، وقبول حكمه بلا ـ حرج. فأين هو من كون نفس التحكيم جزءاً من الإيمان؟ ۴ـ قوله سبحانه: (وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ سَبِيلاً ـ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِىٌّ عَنِ العَالَمِينَ) (آل عمران/۹۷) سمّى سبحانه تارك الحجّ كافراً. يلاحظ عليه: أنّ المراد إمّا كفران النّعمة وأنّ ترك المأمور به كفران لنعمة الأمر، أو كفر الملة لأجل جحد

وجوبه. ۵ـ قوله سبحانه: (وَمَا اُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَ يُقِيمُوا الصَّلوةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكوةَ وَ ذَلِكَ دِينُ القَيِّمَةِ) (البيّنة/۵). والمشار اليه بلفظة «ذلك» جميع ما جاء بعد «إلّا» من إقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة، فدلّت هذه الآية على دخول العبادات فی ماهية الدين. (۹۴)

والمراد من الدّين، هو الإسلام لقوله سبحانه (إنّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسلام)(آل عمران/۱۹). وعلى ضوء هذا، فالعبادات داخلة فی الدّين حسب الآية الاُولى، والمراد من الدين هو الإسلام حسب الآية الثانية، فيثبت أنّ العبادات داخلة فی الإسلام، وقد دلّ الدّليل على وحدة الإسلام والإيمان وذلك بوجوه: الف ـ الإسلام هو المبتغى لقوله: (وَمَنْ يَبْتَغ غَيْرَ الإسْلام دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ)(آلعمران / ۸۵) والايمان أيضاً هو المبتغى، فيكون الإسلام والايمان متّحدين. ب ـ قوله سبحانه: (يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَىَّ إسْلامَكُمْ بَلِ اللّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ للإيمانِ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (الحجرات / ۱۷) فجعل الاسلام مرادفاً للايمان. ج ـ قوله سبحانه: (فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ المؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْت مِنَ المُسْلِمِينَ) (الذاريات / ۳۵ ـ ۳۶) وقد اُريد من المؤمنين والمسلمين معنى واحداً، فهذه الآيات تدل على وحدة الإسلام والايمان. فإذا كانت الطّاعات داخلة فی الإسلام فتكون داخلة فی الإيمان أيضاً لحديث الوحدة(۱). يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه من المحتمل قوياً أن يكون المشار إليه فی قوله (وذلك دين القيّمة) هو الجملة الاُولى بعد «إلّا» أعنی (ليعبدوا الله مخلصين له الدّين) لا ـ جميع ما وقع بعدها من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والمراد من قوله (ليعبدوا الله مخلصين له الدين) هو إخلاص العبادة لله، كإخلاص الطّاعة(۲) له، والشّاهد على ذلك قوله سبحانه: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النَاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِكَ الدّينُ القَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ)(الروم / ۳۰). فإنّ وزان قوله (ذلك الدّين القيّم) وزان قوله (ذلك دين القيّمة)والمشار إليه فی الجملة الاُولى هو

---

۱ . الفصل: ج ۳ ص ۲۳۴ ، والبحار: ج ۶۶ ص ۱۶ ـ ۱۷. ۲ . المراد من الدين فی قوله «مخلصين له الدين» هو الطاعة.

(۹۵)

الدّين الحنيف الخالص عن الشرك، بإخلاص العبادة والطّاعة له سبحانه. ثانياً : يمنع كون العبادات داخلة فی الإسلام حتّى فی قوله سبحانه: (إنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسلام) وقوله تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغ غَيْرَ الإسلام دِيناً...) لأنّ المراد منه هو التّسليم أمام الله وتشريعاته، بإخلاص العبادة والطّاعة له فی مقام العمل دون غيره من الأوثان والأصنام، وبهذا المعنى سمّى إبراهيم «مسلماً» فی قوله تعالى: (مَا كَانَ إبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً ولانَصْرانِياً وَلكِنْ حَنِيفاً مُسْلِماً وَ مَا كَانَ مِنَ المُشْرِكِينَ)(آل عمران / ۶۷) وبهذا المعنى طلب يوسف من ربّه أن يميته مسلماً قال سبحانه حكاية عنه: (تَوَفَّنِی مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِی بِالصّالِحِينَ) (يوسف / ۱۰۱) إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول إخلاص العبادة له، والتجنّب من الشّرك، فلو فرض أنّ العبادة داخلة فی مفهوم الدّين،فلا دليل على دخولها فی مفهوم الإسلام. ثالثاً: نمنع كون الإسلام والايمان بمعنى واحد، فالظّاهر من الذّكر الحكيم اختلافهما مفهوماً. قال سبحانه: (قَالَتِ الأعْرَابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لمّا يَدْخُلِ الإيمَانُ فِی قُلوبِكُمْ) (الحجرات / ۱۳) فلو استعمل الإسلام أو المسلمين واُريد منهما الإيمان والمؤمنين فی مورد أو موردين، فهو لوجود قرينة تدلّ على أنّ المراد من العامّ هو الخاصّ. إلى غير ذلك من الآيات الّتی جمعها ابن حزم فی «الفصل»(۱) ولا ـ دلالة فيها على ما يرتئيه، والإستدلال بهذه الآيات يدلّ على أنّ الرّجل ظاهريّ المذهب إلى النّهاية يتعبّد بحرفيّة الظواهر، ولا يتأمّل فی القرائن الحافّة بالكلام وأسباب النّزول. نعم هناك روايات عن أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ تعرب عن كون العمل جزءاً من الإيمان وإليك بعضها: ۱ ـ روى الكراجكى عن الصّادق أنّه قال: «ملعون ملعون من قال: الإيمان قول

---

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

(۹۶)

بلا عمل»(۱). ۲ ـ روى الكلينى عن أبى جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ قال: «قيل لأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ من شهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض الله؟ قال: وسمعته يقول: كان علىّ ـ عليه السلام ـ يقول: لو كان الإيمان كلاماً لم

ينزل فيه صوم، ولا صلاة، ولا حلال، ولا حرام، قال: وقلت لأبى جعفر ـ عليه السلام ـ: إنّ عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله فهو مؤمن قال: فلم يضربون الحدود؟ ولم تقطع أيديهم؟ وما خلق الله عزّ وجلّ خلقاً أكرم على الله عزّ وجلّ من المؤمن، لأنّ الملائكة خدّام المؤمنين وأنّ جوار الله للمؤمنين، وأنّ الجنّة للمؤمنين، وأنّ الحور العين للمؤمنين، ثمّ قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً»(۲). والمراد من «جحد الفرائض» تركها عمداً بلا عذر، لا جحدها قلباً وإلّا لما صلح للاستدلال. ۳ ـ روى الكلينى عن محمّد بن حكيم قال: قلت لأبى الحسن ـ عليه السلام ـ: الكبائر تخرج من الايمان؟ فقال: نعم وما دون الكبائر، قال رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم: لا يزنى الزانى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن(۳). ۴ ـ وروى أيضاً عن عبيد بن زرارة قال: دخل ابن قيس الماصر وعمر بن ذرّ ـ وأظنّ معهما أبو حنيفة ـ على أبى جعفر عليه السلام، فتكلّم ابن قيس الماصر فقال: إنّا لا نخرج أهل دعوتنا وأهل ملّتنا من الايمان فى المعاصى والذنوب. قال: فقال له أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: يا ابن قيس أمّا رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم فقد قال: لا يزنى الزانى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن، فاذهب أنت وأصحابك حيث شئت(۴).

_____ ۱ . البحار ج ۶۹ ص ۱۹، الحديث ۱. ۲ . الكافى ج ۲ ص ۳۳، الحديث ۲، والبحار ج ۶۶ ص ۱۹، الحديث ۲. ۳ . الكافى ج ۲ ص ۲۸۴ ـ ۲۸۵، الحديث ۲۱. ۴ . الكافى ج ۲ ص ۲۸۵، الحديث ۲۲.

(۹۷)

۵ ـ وعن الرضا عن آبائه ـ صلوات الله عليهم ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ: الايمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان(۱). إلى غير ذلك من الرّوايات الّتى جمعها العلّامة المجلسى ـ قدس سره ـ فى بحاره، باب«الايمان مبثوث على الجوارح»(۲). أقول: الظّاهر أنّها وردت لغاية ردّ المرجئة الّتى تكتفى فى الحياة الدينية بالقول والمعرفة، وتؤخّر العمل وترجو رحمته وغفرانه مع عدم القيام بالوظائف، وقد تضافر عن أئمّة أهل البيت ـ عليه السلام ـ لعن المرجئة. روى الكلينى عن الصادق ـ عليه السلام ـ أنّه قال: لعن الله القدريّة، لعن الله الخوارج، لعن الله المرجئة، لعن الله المرجئة، فقلت: لعنت هؤلاء مرّة مرّة ولعنت هؤلاء مرّتين قال: إنّ هؤلاء يقولون: إنّ قَتلَتنا مؤمنون، فدماؤنا متلطّخة بثيابهم إلى يوم القيامة. إنّ الله حكى عن قوم فى كتابه: (أَلاّ نُؤْمِنُ لِرَسُول حَتّى يَأْتِيَنا بِقُرْبَان تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِى بِالبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُموهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)قال: كان بين القاتلين والقائلين خمسمائة عام فألزمهم الله القتل برضاهم ما فعلوا(۳). وروى أيضاً عن أبى مسروق قال:سألنى أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ عن أهل البصرة ما هم؟ فقلت: مرجئة وقدريّة وحروريّة، قال: لعن الله تلك الملل الكافرة المشركة الّتى لا تعبد الله على شىء(۴). إلى غير ذلك من الرّوايات الواردة فى ذمّ هذه الفرقة الّتى كانت تثير روح العصيان والتمرّد على الأخلاق والمثل بين الشباب، وتحرّضهم على اقتراف الذنوب والمعاصى رجاء المغفرة. _____ ۱ . عيون أخبار الرضا ج ۱ ص ۲۲۶. ۲ . بحار الأنوار ج ۶۹ الباب ۳۰ من كتاب الكفر والايمان ص ۱۸ ـ ۱۴۹. ۳ . الكافى ج ۲، ص ۴۰۹، الحديث ۱. ۴ . الكافى، ج ۲، ص ۴۰۹، الحديث ۲. والآية ۱۸۳ من سورة آل عمران.

(۹۸)

والّذى يظهر من ملاحظة مجموع الأدلّة، هو أنّ الايمان ذو مراتب ودرجات، ولكل أثره الخاصّ. ۱ ـ مجرّد التصديق بالعقائد الحقّة، وقد عرفت ثمرته وهى حرمة دمه وعرضه وماله، وبه يناط صحّة الأعمال واستحقاق الثّواب، وعدم الخلود فى النار، واستحقاق العفو والشفاعة. ۲ ـ التصديق بها مع الاتيان بالفرائض الّتى ثبت وجوبها بالدّليل القطعى كالقرآن، وترك الكبائر الّتى أوعد الله عليها النّار، وبهذا المعنى أطلق الكافر على تارك الصلاة، ومانع الزّكاة، وتارك الحجّ، وعليه ورد قوله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم «لا يزنى الزانى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق وهو مؤمن» وثمرة هذا الايمان عدم استحقاق الإذلال والإهانة والعذاب فى الدنيا والآخرة. ۳ ـ التصديق بها مع القيام بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرّمات. وثمرته اللّحوق بالمقرّبين، والحشر مع الصّدّيقين وتضاعف المثوبات، ورفع الدّرجات. ۴ ـ نفس ما ذكر فى الدّرجة الثالثة لكن بإضافة القيام بفعل المندوبات، وترك المكروهات، بل بعض المباحات،

وهذا یختصّ بالأنبیاء والأوصیاء(۱). ویعرب عن کون الإیمان ذا درجات ومراتب، ما رواه الکلینی عن أبی عمرو الزبیری عن أبی عبدالله ـ علیه السلام ـ فی حدیث قال: «قلت: ألا تخبرنی عن الإیمان؟ أقولهو وعمل، أم قول بلا عمل؟ فقال: الایمان عمل کلّه، والقول بعض ذلک العمل، بفرض من الله بیّن فی کتابه، واضح نوره، ثابتة حجّته، یشهد له به الکتاب، ویدعوه إلیه، قال: قلت: صفه لی جعلت فداک حتّی أفهمه، قال: الایمان حالات ودرجات وطبقات، ومنازل: فمنه التامّ المنتهی تمامه، ومنه النّاقص البیّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه. ـــــــــــــــ ۱ . البحار ج ۶۹ ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷.

(۹۹)

قلت:إن الایمان لیتمّ وینقص ویزید؟ قال: نعم، قلت: کیف ذلک؟ قال: لأنّ الله تبارک وتعالی فرض الایمان علی جوارح ابن آدم وقسّمه علیها وفرّقه فیها، فلیس من جوارحه جارحة إلّا وقد وکلت من الایمان بغیر ما وکلت به اُختها... الخ»(۱). ویعرب عنه أیضاً ما رواه الصدوق عن أبی عبدالله ـ علیه السلام ـ قال: قال رسول اللّهصلَّی الله علیه و آله و سلَّم: لیس الایمان بالتحلّی، ولا بالتمنّی، ولکنّ الإیمان ما خلص فی القلب، وصدّقه الأعمال(۲). والمراد بالتحلّی التزیّن بالأعمال من غیر یقین بالقلب، کما أنّ المراد من التمنّی هو تمنّی النجاة بمحض العقائد من غیر عمل. وفی ما رواه النّعمانی فی کتاب القرآن عن أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ شواهد علی ذلک التقسیم(۳). خاتمة المطاف

إنّ البحث فی أنّ العمل هل هو داخل فی الإیمان أم لا، وإن کان مهمّاً قابلاً للمعالجة فی ضوء الکتاب والسنّة، کما عالجناه، إلّا أنّ للبحث وجهاً آخر لا تقلّ أهمیته عن الوجه الأول وهو تحدید موضوع ما نطلبه من الآثار. فإذا دلّ الدلیل علی أنّ الموضوع لهذا الأثر أو لهذه الآثار هو نفس الاعتقاد الجازم، أو هو مع العمل، یجب علینا أن نتّبعه سواء أصدق الإیمان علی المجرّد أم لا ؟ سواء کان العمل عنصراً مقوّماً أم لا ؟ مثلاً ;إنّ حقن الدماء وحرمة الأعراض والأموال یترتّب علی الإقرار باللسان سواء أکان مذعناً فی القلب أم لا، ما لم تعلم مخالفة اللسان مع الجنان. ولأجل ذلک نری أنّ کلّ عربیّ وعجمیّ وأعرابیّ وقرویّ أقرّ بالشهادتین عند الرسول الأکرم صلَّی الله علیه و آله و سلَّم حکم علیه ـــــــــــــــ ۱ . البحار ج ۶۹ ص ۲۳ ـ ۲۴ لاحظ تمام الروایة وقد شرحها العلامة المجلسی.

۲ . البحار ج ۶۹ ص ۷۲ نقلاً عن معانی الاخبار ص ۱۸۷. ۳ . البحار ج ۶۹ ص ۷۳ ـ ۷۴ نقلاً عن تفسیر النعمانی.

(۱۰۰)

بحقن دمه واحترام ماله. قال أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ: «اُمرت أن أُقاتل النّاس حتّی یقولوا لا إله إلّا الله، فإذا قالوها فقد حرم علیّ دماؤهم وأموالهم»(۱). فهذه الآثار لا تتطلّب أزید من الإقرار باللّسان ما لم تعلم مخالفته للجنان، سواء أصحّ کونه مؤمناً أم لا. وأمّا غیر هذه من الآثار التی نعبّر عنه بالسعادة الأُخرویة فلا شکّ أنّها رهن العمل، وأنّ مجرّد الاعتقاد والإقرار باللسان لا یسمن ولا یغنی من جوع. وهذا یظهر بالرجوع إلی الکتاب والسنّة. قال سبحانه: (إِنَّما المُؤْمِنُونَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ یَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِی سَبِیلِ اللّهِ اُولئِکَ هُمُ الصّادِقُونَ)(الحجرات /۱۵). نری أنّه ینفی الایمان عن غیر العامل. وما هذا إلّا لأنّ المراد منه، الإیمان المؤثّر فی السعادة الأخرویّة، وقال أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ: «لأنسبنّ الإسلام نسبة لم ینسبها أحد قبلی، الإسلام هو التسلیم، والتسلیم هو الیقین، والیقین هو التصدیق والتصدیق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء والأداء هو العمل»(۲). فالإمام ـ علیه السلام ـ بصدد بیان الإسلام الناجع فی الحیاة الأُخرویة، ولأجل ذلک فسّره نهایةً بالعمل. ولکنّ الاسلام الّذی ینسلک به الانسان فی عداد المسلمین، ویحکم له وعلیه ظاهراً ما یحکم للسائرین من المسلمین، تکفی فیه الشهادة باللّفظ ما لم تعلم المخالفة بالقلب، وعلی ذلک جرت سیرة النّبی صلَّی الله علیه و آله و سلَّم وأصحابه. فلو أوصلَنا السبر والدقّة إلی تحدید الایمان فهو المطلوب، وإلّا فالمهمّ هو النّظر إلی الآثار المطلوبة وتحدید موضوعاتها حسب الأدلة سواء أصدق علیه الایمان أم لا،سواء أدخل العمل فی حقیقته أم لا کما تقدّم. هذا ما ذکرناه هنا عجالة، وسوف نمیط السّتر عن وجه الحقیقة عند البحث عن عقیدة الطائفتین ـ المعتزلة والخوارج ـ فی مورد مرتکب الکبیرة، ونحدّد مفهوم الایمان فی ضوء الکتاب والسنّة. ـــــــــــــــ ۱ . بحار الأنوار : ج ۶۸ ص ۲۴۲. ۲ . نهج البلاغة : قسم

الحکم ، الرقم ۱۲۵.

(۱۰۱) المرجئة والفرق الاُخری:

الانسان یتصوّر بادئ بدء أنّ المرجئة کسائر الطّوائف لهم آراء فی جمیع المجالات الکلامیّة، خاصّة بهم، یفترقون بها عن غیرهم، ولکن سرعان ما یتبیّن له أنّ الأصل المقوّم للمرجئة هو مسألة تحدید الإیمان والکفر. وأمّا الموضوعات الاُخری فلیس لهم فیها رأی خاصّ. ولأجل ذلک تفرّقوا فی آخر أمرهم إلی فرق متبدّدة ومتضادّة. فتری مرجئیاً یتّبع منهج الخوارج، ومرجئیاً آخر یقتفی أثر القدریّة، وثالثاً یشایع الجبریّة. وما هذا إلاّ لأنّ الإرجاء قام علی أصل واحد وهو تحدید الایمان بالإقرار او باللسان أو المعرفة القلبیة. وأمّا الاُصول الاُخری فلیس لهم فیها رأی خاصّ قطّ. وصار هذا سبباً لذوبانهم فی الفرق الاخری وتفرّقوا علی الفرق التالیة: ۱ ـ مرجئة الخوارج، ۲ ـ مرجئة القدریة، ۳ ـ مرجئة الجبریة، ۴ ـ المرجئة الخالصة. وهذه الطّوائف بعضها بالنسبة إلی بعض علی نقیض، فمرجئة القدریّة تقول بالاختیار والحریّة للانسان، ومرجئة الجبریّة تنکره. ومع ذلک کلّه فالطائفتان تستظلاّن تحت سقف واحد، وهو الإرجاء، وإن اختلفوا فی سائر المسائل. نعم یوجد هناک مرجئة خالصة لم یتکلّموا بشیء فی بقیّة المسائل وذکر الشهرستانی لهم طوائف ستّ وهی: ۱ ـ الیونسیّة ۲ ـ العبیدیّة ۳ ـ الغسّانیّة ۴ ـ الشعبانیّة ۵ ـ التومینیة ۶ ـ الصالحیّة. وهؤلاء لم یتکلّموا إلاّ فی الارجاء واختلفوا فی تحدید الایمان بعد إخراج العمل منه، وترکوا البحث عن سائر الموضوعات، بخلاف الطّوائف الثلاث المتقدّمة. فإنّهم اشترکوا فی الإرجاء واختلفوا فی سائر الموضوعات. فمن مرجئیّ سلک مسلک الخوارج، یبغض عثماناً وعلیّاً، ویناضل ضدّ الحکّام، إلی آخر یتفیّأ بفیء القدریّة یحترم الخلفاء الأربع، ویری الانسان فاعلاً مختاراً وفعله متعلّقاً بنفسه. إلی ثالث یرکب مطیّة الجبر ویری الإنسان أداة طیّعة للقضاء والقدر. (۱۰۲) شعراء المرجئة:

قد وجد بین المرجئة شعراء عبّروا عن عقیدتهم فی قصائدهم ونذکر هنا شاعرین: ۱ ـ ثابت بن قطنة. کان فی صحابة یزید بن المهلّب یولّیه أعمالاً من أعمال الثغور، وقد روی أبو الفرج الإصفهانی قصیدة له فی أغانیه مستهلّها: یا هند فاستمعی لی أنّ سیرتنا * أن نعبد الله لم نشرک به أحداً نرجی الاُمور إذا کانت مشبهة * و نصدق القول فیمن جار أو عندا المسلمون علی الاسلام کلّهموا * والمشرکون استووا فی دینهم قددا و لا أری أنّ ذنباً بالغ أحداً * مِ النّاس شرکا إذا ما وحّدوا الصمدا لانسفک الدم إلاّ أن یراد بنا * سفک الدماء طریقا واحداً جددا من یتّق الله فی الدنیا فإنّ له * أجر التقیّ إذا وفّی الحساب غدا و ماقضی الله من أمر فلیس له * ردّ و مایقض من شیء یکن رشدا کلّ الخوارج مُخط فی مقالته * ولو تعبّد فیما قال و اجتهدا أمّا علیّ و عثمان فانّهما * عبدان لم یشرکا بالله مذ عبدا و کان بینهما شغب وقد شهدا * شقّ العصا و بعین الله ما شهدا یجزی علیّاً و عثماناً بسعیهما * و لست أدری بحق آیةً وردا الله یعلم ماذا یحضران به * وکلّ عبد سیلقی الله منفردا(۱) ۲ ـ عون بن عبدالله بن علقبة بن مسعود: وقد وصف بکونه من أهل الفقه والأدب وکان یقول بالإرجاء ثم عدل عنه وقال مخطئاً ما اعتقده: فأوّل ما اُفارق غیر شکّ * اُفارق ما یقول المرجئونا وقالوا مؤمن من آل جور * ولیس المؤمنون بجائرینا وقالوا مؤمن دمه حلال * وقد حرمت دماء المؤمنینا(۲) ــــــــــــــــ ۱ . فجر الاسلام ص ۲۸۱ ـ ۲۸۲ نقلاً عن الأغانی ج ۴ ص ۲۰۴. ۲ . نفس المصدر:ص ۲۸۲، نقلاً عن الأغانی ج ۸ ص ۹۲.

(۱۰۳) خطر المرجئة علی أخلاق المجتمع:

قد عرفت التطوّر فی فکرة الإرجاء وأنّه استقرّ رأی المرجئة أخیراً علی أنّ الایمان عبارة عن الإقرار باللّسان أو الإذعان بالقلب، وهذا یکفی فی اتّصاف الانسان بالإیمان. ولو صحّ ما نسب إلیهم فی شرح المواقف «من عدم العقاب علی المعاصی» (۱) فالمصیبة أعظم. وهذه الفکرة فکرة خاطئة تسیر بالمجتمع ـ وخصوصاً الشباب ـ إلی الخلاعة والإنحلال الأخلاقی وترک القیم، بحجّة أنّه یکفی فی اتّصاف الانسان بالایمان، وانسلاکه فی سلک المؤمنین، الإقرار باللّسان أو الإذعان بالقلب، ولا نحتاج وراء ذلک إلی شیء من الصوم والصلاة، ولا یضرّه شرب الخمر وفعل المیسر، ویجتمع مع حفظ العفاف وترکه. ولو قدر لهذه الفکرة أن تسود فی المجتمع، لم یبق من الإسلام إلاّ رسمه، ومن الدین إلاّ اسمه. ویکون المتدیّن بهذه الفکرة کافراً واقعیاً، اتّخذ هذه الفکرة واجهة لما یکنّ فی ضمیره.

ولقد شعر أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ بخطورة الموقف، وعلموا بأن إشاعة هذه الفكرة عند المسلمين عامّة، والشيعة خاصّة، سترجعهم إلى الجاهليّة، فقاموا بتحذير الشيعة وأولادهم من خطر المرجئة فقالوا: «بادروا أولادكم بالحديث قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة» (۲). ـــــــــــــــ ۱ . شرح المقاصد للتفتازانى ج ۲، ص ۲۲۹ و ۲۳۸. ۲ . الكافى ج ۶ ص ۴۷، الحديث ۵. قال المجلسى فى المرآة عند شرح هذا الحديث: «أى علموهم فى شرخ شبابهم بل فى أوائل إدراكهم وبلوغهم التميز من الحديث ما يهتدون به الى معرفة الأئمة ـ عليهم السلام ـ والتشيع قبل أن يغويهم المخالفون ويدخلوهم فى ضلالتهم، فيعسر بعد ذلك صرفهم عن ذلك. والمرجئة فى مقابلة الشيعة من الإرجاء بمعنى التأخير، لتأخيرهم عليّاً عليه السلام عن مرتبته، وقد يطلق فى مقابلة الوعيديّة إلّا أن الأول هو المراد هنا».

ويحتمل أن يكون المراد هو الثانى بقرينة «أولادكم» فإنّ فكرة الإرجاء بالمعنى الأول تضرّ الكلّ، وبالمعنى الثانى تضر الشباب الّذين تهددهم الغرائز الجامحة كما أوعزنا إليه فى المتن. (۱۰۴)

وفكرة الإرجاء فكرة خاطئة تضرّ بالمجتمع عامّة. وإنّما خصّ الإمام منهم الشباب لكونهم سريعى التقبّل لهذه الفكرة، لما فيها من إعطاء الضوء الأخضر للشباب لاقتراف الذنوب والانحلال الأخلاقى والانكباب وراء الشهوات مع كونهم مؤمنين. ولو صحّ ما ادّعته المرجئة من الايمان والمعرفة القلبيّة، والمحبّة لإله العالم، لوجب أن تكون لتلك المحبّة القلبيّة مظاهر فى الحياة، فإنّها رائدة الانسان وراسمة حياته، والانسان أسير الحبّ وسجين العشق، فلو كان عارفاً بالله، محبّاً له، لاتّبع أوامره ونواهيه، وتجنّب ما يسخطه ويتّبع ما يرضيه، فما معنى هذه المحبّة للخالق وليس لها أثر فى حياة المحبّ. ولقد وردت الإشارة إلى التأثير الذى يتركه الحبّ والودّ فى نفس المحبّ فى كلام الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ حيث قال: «ما أحبّ الله عزّ وجلّ من عصاه» ثم أنشد الامام ـ عليه السلام ـ قائلاً: تعصى الإله وأنت تظهر حبّه * هذا محالٌ فى الفعال بديع لو كان حبّك صادقاً لأطعته * إنّ المحبّ لمن يحبّ مطيع(۱) إنّ للامام الصادق ـ عليه السلام ـ احتجاجاً على المرجئة، علّمه لأحد أصحابه وأبطل فيه حجّة القائل بكفاية الاقرار بالايمان قياساً على كفاية الانكار باللسان فى الكفر، وإليك الحديث:روى محمّد بن حفص بن خارجة قال: سمعت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ يقول: وسأله رجل عن قول المرجئة فى الكفر والايمان وقال: إنّهم يحتجّون علينا ويقولون: كما أنّ الكافر عندنا هو الكافر عند الله، فكذلك نجد المؤمن إذا أقرّ بإيمانه أنّه عند الله مؤمن، فقال: سبحان الله ;وكيف يستوى هذان، والكفر إقرار من العبد فلا يكلّف بعد اقراره ببيّنة، والايمان دعوى لا يجوز إلّا ببيّنة، وبيّنته عمله ونيّته، فإذا اتّفقا فالعبد عند الله مؤمن، والكفر موجود بكلّ جهة من هذه الجهات الثلاث، من نيّة، أو ـــــــــــــــ ۱ . سفينة البحار: ج ۱ ص ۱۹۹ مادة «حبب».

(۱۰۵)

قول، أو عمل. والأحكام تجرى على القول والعمل، فما أكثر من يشهد له المؤمنون بالايمان، ويجرى عليه أحكام المؤمنين، وهو عند الله كافر، وقد أصاب من أجرى عليه أحكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله (۱). توضيح الرواية ;أنّ الامام ـ عليه السلام ـ شبّه الاقرار الظاهرى بالدعوة كسائر الدعاوى، كما أنّ الدعوة فى الدعاوى لا تقبل إلّا ببيّنة، فكذا جعل الله تعالى هذه الدعوة غير مقبولة إلّا بشاهدين من قلبه وجوارحه فلا يثبت إلّا بهما. المرجئة وعلماء الشيعة

إنّ علماء الشّيعة الإماميّة تبعاً لأئمتهم، قاموا فى وجه المرجئة وحذّروا الأُمّة من ألوان خداعهم، علماً منهم بأنّ فى نفوذ فكرة الارجاء، مسخ الإسلام ومحوه من أديم الأرض، وإليك كلمة قيّمة لفضل بن شاذان الأزدى النيسابورى (المتوفّى عام ۲۶۰هـ) من أصحاب الأئمة الثلاثة: ـ الجواد والهادى والعسكرى ـ عليهم السلام ـ ذكرها فى كتابه (الايضاح ص ۲۰) قال: «ومنهم المرجئة الّذين يروى منهم أعلامهم مثل إبراهيم النخعى، وإبراهيم بن يزيد التيمى، ومن دونهما مثل سفيان الثورى، وابن المبارك ووكيع، وهشام، وعلى بن عاصم عن رجالهم أنّ النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: صنفان من اُمّتى ليس لهما فى الإسلام نصيب ;القدريّة والمرجئة. فقيل لهم: ما المرجئة؟ قالوا: الّذين يقولون: الايمان قول بلا عمل. وأصل ما هم عليه أنّهم يدينون بأنّ أحدهم لو ذبح أباه واُمّه وابنه وبنته

وأخاه واُخته، وأحرقهم بالنار، أو زنی، أو سرق، أوقتل النّفس الّتی حرّم الله، أو أحرق المصاحف، أو هدم الکعبة، أو نبش القبور، أو أتی أیّ کبیرة نهی الله عنها، إنّ ذلک لا یفسد علیه ایمانه، ولا یخرجه منه، وأنّه إذا أقرّ بلسانه بالشهادتین إنّه مستکمل الایمان، إیمانه کإیمان جبرئیل ومیکائیل ـ صلّی الله علیهما ـ فعل ما فعل، وارتکب ما ارتکب ممّا نهی الله عنه، ویحتجّون بأنّ النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم قال: اُمرنا أن نقاتل النّاس حتّی یقولوا: ـــــــــــــــ ۱ . الکافی: ج ۲ ص ۳۹ ـ ۴۰، الحدیث ۸.

(۱۰۶)

لا ـ إله إلا الله، وهذا قبل أن یفرض سائر الفرائض وهو منسوخ. وقد روی محمد بن الفضل، عن أبیه، عن المغیرة بن سعید، عن أبیه، عن مقسم، عن سعید بن جبیر قال: المرجئة یهود هذه الاُمّة. وقد نسخ احتجاجهم قول النبی صلّی الله علیه و آله و سلّم حین قال: بنی الإسلام علی خمس: شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة وإیتاء الزکاة، وحجّ البیت، وصوم شهر رمضان(۱) . وله ـ رحمه الله ـ احتجاج و مناشدة مع المرجئة فی کتابه فمن أراد فلیرجع إلیه(۲). هل کان أبو حنیفة مرجئیاً؟ إنّ المشهور بین أرباب الملل والنحل أنّ الامام أبا حنیفة کان مرجئیاً، وممن نقل ذلک، الشیخ أبو الحسن الأشعری فی کتابه «مقالات الإسلامیین» فقال: «الفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنیفة وأصحابه یزعمون أنّ الإیمان المعرفة بالله، والإقرار بالله والمعرفة بالرّسول والإقرار بما جاء به من عند الله فی الجملة دون التفصیل». ثمّ ینقل عن غسّان وأکثر أصحاب أبی حنیفة أنّهم ینقلون عن أسلافهم أنّ الایمان هو الاقرار والمحبّة لله والتعظیم له والهیبة منه، وترک الاستخفاف بحقّه، وأنّه یزید ولا ینقص(۳). والظّاهر هو الأوّل لتنصیصه فی کتاب «العالم والمتعلّم» الذی أملاه وکتبه ت لامیذه علی ذلک وإلیک النصّ: قال العالم ـ رضی الله عنه ـ: الایمان هو التصدیق والمعرفة والیقین والاقرار والاسلام. والناس فی التصدیق علی ثلاث منازل: فمنهم: من یصدّق بالله وبما جاء منه بقلبه ولسانه. ـــــــــــــــ ۱ . الایضاح: ص ۲۰ ـ ۲۱. ۲ . الایضاح :ص ۴۷ ـ ۶۶. ۳ . مقالات الاسلامیین: ص ۱۳۲.

(۱۰۷)

ومنهم: من یصدّق بلسانه ویکذّب بقلبه. ومنهم: من یصدّق بقلبه ویکذّب بلسانه. قال المتعلّم ـ رحمه الله ـ: لقد فتحت لی باب مسألة لم أهتد إلیه، فأخبرنی عن أهل هذه المنازل الثّلاث أهم عند الله مؤمنون؟ قال العالم ـ رضی الله عنه ـ: من صدّق بالله وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه فهو عند الله وعند الناس مؤمن. ومن صدّق بلسانه وکذّب بقلبه کان عند الله کافراً وعند الناس مؤمناً، لأنّ الناس لا یعلمون ما فی قلبه. وعلیه یسمّونه. مؤمناً بما ظهر لهم من الإقرار بهذه الشهادة ولیس لهم أن یتکلفوا علم ما فی القلوب. ومنهم من یکون عند الله مؤمناً وعند الناس کافراً وذلک بأنّ الرّجل یکون مؤمناً بالله وبما جاء عنه. ویظهر الکفر بلسانه فی حال التقیّة أی الإکراه فیسمّیه من لا یعرف أنّه یتّقی، کافراً، وهو عند الله مؤمن(۱). وفی الفقه الأکبر المنسوب له ما هذا نصّه: «الإیمان هو الإقرار والتصدیق» وجاء فیه: «ویستوی المؤمنون کلّهم فی المعرفة والیقین والتوکّل والمحبّة والرضا والرجاء ویتفاوتون فیما دون الایمان فی ذلک کلّه». وجاء فیه: «الله متفضّل علی عباده عادل قد یعطی فی الثّواب أضعاف ما یستوجبه العبد، تفضّلاً منه وقد یعاقب علی الذّنب عدلاً منه وقد یعفو فضلاً منه»، وجاء فیه: «ولا نکفّر أحداً بذنب ولا ننفی أحداً عن الایمان»(۲). أقول: إنّ القول بأنّ الایمان هو التصدیق القلبی فقط، لا یُدخل القائل فی عداد المرجئة إذا کان مهتمّاً بالعمل ویری النجاة والسعادة فیه، وأنّه لولاه لکان خاسراً غیر ـــــــــــــــ ۱ . العالم والمتعلم للإمام أبی حنیفة، تحقیق عمر رواس قلعة جی وعبد الوهاب الهندی الندوی، ص ۵۲ ـ ۵۳. ۲ . ضحی الإسلام: ج ۳ ص ۳۲۱.

(۱۰۸)

رابح. فالمرجئة هم الّذین یهتمّون بالعقیدة ولا یهتمّون بالعمل ولا یعدّونه عنصراً مؤثراً فی الحیاة الاُخرویّة، ویعیشون علی أساس العفو والرجاء وبالجملة یهتمّون بالرغب دون الرهب والله سبحانه یقول: (إِنَّهُمْ کَانُوا یُسَارِعُونَ فِی الخَیْرَاتِ وَ یَدْعُونَنَا رَغَباً وَ رَهَباً) (الأنبیاء / ۹۰). وعلی ذلک ;فرمی کلّ من قال بأنّ الایمان هو التصدیق بالإرجاء، رمی فی غیر محلّه، فإذا کان المرمیّ ذا عنایة خاصّة بالعمل

بالأركان، والقيام بالجوارح، وكان شعاره قوله سبحانه: (إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْر * إِلاّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصالِحَاتِ وَ تَواصَوْا بِالحَقّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ)فهو على طرف النقيض منهم، خصوصاً على ما نقله شارح المواقف من المرجئة بأنّهم ينفون العقاب على الكبائر إذا كان المرتكب مؤمناً على مذهبهم. هذا إجمال القول فى عقيدة المرجئة وما يترتّب عليها من المفاسد، ولأئمّة أهل البيت ـعليهم السلام ـ كلمات فى حقّهم حذّروا المجتمع فيها من تلك الطائفة يجدها المتتبّع فى محلّه(۱) . ويظهر من الأمير نشوان الحميرى (المتوفّى عام ۵۷۳هـ) شيوع المرجئة فى عصره فى الأوساط الإسلاميّة قال: «وليس كورة من كور الاسلام إلاّ والمرجئة غالبون عليها إلاّ القليل»(۲) ـ أعاذنا الله من شرّ الأبالسة. إكمال :

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

_____ ۱ . بحار الأنوار: ج ۱۸ ص ۳۹۲ فصل المعراج، وغيره. ۲ . شرح الحور العين ص ۲۰۳، كما فى «بحوث مع أهل السنة».

(۱۰۹)

الكفر الطاعة، والحسن بن محمّد بن الحنفيّة مبدع الإرجاء بالمعنى الأوّل، لا الثانى. وإطلاقها على المعنيين لاشتراكهما فى التأخير. غير أنّ الدكتور جلال محمّد عبد الحميد موسى نسب الإرجاء بالمعنى الثانى الى الحسن وقال: «إنّنا نجد بذور هذا المذهب عند الحسن بن محمّد الحنفيّة (ت ۱۰۱هـ) وهو عالم من علماء أهل البيت، قد تصدّى للردّ على الخوارج حين نشروا مبدأهم الخطير «لا عقد بدون عمل» وهو يستلزم تكفير مرتكب الكبيرة واستحلال قتله، فأعلن «الحسن» أنّه لا يضرّ مع الايمان معصية وأنّ الطاعات وترك المعاصى ليست من أصل الايمان، حتى يزول الايمان بزوالها»(۱). وما ذكره خلط بين معنيى الارجاء فلاحظ، وقد تقدّم فى كلام ابن حجر التصريح بذلك(۲). تمّ الكلام فى المرجئة _____ ۱ . نشأة الأشعرية وتطورها: ص ۲۰. ۲ . تهذيب التهذيب: ج ۲، ص ۳۲۱.

(۱۱۰) (۱۱۱)

القدريّة

القدريّة

القدريّة أسلاف المعتزلة

خرج المسلمون من الجزيرة العربيّة بدافع نشر الاسلام وبسط نفوذه، فلمّا استولوا على البلاد واستتبّ لهم الأمر، تفاجأوا بثقافات وحضارات، وشرائع وديانات، لم يكن لهم بها عهد، ففرضت الظُّروف عليهم الاختلاط والتعايش مع غير المسلمين، وربّما انتهى الأمر إلى التفاعل والتأثير بمبادئهم وأفكارهم، فوقفوا على أُصول ومبادئ تخالف دينهم، فأوجد ذلك اضطراباً فكريّا بين الأوساط الإسلاميّة. كيف لا، وقد كان الخصم متدرّعاً بالسلاح العلمى، ومجهّزاً بأساليب كلاميّة، والمسلمون الغزاة بسطاء غير مجيدين كيفيّة البرهنة، والمجادلة العلميّة مع خصمائهم، فصار ذلك سبباً لطرح أسئلة ونموّ اشكالات فى أذهان المسلمين خارج الجزيرة العربيّة وداخلها، وقد كان الغزاة ينقلون ما سمعوا أو ما تأثّروا به فى حلّهم وترحالهم داخل المدن وخارجها. وهذا التلاقح الفكرى بين المسلمين وغيرهم أدّى إلى افتراق الأُمّة الاسلاميّة إلى طائفتين: الطائفة الأُولى: وهم يشكّلون الأكثريّة الساحقة فى المسلمين، جنحت إلى الجانب السلبى وأراحت نفسها من الخوض فى تلك المباحث، وإن كانت لها صلة بصميم الدين كالقضاء والقدر، وعينيّة الصفات للذات أو زيادتها عليها، كيفيّة (۱۱۲)

الحشر والنشر، ووجود الشرّ فى العالم، مع كون خالقه حكيماً إلى غير ذلك ممّا لا يمكن فصلها عن الدين، وأقصى ما كان لدى هؤلاء المتزمّتين، دعوة المسلمين إلى التعبّد بما جاء من النصوص فى القرآن والسنّة، وقد تصدّر هذه الطائفة الفقهاء وأهل الحديث

ولقد أثر عنهم قول وعمل يعرِّفان موقفهم فی هذه التيّارات، ويرجع مغزى ذلك إلى الأخذ بالجانب السّلبی وترك الكلام الّذی هو أسهل الأمرين، ولأجل ذلك قامت تلك الطّائفة بتحريم علم الكلام والمنطق والفلسفة، وإن كان يهدف إلى تقرير العقائد الإسلاميّة عن طريق العقل والبرهان. وإليك نماذج من أقوالهم فی هذا المضمار: ۱ ـ عن أبی يوسف القاضی (م ۱۹۲): طلب علم الكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم(۱). ۲ ـ وعن الشافعی: لأن يلقى الله تبارك وتعالى بكلّ ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشیء من علم الكلام(۲). ۳ ـ وهذا الإمام مالك (م ۱۷۹) لمّا سئل عن كيفيّة الاستواء على العرش؟ فقال: الاستواء معقول والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة(۳). فهؤلاء صوّروا البحث عن قوانين الكون، وصحيفة الوجود جهلاً، والجهل بها علماً، والبرهنة على وجوده سبحانه أمراً مذموماً، والسؤال عن مفاد الآية ومرماها بدعة.فكأنّ القرآن أُنزل للتلاوة والقراءة دون الفهم والتدبّر، وكأنّ القرآن لم يأمر النّاس بالسؤال من أهل الذكر إذا كانوا جاهلين. فإذا كان هذا حال قادة الأُمّة وفقهائها، فكيف حال من يَقتدی بهم؟ ۴ ـ سأل رجل عن مالك وقال: ينزل الله سماء الدنيا؟ قال: نعم. قال: نزوله بعلمه أم بماذا؟ فصاح مالك: اسكت عن هذا وغضب غضباً شديدا (۴). ۵ ـ قد بلغ تطرّف إمام الحنابلة إلى حدّ أنّ أبا ثور (م ۲۴۰) فسّر حديث رسول اللّهصلّی الله عليه و آله و سلّم: «إنّ الله خلق آدم على صورته» على وجه لا يستلزم التجسيم والتشبيه بإرجاع الضمير إلى آدم حتّى يتخلّص من مغبّتهما، فهجره أحمد، فأتاه أبو ثور، فقال أحمد: أیّ صورة كانت لآدم يخلق عليها، كيف تصنع بقوله: (خلق آدم على صورة الرحمان) فاعتذر أبو ثور

_____ ۱ . تاريخ بغداد ج ۱۴ ص ۲۵۳. ۲ . حياة الحيوان للدميری ج ۱ ص ۱۱، كما فی كتاب «المعتزلة» ص ۲۴۲. ۳ . طبقات الشافعية: ج ۳ ص ۱۲۶. ۴ . الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزی، طبع مكة المكرمة، عام ۱۳۴۸ ج ۲ ص ۲۵۱، كما فی «المعتزلة» ص ۲۴۵.

(۱۱۳)

وتاب بين يديه(۱). فالدواء عنده لكلّ داء هو الدّعوة إلى التعبّد بالنّصوص تعبّداً حرفياً من غير تحليل ولا تفسير. ۶ ـ إنّ أحد أصحابه، الحارث المحاسبی (م ۲۴۳) ألّف كتاباً فی الردّ على المعتزلة، فأنكره أحمد وهجره. ولمّا اعترض عليه المحاسبی بأنّ الردّ على البدعة فرض، أجاب أحمد بقوله: إنّك حكيت شبهتهم أوّلاً ثمّ أجبت عنها فلم تأمن أطالع الشّبهة ولا ألتفت إلى الجواب أو أنظر إلى الجواب ولا أفهم كنهها(۲). يلاحظ عليه: أنّه لا شكّ فی أنّ الردود على أصحاب البدع والضلالات، يجب أن تكون بشكل تهدی الأُمّة ولا تضلّها، وتقمع الإشكال ولا ترسّخه. فمن كانت له تلك الصلاحية فعليه القيام بالردّ والنقد. فهذا هو القرآن الكريم الأسوة المباركة، ينقل آراء المشركين ثمّ ينقضها ويدمّرها، وإلّا فمعنى ذلك أن يفسح المعتّون من علماء الإسلام للأبالسة أن يهاجموا الإسلام و يضعضعوا أركانه، ويتّخذوا الأحداث والشبّان فريسة لأفكارهم يفتكون بهم، ويكون الغيارى من المسلمين القادرون على دفع هجومهم، متفرّجين فی مقابل جرأة العاصی وحملة الماجن «ما هكذا تورد يا سعد الإبل». وكيف يرضی الشارع الّذی جعل الأمر بالمعروف والنّهی عن المنكر فريضة على المسلمين بهذه _____ ۱ . نفح الطيب ج ۳ ص ۱۵۳، كما فی كتاب «المعتزلة». ۲ . المنقذ من الضلال ص ۴۵ راجع كتاب المعتزلة ص ۲۴۵ ـ ۲۵۱.

(۱۱۴)

النكسة. هذا حال الطائفة الأُولى وإليك نبذة عن وضع الطائفة الأُخرى. الطائفة الثانية: وهم الأقليّة من أصحاب الفكر، وقد عاينوا المشاكل عن كثب وحاولوا حلّها بالدراسة والتحليل. فلأجل تلك الغاية تدرّعوا بمنطق الخصم وأساليبه الكلاميّة، فقلعوا بها الشبه وصانوا دينهم وايمان أحداثهم عن زيغ المبطلين. كلّ ذلك بدافع الذبّ عن حريم الدّين وصيانته، وتجسيداً للأصل الأصيل فی الكتاب والسنّة ـ الأمر بالمعروف والنّهی عن المنكر ـ واسوةً بالنبی الأكرم صلّی الله عليه و آله و سلّم الّذی كان يدافع عن دين الله بسيفه وسنانه، وبنانه وبيانه، وكتبه ورسائله. وقد نجم بين الأُمّة فی هذه الطّائفة علماء أخيار اشتروا رضا الله سبحانه بغضب المخلوق، فكانوا يحمون جسد الإسلام من النّبال المرشوقة والموجّهة من السلطة الحاكمة إليه، تحت ستار الدفاع عن الدّين ومكافحة المضلّين،

وقد أساء لهم التاريخ فأسماهم بالقدريّة، حطّاً من شأنهم، وإدخالاً لهم تحت الحديث المرويّ عن الرسول الأكرمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم «القدريّة مجوس هذه الأُمّة» وكان العصر الأموى (من الوقت الّذى استولى فيه معاوية على عرش الملك إلى آخر من تولّى منهم)، يسوده القول بالجبر، الّذى يصوِّر الانسان والمجتمع أنّهما مسيّران لا مخيّران، وأنّ كلّ ما يجرى فى الكون من صلاح وفساد، وسعة وضيق، وجوع وكظّة، وصلح وقتال بين الناس أمر حتمى قضى به عليهم، وليس للبشر فيه أىّ صنع وتصرّف. وقد اتّخذت الطغمة الأمويّة هذه الفكرة غطاءً لأفعالهم الشنيعة حتّى يسدّوا بذلك باب الاعتراض على أفعالهم بحجّة أنّ الاعتراض عليهم إعتراض على صنعه سبحانه وقضائه وقدره، وأنّ الله سبحانه فرض على الانسان حكم ابن آكلة الأكباد وابنه السكّير . وأبناء البيت الاموى الخبيث يعيشون عيشة رغد ورخاء وترف، ويعيش الآخرون على بطون غرثى وأكباد حرّى. وقد كانت هذه الفكرة تروّج بالخطباء ووعّاظ السلاطين مرتزقة البلاط الاموى. (۱۱۵)

ففى هذه الظروف نهض رجال ذووا بصيرة لا يستسيغون هذه الفكرة، بل يرونها من حبائل الشيطان،اُلقيت لاصطياد المستضعفين، وسلب حرّياتهم ونهب إمكانيّاتهم، فثاروا على الفكرة وأصحابها وناضلوا من أجل ذلك بصمود وحماس، وكان عملهم هذا انتفاضة فى وجه المجبّرة تنزيهاً لساحته سبحانه عمّا وصفه به الجاهلون، وسكت عنه الآخرون رهباً أو رغباً، فكان جزاؤهم القتل والصّلب والتنكيل بعد الحكم بتكفيرهم من جانب قضاة الجور، بدعوى مروقهم عن الدّين وخروجهم على أمير المؤمنين!! عبد الملك بن مروان!! وسيفه الشاهر الحجّاج بن يوسف. ونقدّم إليك لمحات من حياتهم ونضالهم فى طريق عقيدتهم،وأنّهم لم يكونوا يدينون بشىء ممّا رموا به إلاّ القول بأنّ الانسان مختار فى حياته، وأنّه ليس له إلاّ ما سعى، ولم تكن عندهم فكرة التفويض التّى تعادل الشرك الخفىّ، وإنّما حدثت فكرة التفويض بعدهم بين المعتزلة. وعلى ذلك فهؤلاء المسمّون بالقدريّة ظلماً وعدوانا، أسلاف المعتزلة فى الدعوة إلى حريّة الانسان، لا فى الدعوة إلى التفويض البغيض. واستغلّت الأشاعرة ومؤلّفو الملل والنّحل لفظ «القدريّة»، فاستعملوها فى مخالفيهم تبعاً لأهل الحديث فى هذه الظّروف، فأطلقوها على كلِّ من ادّعى للانسان حريّة فى العمل واختياراً فى الفعل الّذى هو مناط صحّة التكليف، ومدار بعث الرسل، فدعاة الحريّة عندهم قدرية إمّا لاتّهامهم ـ كذباً وزوراً ـ بانكار تقدير الله وقضائه، من باب إطلاق الشىء (القدريّة) وإرادة نقيضه (انكار القدر ونفيه)، أو لاتّهامهم بأنّهم يقولون نحن نقدّر أعمالنا وأفعالنا و... وسيوافيك بحث حول هذه اللفظة عند خاتمة البحث. دعاة الحرية

۱ ـ معبد بن عبدالله الجهنى البصرى (م ۸۰): أوّل من قال بالقدر فى البصرة. سمع الحديث من ابن عبّاس، وعمران بن حصين وغيرهما وحضر يوم التحكيم، وانتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، وكان صدوقاً ثقة فى الحديث ومن التّابعين، (۱۱۶)

وخرج مع ابن الأشعث على الحجّاج بن يوسف، فخرج وأقام بمكّة فقتله الحجّاج صبراً بعد أن عذّبه، وقيل صلبه عبد الملك بن مروان فى دمشق على القول بالقدر ثمّ قتله(۱). وقال المقريزى فى خططه: «أوّل من قال بالقدر فى الإسلام معبد بن خالد الجهنى وكان يجالس الحسن بن الحسين البصرى، فتكلّم بالقدر فى البصرة، وسلك أهل البصرة مسلكه لمّا رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأى عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه ويعرف بالأسوارى، فلمّا عظمت الفتنة به عذّبه الحجّاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان، سنة ثمانين من الهجرة ـ إلى أن قال: وكان عطاء بن يسار قاضياً يرى القدر وكان يأتى هو ومعبد الجهنى إلى الحسن البصرى، فيقولان له إنّ هؤلاء يسفكون الدّماء ويقولون إنّما تجرى أعمالنا على قدر الله فقال: كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا»(۲). ۲ ـ غيلان بن مسلم الدمشقى: وهو ثانى من تكلّم بالقدر ودعا إليه ولم يسبقه سوى معبد الجهنى. قال الشهرستانى فى «الملل والنحل»: «كان غيلان يقول بالقدر خيره وشرّه من العبد، وقيل تاب عن القول بالقدر على يد عمر بن عبد العزيز، فلمّا مات عمر جاهر بمذهبه فطلبه هشام بن عبد الملك وأحضر الأوزاعى لمناظرته. فأفتى الأوزاعى بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق وقتل عام (۱۰۵)(۳). قال القاضى عبد الجبّار: «ومنهم (الطبقة الرابعة من المعتزلة) غيلان بن مسلم، أخذ العلم عن الحسن بن محمّد بن الحنفيّة»(۴). وقال ابن المرتضى نقلاً عن الحاكم: «أخذ غيلان الدمشقى المذهب عن الحسن بن محمّد بن الحنفيّة ولم تكن مخالفته

(الحسن) لأبيه ولأخيه إلّا فى شىء من الإرجاء. روى ـــــــــــــ ۱ . الأعلام للزركلى ج ۸ ص ۱۷۷ ناقلاً عن تهذيب التهذيب ج ۱۰ ص ۲۲۵، وميزان الاعتدال ج ۳ ص ۱۸۳، وشذرات الذهب ج ۱ ص ۸۸، والبداية والنهاية ج ۹ ص ۳۴. ۲ . الخطط المقريزية: ج ۲ ص ۳۵۶. سيوافيك نظرنا فى كلامه فانتظر . ۳ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۴۷ ولسان الميزان ج ۴ ص ۴۲۴. والأعلام للزركلى ج ۵ ص ۳۲۰. ۴ . طبقات المعتزلة: ص ۲۲۹ ولكلامه ذيل يجىء عن ابن المرتضى عند البحث عن جذور الإعتزال.

(۱۱۷)

أنّ الحسن كان يقول ـ إذا رأى غيلان فى الموسم ـ: أترون هذا، هو حجّة الله على أهل الشام، ولكنّ الفتى مقتول، وكان وحيد دهره فى العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله، قتله هشام بن عبد الملك وقتل صاحبه. وسبب قتله أنّ غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتاباً يحذّره فيه من انطفاء السنّة وظهور البدعة(۱). فلمّا وصلت الرسالة إلى عمر بن عبد العزيز دعاه وقال: أعنّى على ما أنا فيه. فقال غيلان: ولّنى بيع الخزائن وردّ المظالم فولاّه فكان يبيعها وينادى عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظّلمة، تعالوا إلى متاع من خلَف الرسول فى أمّته بغير سنّته وسيرته، وكان فيما نادى عليه جوارب خزّ فبلغ ثلاثين ألف درهم، وقد أتكل بعضها. فقال غيلان: من يعذرنى ممّن يزعم أنّ هؤلاء كانوا أئمة هدى وهكذا يأتكل والناس يموتون من الجوع. فمرّ به هشام بن عبد الملك قال: أرى هذا يعيبنى ويعيب آبائى وإن ظفرت به لأُقطّعنّ يديه ورجليه فلمّا ولى هشام قتله على النّحو الّذى وعده»(۲). وما ذكرناه من النُّصوص يوقفنا على اُمور: ۱ ـ إنّ القول بكون الإنسان مخيّراً لا مسيّراً يتّصل جذورها بالبيت الهاشمى. فقد عرفت أنّ معبداً الجهنى كان تلميذاً لابن عبّاس، وغيلان الدمشقى تتلمذ للحسن بن محمّد بن الحنفيّة. فما ذكره المقريزى من أنّه أخذ ذلك الرأى من أبى يونس سنسويه لا يركن إليه، بعد ثبوت تتلمذهما لقادة الفكر من البيت الهاشمى،ولعمران بن حصين الصحابى الجليل ومن أعلام أصحاب على ـ عليه السلام ـ ۲ ـ إنّ نضال الرّجلين فى العهد الأموى كان ضدّ ولاة الجور الّذين كانوا يسفكون الدماء وينسبونه إلى قضاء الله وقدره، فهؤلاء الأحرار قاموا فى وجههم وأنكروا القدر بالمعنى الّذى استغلّته السلطة وبرّرت به أعمالها الشنيعة، وإلّا فمن البعيد جدّاً من مسلم واع أن ينكر القضاء والقدر الواردين فى الكتاب والسنّة على وجه لا يسلب الحريّة من الإنسان ولا يجعله مكتوف الأيدى. ـــــــــــــ ۱ . ستوافيك رسالته فانتظر. ۲ . المنية والأمل: ص ۲۶.

(۱۱۸)

۳ ـ إنّ هذا التاريخ يدلنا على أنّ رجال العيث والفساد إذا أرادوا إخفاء دعوة الصالحين اتّهموهم بالكفر والزندقة ومخالفة الكتاب والسنّة. ۴ ـ إنّ صلب معبد الجهنى بيد الحجّاج السفّاك بأمر عبد الملك أوضح دليل على أنّ الرجل كان من دعاة الإصلاح، ولكن ثقل أمره على الطغمة الأمويّة فاستفزّوه من أديم الأرض وقطعوا جذوره بالصّلب والقتل، كما أنّ قيام غيلان فى وجه هشام بن عبد الملك يعرب عن صموده فى سبيل الحقّ وإزهاق الباطل وقتله به يدلّ على قداسة ما كان يذهب إليه. وعلى أىّ تقدير ;فهذان الرجلان، فى الطّليعة من دعاة الحريّة و الاختيار، ويعدّان أسلافاً للاعتزال ولا يمتّان له بصلة غير الإشتراك فى نفى الجبر و التسيير. ۵ـ إنّ هؤلاء الأحرار و إن رُموا بالقدرية بمعنى إنكار القضاء و القدر، ولكنّهم كانوا بصدد إثبات الاختيار و الحريّة للإنسان فى مقابل الجبر و إغلال الأيدى الّذى كانت السلطة تشجّعه، والاختيار هو الّذى بُنيت عليه الشرائع و عليه شرّعت التكاليف، فإنكاره إنكار للأمر الضّرورى. ولكنّ السلطة لأجل إخماد ثورتهم اتّهمتهم بالقدريّة حتّى تطعن بهم أنّهم خالفوا الكتاب و السنّة الدالّين على تقدير الأشياء من جانبه سبحانه و قضائه عليها، و أين هذه التهمة ممّا تمسّك به القوم من الدعوة إلى الاختيار و الحريّة؟ وأمّا تفسير القدريّة فى حقّ هؤلاء بتفويض الإنسان إلى نفسه و أفعاله، أنّه ليس لله سبحانه أى صنع فى فعله فهو تفسير جديد حدث بعد هؤلاء، و به رُميت المعتزلة كما سيأتى الكلام فيه. و فى الحقيقة كانت دعوة هؤلاء ردّ فعل لاسطورة الجبر الّتى كانت ذائعة فى الصدر الأوّل عن طريق أهل الكتاب الّذين تلبّسوا بالإسلام، و كانت الأكثريّة الساحقة من المسلمين يؤمنون بالقدر على وجه يجعل الإنسان مغلول اليدين. و قد قال (۱۱۹)

أحد رجّاز ذلك الزمان معبّراً عن تلك العقيدة: يا أيها المضمِر همّاً لا تهُم * إنّك إن تُقْدَر لك الحمّى تُحَم ولو علوت شاهقاً من العلم * كيف توقّيك و قد جفّ القلم(۱) فإذا كان الرأى العام عند المسلمين هذا، فعلى العالم أن يظهر علمه. فلأجل ذلك نرى أنّ معبداً الجهنى و غيلان الدمشقى و القاضى عطاء بن يسار و غيرهم كعمر المقصوص (م/۸۰) الّذى ظهر بدمشق و كان اُستاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية و قتله الأمويّون بتهمة إفساد الخليفة(۲) انتفضوا ضدّ هذه الفكرة الفاسدة فلقوا ما لقوا من القتل و التنكيل، و قد أدّوا رسالتهم. ولو أنّ علماء الإسلام فى السنّة والجماعة قاموا بواجبهم فى تلك الحقبة التأريخيّة وما هابوا السلطة، لما ظهرت الحركات الرجعيّة بين الاُمّة الإسلاميّة فى أوائل القرن الثانى، الّتى كانت تدعو إلى الجاهليّة الاُولى، ولأجل إيقاف القارئ على هذه الحركات ومبادئها سنعرض عليه بعض الحركات الرجعية الّتى ظهرت فى القرن الثانى و الثالث بعد إكمال البحث فى المقام فانتظر.

رسالة غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز

الرسالة الّتى بعث بها غيلان إلى عمر بن عبدالعزيز توقفنا: أوّلاً: على مكانته من الصمود فى وجه المخالفين، وممّا جاء فى تلك الرسالة : «أبصرت يا عمر ..... و ماكدت أعلم يا عمر، أنّك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً، و رسماً عافياً، فيا ميّت بين الأموات، لا ترى أثراً فتتبع، ولا تسمع صوتاً فتنتفع، طفئ أمر السنّة، وظهرت البدعة، اُخيف العالم فلا يتكلّم، ولا يعطى الجاهل فيسأل، و ربّما نجحت الاُمة بالإمام، و ربّما هلكت بالإمام، فانظر أىّ الإمامين أنت، فإنّه تعالى يقول : ـــــــــــــ ۱ . تأويل مختلف الحديث: ص ۲۸ ط بيروت دار الجيل. ۲ . مختصر الدول لابن العبرى: ص ۱۵۱. لاحظ كتاب المعتزلة ص ۹۱.

(۱۲۰)

(وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا) فهذا إمام هدى، ومن اتّبعه شريكان، وأمّا الآخر: فقال تعالى (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّار وَ يَوْمَ القِيَامَةِ لا يُنْصَرُونَ)(القصص:۴۱) ولن تجد داعياً يقول : تعالوا إلى النار ـ إذاً لا يتبعه أحد ـ ولكنّ الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصى الله، فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذّب على ماقضى، أو يقضى ما يعذّب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثمّ يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلّف العباد فوق الطاقة، أو يعذّبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم و التظالم، و هل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، و بالعمى عنه عمى»(۱) . و هذه الرسالة الّتى نقلها ابن المرتضى تعرب أوّلاً : عن أنّ الرّجل كان ذا همّة قعساء، و غيرة لا يرضى معها بتدهور الاُمور فى المجتمع و رجوعه القهقرى، أنّه بلغ من الإصحار بالحقيقة أن خاطب خليفة الزمان بما جاء فى هذه الرسالة.. وأين كلامه هذا «اُنظر أىّ الإمامين أنت» من كلام مرتزقة البلاط الأموى من حيث تقريظهم للخلفاء والثناء على أعمالهم القبيحة، ووصفهم بالسير على خطى الرسول محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم. هذا هو جرير بن عطية الخطفى يمدح بنى اُميّة بقوله: ألستم خير من ركب المطايا * وأندى العالمين بطون راح و هذه ليلى الأخيلية تمدح الحجّاج بن يوسف بقولها : إذا هبط الحجاج أرضاً مريضة * تتبّع أقصى دائها فشفاها شفاها من الداء العضال الّذى بها * غلام إذا هزّ القناة سقاها وقال الآخر: رأيت الوليد بن اليزيد مباركاً * شديداً بأعباء الخلافة كاهله ـــــــــــــ ۱ . المنية والامل ص ۲۵ ـ ۲۶.

(۱۲۱)

إلى غيرهم من الشعراء والاُدباء الّذين يمدحون الطغاة بشعرهم لابشعورهم ونثرهم لا بعقولهم. ثانياً : إنّ المتبادر من قوله «أو يعذّب على ما قضى ... الخ» إنّما هو انكار القضاء الدارج فى ألسن الأمويين من غلّ الأيدى و جعل الإنسان كالريشة فى مهبّ الريح، وأمّا القضاء بمعنى العلم الأزلى بالأشياء و الحوادث فلم يعرف إنكاره له. محاكمة غيلان

و من العجب «وما عشت أراك الدهر عجباً» أنّ هشام بن عبدالملك قبض على غيلان الدمشقى فقال له :قد كثر كلام الناس فيك، فبعث إلى الأوزاعى، فلمّا حضر قال له هشام : يا أبا عمر ناظر لنا هذا القدرىّ، فقال الأوزاعى مخاطباً غيلان : اختر إن شئت ثلاث كلمات و إن شئت أربع كلمات و إن شئت واحدة. فقال غيلان : بل ثلاث كلمات. فقال الأوزاعى : أخبرنى عن الله عزّ و جلّ هل

قضی علی مانهی؟ فقال غیلان : لیس عندی فی هذا شیء. فقال الأوزاعی : هذه واحدة. ثمّ قال : أخبرنی عن الله عزّ و جلّ أحال دون ماأمر؟ فقال غیلان : هذه أشدّ من الاُولی، ما عندی فی هذا شیء. فقال الأوزاعی : هذه اثنتان یا أمیر المؤمنین ثمّ قال : أخبرنی عن الله عزّ و جلّ هل أعان علی ما حرّم؟ فقال غیلان : هذه أشدّ من الاُولی و الثانیة، ما عندی فی هذا شیء. فقال الأوزاعی : هذه ثلاث کلمات. فأمر هشام فضربت عنقه(۱). ثمّ إنّ هشاماً طلب من الأوزاعیّ أن یفسّر له هذه الکلمات الثلاث. فقال ـــــــــــــ ۱ . لا تنس أن هشاماً قد یمّم قتله قبل القاء القبض علیه وقبل هذه المناظرة المسرحیّة.

(۱۲۲)

الأوزاعی: أمّا الأوّل فإنّ الله تعالی قضی علی ما نهی، نهی آدم عن الأکل من الشجرة ثمّ قضی علیه بأکلها. أمّا الثانی فإنّ الله تعالی حال دون ما أمر، أمرإبلیس بالسجود لآدم ثمّ حال بینه و بین السجود، و أمّا الثالث، فإنّ الله تعالی أعان علی ما حرّم، حرّم المیتة و الدم و لحم الخنزیر، ثمّ أعان علیها بالاضطرار...(۱). یلاحظ علی هذه المناظرة:

أوّلاً: أنّ الجهل بهذه الأسئلة الثلاثة لوکان مبرّراً لضرب العنق، فهشام بن عبدالملک خلیفة الزمان أولی بهذا، لأنّه کان أیضاً جاهلاً بها بدلیل استفساره عنها من الأوزاعی. فلماذا لا تضرب عنقه أیضاً؟ وهذا یعرب عن أنّ الحکم بالإعدام کان صادراً قبل المناظرة، و إنّما کانت المناظرة بین یدی الأوزاعی تبریراً للإعدام حتّی لا یقال إنّ الحکم صدر إعتباطاً. ثانیاً : ما سأله الأوزاعی عنه ثمّ أجاب عنه، یدل علی أنّه کان یمشی علی خطّ الجبر، و أنّه کان معتقداً بأنّ قضاء الله یسلب عن الإنسان الحریّة و الإختیار. فکان أکل آدم من الشجرة بقضاء من الله و ما کان له محیص عن الأکل، کما أنّ تخلّف إبلیس عن السجود کان بقضاء الله و لم یکن له مفرّ عن المعصیة. وقد حال سبحانه بینه و بین السجود علی آدم، ومن المعلوم أنّ غیلان الدمشقی و کلّ موحّد یعتقد بصحّة بعث الرّسل و صحّة التکلیف ... لا یراه صحیحاً. ثالثاً : إنّ المناظرة لم تکن مبتیّة علی اُصولها. فإنّ من أدب المناظرة أن یطرح السؤال أو الإشکال علی وجه واضح، حتی یتدبّر الآخر فیما یرتئیه المناظر من الجواب، وأمّا الأسئلة الّتی طرحها الفقیه الأوزاعی فإنّها أشبه بالأحاجی واللّغز، لا یستفاد منها إلاّ فی مواضع خاصّة لاختبار ذکاء الإنسان، ولم یکن المقام إلاّ مقام السیف والدم لا الإختبار للذکاء.

ـــــــــــــ ۱ . تاریخ المذاهب الاسلامیّة ج ۱ ص ۱۲۷ ـ ۱۲۸ نقلاً عن العقد الفرید وشرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون.

(۱۲۳)

وفی حدسی أنّ غیلان الدمشقی قد وقف علی نیّة الأوزاعی و أنّه یرید أن یأخذ منه الإعتراف بأحد الأمرین إمّا بالجبر إذا أجاب بمثل ما یرید، و عندئذ یکون مناقضاً لعقیدته. وإمّا بالاختیار و الحریّة فیکون محکوماً بالإعدام و ضرب العنق. فاختار السکوت و عدم الإجابة حتّی یتخلّص من کلتا المغبّتین. وما کان المسکین عارفاً بأنّ الحکم بالإعدام قد سبق السؤال والجواب، وهذه المناظرة مناظرة مسرحیّة رُتّبت لتبریر إراقة دمه تحت غطاء السؤال و الجواب. هذا وقد قام بعض المعتیّین بالملل والنحل، بنشر ما وصل إلیه من الوثائق عن بدایات علم الکلام فی الاسلام، فنشر ضمن مجموعةِ رسالتین : رسالة الحسن بن محمّد ابن الحنفیّة فی القدر، و رسالة عمر بن عبدالعزیز فیه أیضاً. وسیوافیک الکلام حولهما فی آخر المطاف. وللکتاب ملحق یهدف إلی تبیان بعض القضایا المتعلّقة بشخصیّة من شخصیات القدریّة المفکّرین وهو غیلان الدمشقی، وخاصة تلک القضایا المتعلّقة بحیاته وإعدامه فی زمن خلافة هشام بن عبدالملک (۱۲۵). قال محقّق الکتاب : وتدلّ معظم الروایات علی أنّها أقاصیص موضوعة اختلقتها رواتها لیبرهنوا علی أنّ غیلان کان خارجاً عن الجماعة، و أنّ حججه کانت غیر مقنعة، وأنّ السلطة السیاسیّة کانت علی حقّ عندما أعدمته. و هذا کلّه مما یجعل استخلاص ما حدث علی وجه الدقّة أمراً صعباً، علی أنّنی حاولت توضیح الأمر بمعلومات استقیتها من کتاب «أنساب الأشراف» للبلاذری، بالاضافة إلی المصادر الاُخری(۱). ـــــــــــــ ۱ . بدایات علم الکلام فی الاسلام: رسالتان فی الرد علی القدریة مع ملحق فی أخبار غیلان الدمشقی حققها وترجمها وعلّق علیها یوسف فان اسّ نشرها المعهد الالمائی للأبحاث الشرقیة فی بیروت. وقد وقفنا علی تصویر الرسالتین الاولیین دون الملحق واکتفینا ببیان کلام المحقّق.

(۱۲۴) خاتمة المطاف

قد تکرّر لفظ «القدریّة» فی کلمات أهل الحدیث و المتکلّمین و مؤلّفی الفرق والملل والنحل، ورویت حولها أحادیث وهی إحدی المصطلحات الدارجة بینهم، وتحاول کلّ طائفة أن تتبرأ منها وتتّهم مخالفها بها. ولأجل إکمال البحث نتحدّث عن سند الحدیث أوّلاً، ودلالته ثانیاً علی وجه الإجمال، وإلیک متن الحدیث بصوره: ۱- روی أبو داود عن عبدالله بن عمر أنّ رسول اللّهصلَّی الله علیه و آله و سلَّم قال : «القدریّة مجوس هذه الاُمّة إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم». ۲- وروی أیضاً عن عبدالله بن عبّاس(۱) أنّ النّبی صلَّی الله علیه و آله و سلَّم قال: «لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم». ۳- روی الترمذی عن عبدالله بن عبّاس قال : قال رسول اللّهصلَّی الله علیه و آله و سلَّم: «صنفان من اُمّتی لیس لهم فی الإسلام نصیب: المرجئة، و القدریة»(۲). إذا عرفت متن الحدیث فإنّ الکلام یقع فی موردین: الأوّل: فی سند الحدیث. فهل روی بسند صحیح یمکن الاحتجاج به أو لا؟ الثانی: فما هو المقصود من القدریّة علی فرض صحّته؟ أمّا من ناحیة السند، فیکفی فی ضعف الأوّل ما قاله المنذری: «إنّه منقطع لأنّه یرویه سلمة بن دینار عن ابن عمر، ولم یدرکه، وقد روی عن ابن عمر من طرق لا یثبت منها شیء». و یکفی فی ضعف سند الثانی وجود «حکم بن شریک الهذلی البصری» فیه وهو مجهول لم یعرف. ـــــــــــــ ۱ . کذا فی جامع الاُصول ولکن فی سنن أبی داود، «عمر بن الخطاب» مکان «عبد الله بن عباس»، لاحظ: ج ۴، ص۲۲۸، الحدیث ۴۷۱۰. ۲ . جامع الاُصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶.

(۱۲۵)

و فی ضعف سند الثالث وجود «محمّد بن فضیل بن غزوان» وهو ضعیف(۱). أضف إلی ذلک أنّ جمعاً من الحفّاظ عدّوا أصل الحدیث من الموضوعات. منهم سراج الدین القزوینی قال: إنّه موضوع و تعقّبه ابن حجر(۲). و قال أبوحاتم: «هذا الحدیث باطل»، وقال النسائی: «هذا الحدیث باطل کذب»،وقال ابن الجوزی: «حدیث لعن القدریّة لا شکّ فی وضعه»(۳). هذا وضع السند، وأمّا الدلالة، فقد اختلف النّظر فی مفاده، کلّ من المجبّرة والعدلیّة یتبرّأ منه، ویرید تطبیقه علی خصمه. فأهل الحدیث و الحشویّة والسلفیّة والأشعریّة الّذین یتّسمون بسمة الجبرالجلیّ أو الخفیّ، یفسّرون القدریّة بنفاة القدر، من باب إطلاق الشیء و إرادة نقیضه، والمعتزلة و أسلافهم، أعنی دعاة الحریّة و الاختیار یتّهمون الجبریة بالقدریّة، لأنّهم قائلون بالقدر و التقدیر، وأنّ کل شیء یتحقّق بتقدیر من الله سبحانه و لا محیص عمّا قدّر وقُضی. وهناک کلمة للعلاّمة محمّد بن علی الکراجکی (م ۴۴۹) من تلامیذ الشیخ المفید لا بأس بنقلها، قال : «ولم نجد فی أسماء الفرق ما ینکره أصحابه و یتبرّأ منه سوی القدریة». فأهل العدل یقولون لأهل الجبر : أنتم «القدریّة»، وأهل الجبر یقولون لأهل العدل: «أنتم القدریّة»،و إنّما تبرّأ الجمیع من ذلک لأنّهم رووا ـ من طریق أبی هریرة ـ عن النبی صلَّی الله علیه و آله و سلَّم أنّه لعن القدریة وقال : «إنّهم مجوس هذه الاُمّة إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»(۴). وقد حاول الأشعری تطبیق الحدیث علی المعتزلة وقال : «زعمت القدریّة ـ یرید بها المعتزلة وأسلافهم ـ أنّا نستحقّ اسم القدر، لأنّا نقول: إنّ الله عزّ و جلّ قدّر الشرّ ـــــــــــــ ۱ . جامع الاُصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶. ۲ . جامع الاُصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶. ۳ . الموضوعات لابن الجوزی: ج ۱ ص ۲۷۵ ـ ۲۷۶ واللئالی المصنوعة للسیوطی، ج ۱، ص ۲۵۸. ۴ . کنز الفوائد: ج ۱ ص ۱۲۳ ط بیروت.

(۱۲۶)

والکفر، فمن یثبت القدر کان قدریّاً دون من لم یثبته». ثمّ أجاب عن استدلال المعتزلة وقال : «القدریّ من یثبت القدر لنفسه دون ربّه عزّ و جلّ، وأنّه یقدّر أفعاله دون خالقه، وکذلک هو فی اللّغة، لأنّ الصائغ هو من زعم أنّه یصوغ دون من یقول إنّه یصاغ له، فلمّا کانت المعتزلة تزعم أنّهم یقدّرون أعمالهم ویفعلونها دون ربّهم، وجب أن یکونوا قدریّة، ولم نکن نحن قدریّة لأنّا لم نضف الأعمال إلی أنفسنا دون ربّنا ولم نقل : إنّا نقدّرها دونه. قلنا إنّک تقدّر لنا»(۱). یلاحظ علیه: أنّ القضاء و القدر من الکلمات الواردة فی الکتاب والسنّة بکثرة. والفاعل فی الجمیع هو الله سبحانه و تعالی، لا الإنسان قال تعالی : (والّذی قدّر فهدی)(الأعلی-۳) وقال : (إنّا کلّ شیء خلقناه بقدر) (القمر/۴۹). فلو أطلق «القدریّة» یراد به المعتقد لما جاء فی المصدرین من قضاء الله و قدره، لا المعتقد بأنّ

الإنسان هو الّذی یقدّر أفعاله و أعماله. وأعجب من ذلک قیاسه اسم الفاعل علی المصادر المنسوبة، فالأوّل کالصائغ یراد منه الفاعل أی من یصوغ، دون الثانیة. بل یراد منها المعتقد بالمصدر الّذی نسب إلیه، کالجبریّة : من یعتقد بالجبر، والعدلیّة : من یعتقد بالعدل، وهکذا. ثمّ إنّ هنا محاولات اُخری لأجل تطبیق الحدیث علی عقیدة دعاة الحریّة والاختیار غیر ما عرفته من کلام الأشعری من أنّ الإنسان هو المقدّر لأعماله، کما عرفت ضعفه وإلیک بیانها: ۱- القدریّة منسوبة إلی «القدرة» بمعنی الاستطاعة، فمن قال بتأثیر قدرة الإنسان فی فعله و أنّها المصدر له، فهو قدریّ. یلاحظ علیه: أنّه لو صحّ هذا الوجه لوجب ضمّ الفاء دون فتحها، والمشهور هو الأوّل ولم یسمع الثانی. ـــــــــــــــ ۱ . الابانة: ص ۱۴۶.

(۱۲۷)

أضف إلیه أنّ المناسب علی هذا الوجه هو التعبیر «بالقادریة» لا «القدریة» بضمّ الفاء الّذی هو غیر مأنوس للأذهان و الأفهام. ۲ـ إنّ الحدیث من باب إطلاق الشیء و إرادة نقیضه، أی نفاة القدر و منکروه، وسیأتی فی حدیث أحمد ما یوافق ذلک. یلاحظ علیه: أنّه لم یر مثله فی أمثالها، فلا تطلق الجبریّة، ولا العدلیّة علی نفاة الجبر والعدل. أضف إلیه أنّه لم یظهر من هؤلاء ـ أعنی معبداً الجهنی ولا غیلان الدمشقی ـ إنکار التقدیر بالمعنی الصحیح، غیر المنافی للحریّة والاختیار، فإذا أردنا أن نعرف مذهبهم فی مجال القضاء و القدر، فیلزم علینا الرجوع إلی مذهب خصومهم، فإنّ الاُمور تعرف بأضدادها، و حاشا أن یکون المسلم الواعی منکراً للقضاء والقدر الواردین فی الکتاب و السنّة، غیر السالبین للاختیار و الحریّة، غیر المنافیین لصحّة التکلیف و بعث الرسل. و إنّما أنکروا القدر بالمعنی الّذی کان البلاط و مرتزقته ینتحلونه لتبریر أعمالهم الإجرامیّة، ولا یرون للإنسان ولا لأنفسهم أیّة مسؤولیّة فیها، و یرفعون عقیرتهم بأنّ کلّ ما فی الکون من خیر و شرّ، وکظّة وسغب، إنّما یرجع إلی إرادته سبحانه. فلایصحّ الاعتراض علی جوع المظلوم و شبع الظالم. وهؤلاء الأحرار قد قاموا فی وجهالأمویین وأنکروا القدر بهذا المعنی الّذی یعرّف الإنسان کالریشة فی مهبّ الریح.ونفی القدر بهذا المعنی، غیر نفیه بالمعنی الصّحیح سواء فسّر بالعلم والارادة الأزلیین، أم بتقدیر الأشیاء و القضاء علی وجودها و تقدیر الإنسان بینهما موجوداً مختاراً مسؤولاً عن فعله، والقضاء علی ما یصدر منه بهذه الصورة علی ما أوضحناه فی محلّه. ۳ـ ما نقله الشیخ أبو زهرة عن الشیخ مصطفی الصبری شیخ إسلام (ترکیا) السابق وهو مقاربة رأیهم بعض عقائد المجوس، فالمجوس ینسبون الخیر إلی الله والشرّ إلی الشیطان و کذلک هؤلاء القدریّة یفرقون بین الخیر و الشر فیسندون الخیر إلی الله (۱۲۸)

والشرّ إلی الشیطان(۱). یلاحظ علیه: أنّ نسبة الثنویة بالمعنی الّذی ذکره شیخ إسلام ترکیا إلی المعتزلة رجم بالغیب، فإنّ المعروف من مذهب المعتزلة فضلاً عن أسلافهم هو نسبة الخیر و الشرّ إلی الإنسان نفسه لا التّفریق بینهما. وهذا کلام قاضی القضاة عبد الجبّار، یمنع بتاتاً عن انتساب فعل الإنسان إلی الله خیره و شرّه و یقول : «إنّ أفعال العباد لا یجوز أن توصف بأنّها من الله و من عنده و من قبله، وذلک واضح، فإنّ أفعالهم حدثت من جهتهم و حصلت بدواعیهم و قصودهم، واستحقّوا علیها المدح و الذّم، والثواب و العقاب فلو کانت من جهته تعالی أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلک ...»(۲). هذا بعض الکلام حول الحدیث و مفاده و من أراد البسط والاستیعاب فعلیه المراجعة إلی «شرح الاُصول الخمسة ص ۷۷۲ ـ ۷۷۸، وشرح التجرید للعلاّمة الحلّی، ص ۱۹۶، ط صیدا و شرح المقاصد للتفتازانی ج ۲، ص ۱۲۲ والتمهید للباقلانی الفصل الثامن والعشرین». ولو أنّ الرّسول یعدّ القدریّة فی هذا الحدیث مجوس هذه الاُمّة، ففی بعض ما روی عن ابن عمر عن الرسولصلّی الله علیه و آله و سلّم عدّت نفاة القدر مجوس الاُمّة، وإلیک نزراً منه: روی أحمد فی مسنده عن ابن عمر عن النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم أنّه قال : «لکلّ اُمّة مجوس، ومجوس اُمّتی الّذین یقولون لا قدر، إن مرضوا فلا تعودوهم و إن ماتوا فلا تشهدوهم»(۳). وروی الترمذی و أبو داود عن نافع مولی ابن عمر أنّ رجلاً جاء ابن عمر فقال: «إنّ فلاناً یقرأ علیک السلام، فقال ابن عمر : بلغنی أنّه قد أحدث التکذیب بالقدر، ـــــــــــــــ ۱ . تاریخ المذاهب الاسلامیّة: ج ۱ ص ۱۲۴. ۲ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۷۷۸. ۳ . مسند أحمد: ج ۲ ص ۸۶.

(۱۲۹)

فإن كان قد أحدث فلا تقرأ منى السّلام فإنّى سمعت رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم يقول : «ويكون فى هذه الأمّة، أو فى أمّتى ـ الشكّ منه ـ خسف و مسخ و ذلك بالمكذّبين بالقدر»(۱). ولا يخفى وجود التعارض الصّريح بين كون القدريّة مجوس الأُمّة، و كون نافى القدر مجوسها. و تفسير الأوّل بنفاة القدر تفسير بلا دليل، بل تفسير على خلاف اللّغة والعرف. و يكفى فى ضعف الحديث الثانى أنّه وقع التكذيب و صدر الشك فى القدر فى العصور الماضية، ولم يعمّ الخسف والمسخ للمكذّبين و الشاكّين فيه. إنّ السابر فى كتب الحديث والتاريخ والملل والنحل يرى العناية التامّة من أصحاب الحديث و غيره لمسألة القدر. و قد كانت تحتلّ فى تلك العصور، المكانة العليا بين المسائل العقيديّة حتّى كان مدار الإيمان و الكفر فكان المثبت مؤمناً و النافى كافراً. هذا مع أنّ الرسول الأعظمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم كان يقبل إسلام آلاف القائلين بالشهادتين من دون أن يسألهم ولو فى مورد عن القضاء والقدر، وأنّه هل يعتقد القائل، بأنّ الله سبحانه يقدّر أفعال الإنسان و أعماله، فيحكم عليه بالإسلام أو لا، فيحكم عليه بالكفر. إذن فما معنى هذه العناية الحادثة بعد رحلة الرسولصلَّى الله عليه و آله و سلَّم بهذه المسألة؟ أليس هذا يدفع الإنسان إلى القول بأنّها كانت مسألة مستوردة، زرعها الأحبار والرّهبان، وغذّتها السلطة الأموية و ... وبالتالى شقّ بها عصا المسلمين و صاروا يكفّر بعضهم بعضاً. هذا و إنّ الشيخ البخارى يروى عن رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم أنّه قال : «بنى الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزّكاة والحجّ وصوم رمضان»(۲). ـــــــــــــ ۱ . جامع الأُصول: ج ۱۰ ص ۵۲۶ ـ ۵۲۷. ۲ . صحيح البخارى: ج ۱ ص ۷ من كتاب الايمان.

(۱۳۰)

وروى عبادة بن الصامت و كان شهد بدراً و هو أحد النقباء ليلة العقبة: أنّ رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال ـ وحوله عصابة من أصحابه ـ : «بايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئاً و لا تسرقوا و لا تزنوا و لا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم و أرجلكم ولا تعصوا فى معروف، فمن وفّى منكم فأجره على الله و من أصاب من ذلك شيئاً فعوقب فى الدّنيا 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(۱). فلو كان للاعتقاد بالقدر، تلك المكانة العظمى، فلماذا لم يذكره رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّمولو فى مورد، ولماذا تركه سبحانه عند أمره رسوله بأخذ البيعة عن النساء؟(۲) كلّ ذلك يشرف الإنسان على القطع بأنّ البحث عن القدر و المغالاة فيه، كان بحثاً سياسياً وراء ه غاية سياسية لأصحاب السلطة و الإدارة. و إلاّ فلا وجه لأن يتركه الوحى فى أخذ البيعة عن النساء. ولا الرسول الاكرمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم فى عرض الإسلام و تبيينه وقبوله من الآلاف المؤلفة من المتشرفين بالإسلام. رسائل ثلاث حول القدر

ولو طلب القارئ الكريم التعرّف على التشاجر الّذى كان قائماً على قدم و ساق فى بيان معنى القدر و أنّه ماذا كان يراد منه، وأنّه هل كان الاعتقاد به يوم ذاك ملازماً للجبر أو لا؟ فعليه بدراسة ثلاث رسائل فى هذا المجال، تعدّ من بدايات علم الكلام فى الإسلام وقد نشرت تلك الرسائل حديثاً وهى: ۱- الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمّد بن الحنفيّة، والرسالة كتبت بايحاء من الخليفة الأموى عبدالملك بن مروان (م ۸۶ هـ) و يرجع تأريخ تأليفها إلى عام ۷۳ هـ فيكون أقدم رسالة فى هذا المجال إن صحّت النسبة إليه. ـــــــــــــ ۱ . صحيح البخارى: ج ۱ ص ۸ ـ ۹ من كتاب الايمان. ۲ . الممتحنة / ۱۲.

(۱۳۱)

۲- ما كتبه الخليفة الأموى عمر بن عبدالعزيز (م ۱۰۱ هـ) إلى بعض القدريّة المجهول الهوية وقد جاء القدر فى الرسالتين مساوقاً للجبر. وقد فرض الحاكم الأموى قدريّاً ينكر علمه سبحانه الأزلى بالأشياء و أفعال العباد، فيردّ عليه بحماس على نحو يستنتج منه الجبر، والرسالة جديرة بالقراءة حتّى يعلم أنّ الأمويين من صالحهم إلى طالحهم كيف شوّهوا الإسلام، وصاروا أصدق موضوع لقول القائل «ولولاكم لعمّ الإسلام العالم كلّه». وقدنشرت هذه الرسالة بصورة مستقلّة. وطبعت ضمن ترجمة عمر بن عبدالعزيز فى كتاب حلية الأولياء ج ۵ ص ۳۴۶-۳۵۳. ۳- ما كتبه الحسن بن يسار المعروف بالحسن البصرى (م ۱۱۰ هـ) حيث إنّ الحجّاج بن يوسف كتب إلى

الحسن: «بلغنا عنک فی القدر شیء» فکتب إلیه رسالة طویلة ذکر أطرافاً منها ابن المرتضی فی المنیة و الأمل ص ۱۳-۱۴. قال الشهرستانی : «ورأیت رسالة(۱) نسبت إلی الحسن البصری کتبها إلی عبدالملک ابن مروان و قد سأله عن القول بالقدر والجبر. فأجابه فیها بما یوافق مذهب القدریّة واستدلّ فیها بآیات من الکتاب و دلائل من العقل. وقال: ولعلّها لواصل بن عطاء فما کان الحسن ممّن یخالف السلف فی أنّ القدر خیره و شرّه من الله تعالی. فإنّ هذه الکلمات کالمجمع علیها عندهم. والعجب أنّه حمل هذا اللّفظ الوارد فی الخبر علی البلاء و العافیة، والشدّة والرخاء، والمرض والشفاء، والموت والحیاة، إلی غیر ذلک من أفعال الله تعالی دون الخیر والشرّ، والحسن والقبیح، الصادرین من اکتساب العباد. وکذلک أورده جماعة من المعتزلة فی المقالات عن أصحابهم»(۲). ولا وجه لما احتمله من کون الرسالة لواصل، إلّا تصلّبه فی مذهب الأشعری و أنّ فاعل الخیر والشر مطلقاً ـ حتّی الصادر من العبد ـ هو الله سبحانه دون العبد، ومن ـــــــــــــــ ۱ . نقل القاضی عبد الجبار نصّ الرسالة فی کتابه «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ص ۲۱۵ ـ ۲۲۳. ۲ . الملل والنحل ج ۱ ص ۴۷، لاحظ نصّ الرسالة فی الجزء الأوّل من هذه الموسوعات ثمّ اقض.

(۱۳۲)

کان هذا مذهبه، یستبعد أن ینسب ما فی الرسالة إلی الحسن البصری ـ ذلک الإمام المقدّم عند أهل السنّة ـ وأمّا علی المذهب الحقّ من أنّ الفاعل الحقیقی لأفعال الإنسان هو نفسه، لا ـ علی وجه التفویض من الله إلیه، بل بقدرة مفاضة منه إلیه فی کلّ حین، واختیار کُوِّنت ذاته به، و حریّة فطرت بها فالفعل فعل الإنسان، وفی الوقت نفسه فعل الله تسبیباً، بل أدقّ وأرقّ منه کما حقّق فی محلّه. وأخیراً نلفت نظر القارئ إلی ما کتبه کافی الکفاة الصاحب إسماعیل بن عبّاد (ت: ۳۲۶ ـ م ـ ۳۸۵) فی الردّ علی القدریّة أسماها «الابانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل». وبما أنّ هذه الرّسالة طریفة فی بابها نأتی بنصّ ما یخصّ بردّ القدریّة، ویرید من هذه اللّفظة القائلین بالقدر علی وجه یستلزم الجبر و إلیک نصّها: رسالة الصاحب فی الرد علی القدریّة (المجبّرة)

زعمت المجبّرة القدریّة : أنّ الله یرید الظلم والفساد، ویحبُّ الکفر والعدوان، ویشاء أن یشرک به ولا یعبد، ویرضی أن یجحد و یسبّ و یشتم، وقالت العدلیّة : بل الله لا یرضی إلّا الصّلاح و لا یرید إلّا الاستقامة والسّداد، وکیف یرید الفساد و قد نهی عنه و توعّد، وکیف لا یرید الصّلاح و قد أمر به ودعا إلیه، ولو لم یفعل العباد إلّا ما أراد الله تعالی لکان کلّهم مطیعاً لله تعالی، فإن کان الکافر قد فعل ما أراد منه مولاه فلیس بعاص، وأطوع ما یکون العبد لمولاه إذا فعل ما یریده، وأیضاً فلیس بحکیم من أراد أن یشتم، ولم یرد أن یعظّم، ورضی أن تجحد نعمه، وأحبّ أن لا تشکر منته، قال الله تعالی : (وَمَا اللّهُ یُرِیدُ ظُلماً لِلْعِبادِ)(۱) وقال تعالی : (ولا یَرضی لِعِبَادِهِ الکُفْرَ(۲)) ــــــــــــــــ ۱ . المؤمن / ۳۱. ۲ . الزمر / ۹.

(۱۳۳)

وقال تعالی : (وَاللّهُ لا یُحِبُّ الفَسَادَ)(۱) وقال تعالی فی تکذیب من زعم أنّ الکفّار کفروا بمشیئة الله : (سَیَقُولُ الَّذِینَ أَشْرَکُوا لَوْ شَاءَ اللّهُ مَا أَشْرَکْنَا وَ لاآبَاؤُنَا وَ لا حَرَّمْنَا مِنْ شَیء کَذَلِکَ ـ إلی قوله ـ و إِنْ أَنْتُمْ إلّا تَخْرُصُونَ) (۲) أی تکذبون. فإن قالوا : وقال الله (وَمَا تَشَاءُونَ إلّا أَنْ یَشَاءَ اللّهُ) (۳) فقل: هذه الآیة وردت علی الخیر دون الشرّ. وقال تعالی : (لِمَنْ شَاءَ مِنْکُمْ أَنْ یَسْتَقِیمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إلّا أَنْ یَشَاءَ اللّهُ(۴))وقال تعالی فی سورة اُخری: (فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَی رَبِّهِ سَبِیلاً * وَ مَا تَشَاءُونَ إلّا أَنْ یَشَاءَ اللّهُ) (۵). فإن قالوا : لو أراد من العبد شیئاً ولم یفعل لکان العبد قد غلبه، فهذا ینقلب فی الأمر، لأنّه قد خولف ولم یکن مغلوباً، وکذلک الارادة. ألا تری إلی من قال و أراد من مملوک شیئاً ولم یفعله، وأمر آخر بفعل فخالف لکان المخالف فی الأمر أعظم فی النفوس عصیانا، کلاّ..بل هو الغالب، و إنّما أمهل العصاة حلماً ولم یجبرهم علی الإیمان، لأنّ المکره لا یستحقّ ثواباً، بل أزاح عللهم، وأقدرهم و أمکنهم، فمن أحسن فإلی ثوابه، ومن أساء فإلی عقابه، ولو شاء لأکرههم علی الإیمان أجمعین کما قال تعالی: (وَلَو شَاءَ رَبُّکَ لآمَنَ مَنْ فِی الأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً أَفَأَنْتَ تُکْرِهُ النَّاسَ حَتّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ)(۶) وکقوله تعالی: (وَلَو شِئْنَا لآتَیْنَا کُلَّ نَفْس هُداهَا ـ إلی قوله ـ أَجْمَعِینَ)(۷) وقال تعالی: (لاإِکْرَاهَ فِی الدّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَیِّ)(۸). وزعمت القدریّة: أنّ الله تعالی خالق الکفر و فاعله، و منشئ الزنا و مخترعه

ومتولّی القیادة و موجدها، ومبتدع السرقة و محدثها، و کلّ قبائح العباد من صنعته، وکلّ تفاوت فمن عنده، وکلّ فساد فمن تقدیره، وکلّ خطأ فمن تدبیره. فإن قالوا علی سبب التلبیس : إنّ العبد یکتسب ذلک، فإذا طولبوا بمعنی ـــــــــــــــ ۱ . البقرة / ۲۰۵. ۲ . الأنعام / ۱۴۸ . ۳ . الدهر / ۳۰. ۴ . التکویر / ۲۸ ـ ۲۹ . ۵ . الدهر / ۲۹ ـ ۳۰. ۶ . یونس / ۹۹ . ۷ . السجدة / ۱۳. ۸ . البقرة / ۲۵۶ .

(۱۳۴)

الکسب لم یأتوا بشیء معقول، وقالت العدلیّة: معاذالله أن یکون فعله إلّا حکمة و حقّاً، وصواباً وعدلاً، فالزنا فعل الزانی انفرد بفعله، فکلّ قبیح منسوب إلی المذموم به، و إنّما تولّی المذمّة العاصی، إذ باع الآخرة بالدُّنیا، ولم یعلم أنّ ما عندالله خیر وأبقی، ولو کان قد خلق أعمال العباد لما جاز أن یأمر بها وینهاهم عنها کما لم یجز أن یأمرهم بتطویل جوارحهم و تقصیرها، إذ خلقها علی ما خلقها، ولو خلق الکفر لما جاز أن یعیب ما خلق، ولو کان فاعل الکفر لما جاز أن یذمّ و یعیب ما خلق و یذمّ مافعل، ولو کان مخترعَ الفساد لما جاز أن یعاقب علی ما اخترع، ولا تنفکّ القبائح من أن تکون من الله تعالی فلا حجّه علی العبد، أو من الله و من العبد فمن الظلم أن یفرده بعقاب ما شارک فی فعله، أو من العبد فهو یستحقّ العقاب، وقال تعالی : (یَلْوون أَلْسِنَتَهُمْ بِالکِتَابِ ـإلی قوله ـ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ(۱))فلو کان لوی ألسنتهم من خلق الله تعالی لما قال: (وما هو من عند الله)(۲). وبعد، فالکفر قبیح و أفعال الله حسنة، فعلمنا أنّ الکفر لیس منها، و هکذا أخبر تعالی بقوله : (الّذی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْء خَلَقَهُ)(۳) وقوله تعالی: (صُنْعَ اللّهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْء(۴)). فإن سألوا عن قوله تعالی: (وَاللّهُ خَلَقَکُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ) (۵) فقل: هذه الآیة لو تلوتم صدرها لعلمتم أن لا حجّة لکم فیها، لأنّه تعالی أراد بالأعمال هیهنا الأصنام، والأصنام أجساد، ولیس من مذهبنا أنّا خلقنا الأصنام، بل الله خلقها، ألا تری أنّه قال تعالی : (أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ *وَاللّهُ خَلَقَکُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ)(۶) . فإن قالوا: (لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْأَلُونَ)(۷) فقل: إنّه أدلّ علی العدل، لأنّ العباد یُسألون عن أفعالهم لما کان فیها العبث و الظلم والقبیح، والله تعالی لمّا کانت أفعاله کلّها حسنة لا قبیح فیها، وعدلاً لا ظلم معها، تنزّه عن أن یسأل، ولم یرد بهذا ما ـــــــــــــــ ۱ . آل عمران / ۷۸. ۲ . آل عمران / ۷۸. ۳ . السجدة / ۷ . ۴ . النمل / ۸۸. ۵ . الصافات / ۹۶ . ۶ . الصافات / ۹۵ ـ ۹۶. ۷ . الأنبیاء / ۲۳ .

(۱۳۵)

تریده الفراعنة إذ قالت لرعیّتها: وقد سألناکم فلا تسألونا لم أظلمکم وأفسقکم (کذا)، کلّا ... فإنّه تعالی لم یدع للسؤال موضعاً بإحسانه الشامل، وعدله الفائض، ولولا ذلک لم یقل: (لئلا یکون للنّاس علی الله حجّة بعد الرسل)(۱) فنحن نقول: إنّ أفعالنا الصالحة من الله لیس بمعنی أنّه فعلها، وکیف یفعلها و فیها خضوع وطاعة، والله تعالی لا یکون خاضعاً ولا مطیعاً، بل نقول: إنّها منه، بمعنی أنّه مکّن منها، ودعا إلیها وأمر بها و حرّض علیها، و نقول: إنّ القبائح لیست منه لأنّه نهی عنها، وزجر وتوعّد علیها، وخوّف منها و أنذر، ونقول: إنّها من الشیطان بمعنی أنّه دعا إلیها و أغوی، و مَنّی فی الغرور (وَمَا رَبُّکَ بِظَلاّم لِلْعَبِیدِ(۲)) (أَنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإحْسَانِ ـ إلی قوله ـ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ) (۳) و قال تعالی فی صفة الشیطان: (یَعِدُهُمْ وَ یُمَنِّیهِمْ وَمَا یَعِدُهُمُ الشَّیْطَانُ إلاّ غُرُوراً) (۴). فإن قالوا: فقد قال تعالی: (کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ) (۵) قلنا: معنی الآیة غیر ما قدّرت ولو قدّرتها کما نقدّر لعلمت أن لا حجّة فیها لک، لأنّه تعالی یقول: (وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ یَقُولُوا هِذِهِ مِنْ عِنْدِ اللّهِ ـ إلی قوله ـ قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ)(۶) فإنّما هذا فی الکفّار حیث تطیّروا بنبیّ الله ـ علیه السلام ـ وکانوا إذا أتاهم الخصب یقولون هذا من عندالله و إذا أتاهم الجدب یقولون: هذا من عندک، کما قال تعالی: (وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ یَطَّیَّرُوا بِمُوسی وَ مَنْ مَعَهُ ـ إلی قوله ـ لا یَعْلَمُونَ) (۷)فبیّن الله تعالی أنّ ذلک کلّه ـ یعنی الخصب والجدب ـ من عنده،إلّا أنّه لم یقل: و إن تصبهم سیئة یقولوا هذه من عندنا علی ما تذکره المجبّرة وقد دلّ الله علی بطلان قولهم: (مَا أَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَ مَا أَصَابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ) (۸) . وزعمت المجبّرة القدریّة أنّ الله خلق أکثر العباد للنّار، وخلقهم أشقیاء بلاـ ذنب ـــــــــــــــ ۱ . النساء / ۱۶۵. ۲ . فصلت / ۴۶ . ۳ . النحل / ۹۰. ۴ . النساء / ۱۲۰ . ۵ . النساء / ۷۸. ۶ . النساء / ۷۸. ۷ . الاعراف / ۱۳۱ . ۸ . النساء / ۷۹.

(۱۳۶)

ولا جرم، وغضب عليهم و هو حليم من غير أن يغضبوه، وخذلهم من قبل أن يعصوه، وأضلّهم عن الطّريق الواضح من غير أن خالفوه، وقالت العدليّة: خلق الله الخلق لطاعته، ولم يخلقهم لمخالفته، وأوضح الدّلالة والرّسل لصلاح الجماعة، ولم يضلّ عن دينه و سبيله. وكذا أخبر بقوله تعالى:(وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُون) (۱) وكيف يمنع إبليس من السّجدة ثمّ يقول: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)(۲). فإن سألوا عن قوله تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنَّ وَ الإنْسِ) (۳) قيل: «لام العاقبة» معناها أنّ مصيرهم إلى النار، كما قال تعالى: (فَالتَقَطَهُ آلُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَ حَزَناً) (۴) و إن كانوا التقطوه ليكون لهم قرّة عين، وقد بيّن ذلك بقوله تعالى: (وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَونَ قُرَّتُ عَيْن لِي وَلَكَ) ـ إلى(۵) آخره ـ وكذلك الجواب بقوله تعالى: (أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إثْماً) (۶). وزعمت المجبّرة القدريّة أنّ الله يضلّ أكثر عباده من دينه، فأنّه ما هدى أحداً من العصاة إلى ما أمرهم به، وأنّ الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أراد الله ببعثهم الزيادة فى عمى الكافرين، و قالت العدليّة: أنّ الله لا يضلّ عن دينه أحداً، ولم يمنع أحداً الهدى الّذى هو الدلالة، وقد هدى ومن لم يهتد فبسوء اختياره غوى. قال الله تعالى: (وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى)(۷) على أنّا نقول أنّ الله يضلّ من شاء ويهدى، و أنّه يضلّ الظالمين عن ثوابه وجنّاته، وذلك جزاء على سيئاتهم، وعقاب على جرمهم، قال الله تعالى: (وَمَا يُضِلُّ بِهِ إلاّ الفَاسِقِينَ ـ إلى قوله ـ أُولئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ)(۸) فأمّا الضلال عن الدين فهو فعل شياطين الجنّ والإنس، ألا ترى أنّ الله تعالى ذمّ عليهم فقال: (وَأَضَلَّهُمُ السّامِرِيُّ)(۹)وقد حكى عن أهل النّار أنّم يقولون: ـــــــــــــــ ۱ . الذاريات / ۵۶. ۲ . ص / ۷۵ . ۳ . الأعراف / ۱۷۹ . ۴ . القصص / ۸. ۵ . القصص / ۹ . ۶ . آل عمران / ۱۷۸ . ۷ . فصلت / ۱۶. ۸ . البقرة / ۲۶ ـ ۲۷ . ۹ . طه / ۸۵ . (۱۳۷)

(وَمَا أَضَلَّنَا إلاّ المُجْرِمُونَ) (۱) وما يقولون: وما أضلّنا إلاّ ـ ربّ العالمين. وقالت المجبّرة القدريّة: أنّ الله كلّف العباد ما لا يطيقون، وذلك بادّعائها أنّ الله خلق الكفر فى الكفّار، ولا يُقدرهم على الإيمان ثمّ يأمرهم به، فإذا لم يفعلوا الإيمان الّذى لم يُقدره عليهم، وفعلوا الكفر الّذى خلقه فيهم، وأراده منهم، وقضاه عليهم، عاقبهم عذاباً دائماً. وقالت العدليّة :معاذالله! إنّ الله لايكلّف العباد ما لايتّسعون له (الوسع: دون الطاقة) إذ تكليف ما لا ـ يطاق ظلم و عبث، و أنّه لا ـ يظلم ولا يعبث ولو جاز أن يكلّف من لا يُقدره على الإيمان لجاز أن يكلّف من لا مال له باخراج الزّكاة، وأن يكلّف المُقعد بالمشى والعدو وقال تعالى: (لايكلّف الله نفساً إلاّ وسعها) (۲) فهو لا ـ يكلّف من لا يستطيع قبل الفعل أن يفعل، قال تعالى: (ولله عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إليهِ سبِيلاً) ـ إلى آخره(۳) ـ فهو يأمر بالحجّ قبل الحجّ، فكذلك استطاعته قبل أن يحجّ، ولو لم يستطيعوا الإيمان لم يقل لهم: (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ)(۴) ولو نصرهم على الإفك لم يقل: (فَأَنّى يُؤْفَكُونَ) (۵). و ادّعت المجبّرة أنّ الأقدار المذمومة حتم من الله، ونفيناها عنه سبحانه، لأنّ تقديره لا يكون باطلاً ولا متناقضاً، فلمّا وجدنا الأشياء المتناقضة الباطلة علمنا أنّه لا يقدّرها و كفى القدريّة إذا أثبتوا ما تنازعنا فيه و نفيناه، ولو جاز لجاز أن يكون من ينفى التنصّر نصرانيّاً، ومن ينفى التهوّد يهوديّاً. فإن قالوا: إنّكم أثبتّم ذلك لأنفسكم، ومثبت الشىء لنفسه أولى ممّن ينسبه إليه، فالجواب: أنّ التنازع بيننا لم يقع فى كوننا قادرين، فأنّما تنازعنا فى أنّ الأقدار المذمومة تثبت لله سبحانه و تعالى أوينزّه عنها، فأثبتوها إن كنتم قدريّة. ـــــــــــــــ ۱ . البقرة / ۲۸۶ . ۲ . الشعراء / ۹۹. ۳ . آل عمران / ۹۷. ۴ . التكوير / ۲۶ . ۵ . العنكبوت / ۶۱.

(۱۳۸)

وبعد: فلوكان من أثبتها لنفسه قدريّاً لكان على زعمكم قد أثبته الله لنفسه فهو قدرىّ و بعد هذا القول، فلو كان هذا اسم ذمّ فهو لكم أليق، لأنّكم فعلتم القبائح وأضفتموها إلى الله تعالى البرىء منها، وقد قال عزّ من قائل : (وَمَنْ يَكْسِبُ خَطِيئَةً أَوْ إثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً) ـ إلى آخرها ـ(۱). تمّ الكلام فى القدريّة ـــــــــــــــ ۱ . النساء / ۱۱۲.

(۱۳۹)

الجهميّة

الجهميّة

الحركات الرجعية

الحركات الرجعية ونعنى بها الحركات الفكرية الّتى ظهرت بين المسلمين بين القرنين الثانى والثالث، وهى ترمى إلى إرجاع الاُمّة إلى العقائد السائدة فى العصر الجاهلى بين المشركين وأهل الكتاب، من القول بالجبر والتجسيم إلى غير ذلك من البضائع الفكريّة المستوردة منهم إلى أوساط المسلمين . ولأجل إيقاف القارىء على نماذج من هذه الحركات، نبحث عن عدّة مناهج زرعت شروراً فى المجتمع الإسلامى، وبقيت آثارها إلى العصر الحاضر لكن بتغيير الاسم والعنوان، وتحت غطاء مخدع. والسبب الوحيد لبثّ هذه السموم هو إقصاء العقل عن ساحة العقائد وإخضاعه لكلّ رطب ويابس يتّسم بسمة الحديث، وليس بحديث، بل يعدّ من مرويات العهدين وأقاصيص الأحبار والرهبان. وإليك بيان هذه الحركات واحدة تلو الاُخرى: الجهميّة وسماتها: الجبر والتعطيل

مؤسّسها جهم بن صفوان السمرقندى(ت ۱۲۸ هـ). قال الذهبى: «جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندى الضالّ المبتدع، رأس الجهميّة، هلك فى زمان (۱۴۰)

صغارالتّابعين، و ما علمته روى شيئاً، لكنّه زرع شرّاً عظيماً » (۱). قال المقريزى: «الجهميّة أتباع جهم بن صفوان التّرمذى مولى راسب، و قتل فى آخر دولة بنى اُميّة، و هو: ۱- ينفى الصفات الإلهية كلّها، ويقول: لا يجوز أن يوصف البارى بصفة يوصف بها خلقه. ۲- أنّ الإنسان لا يقدر على شىء و لا يوصف بالقدرة، ولا الإستطاعة. ۳- أنّ الجنّة و النار يفنيان، و تنقطع حركات أهلهما. ۴- أنّ من عرف اللّه ولم ينطق بالإيمان لم يكفر، لأنّ العلم لا يزول بالصمت، و هو مؤمن مع ذلك. وقد كفّره المعتزلة فى نفى الاستطاعة. وكفّره أهل السنّة بنفى الصفات و خلق القرآن ونفى الرؤية. ۵- وانفرد بجواز الخروج على السلطان الجائر. ۶- وزعم أنّ علم الله حادث لا بصفة يوصف بها غيره(۲). وقد ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة (۱۲۸هـ) كيفيّة قتله بيد نصر بن سيّار، ومن أراد فليرجع إليه(۳). وقد نسب إليه عبد القاهر البغدادى، اُصولاً تقرب ممّا نسب إليه المقريزى فى خططه على ما عرفت. وقال : «وكان جهم مع ضلالاته الّتى ذكرناها يحمل السّلاح و يقاتل السلطان ـــــــــــــ ۱ . ميزان الاعتدال: ج ۱ ص ۴۲۶ رقم الترجمة ۱۵۸۴. ۲ . الخطط المقريزية: ج ۳، ص ۳۴۹ ولاحظ ص ۳۵۱. ۳ . الكامل لابن الأثير: ج ۵ ص ۳۴۲ ـ ۳۴۵.

(۱۴۱)

وخرج مع السريج بن حارث(۱) على نصر بن سيّار و قتله سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بنى مروان، وأتباعه اليوم بـ(نهاوند)، وخرج إليهم فى زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازى الديلمى، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعرى، فأجابه قوم منهم وصاروا مع أهل ا(۲)لسنّة. وقد نسب إليه الشهرستانى عدّة اُمور نذكر منها أمرين: ۱- إنّ الإنسان لا يقدر على شىء، ولا يوصف بالإستطاعة و إنّما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له، والله هو الّذى يخلق الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشّجرة، وجرى الماء، و تحرّك الحجر، وطلعت الشّمس و غربت، و تغيّمت السماء و أمطرت، واهتزّت الأرض و أنبتت، إلى غير ذلك، والثّواب و العقاب جبر. كما أنّ الأفعال كلّها جبر. قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف إذاً جبر. ۲- إنّ حركات أهل الخلدين تنقطع، و الجنّة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما، وتلذّذ أهل الجنّة بنعيمها، وتألّم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصوّر حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصوّر حركات لا تتناهى أوّلاً. وحمل قوله تعالى (خالدين فيها) على المبالغة و التأكيد دون الحقيقة فى التخليد. كما يقال خلد الله ملك فلان، واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى: (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمواتُ وَالأرضُ إلاّ ما شاءَ رَبُّكَ) (هود / ۱۰۷) فالآية اشتملت على شريطة واستثناء، والخلود و التأبيد لا شرط فيه ولااستثناء(۳). وقد نقل الشهرستانى عنه اُموراً اُخر، مضى بعضها فى كلام غيره. أقول: قاعدة مذهبه أمران: ـــــــــــــ ۱ . فى

تاریخ الطبری: الحارث بن سریج وهو الصحیح. ۲ . الفرق بین الفرق: ص ۲۱۲. ۳ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۸۷ ـ ۸۸.

(۱۴۲)

الأوّل: الجبر ونفی الاستطاعة و القدرة، فالجهم بن صفوان رأس الجبر و أساسه، ویطلق علیه و علی أتباعه الجبریّة الخالصة فی مقابل غیر الخالص منها. قال الشهرستانی: «الجبر هو نفی الفعل حقیقة عن العبد و إضافته إلی الربّ تعالی، والجبریّة أصناف، فالجبریة الخالصة هی الّتی لا تثبت للعبد فعلاً و لا قدرة علی الفعل أصلاً. والجبریّة المتوسطة هی الّتی تثبت للعبد قدرة غیر مؤثّرة أصلاً. فأمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثراً مّا فی الفعل وسمّی ذلک کسباً فلیس بجبری»(۱). یلاحظ علیه: أنّ الفرق الثلاث کلّهم جبریّون من غیر فرق بین نافی القدرة والاستطاعة کما علیه «الجهم» أو مثبتها، لکن قدرة غیر مؤثّرة، بل مقارنة لإیجاده سبحانه فعل العبد وعمله، أو مؤثّرة فی اتّصاف الفاعل بکونه کاسباً و الفعل کسباً، لما عرفت من أنّ القول بالکسب نظریّة مبهمة جدّاً لا ترجع إلی أصل صحیح، وأنّ القول بأنّه سبحانه هو الخالق المباشر لکلّ شیء لا یترک لنظریّة الکسب مجالاً للصحّة، لأنّ الکسب لو کان أمراً وجودیّاً فالله هو خالقه و موجده (أخذاً بانحصار الخلق فی الله)، وإن کان أمراً عدمیّاً اعتباریاً، فلا یخرج الفاعل من کونه فاعلاً مجبوراً(۲). وعلی أیّ تقدیر، فالقول بالجبر و إذاعته بین الناس وانقیادهم له کان حرکة رجعیّة إلی العصر الجاهلی، وقدکان الجبر سائداً علی مشرکی العرب و غیرهم(۳). الثانی: تعطیل ذاته سبحانه عن التوصیف بصفات الکمال و الجمال ومن هنا نجمت المعطّلة. ولکنّه لم یتبیّن لی صدق ما نسبه إلیه البغدادیّ والشهرستانی من أنّه قال : لا یجوز أن یوصف الباری تعالی بصفة یوصف بها خلقه، لأنّ ذلک یقتضی تشبیهاً، فنفی کونه حیّاً عالماً و أثبت کونه قادراً، فاعلاً، خالقاً، لأنّه لا یوصف شیء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق(۴). ــــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۸۶. ۲ . راجع: الجزء الثانی من کتابنا هذا ص ۱۳۰ ـ ۱۵۳. ۳ . راجع: الجزء الأول ص ۲۳۲. ۴ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۸۶.

(۱۴۳)

وأظنّ أنّ مراده من قوله «بصفة یوصف بها خلقه» هی الصفات الخبریة، کالید، والعین، والرجل، وما أشبهها، مما أصرّ أهل الحدیث والحشویة علی توصیفه سبحانه بها، بالمعنی اللغوی الملازم للتجسیم و التشبیه. هاتان قاعدتا مذهب الجهم، وأمّا غیرهما ممّا نسب إلیه، فمشکوک جدّاً، وبما أنّه استدلّ لمذهبه فی مورد عدم الخلود فی الجنّة والنار بما عرفت من الآیة، فنرجع إلی توضیح الآیة فنقول: جعل الجهم الاستثناء فی الآیة دلیلاً علی عدم الخلود. یلاحظ علیه: أنّه استدلّ بالآیة علی عدم الخلود بوجهین: الأوّل: تحدید الخلود بمدّة دوام السماوات والأرض وهما غیر مؤبّدتین بالضّرورة قال سبحانه: (مَا خَلَقْنَا السَّمواتِ وَالأرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا إلاّ بِالحقِّ وَ أَجَلٌ مُسَمًّی) (الأحقاف/۳) وقال تعالی: (وَالسَّمواتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ) (الزمر / ۶۷). الثانی: الاستثناء الوارد فی الآیة من الخلود بقوله: (إلاّ ما شاء ربّک) فی کلا الموردین: نعیم الجنّة و عذاب الجحیم. أمّا الأوّل: فالإجابة عنه واضحة، لأنّ المراد من السماوات والأرض فیها، لیس سماء الدنیا و أرضها، بل سماء الآخرة و أرضها، والأُولیتان فانیتان، والأُخریتان باقیتان والله سبحانه یذکر للنظام الآخر أرضاً و سماءً غیر ما فی الدنیا. قال تعالی: (یَوْمَ تُبَدَّلُ الأرْضُ غَیْرَ الأرْضِ وَالسَّمواتُ وَبَرَزُوا للّهِ الوَاحِدِ القَهّارِ)(إبراهیم/۴۸) وقال حاکیاً عن أهل الجنّة: (وَقَالُوا الحَمْدُ للّهِ الّذِی صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا الأرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الجَنَّةِ حَیْثُ نَشَاءُ) (الزمر/۷۴) فللآخرة سماء وأرض، کما أنّ فیها جنّة وناراً ولهما أهل، وتحدید بقاء الجنّة والنار وأهلها بمدّة دوام السماوات والأرض راجع إلی سماء الآخرة و أرضها وهما مؤبّدتان غیر فانیتین، و إنّما تفنی سماء الدنیا و أرضها، وأمّا السماوات الّتی تظلّل الجنّة مثلاً و الأرض الّتی تقلّها وقد أشرقت بنور ربّها فهما ثابتتان غیر زائلتین. (۱۴۴)

أضف إلی ذلک أنّه سبحانه وصف الجنّه بأنّها عنده وقال: (مَا عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّهِ بَاق) (النحل/۹۶) فالجنّة باقیة غیر فانیة، ولا یفترق عنها الجحیم ونارها. وأمّا الإشکال الثانی فالجواب عنه فی مورد الجنّة أوضح من الآخر، لأنّه یذکر فیها قوله (عَطَاءً غَیْرَ مَجْذُوذ) الظّاهر فی دوام النعمة وعدم تحقّق المشیئة. توضیح ذلک أنّه سبحانه یقول فی مورد أهل النار: (فَأَمّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیهَا

زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمواتُ وَالأَرْضُ إلاّ مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعّالٌ لِمَا يُرِيدُ) (هود ۱۰۶-۱۰۷).

و يقول فى أهل الجنّة: (وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِى الجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمواتُ وَالأَرْضُ إلاّ مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذ) (هود / ۱۰۸).

ترى أنّه سبحانه يذيّل المشيئة فى آية الجنّة بقوله: (عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذ)(۱) الدالّ على عدم انقطاع النعمة، وأنّ تلك المشيئة أى مشيئة الخروج لا تتحقّق. وعلى كلّ تقدير، فالجواب عن الاستثناء فى الآيتين هو أنّ الاستثناء مسوق لاثبات قدرة الله المطلقة، وأنّ قدرة الله سبحانه لا تنقطع عنهم بإدخالهم الجنّة والنار، وملكه لا يزول ولا يبطل، وأنّ قدرته على الاخراج باقية، فله تعالى أن يخرجهم من الجنّة و إن وعد لهم البقاء فيها دائماً، لكنّة سبحانه لا يخرجهم لمكان وعده، و الله لا يخلف الميعاد. نعم قوله سبحانه فى آية النّار (إِنَّ رَبَّكَ فَعّالٌ لِمَا يُرِيدُ) يشير إلى تحقّق المشيئة فى جانب النار كما فى المسلمين العصاة دون المشركين و الكفار. التطوير فى لفظ «الجهمى» لمّا كان نفى الصفات عن الله، والقول بخلق القرآن ونفى الرؤية، ممّا نسب إلى

---

۱ . مقالات الاسلاميين: ج ۲ ص ۴۹۴ ، والفرق بين الفرق ص ۲۱۱.

(۱۴۵)

منهج الجهم وقد عرفت أساس مذهبه فيما مرّ، صار لفظ «الجهمىّ» رمزاً لكلّ من قال بأحد هذه الاُمور، وإن كان غير قائل بالجبر ونفى القدر. ولأجل ذلك ربّما تطلق الجهميّة و يراد منها المعتزلة أو القدريّة، وعلى هذا الأساس يقول أحمد بن حنبل: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمى كافر، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله و وقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن و تلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهمىّ، ومن لم يكفِّر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم»(۱). نعم، القوم و إن نسبوا إلى الجهم كون القرآن مخلوقاً، لكنّه بعيد جدّاً، لأنّه مات فى آخر دولة الأمويين ولم تكن المسألة معنونة فى تلك الأيّام، وإنّما طرحت فى العصر العبّاسى خصوصاً فى عصر المأمون. وقد ألّف البخارى والإمام أحمد(۲) كتابين فى الردّ على الجهمية وعنيا بهم المعتزلة. والمعتزلة يتبرّأون من هذا الاسم. ويتبرّأ بشر بن المعتمر ـ أحد رؤساء المعتزلة ـ من الجهميّة فى ارجوزته إذ يقول: ننفيهم عنّا ولسنا منهم * ولا ـ هم منّا ولا نرضاهم إمامهم جهم وما لجهم * وصحب عمرو ذى التقى والعلم(۳) ويريد عمرو بن عبيد الرئيس الثانى للمعتزلة بعد واصل بن عطاء. وعلى كلّ تقدير، فعدُّ المعتزلة «جهميّة» ظلم و اعتساف، ولم يذكر أحد منم الجهم من رجالهم، وقد أرسل واصل بن عطاء، حفص بن سالم إلى خراسان، وأمره

---

۱ . السنّة لأحمد بن حنبل: ص ۴۹. ۲ . طبع مع كتاب السنّة له. ۳ . فجر الاسلام: ص ۲۸۷ ـ ۲۸۸.

(۱۴۶)

بلقائه فمناظرته و إنّه لقيه فى مسجد «ترفد» حتّى قطعه(۱). * * * مقاتل بن سليمان المجسِّم

إنّ القضاء على العقل فى ساحة العقائد، والاعتماد على النّقل المحض ـ الّذى انقطع أثره بعد رحلة رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إلى عصر أبى جعفر المنصور ـ إلاّ شيئاً لا ـ يذكر أيّد هذه الحركات الرجعيّة لو لم نقل إنّة أنتجها. ومن رافع ألوية التشبيه والتجسيم، وناقل أقاصيص الأحبار والرهبان فى القرن الثانى، هو مقاتل بن سليمان الذى كان هو و جهم بن صفوان فى مسألة التنزيه والتشبيه على طرفى نقيض، فالأوّل غلا ـ فى التنزيه حتى عطّل، وذاك غلا فى الاثبات حتى شبّه فهذا معطّل وذاك مشبّه، وقد مُلئت كتب التفاسير بأقوال مقاتل و آرائه فليعرف القارئ مكانه فى الوثاقة وتنزيه الربّ عن صفات الخلق. قال ابن حبّان: «كان يأخذ من اليهود والنصارى فى علم القرآن الّذى يوافق كتبهم، وكان يشبّه الربّ بالمخلوقات، و كان يكذب فى الحديث». قال أبو حنيفة: «أفرط جهم فى نفى التشبيه، حتّى قال إنّه تعالى ليس بشىء، وأفرط مقاتل فى الاثبات حتّى جعله مثل خلقه». وقال وكيع: «كان كذّاباً». وقال البخارى: «قال سفيان بن عيينة: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم يخرج الدجّال فى سنة خمسين و مائة فاعلموا أنّى كذّاب»(۲).

---

۱ . طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار: ۹۷ ـ ۱۶۳. ۲ . لم يخرج الدجال فى هذه السنة ولا بعدها، فهل يبقى الشك

فى أنه كذّاب؟ نعم، مات هو فى تلك السنة فبموته مات الدجل والكذب القائم به.

(۱۴۷)

وقال النسائى: «كان مقاتل يكذب». وقال الجوزجانى: «كان دجّالاً جسوراً. سمعت أبا اليمان يقول: قدم هيهنا فلمّا أن صلّى الإمام أسند ظهره إلى القبلة وقال: سلونى عمّا دون العرش، وحدّثت أنّه قال مثلها بمكّة، فقام إليه رجل، فقال: أخبرنى عن النّملة أين أمعاؤها؟ تم الكلام فى الجهمية (۱۴۸) (۱۴۹)

الكراميّة

الكراميّة

الحركات الرجعيّة

وهذه الفرقة منسوبة إلى محمّد بن كرّام السجستانى شيخ الكرامية (م ۲۵۵). قال الذهبى: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويبارى ومحمّد بن تميم السعدى وكانا كذّابين». قال ابن حبّان: «خذل، حتّى التقط من المذاهب أردأها، ومن الأحاديث أوهاها...وجعل الإيمان قولاً بلا معرفة». و قال ابن حزم: «قال ابن كرّام: الإيمان قول باللسان، و إن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ومن بدع الكرّاميّة قولهم فى المعبود تعالى إنّه جسم لا كالأجسام و قد سُبقت أخبار ابن كرّام فى تأريخى الكبير. وله أتباع و مريدون وقد سجن فى نيسابور لأجل بدعته ثمانية أعوام، ثم أخرج وسار إلى بيت المقدس، ومات بالشام سنة ۲۵۵ هـ»(۱). يلاحظ عليه: أنّ ما أسماه مؤمناً سمّاه القرآن منافقاً. قال سبحانه (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّهِ وَاللّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ)(المنافقون/۱). ـــــــــــــــ ۱ . ميزان الاعتدال: ج ۴ ص ۲۱.

(۱۵۰)

وقاعدة مذهبه التجسيم، وتوصيف الواجب بأُمور حادثة، وكلّ ما يذكره أصحاب الملل والنحل يرجع إلى هذا الأصل، وأمّا أصنافهم فقد ذكر البغدادى أنّ للكرّامية بخراسان ثلاثة أصناف:حقائقية، والطزائقية و اسحاقية(۱) وذكر الشهرستانى لها اثنتى عشرة فرقة و أنّ أُصولها ستّة. وكانت الحركة الكرّامية، حركة رجعية بحتة حيث دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وأنّه جسم له حدّ ونهاية من تحت والجهة الّتى منها يلاقى عرشه. وقال البغدادى: وهذا شبيه بقول الثنوية: إنّ معبودهم الّذى سمّوه نوراً، يتناهى من الجهة التى تُلاقى الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات. ومن عقائده: أنّ معبودهم محلّ للحوادث و زعموا أنّ أقواله و إراداته، و إدراكاته للمرئيات، وإدراكاته للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العالم، أعراض حادثة فيه، وهو محلّ لتلك الحوادث الحادثة فيه(۲). ومن غرائب آرائه أنّه وصف معبوده بالثّقل و ذلك أنّه قال فى كتاب «عذاب القبر» فى تفسير قول الله عزّ وجلّ: (إذا السماء انفطرت) : أنّها انفطرت من ثقل الرحمان عليها. إلى غير ذلك من المضحكات والمبكيات فى الأُصول والفقه. وقد ذكر البغدادى آراءه الفقهيّة أيضاً و ذكر فيه قصّة عجيبة من أرادها فليرجع إليه(۳). إنّ للكرّامية نظريات فى موضوعات أُخر، ذكرها البغدادى، وقد بلغت جرأتهم فى باب النبوّة حتّى قال بعضهم: إنّ النّبىّ أخطأ فى تبليغ قوله «ومناة الثالثة الأُخرى» حتّى قال بعده: «تلك الغرانيق العلى، وإنّ شفاعتها ترتجى»(۴). ـــــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۲۱۵. ۲ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۱۰۸. ۳ . الفرق بين الفرق: ص ۲۱۸ ـ ۲۲۵. ۴ . الفرق بين الفرق: ص ۲۲۲.

(۱۵۱)

مع أنّ قصّة الغرانيق اقصوصة ابتدعها قوم من أهل الضلالة وقد أوضحنا حالها فى محاضراتنا باسم سيّد المرسلين صلّى الله عليه و آله و سلّم» فلاحظ. ونكتفى بهذا النزر فى بيان عقائدهم وكلّها وليد إقصاء العقل والمنطق عن ساحة العقائد والاكتفاء بالروايات، مع ما فيها من أباطيل و ترّهات وضعها الأعداء، واختلقتها الأهواء فهى من أسوأ الحركات الرجعية، الظاهرة فى أواسط القرن الثالث.

تم الکلام فی الکرّامیة (۱۵۲) (۱۵۳)

الظاهریة (۱)

الظاهریة (۱)

الحرکات الرجعیة

وهذا المسلک الفقهی منسوب إلی داود بن علی الاصفهانی الظاهری (ت ۲۰۰ ـ م ۲۷۰) وسمع من سلیمان بن حرب و أبی ثور. قال الخطیب: «کان إماماً ورعاً، زاهداً ناسکاً، وفی کتبه حدیث کثیر لکنّ الروایة عنه عزیزة جدّاً»(۲). وقال ابن خلّکان: «کان من أکثر النّاس تعصّباً للإمام الشافعی وصنّف فی فضائله والثناء علیه کتابین، وکان صاحب مذهب مستقلّ و تبعه جمع کثیر ـ یعرفون بالظّاهریة ـ وکان ولده ـ أبوبکر محمّد ـ علی مذهبه، وانتهت إلیه رئاسة العلم ببغداد»(۳). وقد بسط الخطیب الکلام فی تأریخه ونقل بعض ما رواه وأشار إلی جوانب من حیاته (۴). ــــــــــــــ ۱ . التعرّض للمذهب الظاهری فی المقام مع أنّه مذهب فقهی لا ـ کلامی، لاشتراکه مع الحرکات الرجعیة الکلامیة فی طرد العقل والتفکیر عن ساحة العلم، وقد ظهر ذلک المذهب فی نفس الوقت الذی ظهرت فیه سائر المناهج الفکریة الکلامیة والکل یحمل طابعاً واحداً وهو اعدام العقل واقصاؤه عن الأوساط العلمیة فناسب ذکره فی المقام. ۲ . میزان الاعتدال ج ۲ ص ۱۵. ۳ . وفیات الأعیان ج ۲ ص ۲۵۵. ۴ . تاریخ بغداد للخطیب ج ۸ ص ۳۶۹.

(۱۵۴)

وما أسّسه من المذهب یرتبط بالفروع و الأحکام، لا العقائد والاُصول فالمصدر الفقهی عنده هو النّصوص، بلا رأی فی حکم من أحکام الشرع، فهم یأخذون بالنصوص وحدها و إذا لم یکن النصّ أخذوا بالاباحة الأصلیّة. أقول: إنّ إقصاء العقل عن ساحة العقائد یستلزم طرده عن ساحة الفقه بوجه أولی، لأنّ أساسه هو التعبّد بالنصوص، وعدم الافتاء بشیء لا یوجد له أصل فی الکتاب والسنّة، لکنّ الجمود علی حرفیّة النصوص شیء والتعبّد بالنصوص و عدم الافتاء فی مورد لا یوجد فیه أصل و دلالة فی المصدرین الرئیسیین شیء آخر. فالظاهریة علی الأوّل، والفقهاء علی الثّانی، ولأجل إیضاح الحال نأتی بمثالین: ۱ ـ إنّ الشکل الأوّل من الأشکال الأربعة ضروریّ الإنتاج من غیر فرق بین الاُمور التکوینیّة أو الأحکام الشرعیّة، فکما أنّ الحکم بحدوث العالم نتیجة حتمیّة لقولنا: العالم متغیّر وکلّ متغیّر حادث، فهکذا الحکم بحرمة کلّ مسکر، نتیجة قطعیّة لقولنا: الفقاع مسکر، وکلّ مسکر حرام، فالفقاع حرام. لکنّ الظاهری یقبل المقدّمتین و لکن لا یفتی بالنتیجة بحجّة أنّها غیر مذکورة فی النصوص. ۲ ـ ما یسمّیه الفقهاء بلحن الخطاب و إن کان شیئاً غیر مذکور فی نفس الخطاب، لکنّه من اللوازم البیّنة له، بحیث یتبادر إلی الذّهن من سماعه، فإذا خاطبنا سبحانه بقوله: (فَلا تَقُلْ لَهُما اُفٍّ) (الإسراء/ ۲۳) یتوجّه الذهن إلی حرمة ضربهما و شتمهما بطریق أولی، ولکنّ الفقیه الظّاهری یأبی عن الأخذ به بحجّة کونه غیر منصوص. قال سبحانه: (قُلْ لِلَّذِینَ کَفَرُوا إِنْ یَنْتَهُوا یَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَ إِنْ یَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الأَوَّلِینَ) (الأنفال / ۳۸) فالموضوع للحکم «مغفرة ما سلف عند الانتهاء» و إن کان هو الکافر، لکن الذهن السلیم یتبادر إلی فهم شیء آخر لازم لهذا الحکم بالضّرورة و هو تعمیم الحکم إلی المسلم أیضاً بوجه آکد. ولکنّ الظّاهری یترکه بحجّة أنّه غیر مذکور فی النصّ. (۱۵۵)

وهذا النوع من الجمود یجعل النُّصوص غیر کافلة لاستخراج الفروع الکثیرة وتصبح الشریعة ناقصة من حیث التشریع و التقنین، وغیر صالحة لجمیع الأجیال والعصور، وفاقدة للمرونة اللازمة الّتی علیها أساس خاتمیة نبوّة نبیّنا محمدصلَّی الله علیه و آله و سلَّم وکتابه وسنّته و.... وهؤلاء بین السنّة کالاخباریین بین الشیعة، غیر أنّ الظاهریة ظهرت فی القرن الثالث وقد عمل فیما لا نصّ فیه بالإباحة الأصلیّة، والأخباریّة ظهرت فی الشیعة فی القرن العاشر وهم یعملون فیما لانصّ فیه بالاحتیاط. إنّ الاکتفاء بظاهر الشریعة وأخذ الأحکام من ظواهر النصوص له تفسیران ;أحدهما صحیح جدّاً، والآخر باطل، فإن اُرید منه نفی الظنون الّتی لم یدلّ علی صحّة الاحتجاج بها دلیل، فهو نفس نصّ الکتاب العزیز. قال سبحانه: (قُلْ ءَاللّهُ أذِنَ لَکُمْ أمْ عَلَی اللّهِ تَفْتَرُونَ)(یونس/۵۹)، فالشیعة الإمامیّة

بفضل النصوص الوافرة عن أئمّة أهل البيت المتصلة أسنادها إلى الرسول الإكرمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم استطاعت أن تستخرج أحكام الحوادث والموضوعات الكثيرة منها، وامتنعت عن العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما من الأدلّة الظنّية الّتى لم يقم الدليل القطعى على صحّة الاحتجاج بها، بل قام الدّليل على حرمة العمل على بعضها كالقياس وقد ورد فى نصوص أئمّتهم ـ عليهم السلام ـ : «و إنّ السنّة إذا قيست محق الدين»(۱). و إن أُريد بها لوازم الخطاب أى ما يكون فى نظر العقلاء كالمذكور أخذاً بقولهم: «الكناية أبلغ من التصريح» ويكون التفكيك بينهما أمراً غير صحيح، فليس ذلك عملاً بغير النصوص. نعم ليس عملاً بالظّاهر الحرفى، ولكنّه عمل بها بما يفهمه المخاطبون بها. وعلى ذلك الأساس يكون لوازم الخطاب حجّة إذا كانت الملازمة ثابتة بيّنة فى نظر العقلاء الّذين هم المعيّون بهذه الخطابات، كادّعائها بين وجوب الشىء و وجوب ـــــــــــــ ۱ . الوسائل ج ۱۸، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰.

(۱۵۶)

مقدّمته، أو حرمة ضدّه، أو امتناع اجتماع وجوبه مع حرمته، إلى غير ذلك من المداليل الالتزامية كمفاهيم الجمل الشرطية أو الوصفيّة أو المغيّاة بغاية. ولأجل كون هذه المداليل على فرض ثبوت الملازمة، بحكم المنطوق، ذهب المحقّقون فى باب «المفاهيم» إلى أنّ النزاع فى باب «حجّية المفاهيم» صغروى، أى فى ثبوت أصل المفهوم والملازمة، وأنّه إذا قال المولى: إن سلّم زيد فأكرمه، هل يتبادر منه إلى الأذهان الصافية وجوب الاكرام عند التسليم، وارتفاعه عند انتفائه أو لا؟ لا كبروى، بمعنى البحث عن حجّية هذه الملازمة بعد ثبوتها، إذ لا كلام فى الحجية بعد ثبوتها. وبذلك يتبيّن الحقّ الصراح فى مسألة «تبعية النصوص الشرعية» و عدم الخروج عن إطارها، وأنّ أهل السنّة فيها بين مفرط و مفرّط. والطريق الوسطى هى الجادة(۱). فأصحاب القياس والاستحسان مفرطون فى الخروج عن النُّصوص الشرعيّة، ويعملون بما لم يدلّ على الاحتجاج به دليل. كما أنّ الظاهرية مفرِّطة فى عدم الخروج عن ظواهر النصوص بحرفيتها، وإن كان العقلاء على خلافهم فى محاوراتهم العرفيّة، ومن المعلوم أنّه ليست للشارع طريقة للمفاهمة غير الطريقة الدارجة.

تلاميذه ومدى سلطان مذهبه

قال الخطيب فى تأريخه: «روى عنه ابنه محمّد، وزكريّا بن يحيى الساجى، ويوسف بن يعقوب بن مهران الداودى، والعباس بن أحمد المذكّر، وهؤلاء رووا عنه و انتحلوا مذهبه» (۲). ـــــــــــــ ۱ . اقتباس من كلام الامام على عليه السلام فى النهج قال: اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هى الجادة. نهج البلاغة قسم الخطب الرقم ۱۵ ط عبده. ۲ . تاريخ بغداد ج ۸ ص ۳۷۰.

(۱۵۷)

«ولكن عامّة الفقهاء والمحدّثين تركوا الرّواية عنه كما تركوا مذهبه، وكثرت المعارضة، وقلّ التأييد، ولم يكن لمذهبه سلطان إلّا فى بلاد الشرق (نيسابور وضواحيها) فى القرنين الثالث والرابع. و نقل عن صاحب «أحسن التقاسيم» أنّه كان رابع مذهب فى القرن الرابع فى الشرق، وكان الثّلاثة الّتى هو رابعها:مذهب الشافعى، ومذهب أبى حنيفة، ومالك، فكأنّه كان فى الشرق أكثر انتشاراً أو تابعاً من مذهب أحمد إمام السنّة فى القرن الرابع الهجرى، ولكن فى القرن الخامس جاء أبو يعلى وجعل المذهب الحنبلى مكانه، و بذلك زحزح المذهب الظاهرى و حلّ محلّه»(۱). ابن حزم (ت ۳۸۴ـ م ۴۵۸) آخر تلميذ فكرى لداود الظاهرى

قد عرفت أنّ أبا يعلى الحنبلى (م ۴۵۸) قد زحزح المذهب الظاهرى، وأحلّ محلّه مذهب إمامه أحمد فى أواسط القرن الخامس و بذلك خبا ضوءه وانحسر عن المدارس الفقهيّة، ولم يبق له وجود إلّا فى ثنايا الكتب، لولا أنّ علىّ بن أحمد بن حزم الأندلسى أعاد ذكره بلسانه و قلمه، وألّف حول ذلك المذهب كتباً و رسائل و انتقل المذهب الظاهرى من الشرق إلى الغرب، ودخل الأندلس وقد حمل العبء وحده وخدم المذهب الظاهرى بتأليفه: ۱ ـ الاحكام فى أُصول الأحكام: بيّن فيه أُصول المذهب الظاهرى. ۲ ـ النبذ: وهو خلاصة ذلك الكتاب. ۳ ـ المحلّى: وهو كتاب كبير انتشر فى عشرة أجزاء، جمع أحاديث الأحكام وفقه علماء الأمصار. طبع فى بيروت، بتحقيق أحمد محمّد شاكر. نزر من آرائه الشاذّة

۱ ـ أفتی ببطلان الاجتهاد فی استخراج الأحکام الفقهیّة مستدلاً بقوله سبحانه: ـــــــــــــــ ۱ . تاریخ المذاهب الاسلامیّة: ج ۲ ص ۳۵۱ نقلاً عن مقدمة «النبذ» للشیخ الکوثری.

(۱۵۸)

(مَا فَرَّطْنَا فِی الکِتَابِ مِنْ شَیء) (الأنعام/۳۸) ولو کان ثمّة موضع للرأی لکان الکتاب قد فرّط فی شیء، وقوله سبحانه: (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِی الأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیء فَرُدُّوه إلی اللّهِ وَالرَّسُولِ إنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالیَوْمِ الآخِرِ) (النساء/۵۹)(۱). یلاحظ علیه: أنّ الاستدلال بهاتین الآیتین یعرب عن کون ابن حزم فقیهاً ظاهریّاً بحتاً، ینظر إلی الظّواهر بحرفیّتها ولا یتأمّل حتّی فی القرائن الموجودة فی نفس الآیات. أمّا الآیة الأُولی ;فالمراد من الکتاب فیها، هو صحیفة الکون لقوله سبحانه فی صدرها: (وَمَا مِنْ دَابَّة فِی الأَرْضِ وَلا طَائِر یَطِیرُ بِجَنَاحَیْهِ إلاّ أُمَمٌ أَمْثَالُکُم مَا فَرَّطْنَا فِی الکِتَابِ مِنْ شَیْء ثُمَّ...) (الأنعام/۳۸). لأنّ التفریط فی المقام بمعنی التضییع و التقصیر، والمعنی أنّ الدوابّ والطیور لـمّا کانت أُمماً أمثال الإنسان، فما قصّر سبحانه فی حقّهم من إعطاء الکمال بمقدار ما لها من اللّیاقة والشأن. وأقصی ما یمکن أن یقال: إنّ المراد منه، هو اللّوح المحفوظ الّذی یسمّیه سبحانه فی موارد من کلامه کتاباً مکتوباً فیه کلّ شیء، وأمّا تفسیره بالقرآن فضعیف لا یرکن إلیه بعد ملاحظة جمل الآیة. وأمّا الآیة الثانیة ;فهی راجعة إلی القضاء فی المنازعات و المرافعات فالمرجع هو الله سبحانه و رسوله، ولا صلة للآیة بحصر المصادر فی الکتاب والسنّة. ولأجل ذلک لم یذکر فیه الإجماع الّذی هو حجّة عند ابن حزم و مؤسّس منهجه، وما هذا إلاّ أنّ الآیة وردت فی مجال القضاء فی المرافعات، دون الافتاء فی الأحکام الکلّیة. توضیح ذلک: أنّ القضاء فی المنازعات یشترک مع الاجتهاد فی الأحکام الشرعیّة فی أنّ کلاً من القاضی والمجتهد یسعی لکسح الجهل و رفع الشبهة، غیر أنّ الشّبهة فی ـــــــــــــــ ۱ . تاریخ المذاهب الاسلامیّة: ج ۲ ص ۳۸۸.

(۱۵۹)

مجال القضاء، موضوعیّة علی الأغلب مع کون الحکم الکلّی معلوماً، کاختلاف الناس فی الأموال والدیون، بخلاف الشبهة فی مجال الاجتهاد فإنّ الحکم الکلّی مشتبه غیر معلوم، والمجتهد یسعی بکلّ حول وقوّة رفع الشبهة، و إراءة مُحیّا الحقیقة. والآیة کما هو صریح سیاقها، ناظرة إلی المقام الأوّل، ولا صلة لها بالمقام الثانی. یقول سبحانه بعد هذه الآیة (أَلَمْ تَرَ إِلَی الَّذِینَ یَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ مَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحَاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ وَیُرِیدُ الشَّیْطَانُ أَنْ یَضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِیداً) (النساء/۶۰) وقد ورد فی أسباب نزولها ما یؤیّد ما ذکرناه فلاحظ. ۲ ـ یجوز للجنب مسُّ المصحف

قال فی المحلّی: «وأمّا مسّ المصحف، فإنّ الآثار الّتی احتجّ بها من لم یجز للجنب مسّه، فإنّه لا یصحّ منها شیء، لأنّها إمّا مرسلة، وإمّا ضعیفة لا تسند، وإمّا عن مجهول... فإن ذکروا قول الله: (فِی کِتَاب مَکْنُون * لا یَمَسُّهُ إلاّ المُطَهَّرُونَ)(الواقعة/۷۸ ـ ۷۹). فهذا لا حجّة لهم فیه، لأنّه لیس أمراً، وإنّما هو خبره والله تعالی لا یقول إلاّ حقّاً، ولا یجوز أن یصرف لفظ الخبر إلی معنی الأمر إلاّ بنصّ جلی أو إجماع متیقّن. فلمّا رأینا المصحف یمسّه الطّاهر و غیر الطّاهر علمنا أنّه عزّوجلّ لم یعن المصحف و إنّما عنی به کتاباً آخر»(۱). واستدلّ علی الجواز بعمل النّبی و أنّه کتب کتاباً إلی عظیم «بصری» لیدفعه إلی هرقل وفیه قوله سبحانه: (قُلْ یَا أَهْلَ الکِتَابِ تَعَالَوْا إِلَی کَلِمَة سَوَاء بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ ألاّ نَعْبُدَ إلاّ اللّهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیئاً) (آل عمران/۶۴). وقد أیقن أنّهم یمسّون ذلک الکتاب(۲).

ـــــــــــــــ ۱ . المحلی: ج ۱ ص ۸۳. ۲ . الدر المنثور: ج ۱ ص ۴۰.

(۱۶۰)

یلاحظ علیه أوّلاً: أنّ قوله (فی کِتاب مَکْنُون) وصف ثان للقرآن فی قوله: (بَل هوَ قُرآنٌ مجیدٌ) والمراد أنّ القرآن فی کتاب محفوظ من التّغییر و التبدیل، والمراد من الکتاب هو اللّوح المحفوظ بشهادة قوله: (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِیدٌ * فِی لَوْح مَحْفُوظ) (البروج/۲۱ ـ ۲۲). ولیس المراد منه المصحف، لاستلزامه وحدة الظرف و المظروف. وثانیاً: أنّ الظّاهر من ابن حزم الظاهری، أنّ الاستدلال علی حرمة مسّ المصحف للجنب مبنیّ علی تعیین المراد من الکتاب فی قوله: (فی کِتاب مَکْنُون)فهل المراد منه هو المصحف أو غیره؟ فعلی

الأوّل يثبت حرمة مسّ المصحف لغير المتطهّر بخلاف الثانى. فرجّح كون المراد منه هو غيره، لما ذكر من الدّليل ولكن خفى عليه أنّ الاستدلال ليس مبتيّاً على ما ذكره، بل الاستدلال مبنىّ على كون الضمير فى قوله: (لا يمسّه) هل هو عائد إلى القرآن، أو إلى الكتاب، المتقدّمين عليه فى الآية؟ فإن قلنا بالأوّل يكون المراد من المسّ هو مسّ كتابة القرآن، ومن التّطهير هو الطهارة من الخبث والحدث. ولا ـ مناص عندئذ من حمل النّفى على النّهى لصيانة كلامه عن الكذب نظير قوله سبحانه: (فَلا ـ رَفَثَ وَلا ـ فُسُوقَ وَ لا ـ جِدَالَ فِى الحَجِّ)(البقرة/١٩٧). وقولهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم: «لا ـ ضرر ولا ـ ضرار» على القول الحق(١). وإن قلنا بالثّانى، يكون المراد من المسّ، هو العلم به ويكون المراد من المطهّرين، من طهّر الله نفوسهم من أرجاس المعاصى و أقذار الذنوب. وأمّا تعيين أحد الاحتمالين فخارج عن موضوع البحث، وإنّما الهدف إراءة نماذج من تفكير ابن حزم. أمّا الاستدلال بكتابة الآية و بعثها إلى عظيم «بصرى» والنبىّ يعلم أنّ الكافر سيمسّها. ـــــــــــــــ ١ . لاحظ محاضرات المؤلف باسم «قاعدتان فقهيتان» تقف على اسناد الحديث ومضمونه.

(١٦١)

فيلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الاستدلال مبنىّ على كون الكفّار مكلّفين بالفروع كما هم مكلّفون بالأُصول وهو بعدُ أمر متنازع فيه. وثانياً: أنّ التسبيب إنّما يحرم إذا كان مؤدّياً إلى مسّ الجاهل القاصر، كما إذا وضع الإنسان يد غير المتطهّر على كتابة القرآن وهو جاهل أو غافل، لا ما إذا كان غير معذور كعظيم «بصرى» و غيره من الطغاة غير المعذورين فى ترك الأُصول و مخالفة الفروع، إذ فى وسعهم أن يعتنقوا الإسلام و يدخلوا تحت السلم و يتعرّفوا على أُصوله و يعملوا بفروعه ويجتنبوا محرّماته. وهذا الجواب سائد فى تمكين الكافرين من الكتب الّتى فيها أسماؤه سبحانه بعد إتمام الحجّة عليهم وإن كان فى جريانه فى المقام خفاء. وثالثاً: أنّ المصالح الكبرى الّتى تتبلور فى بثّ الدّعوة الإسلاميّة فى المناطق المعمورة و إنقاذ الأجيال عن الوثنيّة و عبادة الطغاة ربّما ترخّص للرسول أن يقوم بعمل ربّما ينتهى إلى مسّ غير المتطهّر آية من الكتاب العزيز وله نظائر فى الشّريعة الإسلاميّة. ٣ ـ قاتل الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ كان مجتهدا

وهذا هو النموذج الثالث من آراء الرّجل نأتى بنصّه من كتاب المحلّى، فقال: «مسألة، مقتول كان فى أوليائه غائب أو صغير أو مجنون اختلف الناس فى هذا: فقال أبو حنيفة: إذا كان للمقتول بنون وفيهم واحد كبير وغيرهم صغار، أنّ للكبير أن يقتل ولا ينتظر بلوغ الصغار. ثمّ أورد على الشافعيّة القائلة بعدم الجواز بأنّ الحسن بن علىّعليهما السلام ـ قد قتل عبدالرحمن بن ملجم، ولعلىّ بنون صغار. ثمّ قال: هذه القصة (يعنى قتل ابن ملجم) عائدة على الحنفيّين بمثل ما شنّعوا على الشافعيين سواء سواء، لأنّهم والمالكيين لا يختلفون فى أنّ من قتل آخر على تأويل فلا قود فى ذلك، ولا خلاف بين أحد من الأُمّة فى أنّ عبدالرحمن بن ملجم لم يقتل علياً ـ رضى الله عنه ـ إلاّ متأوّلاً مجتهداً مقدّراً أنّه على صواب و فى ذلك يقول عمران بن حطّان شاعر الصفرية: (١٦٢)

يا ضربة من تقى ما أراد بها * إلاّ ليبلغ من ذى العرش رضوانا إنّى لأذكره حيناً فأحسبه * أوفى البريّة عندالله ميزانا أى لأُفكّر فيه ثمّ أحسبه، فقد حصل الحنفيّون من خلاف الحسن بن علىّ على مثل ما شنّعوا به على الشافعيّين و ما ينقلون أبداً فى رجوع سهامهم عليهم، ومن الوقوع فيما حفروه(١). يلاحظ عليه: أنّ الفقيه الأندلسى قد خرج فى فتياه هذه عن مسلكه وهو التقيّد بالنصوص الشرعية تعبّداً حرفيّاً غير معتمد على العقل والاجتهاد، مع أنّه هو طرح النصّ ولجأ إلى الاجتهاد الخاطئ. فهذا هو النّبىّ الأكرمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم يقول لعلىّ: ألا أخبرك بأشدّ الناس عذاباً يوم القيامة؟ قال: أخبرنى يا رسول الله قال: فإنّ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة عاقر ناقة ثمود و خاضب لحيتك بدم رأسك(٢). وقد وصف النبىّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قاتل علىّ فى غير واحد من أحاديثه بأنّه أشقى الآخرين وأشقى هذه الأُمّة(٣).... إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فى هذا السياق. والحقّ أنّ الاجتهاد الّذى يؤدّى إلى وجوب قتل الإمام المفترض طاعته بالنصّ، اجتهاد يهتزّ منه العرش ونحن أيضاً نصافق ابن حزم وأُستاذه داود الاصفهانى فى ردّ هذا القسم من الاجتهاد الّذى تكون نتيجته نجاح الخوارج المارقين عن الدين، وما ذكره من الشعر هو لعمران بن حطّان رأس الخوارج فى

عصره وقد أجابه معاصره القاضى أبوالطيب طاهر بن عبدالله الشافعى قائلاً: يا ضربة من شقى ما أراد بها * إلّا ليهدم للاسلام أركاناً إنّى لأذكره يوما فألعنه * ديناً وألعن عمراناً و حطّاناً ـــــــــــــــ ۱ . المحلى: ج ۱۰ ص ۴۸۲ ـ ۴۸۴. ۲ . العقد الفريد: ج ۲ ص ۲۹۸. ۳ . مسند أحمد: ج ۴ ص ۲۶۳.

(۱۶۳)

عليه ثم عليه الدّهر متّصلا * لعائن الله إسراراً و إعلانا فأنتما من كلاب الدّهر * جاء به نصّ الشريعة برهاناً وتبيانا(۱) وله فى كتابه «الفصل» كلام يشبه ما ذكره فى قاتل الإمام حيث عدّ فيه قاتل عمّار وهو أبو الغادية يسار بن سبع السلمى متأوّلاً مجتهداً مخطئاً مأجوراً بأجر واحد، وعدّ عمّاراً الثائر على الخليفة فاسقاً محارباً سافكاً دماً حراماً عمداً بلا تأويل على سبيل الظلم والعدوان (۲). وما تلك المذاهب إلاّ نتيجة تقاعس العلماء الأخيار عن وظيفتهم، ونتيجة طرد العقل الصحيح الفطرى عن مناهج الحياة. ولا أظنّ أنّ إنساناً منصفاً يفكّر فى هذه المناهج والمسالك، يعدّ دعاة الحرية والاختيار والتعقّل ضلاّلاً كفّارا، ودعاة الجبرية والتشبيه والتجسيم والجمود الفكرى علماء وعاة. (وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَاب فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْم هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْم يُؤْمِنُونَ)(الأعراف/۵۲).

تمّ الكلام حول الحركات الرجعية الثلاث ـــــــــــــــ ۱ . مروج الذهب: ج ۲ ص ۴۱۵. ۲ . الفصل: ج ۴ ص ۱۶۱.

المعتزلة

اشاره

۷ ـ المعتزلة

المعتزلة

المعتزلة

المعتزلة بين المدارس الكلاميّة المختلفة، مدرسة فكريّة عقليّة، أعطت للعقل القسط الأوفر والسّهم الأكبر حتّى فيما لا سبيل له للقضاء فيه، ولها من نتائج الفكر والمعرفة ما شهد له التأريخ، ودلّت عليه كتب القوم و رسائلهم الباقية. وما نقله عنهم خصومهم و أعداؤهم. وباختصار، إنّه مذهب فكرى كبير يزخر بمعارف حول المبدأ والمعاد، وبأنظار عقليّة أو تجريبيّة حول صحيفة الكون. ومن المؤسف جدّاً أنّ هوى العصبيّة بل يد الخيانة و الجناية لعبت بكثير من مخلّفاتهم الفكريّة و أطاحت به فأضاعتها بالخرق و المزق و إن كان فيما بقى و ما كشفت عنه بعثة وزارة المعارف المصريّة إلى اليمن و نشرتها(۱) كفاية لمن أراد التعرّف على المذهب عن لسان شيوخهم، ثمّ دراستها، وسنتلو عليك قائمة الكتب الباقية أو المنشورة فى هذه الآونة الأخيرة عنهم، وبالنّظر إليها يعلم أنّ الباقى يشكل طفيفاً من الكثير المضاع ـ ومع ذلك ـ فهو يستطيع أن يرسم لنا معالم هذا المذهب بوضوح بحيث يغنى عن المراجعة إلى كتب خصومهم و أعدائهم. إنّ ضياع كتب المعتزلة فى القرون السابقة وعدم تمكّن الباحثين عنها، ألجأهم فى ـــــــــــــــ ۱ . أصدرت دار الكتب المصرية عام ۱۹۶۷ قائمة المخطوطات العربية المصوّرة بالميكروفيلم من الجمهورية العربية اليمنية. كما قامت بنشر كتب القاضى عبد الجبار رئيس الاعتزال فى اوائل القرن الخامس فطبعت منها كتاب شرح الأُصول الخمسة وكتاب المغنى له أيضاً فى أربعة عشر جزءاً وغيرهما.

(۱۶۶)

كتابة عقائدهم و تحليل أُصولهم إلى الاعتماد على كتب الأشاعرة فى مجال علم الكلام والملل و النحل، ومن الواضح جدّاً أنّ كثيراً من الخصوم ليسوا بمنصفين و موضوعيين وقد نسبوا إليهم ما لا يوافق الأُصول الموثوق بها(۱). إنّ الدّراسة الموضوعيّة الهادفة تكلّف

الباحث الرجوع إلى الكتب المؤلفة بيد أعلام المذاهب و خبرائه المعروفين بالحذق والوثاقة، والاعتماد على كتب الخصوم خارج عن أدب الجدل و رسم التحقيق. بيد أنّنا نرى كثيراً من الكتّاب المعاصرين يعتمدون فى تحليل عقائد الطّوائف الإسلاميّة على «مقالات الإسلاميّين» للشيخ الأشعرى و «الفرق بين الفرق» لعبد القادر البغدادى و «الملل و النحل» للشهرستانى، وهؤلاء كلّهم من أعلام الأشاعرة و يرجع إليهم فى الوقوف على التفكير الأشعرى، وأمّا فى غيره فلا يكون قولهم و نقلهم حجّة فى حقّهم، إلّا إذا طابق الأصل، فإنّ الكاتب مهما يكون أميناً ـ إذا كان فى موقف الجدال والنّقاش وحاول إثبات مقاله و تدمير مقالة الخصم ـ لا يصحّ الرُّكون إلى نقله، إلاّ إذا أتى بنصّ عبارة الخصم بلا تصرّف ولا تبديل. ومن المعلوم أنّ الكتب المؤلّفة فى العصور الماضية لا تسير على هذا المنهاج، كما هو واضح لمن سبر. إنّ من الظّلم البارز الاعتماد فى تحليل عقائد الطّوائف الإسلاميّة على كتب ابن حزم الأندلسى (المتوفّى عام ۴۵۶ هـ) وابن خلدون المغربى (المتوفّى عام ۸۰۸ هـ) وغيرهما خصوصاً فيما كتبوه حول الشّيعة لبعدهم عن البيئة الشيعيّة و مؤلّفاتهم، ولذلك ترى فيها الخبط والخطاء...وهذا مبلغ علم الشهرستانى و اطّلاعه عنهم حيث يذكر الأئمّة الاثنى عشر ويقول: إنّ علىّ بن محمّد النقى مشهده بقم(۲) ويكفيك فيما ذكرناه ما قاله أحد معاصريه (أبو محمّد الخوارزمى) قال بعد ذكر مشايخه فى الفقه

---

۱ . مثلاً نسب إليهم أنّهم لا يقولون بعذاب القبر مع أنّ القاضى فى شرح الأُصول الخمسة ص ۷۳۲ يقول: إنّ المعتزلة تقول بعذاب القبر ولا تنكره قال: وأمّا فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلّفين فإنّهم متى علموا أنّهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذّبوا فى القبر... وسيأتى البحث عنه فى محلّه. ۲ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۱۶۹.

(۱۶۷)

وأُصوله والحديث: «ولولا تخبّطه فى الاعتقاد وميله إلى الالحاد لكان هو الإمام، وكثيراً ما كنّا نتعجّب فى وفور فضله وكمال عقله و كيف مال إلى شىء لا أصل له و اختار أمراً لا دليل عليه لا معقولاً ولا منقولاً ونعوذ بالله من الخذلان والحرمان من نور الإيمان»(۱).

اهتمام المستشرقين بتراث المعتزلة

اهتمّ المستشرقون فى العصور الأخيرة بدراسة مذهب الاعتزال وما فيه من الخطوط والأُصول فى الكون وحياة الإنسان و اختياره و حرّيته، ولقد أعجبتهم فكرتهم فى أفعال العباد وصار ذلك سبباً لاهتمام الجدد من أهل السنّة و بالأخص المصريّين منهم إلى دراسة مذهبهم و نشر كتبهم و تقدير فكرتهم و الدّفاع عنهم قدر الامكان وردّ الاعتبار إليهم. ولأجل ذلك نشرت فى العهد القريب كتب تتناول البحث عن ذلك المذهب مثل: ۱ ـ تأريخ الجهمية والمعتزلة: لجمال الدين القاسمى الدمشقى، طبع فى القاهرة عام ۱۳۳۱ هـ ۲ ـ المعتزلة: تأليف زهدى حسن جار اللّهطبع فى القاهرة عام ۱۳۶۶ هـ وهى رسالة تبحث فى تأريخ المعتزلة و عقائدهم و أثرهم فى تطوّر الفكر الإسلامى. قدّمها مؤلّفها إلى دائرة التأريخ العربى فى كلّية العلوم والآداب بجامعة بيروت الأمريكيّة. ونال عليه رتبة أُستاذ فى العلوم وله فى الكتاب مواقف موضوعيّة. ۳ ـ فجر الإسلام: لأحمد أمين المصرى، الفصل الرابع، ص ۲۸۳ ـ ۳۰۳. ۴ ـ ضحى الإسلام: له أيضاً، الفصل الأوّل ص ۲۱ ـ ۱۰۷. ۵ ـ تأريخ المذاهب الإسلاميّة: تأليف محمّد أبو زهرة فصل القدريّة، ص۱۲۳ ـ ۱۷۹.

---

۱ . معجم البلدان: ج ۳ ص ۳۷۷ ط بيروت دار احياء التراث العربى مادة شهرستان.

(۱۶۸)

۶ ـ فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد السيّد، نشرته الدار التونسيّة للنشر، عام ۱۴۰۶ هـ الطبعة الثّانية، وهو يضمّ كتباً ثلاثة لأئمّة الاعتزال: أبى القاسم البلخى، والقاضى عبد الجبّار، و الحاكم الجشمى، والكتاب مزدان بتحقيقات نافعة. وهذه العناية الكبيرة المؤكّدة من أبناء الأشاعرة لبيان تأريخ المعتزلة و عقائدهم وإظهار الأسف و الأسى لذهاب ثروتهم العلميّة، و إنشاء بعثة علميّة لأخذ الصّور من مخلّفاتهم الخطّية المبعثرة فى بلاد اليمن والقيام بنشرها، عمل مبارك وجهد مقدّر، لكن أثاره أبناء الاستشراق فى نفوس هؤلاء. هذا هو (آلفرد جيوم) أُستاذ الدراسات الشّرقية فى جامعة لندن يقول : «إنّ ما انتهى إلينا من كتابات رجال الاعتزال قليل جدّاً إلى حدّ أنّنا مضطرّون إلى أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم، وقد كانوا يحملون لهم ذكريات مريرة لما قام به المعتزلة من

أعمال تعسّفيّة لذلك، فإنّ أملنا لكبير، إذا كانت مكتبات الشيعة فی اليمن أو فی غير اليمن تحوی مخطوطات من أصل معتزلی أن نقوم بنشرها. هذا، وإنّ أُولئك الّذين يرغبون فی الوقوف علی نتاج العقل العربی فی عصور الخلافة الذّهبية، يحسنون صنعاً إذا أقدموا علی درس هذه الرسالة اللمّاعة فی تأريخ حركة عظيمة فی حركات الفكر العربی»(۱). وهذا «شتيز» المستشرق وصفهم بأنّهم المفكّرون الأحرار فی الاسلام، وألّف كتاباً بهذا الاسم. ووصفهم «آدم ميت» و«هاملتون» بأنّهم دعاة الحريّة الفكرية والاستنارة (۲). وقال «جولد تسيهر»: «إنّ المعتزلة وسّعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً مهمّاً آخر قيّماً وهو العقل الّذی كان حتّی ذلك الحين مبعداً بشدّة عن هذه ـــــــــــــــ ۱ . من مقدمة كتاب المعتزلة، تأليف زهدی حسن جار الله، قدّم له «آلفرد جيوم» أُستاذ الدراسات الشرقية فی جامعة لندن. عام ۱۹۴۷ م = ۱۳۶۶ هـ ۲ . أدب المعتزلة: ص ۱۷۲.

(۱۶۹)

الناحية»(۱). وربّما يرد علی الأخير بأنّه تجاسر علی قلب الحقائق مسقطاً الواقع الّذی يثبت اجتهاد الرّسول و الصّحابة والتابعين... وكتب السنّة و السيرة والتّاريخ والفقه والخلاف والمقارنات الفقهيّة حافلة بما يؤيّد اجتهادهم وتعويلهم علی العقل. يلاحظ عليه: أنّ كلام هذا الرادّ أقرب إلی قلب الواقع ممّا ذكره «جولد تسيهر» ذلك المستشرق الحاقد علی الإسلام و نبيّه، وذلك لأنّ أهل الحديث والحنابلة ينكرون الحسن والقبح العقليّين، وإنكار ذلك مساوق لإنكارّ كثير من المعارف الدينيّة، والمعارف الدينيّة عندهم قائمة علی السنّة فقط، و أحيانا علی الكتاب. وأمّا العقل فهو محكوم عندهم بالاعدام، حتّی أنّ طريق الإمام أبی الحسن الأشعری غير مقبول لدی أهل الحديث والحنابلة ولأجل ذلك ما ذكروه فی طبقاتهم، قائلين بأنّ الشيخ الأشعری يستدلّ علی العقائد، مكان أن يعتمد فيها علی الحديث والسنّة. وأمّا الاعتماد علی العقل فی الفقه، فلو أُريد منه القياس والاستحسان فهو من قبيل العقل الظنّی الذی لا يغنی من الحقّ شيئاً، و إن أُريد منه الحكم القطعی من العقل، فهو مبنیّ علی التّحسين والتقبيح العقليين، وأهل الحديث والحنابلة حتّی الأشاعرة ينكرون إمكان هذا الادراك العقلی. هذا وللمستشرقين كلمات أُخر فی تحسين منهج الاعتزال ضربنا عنها صفحاً. أحمد أمين و مدرسة الاعتزال

إنّ أحمد أمين (الكاتب الشهير المصری) مع أنّه لم يقف من كتب المعتزلة إلّا علی الأقل القليل كالانتصار لأبی الحسين الخيّاط (م ۳۱۱)، والكشّاف للزمخشری(م۵۳۸)، وبعض كتب الجاحظ (م ۲۵۵) وقد اعتمد فی نقل عقائد المعتزلة ـــــــــــــــ ۱ . المعتزلة بين العمل والفكر:ص ۱۰۳، تأليف: علی الشابی، أبو لبابة حسن، عبد المجيد النجار. طبع الشركة التونسية.

(۱۷۰)

علی كتب الأشاعرة كمقالات الإسلاميين للشيخ الأشعری (م ۳۲۴)، ونهاية الاقدام للشهرستانی (م ۵۴۸)، والاقتصاد للغزالی (م ۵۰۵)، والمواقف للعضدی (م ۷۷۵) إلی غير ذلك، وهؤلاء كلّهم أعداء المعتزلة ولا يستطيعون تقرير مواقف خصومهم فی المسائل مجرّدين عن كلّ انحياز، ـ مع أنّه لم يقف ـ تأثّر كثيراً بمنهج الاعتزال تبعاً لأساتذته الغربيّين، ولولاهم لما خرج الأُستاذ أحمد أمين عمّا حاكت عليه البيئة المصريّة الأشعريّة من الشباك الفكری قدر أنملة، ولا بأس بنقل جمل من إطرائه للمعتزلة فی فصول مختلفة. ۱ ـ يقول حول توحيد المعتزلة و تنزيههم: «وقد كانت نظرتهم فی توحيد الله نظرة فی غاية السموّ والرفعة، فطبّقوا قوله تعالی: (ليس كمثله شیء) أبدع تطبيق، وفصّلوه خير تفصيل وحاربوا الأنظار الوضعيّة من مثل أنظار الّذين جعلوا الله تعالی جسماً»(۱). ۲ ـ يقول حول نظريّتهم فی حرّية العباد: «وقالت المعتزلة بحرّية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتّی جعلوه كالريشة فی مهبّ الريح أو كالخشبة فی إليم. وعندی أنّ الخطأ فی القول بسلطان العقل و حرّية الإرادة والغلوّ فيهما خير من الغلوّ فی أضدادهما، وفی رأيی أنّه لو سادت تعاليم المعتزلة إلی إليوم لكان للمسلمين موقف آخر فی التأريخ غير موقفهم الحالی وقد أعجزهم التسليم وشلّهم الجبر وقعد بهم التّواكل»(۲). ۳ ـ يقول فی حقّ إبراهيم بن سيّار المعروف بالنظّام، الشخصيّة الرابعة بين المعتزلة بعد واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبی الهذيل العلاف، أُستاذ الجاحظ وقد توفّی عام ۲۳۱: «أمّا ناحيته العقليّة ففيها الركنان الأساسيّان اللّذان سبّبا النهضة الحديثة فی

أروبا وهما الشكّ والتجربة، وأمّا الشكّ فقد كان يعتبره النظّام أساساً للبحث فكان يقول: الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قطّ حتّى صار فيه شكّ، ولم ـــــــــــــــ ۱ . ضحى الاسلام: ج ۳، ص ۶۸. ۲ . نفس المصدر : ج ۳، ص ۷۰.

(۱۷۱)

ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتّى يكون بينهما حال شك. وأمّا التجربة فقد استخدمها كما يستخدمها الطبيعى أو الكيمياوى اليوم فى معمله»(۱). وقال أحمد أمين فى مقال خاصّ تحت عنوان «المعتزلة والمحدثون»: كان للمعتزلة منهج خاصّ أشبه ما يكون بمنهج من يسمّيهم الإفرنج العقليين، عمادهم الشكّ أوّلاً والتجربة ثانياً، والحكم أخيراً. وللجاحظ فى كتابه «الحيوان» مبحث طريف عن الشكّ، وكانوا وفق هذا المنهج لا يقبلون الحديث إلّا إذا أقرّه العقل، ويؤوّلون الآيات حسب ما يتّفق والعقل كما فعل الزمخشرى فى الكشّاف، ولا يؤمنون برؤية الإنسان للجنّ لأنّ الله تعالى يقول: (إنّه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) ويهزأون بمن يخاف من الجنّ، ولا يؤمنون بالخرافات والأوهام، و يؤسّسون دعوتهم إلى الإسلام حسب مقتضيات العقل و فلسفة اليونان، ولهم فى ذلك باع طويل، ولا يؤمنون بأقوال أرسطو لأنّه أرسطو، بل نرى فى « الحيوان » أنّ الجاحظ يفضّل أحياناً قول أعرابىّ جاهلى بدوىّ على قول أرسطو الفيلسوف الكبير. هكذا كان منهجهم، وهو منهج لا يناسب إلّا الخاصّة، ولذلك لم يعتنق الاعتزال إلّا خاصّة المثقّفين، أمّا العوام فكانوا يكرهونه. ويقابل هذا المنهج منهج المحدِّثين، وهو منهج يعتمد على الرواية لا على الدراية، ولذلك كان نقدهم للحديث نقد سند لا متن، ومتى صحّ السند صحّ المتن ولو خالف العقل، وقلّ أن نجد حديثاً نُقد من ناحية المتن عندهم، و إذا عُرض عليهم أمر رجعوا إلى الحديث ولو كان ظاهره لا يتّفق والعقل، كما يتجلّى ذلك فى مذهب الحنابلة. وكان من سوء الحظّ أن تدخل المعتزلة فى السياسة ولم يقتصروا على ـــــــــــــــ ۱ . ضحى الاسلام: ج ۳، ص ۱۱۲.

(۱۷۲)

الدين، والسياسة دائماً شائكة، فنصرهم على ذلك المأمون والواثق والمعتصم، وامتحنوا النّاس وأكرهوهم على الاعتزال، فكرههم العامّة واستبطلوا الإمام ابن حنبل الّذى وقف فى وجههم، فلمّا جاء المتوكّل انتصر للرأى العام ضدّهم، وانتصر للإمام أحمد بن حنبل على الجاحظ وابن أبى دوآد وأمثالهما، و نكّل بهم تنكيلاً شديداً، فبعد أن كان يتظاهر الرجل بأنّه معتزلى، كان الرجل يعتزل ويختفى حتّى عدّ جريئاً كلّ الجراءة الزمخشرى الّذى كان يتظاهر بالاعتزال و يؤلّف فيه، ولم يكن له كلّ هذا الفضل، لأنّه أتى بعد هدوء الفورة الّتى حدثت ضدّ الاعتزال. فلنتصوّر الآن ماذا كان لو سار المسلمون على منهج الاعتزال إلى اليوم؟. أظنّ أنّ مذهب الشكّ و التجربة وإليقين بعدهما كان يكون قد ربى و ترعرع و نضج فى غضون الألف سنة الّتى مرّت عليه، وكنّا نفضّل الأروبيّين فى فخفختهم و طنطنتهم بالشكّ و التجربة الّتى ينسبانها إلى «بيكن» مع أنّه لم يعمل أكثر من بسط مذهب المعتزلة. وكان هذا الشكّ و هذه التّجربة مما يؤدّى حتماً إلى الاختراع و بدل تأخّر الاختراع إلى ما بعد بيكن وديكارت، كان يتقدم مئات من السنين، وكان العالم قد وصل إلى ما لم يصل إليه إلى اليوم، وكان وصوله على يد المسلمين لا على يد الغربيّين، وكان لا يموت خلق الابتكار فى الشرق و يقتصر على الغرب. فقد عهدنا المسلمين بفضل منهج المحدِّثين يقتصرون على جمع متفرّق أو تفريق مجتمع، وقلّ أن نجد مبتكراً كابن خلدون الّذى كانت له مدرسة خاصّة، تلاميذها الغربيّون لا الشرقيون. فالحقّ أن خسارة المسلمين بإزالة المعتزلة من الوجود كانت خسارة كبرى لاتعوّض. ثمّ بدأ المسلمون ينهجون منهج الحضارة الغربيّة تقليداً من الخارج لا بعثاً من الداخل، وشتّان ما بينهما، فالتقليد للخارج بثّ فيهم ما يسمّيه علماء النفس مركب النقص، فهم يرون أنّهم عالة على الغربيّين فى منهجهم، ولو كان من أنفسهم لاعتزّوا به (۱۷۳)

وافتخروا، ولكن ما قُدّر لا بدّ أن يكون، ولله فى خلقه شؤون»(۱). هذا بعض ما تأثّر به الأُستاذ المصرى بمنهج الاعتزال فأطلق قلمه بمدحهم، ولكن لمّا وقف فى غضون التأريخ على أنّ المعتزلة تربّت فى أحضان البيت العلوى و أنّ واصل بن عطاء مؤسّس المنهج تتلمذ على أبى هاشم بن محمّد الحنفيّة، وأنّهم أخذوا التوحيد والعدل من الأُصول الخمسة من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه

السلام ـ ثارت ثورته وثقل عليه البحث لما يكنّه فى نفسه من عداء وحقد للشيعة وأئمّتهم فانبرى لتحريف التأريخ و إسدال الستر على الحقيقة و إنكار كون الأصل لبعض اُصول المعتزلة هو البيت العلوى. ولنا معه فى ذلك الفصل بحث ضاف فانتظر. هذا والكلام حول هذه الطائفة يأتى فى فصول: ـــــــــــــــ ۱ . رسالة الإسلام التى تصدرها «دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» بالقاهرة: العدد الثالث من السنة الثالثة.

(۱۷۴)

الفصل الأوّل

الفصل الأوّل سبب تسميتهم بالمعتزلة

لقد شغل بال الباحثين من المسلمين و المستشرقين سبب تسمية هذه الطّائفة بالمعتزلة، فاختار كلّ مذهباً، ونحن نأتى بجميع الآراء أو أكثرها على وجه الاجمال، مع التّحليل والقضاء بينها. ۱ ـ اعتزالهم عن على ـ عليه السلام ـ فى محاربته لمخالفيه

قال أبو محمّد الحسن بن موسى النوبختى من أعلام القرن الثالث فى كتابه «فرق الشيعة» عندالبحث عن الأحداث الواقعة بعد قتل عثمان: «فلمّا قُتِل بايع الناس عليّاً فسمّوا الجماعة، ثمّ افترقوا بعد ذلك و صاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولايته ـ عليه السلام ـ وفرقة خالفت عليّاً وهم طلحة والزبير و عائشة، وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعدبن أبى وقّاص، وعبدالله بن عمر بن الخطّاب، ومحمّد بن مسلمة الأنصارى، واُسامة بن زيد بن حارثة الكلبى مولى رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم فإنّ هؤلاء اعتزلوا عن على ـعليه السلامـ وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم فى بيعته والرضا به. فسمّوا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحلّ قتال علىّ ولاالقتال معه. وذكر بعض أهل العلم أنّ الأحنف بن قيس التميمى اعتزل بعد ذلك فى خاصّة (۱۷۵) قومه من بنى تميم لا على التديّن بالاعتزال. ولكن على طلب السلامة فى القتل و ذهاب المال وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة أصلح لكم». وذكر(۱) نصر بن مزاحم المنقرى أنّ المغيرة بن شعبة كان مقيماً بالطّائف لم يشهد صفّين. فقال معاوية: يا مغيرة: ما ترى؟ قال: يا معاوية لو وسعنى أن أنصرك لنصرتك، ولكن علىّ أن آتيك بأمر الرجلين (أبى موسى الأشعرى وعمرو بن العاص) فركب حتّى أتى دومة الجندل، فدخل على أبى موسى كأنّه زائر له، فقال: يا أبا موسى! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر و كره الدماء؟ قال: اُولئك خيار الناس خفّت ظهورهم من دمائهم و خمصت بطونهم من أموالهم. ثمّ أتى عمراً فقال: يا أبا عبدالله ! ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر وكره الدماء؟ فقال: اُولئك شرّ الناس لم يعرفوا حقّاً ولم ينكروا باطلا(۲). غير أنّ شيوخ المعتزلة يردّون هذه الرواية ولا يقيمون لها وزناً. بل يقول البلخى: «ومن الناس من يقول سمّوا معتزلة لاعتزالهم علىّ بن أبى طالب فى حروبه، وليس كذلك، لأنّ جمهور المعتزلة بل أكثرهم إلاّ القليل الشاذّ منهم يقولون إنّ علياً ـعليه السلامـ كان على صواب، وإنّ من حاربه فهو ضالّ و تبرّأوا ممّن لم يتب عن محاربته ولا يتولّون أحداً ممّن حاربه إلاّ من صحّت عندهم توبته منهم، و من كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه ـعليه السلامـ ولا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم»(۳). أقول: لولا أنّ النوبختى ذكر بعد نقل هذه الرواية قوله: «وأنّهم صاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد» لأمكن المناقشة فى كونه وجه التسمية، و أنّ الاعتزال بالطابع الفكرى والعقلى كان استمراراً للاعتزال بطابعه السياسى. إذ من الممكن أن تستعمل كلمة واحدة فى طائفتين يجمعهما جامع وهو العزلة وترك الجماعة. فهؤلاء الّذين خذلوا ـــــــــــــــ ۱ . فرق الشيعة: ص ۵ طبع النجف عام ۱۳۵۵ هـ ۲ . وقعة صفين ص ۶۲۰ ـ ۶۲۱ طبع مصر. ۳ . فضل الاعتزال ص ۱۳ ـ ۱۴.

(۱۷۶)

علياً بترك البيعة والحرب معه ضدّ الناكثين والقاسطين معتزلون، كما أنّ واصل بن عطاء و تلاميذه معتزلون لأجل تركهم مجلس درس اُستاذه و تلاميذه كما يأتى فى الرواية الاُخرى. واطلاق كلمة واحدة على الطائفتين اللّتين لهما طابعان مختلفان لا يدلّ على أنّ الطائفة الثانية هى استمرار للاُولى. و إنّما يمنعنا عن ردّ هذه النّظرية على وجه القطع هو صراحة كلام النوبختى فى ذلك. ۲ ـ اعتزالهم

عن الحسن بن على ـ عليهماالسلام ـ

وهناك رواية اُخرى تدلّ على أنّ تسميتهم بهذا اللّقب لاعتزالهم عن الحسن بن علىّ و معاوية، نقله الملطى (المتوفّى عام ۳۷۳) فى «التنبيه والردّ» واستحسنه الكوثرى(۱) وحسب أنّه وقف على أمر بديع. يقول الملطى: «وهم سمّوا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علىّ ـ عليهما السلام ـ معاوية وسلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن بن على و معاوية و جميع الناس، وذلك أنّهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة و سمّوا بذلك معتزلة»(۲). أقول: هذا الرأى قريب من جهة، لأنّ المعتزلة أخذوا تعاليمهم فى التوحيد والعدل عن علىّ ـعليه السلامـ كما سيأتى، فليس ببعيد أن يرجع وجه التسمية إلى زمن تصالح الإمام الحسن ـ عليه السلام ـ مع معاوية. ومع ذلك كلّه، يمكن أن يقال فيه مثل ما قلناه فى النظرية السابقة، وهو أنّه كانت طائفتان مختلفتان لا صلة بينهما سوى الاشتراك الاسمى، ظهرت إحداهما بعد صلح الحسن ـعليه السلامـ وكان لها طابع سياسى، وظهرت الاُخرى فى زمن الحسن البصرى عند اعتزال واصل عن حلقة بحثه كما سيأتى بيانه، لها طابع عقلى. وهناك إشكال آخر يتوجّه على رواية الملطى حيث قال: «وهم سمّوا أنفسهم ـــــــــــــ ۱ . تعليق «تبيين كذب المفترى» ص ۱۰. ۲ . التنبيه والرد ص ۲۶.

(۱۷۷)

معتزلة» وهو أنّ لفظ الاعتزال ليس لفظاً يعرب عن المنهج حتّى يطلقوا هذا الاسم على أنفسهم، إن لم يكن فيه دلالة على ذمّ ما. ۳ ـ اعتزال عامر عن مجلس الحسن البصرى

وهناك رواية ثالثة رواها ابن دريد يتحدّث عن بنى العنبر قال: «ومن رجالهم فى الإسلام عامر بن عبدالله يقال له عامر بن عبد قيس، وكان عثمان بن عفّان كتب إلى عبدالله بن عامر أن يسيّره إلى الشام، لأنّه يطعن عليهم وكان من خيار المسلمين وله كلام فى التوحيد كثير، وهو الّذى اعتزل الحسن البصرى فسمّوا المعتزلة»(۱). وروى أبو نعيم بالإسناد عن الحسن البصرى أنّه قال: «كان لعامر بن عبدالله بن عبد قيس مجلس فى المسجد فتركه حتّى ظننّا أنّه قد ضارع أصحاب الأهواء، قال: فأتيناه فقلنا له: كان لك مجلس فى المسجد فتركته؟ قال: أجل، إنّه مجلس كثير اللغط والتّخليط، قال: فأيقّنا أنّه قد ضارع أصحاب الأهواء، فقلنا: ما تقول فيهم؟ قال: وما عسى أن أقول فيهم ... الخ» ، ونقل أبو نعيم الاصفهانى أيضاً أنّه عتب أبو موسى الأشعرى(۲) عامربن عبد قيس اعتزاله مجلسه الّذى اعتاده فى المسجد، فكتب إليه قائلاً: «فإنّى عهدتك على أمر وبلغنى أنّك تغيّرت فاتّق الله و عد»(۳). وقال المعلّق على كتاب «فضل الاعتزال»: إذا كان ابن دريد و أبو نعيم لم يحدّدا لنا زمن اعتزال عامر بن عبد قيس، فمن الممكن أن نستنتج أنّه تمّ فى خلال تسع سنوات من سنة ۳۵ وهو تأريخ اعتزال جماعة سعد بن أبى وقّاص إذ عناهم الحسن البصرى فى حديثه، إلى سنة ۴۴ وهو تأريخ وفاة أبى موسى الأشعرى إذ أفاد أبو نعيم أنّه عاتب عامر لاعتزاله مجلسه». ـــــــــــــ ۱ . الاشتقاق ج ۱ ص ۲۱۳ كما فى تعاليق «فضل الاعتزال» ص ۱۵. ۲ . كان أبو موسى والى الكوفة أواخر خلافة عثمان إلى عام ۳۶، حتّى عزله على ـ عليه السلام ـ لأجل قعوده عن نصرة الامام. ۳ . حلية الأولياء: ج ۲ ص ۹۳ ـ ۹۵.

(۱۷۸)

يلاحظ عليه: أنّ الحسن البصرى ولد بالمدينة عام (۲۱)، ثمّ سكن البصرة وتوفّى عام (۱۱۰)، فمن البعيد أن يكون له مجلس بحث فى المسجد وهو من أبناء العشرين أو دونه، فلو صحّ ما حدّده المعلّق من زمن الاعتزال يلزم أن يكون له مجلس بحث فى المسجد بين أعوام ۳۵ ـ ۴۴، ويكون عامر بن عبدالله الشخصيّة المعروفة أحد حضّار بحثه، وقد قدّر الزركلى فى كتابه «الأعلام» وفاة عامر نحو سنة (۵۵)(۱). ثمّ إنّ عتب أبى موسى لا يصحّ أن يكون فى خلال تسع سنوات بين أعوام ۳۵ ـ ۴۴ لأنّه عزل عن الولاية عام ۳۶ و غادر الكوفة ولم يرجع إليها، ولمّا أصدر حكمه الجائر فى دومة الجندل ضدّ علىّ ـ عليه السلام ـ خاف من انتفاضة الناس و ثورتهم عليه، وغادرها إلى مكّة المكرّمة ومات بها عام ۴۳ أو ۴۴. ولو صحّ عتابه لكان قبل سنة ۳۶، وهذا يستلزم أن تكون للحسن حلقة بحث فى أوان البلوغ، وهو بعيد، مع وجود وجوه الصّحابة وأكابر التّابعين فى الكوفة. ثمّ لو صحّت الرواية لما صحّ أن يكون عامر بن عبدالله،

المؤسّس الأوّل لمذهب الاعتزال و إن استعمل فى حقّه كلمة الاعتزال، لأنّ كلمة الاعتزال فى تلك العصور كانت رمزاً للتخلّف عن الفكرة السائدة على المجتمع، فمن خالف الفكرة و انحاز عنها، أطلق على فعله الاعتزال و على نفسه المعتزل، ازدراءً به، وتلك الكلمة بمنزلة الرجعية فى أعصارنا هذه، و ما جاء فى تلك الروايات إشارة إلى أنّ هؤلاء اعتزلوا عن السياسة السائدة على المجتمع كما فى اعتزال سعدبن أبى وقّاص و نظائره. أو اعتزال جماعة عن الحسن بن علىّ ـ عليهما السلام ـ أو عن الفكرة الدينيّة كما فى الرواية الثالثة. والحقّ فى التسمية ما نذكره فى القول الرابع وقد تواتر نقله. ۴ ـ اعتزال واصل عن مجلس الحسن البصرى

قد عرفت أنّ حكم مرتكب الكبيرة قد أوجد ضجّة كبيرة فى الأوساط الإسلاميّة ـــــــــــــ ۱ . الأعلام: ج ۴، ص ۲۱.

(۱۷۹)

فى عصر علىّ ـ عليه السلام ـ وبعده، حيث عدّ الخوارج مرتكب الكبيرة كافراً، كما عدّه غيرهم مؤمناً فاسقاً، وعدّت المرجئة من شهد بالتوحيد والرسالة لساناً أو جناناً مؤمناً. وقد أخذت المسألة لنفسها مجالاً خاصّاً للبحث عدّة قرون. وكان للمسألة فى زمن الحسن البصرى دوىّ خاصّ. نقل الشهرستانى أنّه دخل واحد على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأُمّة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟ فتفكّر الحسن فى ذلك و قبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن و لا كافر. ثمّ قام و اعتزل إلى اسطوانة المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل، فسمّى هو وأصحابه: معتزلة(۱). و ربّما نسبت هذه الواقعة بشكل آخر إلى «عمرو بن عبيد». قال ابن خلّكان فى ترجمة قتادة السدوسى: «كان قتادة من أنسب الناس كان قد أدرك ذعفلاً و كان يدور البصرة أعلاها و أسفلها بغير قائد فدخل مسجد البصرة، فإذا بعمرو بن عبيد و نفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصرى و حلّقوا و ارتفعت أصواتهم، فأمّهم وهو يظن أنّها حلقة الحسن، فلمّا صار معهم عرف أنّها ليست هى. فقال: إنّما هؤلاء المعتزلة، ثمّ قام عنهم فمذ يومئذ سمّوا المعتزلة»(۲). وتظهر تلك النّظرية من الشيخ المفيد فى «أوائل المقالات» حيث قال: «وأمّا المعتزلة وما وسمت به من اسم الاعتزال، فهو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن العطاء من المذهب فى ذلك ونصب من الاحتجاج له، ـــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۲۱، وفى ذيل عبارته ما يدل على أنّ تسميتهم بها لأمر آخر سيوافيك بيانه. ۲ . وفيات الأعيان ج ۴ ص ۸۵ رقم الترجمة ۵۴۱.

(۱۸۰)

فتابعه عمرو بن عبيد، ووافقه على التديّن به من قال بها و من اتّبعهما عليه، إلى اعتزال الحسن البصرى و أصحابه والتحيّز عن مجلسه فسمّاهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله و تفرّدهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع الأُمّة وسائر العلماء ولم يكن قبل ذلك يعرف الاعتزال ولا كان علماً على فريق من الناس»(۱). ولولا قوله: «وتفرّدهم بما ذهبوا إليه فى هذه المسألة من جميع الأُمّة و سائر العلماء» لكان نصّاً فى هذه النظرية، إلّا أنّ هذا الذيل يمكن أن يكون إشارة إلى النظرية الأخرى الّتى ستبيّن. قد نقل اعتزال واصل حلقة الحسن جماعة كثيرة، فنقلها المرتضى فى أماليه ج ۱ ص ۱۶۷، والبغدادى فى الفرق بين الفرق ص ۱۱۸، والشهرستانى فى الملل و النحل ج ۱ ص ۴۸، وابن خلكان فى وفيات الأعيان ج ۶ ص ۸، والمقريزى فى خططه ج ۲ ص۳۴۶. وعلى كلّ تقدير فقد ناقش الدكتور «نيبريج» المستشرق هذه النظرّية بأنّه وردت تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال بمن قال بالاعتزال، ولو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية، ثم إنّ لها عدّة نظائر فى عرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الارجاء وهم الّذين قالوا بالإرجاء، والرافضة يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض(۲). ولعلّ المناقشة فى محلّها كما سيظهر مما ننقله عن المسعودى فى النّظرية السادسة. ۵ ـ الاعتزال عن القولين السائدين فى ذلك العصر

وهناك رأى خامس فى تسميتهم بالاعتزال يظهر من شيخ المعتزلة أبى القاسم البلخى (م ۳۱۷) يقول: «والسبب الّذى له سمّيت

المعتزلـة بالاعتزال ;أنّ الاختلاف ـــــــــــــــ ۱ . أوائـل المقالات ص ۵ ـ ۶. ۲ . مقدمة کتاب الانتصار لأبی الحسین الخیاط ص ۵۴.

(۱۸۱)

وقع فی أسـماء مرتکبی الکبائر من أهل الصّلاة، فقالت الخوارج: إنّهم کفّار مشرکون وهم مع ذلک فسّاق، وقال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون لإقرارهم بالله و رسوله و بکتابه و بما جاء به رسوله وإن لم یعملوا به، فاعتزلت المعتزلـة جمیع ما اختلف فیه هؤلاء وقالوا نأخذ بما اجتمعوا علیه من تسـمیتهم بالفسق وندع ما اختلفوا فیه من تسـمیتهم بالکفر والإیمان والنفاق و الشّرک، قالوا: لأنّ المؤمن ولیّ الله، والله یحبّ تعظیمه و تکریمه ولیس الفاسق کذلک، والکافر والمشـرک و المنافق یجب قتل بعضهم و أخذ الجزیة من بعض، وبعضهم یعبد فی السرّ إلهاً غیر الله، ولیس الفاسق بهذه الصفة. قالوا: فلمّا خرج من هذه الأحکام، خرج من أن یکون مسمّی بأسماء أهلها وهذا هو القول بالمنزلـة بین المنزلـتین أی الفسق منزلـة بین الکفر والإیمـان»(۱). و یظهر هـذا من البغـدادی أیضـاً قـال: «ومنها اتّفاقهم علی دعواهم فی الفاسق من اُمّـة الإسـلام بالمنزلـة بین المنزلتین وهی أنّه فاسق لا مؤمن ولا کافر، ولأجل هـذا سـمّاهم المسـلمون «معتزلـة» لاعتزالهم قول الاُمّة بأسرها»(۲) وفی الوقت نفسه نقل البغـدادی، قصّـة اعتزال «واصل» حلقة الحسن بنحو یوهم کون وجه التسـمیة هو اعتزال واصل مجلس الحسن. لاحظ ص ۱۱۸. ویظهر من ابن المرتضـی تأییده. قال فی ذیل کلامه: «سمّی و أصحابه معتزلة لاعتزالهم کـلّ الأقوال المحدّثـة و المجبّرة». ثمّ ردّ علی من زعم أنّ إطلاق المعتزلـة لمخـالفتهم الاجماع بقوله: «لم یخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع علیه فی الصـدر الأوّل ورفضوا المحـدثات المبتدعـة»(۳). ویظهر هـذا أیضـاً من نشوان بن سـعید الیمنی حیث قال: «وسـمّیت المعتزلـة معتزلـة لقـولهم بالمنزلـة بیـن المنزلـتین وذلـک أنّ المسـلمین اختلفـوا ـــــــــــــــ ۱ . بـاب ذکر المعتزلـة مـن مقالات الاسلامیین للبلخی ص ۱۱۵. ۲ . الفرق بین الفرق: ص ۲۱ و ۱۱۵، ط دار المعرفة. ۳ . المنیة والأمل: لأحمد بن یحیی المرتضی ص ۴ طبع دار صادر .

(۱۸۲)

فی أهـل الکبـائر فقـالت الخوارج: هم کفّـار مشـرکون، وقـال بعض المرجئـة: إنّهم مؤمنون، وقـالت المعتزلـة: لا نسـمّیهم بالکفر و لا بالإیمان، ولا نقول إنّهم مشـرکون ولا مؤمنون بل فسّاق، فاعتزلوا القولین جمیعاً و قالوا بالمنزلة بین المنزلتین فسـمّوا بالمعتزلة»(۱). ۶ ـ جعل الفاسق معتزلاً عن الإیمان والکفر

وهذه النظریة غیر النظریة الماضیة، فإنّ الاعتزال فیها کان وصفاً لنفس المعتزلة فهم اعتزلوا عن جمیع ما اختلفت فیه من الآراء و أخذوا بالمتّفق علیه، ولکنّه فی هـذه النظریـة وصف لمورد الخلاف، أعنی الفاسق، فجعلوه معتزلاً عن الإیمان والکفر، فلا هو مؤمن ولا کافر، وتظهر تلک النّظریـة من المسـعودی فی مروجه، قال فی بیان الأصل الرابع من الاُصول الخمسة: «وأمّا القول بالمنزلة بین المنزلتین وهو الأصل الرابع، فهو أنّ الفاسق المرتکب للکبائر لیس بمؤمن ولا کافر، بل یسمّی فاسقاً علی حسب ما ورد التّوقیف بتسمیته وأجمع أهل الصّلاة علی فسوقه». قال المسـعودی: «وبهذا الباب سـمّیت المعتزلة، وهو الاعتزال، وهو الموصوف بالأسماء والأحکام مع ما تقدّم من الوعیـد فی الفاسق من الخلود فی النار»(۲). وقـال أیضاً: «مات واصل بن عطاء ـ ویکنّی بأبی حذیفـة ـ فی سـنة إحـدی و ثلاثین و مائة وهو شـیخ المعتزلـة و قـدیمها، وأوّل من أظهر القول بالمنزلـة بین المنزلتین وهو أنّ الفـاسق من أهـل الملّة لیس بمؤمن ولا کـافر وبه سمّیت المعتزلة وهو الاعتزال»(۳). والدقّة فی قوله: «وبه سـمّیت...» (أی بعزل الفاسق عن الإیمان والکفر) تعطی أنّ وجه التسـمیة یعود إلی جعـل الفاسق منعزلاً عنهما. ـــــــــــــــ ۱ . شـرح رسالة الحور العین: ص ۲۰۴ ـ ۲۰۵. ۲ . مروج الـذهب: ج ۳، ص ۲۲۲، ط بیروت دار الأندلس. ۳ . نفس المصدر : ج ۴ ص ۲۲، ط بیروت دار الأندلس.

(۱۸۳)

وهناک نظریّة سابعة ذکرها أحمد أمین المصری فی فجر الإسلام ص ۳۴۴، ولکنّها من الوهن بمکـان لم یرتضـها هو نفسه فی کتبه

اللاحقة فلنضرب عنها صفحاً. إلى هنا خرجنا بهذه النّتيجة أنّه لو كان أساس الاعتزال هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد، فتسميتهم بالمعتزلة، إمّا لاعتزال المؤسّس عن مجلس البحث أو باعتزاله عن الرأيين السائدين، أو لاعتقادهم بكون الفاسق منزلاً عن الكفر والإيمان، وخروج مرتكب الكبيرة عن عداد المؤمنين والكافرين. والعجب أنّ اُستاذ واصل كان يذهب إلى أنّه منافق، وأراد بذلك تخفيف أمره بالنسبة إلى الكافر، مع أنّ جزاء المنافق فى الآخرة لو لم يكن أشدّ من الكافر ليس بأقلّمنه. أرى أنّ إفاضة الكلام فى تحقيق وجه التسمية أزيد من هذا خروج عن وضع الرسالة فلنرجع إلى سائر أسمائهم. سائر ألقاب المعتزلة

فقد ذكر ابن المرتضى لهم أسماء اُخر. ۱ ـ العدليّة: لقولهم بعدل الله و حكمته. ۲ ـ الموحّدة: لقولهم لا قديم مع الله (۱). ولأجل هذا يطلق على هذه الطّائفة أهل العدل و التوحيد، ولعلّهم يعنون بالعدل مضافاً إلى ما ذكر ابن المرتضى نفى القدر بالمعنى المستلزم للجبر، أو يريدون بذلك نفى كونه سبحانه خالقاً لأفعال العباد، إذ فيه الظلم والقبيح والجور، وأمّا التّوحيد فإنّهم يريدون منه نفى الصفات الزائدة القديمة، فإنّ فى الاعتقاد بزيادة الصفات اعتراف بقدماء معه سبحانه، وتنزيهه سبحانه عن التشبيه و التجسيم،

ـــــــــــــــ ۱ . المنية و الأمل ص ۱.

(۱۸۴)

وسيأتى أنّ هذين الأصلّين اللّذين يعدّان الرّكنين الأساسيين لمدرسة الاعتزال مأخوذان من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ ۳ ـ أهل الحق: المعتزلة يعتبرون أنفسهم أهل الحقّ، والفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة، وقد فرغنا الكلام عن هذا الحديث و تعيين الفرقة الناجية فى الجزء الأوّل. ۴ ـ القدرية: يعبّر عن المعتزلة فى الكتب الكلاميّة بالقدريّة. والمعتزلة يطلقونها على خصمائهم، وذلك لما روى عن النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: أنّ القدريّة مجوس هذه الاُمّة. فلو قلنا بأنّ القدريّة منسوبة إلى القدر عِدْل القضاء، فتنطبق على خصماء المعتزلة القائلين بالقدر السالب للاختيار. ولو قلنا بأنّها منسوبة إلى القدرة، أى القائلين بتأثير قدرة الإنسان فى فعله واختياره و تمكّنه فى إيجاده، فتنطبق ـ على زعم الخصماء ـ على المعتزلة لقولهم بتأثير قدرة الإنسان فى فعله. وقد طال الكلام بين المتكلّمين فى تفسير الحديث و ذكر كلّ طائفة وجهاً لانطباقه على خصمها(۱). والحقّ أنّ المتبادر من الحديث هو القدريّة المنسوبة إلى القدر الّذى هو بمعنى التقدير، و إطلاقه على مثبت القدر كأهل الحديث والحنابلة متعيّن، إذ لا يطلق الشىء و يراد منه ضدّه. فلو كان المراد منه المعتزلة يجب أن يراد منها نفى القدر. وقد روى عن زيد بن علىّ أنّه قال ـ حين سأله أبو الخطّاب عمّا يذهب إليه ـ : «أبرأ من القدريّة الّذين حملوا ذنوبهم على الله ومن المرجئة الّذين أطمعوا الفسّاق». هذا، ولقد أوضحنا المراد من الحديث فى محلّه(۲). ۵ ـ الثنوية: المعتزلة يدعون بالثنوية و لعلّ وجهه ما يتراءى من بعضهم لقولهم ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ فى الوقوف على هذه الوجوه كشف المراد للعلامة الحلى ص ۱۹۵، وشرح المقاصد للتفتازانى ج ۲ ص ۱۴۳، وقد مضى الكلام فى سند الحديث ودلالته فى فصل القدرية من هذا الجزء فلاحظ. ۲ . لاحظ الجزء الأول من الملل والنحل للمؤلف ص ۱۰۳ ـ ۱۰۹ ولاحظ الالهيات فى ضوء الكتاب والسنة والعقل: محاضراتنا الكلامية بقلم الفاضل الشيخ حسن مكى.

(۱۸۵)

الخير من الله والشرّ من العبد. وهناك وجه آخر لتسميتهم بالثنويّة، أو المجوسيّة، وهو أنّ المعتزلة قالت باستقلال الإنسان فى ايجاد فعله، بل نقل عن بعضهم القول بحاجة الموجود فى حدوثه إلى الواجب دون بقائه و استمراره، فصيّروا الإنسان كأنّه مستقلّ فى فعله، بل صيّروا الممكنات كواجب غنىّ عن العلّة فى بقائه و استمراره، دون حدوثه. ولكنّ النسبة غير صحيحة، إلّا إلى بعض المتأخّرين من المعتزلة، ولم يظهر لنا أنّ المتقدّمين منهم كانوا على هذا الرأى. ۶ ـ الوعيديّة: و إنّما اُطلقت عليهم هذه الكلمة لقولهم بالوعد والوعيد، وأنّ الله صادق فى وعده، كما هو صادق فى وعيده و أنّه لا يغفر الذنوب إلّا بعد التوبة، فلو مات بدونها يكون معذّباً قطعاً ولا يغفر له جزماً و يخلّد فى النار و يعذّب عذاباً أضعف من عذاب الكافر. ۷ ـ المعطّلة: أى تعطيل ذاته سبحانه عن الصفات الذاتية، وهذا اُلصق بالجهميّة الّذين يعدّون فى الرعيل الأوّل فى نفى الصفات.وأمّا المعتزلة فلهم فى الصفات مذهبان: ۱ ـ القول بالنيابة، أى خلوّ الذات

عن الصفات ولكن تنوب الذات مكان الصفات فى الآثار المطلوبة منها، وقد اشتهر قولهم «خذ الغايات واترك المبادئ»، وهذا مخالف لكتاب الله و السنّة والعقل. فإنّ النقل يدلّ بوضوح على اتّصافه سبحانه بالصفات الكماليّة، وأمّا العقل، فحدث عنه ولا حرج، لأنّ الكمال يساوق الوجود وكلّما كان الوجود أعلى و أشرف يكون الكمالات فيه آكد. ۲ ـ عينيّة الصفات مع الذات و اشتمالها على حقائقها. من دون أن يكون ذات وصفة، بل الذات بلغت فى الكمال إلى درجة صار نفس العلم والقدرة. وهذا هو الظاهر من خطب الإمام أمير المؤمنين ـعليه السلامـ، وتعضده البراهين (۱۸۶)

العقليّة و إطلاق المعطّلة على هذه الطائفة لا يخلو من تجنّ وافتراء. والأولى بهذا الاسم أهل الحديث و الحنابلة، فإنّهم المعطِّلة حقيقة، إذ عطّلوا العقول عن معرفة الله و أسمائه و صفاته و أفعاله، ومنعوا الخوض فى المسائل العقليّة، وكأنّ العقل خلق لا لغاية إلّا للسعى وراء الحياة الماديّة. ۸ ـ الجهميّة:(۱) وهذا اللّقب منحه أحمد بن حنبل لهم، فكلّما يقول: قالت الجهميّة، أو يصف القائل بأنّه جهمى يريد به المعتزلة لما وجد من موافقتهم الجهميّة فى بعض المسائل، و إن كانت الجهمية متقدّمة على المعتزلة، لكنّها على زعمهم مهّدوا السّبيل للمعتزلة ، مع أنّك عرفت أنّ واصلاً أرسل أحد تلاميذه إلى معارضته و أنّهم لا يعدّون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه فى بعض المسائل الجوهرية، فإنّ الجهم جبريّ والمعتزلة قائلة بالاختيار، ولعلّ بعض هذه التسميات من مصاديق قوله سبحانه (ولا تنابزوا بالألقاب)(الحجرات/۱۱). ۹ـ المفنية: ۱۰ ـ اللفظيّة: وهذان اللقبان ذكرهما المقريزى وقال: أنّهم يوصفون بالمفنية لما نسب إلى أبى الهذيل من فناء حركات أهل الجنّة و النار، واللّفظيّة لقولهم: ألفاظ القرآن مخلوقة والقبريّة لانكارهم عذاب القبر(۲). ـــــــــــــ ۱ . نسبة إلى الجهم بن صفوان، وقد عرفت القول فى عقائده وآرائه وأنّ المهم منه أمران: نفى الرؤية والجبر. ۲ . الخطط للمقريزى: ج ۴، ص ۱۶۹.

(۱۸۷)

الفصل الثانى

الفصل الثانى المبادئ الفكرية للاعتزال و خطب الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ

قد تعرّفت فيما مضى على تأريخ ظهور المعتزلة و أنّ الاعتزال بعنوان المنهج الفكرى العلمى لا السياسى يرجع إلى أوائل القرن الثانى، وذلك عندما اعتزل واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصرى و شكّل حلقة دراسية فكريّة فى مقابل اُستاذه، والقرائن القطعيّة تؤكّد بظهوره فى أوائل ذلك القرن، فإنّ واصل بن عطاء من مواليد عام ۸۰ من الهجرة، وقد توفّى اُستاذه الحسن البصرى عام ۱۱۰، فمن البعيد أن يستطيع إنسان على تشكيل حلقة دراسيّة قابلة للذكر فى مقابل الخطيب الحسن البصرى، وله من العمر دون العشرين. وهذا يؤكّد على أنّ الاعتزال ظهر فى أوائل القرن الثانى. ثمّ إنّ القول بالمنزلة بين المنزلتين و إن كان يعدُّ منطلق الاعتزال، ومغرس بذره، ولكن حقيقة الاعتزال لا تقوم بهذا الأصل، ولا يعدّ الدرجة الاُولى من اُصوله، فإنّ الأصلين التوحيد والعدل يعدّان حجر الأساس لهذا المنهج، وسائر الاُصول فى الدرجة الثانية. وفى ضوء هذا يقف القارئ بفضل النصوص الآتية على أنّ الاعتزال أخذ ذينك الأصلين من البيت العلوىّ عامّة، ومن خطب الإمام علىّ ـعليه السلامـ وكلماته خاصّة، ولأجل ذلك يجب أن يعترف بأنّ الاعتزال أخذ الاُصول الأصليّة لمنهجه من بيت الولاية. ولأجل ايقاف القارئ هذا الاستنتاج، نضع أمامه شواهد من التأريخ والاعترافات الّتى أجهر بها شيوخ المعتزلة: ۱ ـ هذا هو الكعبى إمام المعتزلة فى أوائل القرن الرابع يقول: «والمعتزلة يقال إنّ لها و لمذهبها أسناداً تتّصل بالنبىّ وليس لأحد من فرق الاُمّة مثلها، وليس يمكن لخصومهم دفعهم (۱۸۸)

عنه، وهو أنّ خصومهم يقرّون بأنّ مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء، وأنّ واصلاً يسند إلى محمّد بن علىّ بن أبى طالب و ابنه أبى هاشم عبدالله بن محمد بن على، وأنّ محمّداً أخذ عن أبيه علىّ و أنّ علياً عن رسول اللّهصلّى الله عليه و آله و سلّم(۱). ۲ ـ كان واصل بن عطاء من أهل المدينة ربّاه محمّد بن علىّ بن أبى طالب و علّمه، وكان مع ابنه أبى هاشم عبدالله بن محمّد فى الكتاب، ثمّ صحبه

بعد موت أبیه صحبة طویلة، وحکی عن بعض السّلف أنّه قیل له: کیف کان علم محمّد بن علیّ؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلک فانظر إلی أثره فی واصل. ثمّ انتقل واصل إلی البصرة فلزم الحسن ابن أبی الحسن (۲). ۳ ـ وقال القاضی عبد الجبّار فی «طبقات المعتزلة»: «وأخذ واصل العلم عن محمّد بن الحنفیّة وکان خالاً لأبی هاشم وکان یلازم مجلس الحسن»(۳). وما ذکره القاضی لا ینطبق علی الحقیقة، فإنّ واصل بن عطاء الغزّال ولد بالمدینة سنة ثمانین، وقد مات محمّد بن الحنفیّة عام ۸۰ أو ۸۱، فلا یصحّ أخذ العلم منه، والصّحیح أن یقال أخذ واصل العلم من أبی هاشم بن محمّد بن الحنفیّة، وقد نقل المحقّق أنّ فی حاشیة الأصل «من أبی هاشم». والصّحیح ما فی عبارته التالیة، قال: ۴ ـ وقال: «إنّ أبا الهذیل قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطّویل، وأخذ هو عن ــــــــــــــ ۱ . ذکر المعتزلة من مقالات الاسلامیین للبلخی: ص ۶۸. ۲ . ذکر المعتزلة للکعبی: ص ۶۴. ۳ . طبقات المعتزلة: ص ۲۳۴.

(۱۸۹)

واصل بن عطاء و عمرو بن عبید، وأخذ واصل و عمرو عن أبی هاشم بن محمّد بن الحنفیّة، وأخذ أبو هاشم عن أبیه محمّد بن الحنفیّة، وأخذ محمّد عن أبیه علیّ بن أبی طالب ـ علیه السلام ـ وأخذ علیّ عن النبیّ صلّی الله علیه و آله و سلّم»(۱). وقد تنبّه الشریف المرتضی لما ذکرنا. قال: «وذکر أبو الحسین الخیّاط أنّ واصلاً کان من أهل مدینة الرسول ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ ومولده سنة ثمانین و مات سنة إحدی و ثلاثین و مائة. وکان واصل ممّن لقی أبا هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفیّة وصحبه، و أخذ عنه و قال قوم إنّه لقی أباه محمّداً و ذلک غلط، لأنّ محمّداً توفّی سنة ثمانین أو إحدی و ثمانین و واصل ولد فی سنة ثمانین»(۲). ۵ ـ وقال القاضی أیضاً: «فأمّا أبو هاشم عبدالله بن محمّد بن علیّ، فلو لم یظهر علمه و فضله إلاّ بما ظهر عن واصل بن عطاء لکفی، وکان یأخذ العلم عن أبیه. فکان واصل بما أظهر بمنزلة کتاب مصنّفه أبو هاشم، وذکر قوله فیه. وکذلک أخوه، فإنّ غیلان یقال إنّه أخذ العلم من الحسن بن محمّد بن الحنفیّة أخی أبی هاشم»(۳). ۶ ـ وقال الشهرستانی: «یقال أخذ واصل عن أبی هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفیّة»(۴). ۷ ـ وقال ابن المرتضی: «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق، إذ یتّصل إلی واصل و عمرو اتّصالاً شاهراً ظاهراً. وهما أخذا عن محمّد بن علی بن أبی طالب وابنه أبی هاشم عبدالله بن محمد، ومحمّد هو الذی ربّی واصلاً و علّمه حتّی تخرّج واستحکم. ومحمّد أخذ عن أبیه علیّ بن أبی طالب ـ علیه السلام ـ عن رسول اللّهصلّی الله علیه و آله و سلّم». ــــــــــــــ ۱ . المصدر نفسه: ص ۱۶۴. ۲ . أمالی المرتضی: ج ۱، ص ۱۶۴ ـ ۱۶۵. ۳ . طبقات المعتزلة: ص ۲۲۶. ۴ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۴۹.

(۱۹۰)

۸ ـ وقال أیضاً: «ومن أولاد علیّ ـ علیه السلام ـ أبو هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفیّة وهو الّذی أخذ عنه واصل وکان معه فی المکتب فأخذ عنه و عن أبیه، وکذلک أخوه الحسن بن محمّد اُستاذ غیلان و یمیل إلی الإرجاء»(۱). ۹ ـ وقال ابن أبی الحدید: «إنّ أشرف العلوم هوالعلم الإلهی، لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم و معلومه أشرف الموجودات، فکان هو أشرف العلوم و من کلامه (علیّ علیه السلام) اقتبس و عنه نقل، ومنه ابتدأ وإلیه انتهی. فإنّ المعتزلة ـ الّذین هم أهل التوحید والعدل و أرباب النظر، ومنهم تعلّم الناس هذا الفنّ ـ تلامذته و أصحابه، لأنّ کبیرهم واصل بن عطاء تلمیذ أبی هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفیّة. وأبو هاشم تلمیذ أبیه، وأبوه تلمیذه علیه السلام»(۲). ۱۰ ـ وقال المرتضی فی أمالیه: «اعلم أنّ اُصول التوحید والعدل مأخوذة من کلام أمیر المؤمنین ـ صلوات الله علیه ـ و خطبه، فإنّها تتضمّن من ذلک ما لا ـ زیادة علیه ولا ـ غایة وراءه، و من تأمّل المأثور فی ذلک من کلامه، علم أنّ جمیع ما أسهب المتکلّمون من بعد فی تصنیفه و جمعه، إنّما هو تفصیل لتلک الجمل و شرح لتلک الاُصول، وروی عن الأئمّة (من أبنائه ـ علیهم السلام ـ) من ذلک ما یکاد لا یحاط به کثرة، ومن أحبّ الوقوف علیه و طلبه من مظانّه أصاب منه الکثیر الغزیر الّذی فی بعضه شفاء للصدور السقیمة، ونتاج للعقول العقیمة»(۳). ۱۱ ـ وقال القاضی عبدالجبّار: «وهذا المذهب ـ أعنی صاحب الکبیرة لایکون مؤمناً ولا ـ کافراً ولا ـ منافقاً بل یکون فاسقاً ـ أخذه واصل بن عطاء عن أبی هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفیّة وکان من أصحابه»(۴). ــــــــــــــ ۱ . المنیة والأمل: ص ۵ ـ ۶ وص ۱۱. ۲ . الشرح الحدیدی: ج ۱ ص ۱۷. ۳ . أمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۴۸. ۴ .

شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۳۸

(۱۹۱)

۱۲ ـ وقال الدکتور حسن إبراهیم حسن: «فقد نسبت المعتزلة عقائدها إلی علیّ ابن أبی طالب، و قلّما نجد کتاباً من کتبهم و علی الأخصّ کتب المتأخّرین منهم إلّاادّعوا فیه أنّهُ لیس ثمّة مؤسّس لمذهب الاعتزال و علم الکلام غیر الإمام علیّ ـ علیه السلام ـ »(۱).

۱۳ ـ یقول محقّق کتاب شرح الأُصول الخمسة: «ویؤکّد المعتزلة أنّهم تلقّوا هذه الأُصول عن الرسول ـ علیه الصلاة والسلام ـ ویذکرون سندهم فی ذلک و نحن نثبت فیما یلی هذاالسند ـ کما علی أوّل ورقة من شرح الأُصول(۲) ـ تعلیق الفرزاذی . یقول:أخذهذه الأُصول من الفقیه الإمام الأوحد نجم الدین أحمد بن أبی الحسین الکنی، وهو عنالفقیه الإمام الأجلّ محمّد بن أحمد الفرزاذی، وهو عن عمّه الشیخ السعید البارع إسماعیل بن علیّ الفرزاذی، وهو عن محمّد بن مزدک، وهو عن أبی محمّد بن متّویه، وهو عن الشیخ أبی رشید النیسابوری، وهو عن قاضی القضاة عماد الدین عبد الجبار بن أحمد ـ رحمه الله ـ وهو عن الشیخ المرشد أبی عبدالله البصری، و هو عن الشیخ أبی علی ابن خلّاد، و هو عن الشیخ أبی هاشم و هو عن أبیه الشیخ أبی علی الجبائی وهو عن أبی یعقوب الشحام، وهو عن عثمان الطّویل، وهو عن الشیخ أبی الهذیل، وهو عن واصل ابن عطاء، وهو عن أبی هاشم (۳)محمّد بن الحنفیة، وهو عن أبیه أمیر المؤمنین علیّ ـ علیه السلام ـ وهو عن خیر الأوّلین والآخرین و خاتم النبیّین محمد المصطفی ـ صلوات اللّهعلیه ـ وهو عن جبرئیل ـ علیه السلام ـ وهو عن الله تعالی ولیس لأحد من أرباب المذاهب مثل هذا الإس(۴)ناد. أفبعد هذه التصریحات یبقی شکّ فی أنّ المعتزلة فی أُصولهم عالة لعلوم أئمّة أهل البیت ـ علیهم السلام ـ .

_____ ۱ . تاریخ الاسلام: ج ۲، ص ۱۵۶، الطبعة السابعة. ۲ . النسخة المخطوطة. ۳ . وفی العبارة سقط والصحیح: «عبدالله بن محمد عن أبیه». ۴ . مقدمة شرح الأُصول الخمسة ص ۲۴.

(۱۹۲)

وسیوافیک التصریح من القاضی عبد الجبّار أنّ أُصول الاعتزال ترجع إلی أصلین : التوحید والعدل، وأمّا الأُصول الثّلاثة فهی داخلة تحت الأصلین وقد عرفت أنّ المعتزلة أخذت الأصلین من أئمّة أهل البیت ـ علیهم السلام ـ ۱۴ـ وقال أبو سعید بن نشوان الحمیری(ت۵۷۳) إنّ لمذهب المعتزلة أسانید تتصل بالنبی صلَّی الله علیه و آله و سلَّم و لیس لأحد من فرق الأُمة مثلهم، و لا یمکن لحضومهم دفعه و ذلک ان مذهبهم مستند إلی واصل بن عطاء و ان واصلا یستند إلی محمد بن علی بن أبی طالب و هو ابن الحنفیه، و إلی ابنه أبی هاشم عبد الله بن محمد بن علی و ان محمد یسند إلی ابنه علی بن أبی طالب ـ رضی الله عنه ـ و إن علیاً یسند إلی النبی صلَّی الله علیه و آله و سلَّم (۱) . ۱۵ـ و قال بن المرتضی: و سند مذهبهم أصح أسانید أهل القبلة إذ یتصل إلی واصل و عمرو... عن عبد الله بن محمد عن أبیه محمد بن علی بن الحنفیه عن أبیه علی ـ علیه السلام ـ عنه صلَّی الله علیه و آله و سلَّم و ما ینطق عن الهوی (۲) . (کَلّا إِنَّهَا تَذْکِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَکَرَه)

_____ ۱ . الحور العین: ۲۰۶. ۲ . البحر الزخار ۱: ۴۴.

الفصل الثالث

الفصل الثالث الشیعة والمعتزلة أیّتهما أصل للآخر

إنّ بعض المتسرِّعین من الکتّاب المتأخّرین کأحمد أمین المصریّ ومن حذا حذوه، یصرّون علی أنّ الشیعة أخذت منهجها الفکری فی الأُصول والعقائد من المعتزلة، لما رأوا من وحدة العقیدة فی القول بالتوحید والعدل، وإنکار الرؤیة و إثبات الحسن والقبح العقلیین، وقدرة العبد و اختیاره فی أفعاله إلی غیر ذلک من المبادئ المشترکة بین الطّائفتین. نظریّة أحمد أمین و مناقشتها

یقول أحمد أمین : «ولقد قرأت کتاب الیاقوت لأبی إسحاق إبراهیم من قدماء متکلّمی الشیعة الإمامیّة، فکنت کأنّی أقرأ کتاباً من کتب أُصول المعتزلة إلّا فی مسائل معدودة کالفصل الأخیر فی الإمامة ولکن أیّهما أخذ من الآخر؟ أمّا بعض الشیعة فیزعم أنّ المعتزلة أخذوا عنهم، وأنّ واصل بن عطاء تتلمذ علی جعفراً الصّادق ـ علیه السلام ـ وإنّی أُرجّح أنّ الشیعة أخذوا من المعتزلة تعالیمهم، ونشوء

مـذهب الاعتزال يـدلّ على ذلك». استـدلّ أحمـد أمين على ما يرتئيه بأنّ زيـد بن عليّ زعيم الفرقـة الشـيعيّة الزيديّـة تتلمذ لواصل بن عطاء. وكان جعفر الصادق ـعليه السلامـ يتّصل بعمّه زيد. ويقول أبو الفرج فى «مقاتل (۱۹۴)

الطالبيّين» : «كان جعفر بن محمّد يمسك لزيد بن عليّ بالركاب، ويسوى ثيابه على السـرج» فإذا صحّ ما ذكره الشهرسـتانى و غيره من تتلمـذ زيـد لواصل، فلا يعقل كثيراً أنيتتلمـذ واصل لجعفر، وكثير من المعتزلة كان يتشـيّع، فالظّاهر أنّه عن طريق هؤلاء تسـرّبت اُصول المعتزلة إلى الشـيعة»(۱). يلاحـظ عليه: أنّ مـا ذكره الكاتب المصـرى اجتهاد فى مقابل تنصـيص أئمّـة المعتزلـة أنفسـهم بأنّهم أخـذوا اُصولهم من أبى هاشم ابن محمّـد الحنفيّـة، وأخـذ هو عن أبيه محمّـد، وهو أخـذ من علىّ بن أبى طالب ومع هذا التنصـيص من نفس المعتزلـة فما معنى هذا الاجتهاد؟ ترى ابن المرتضـى يعدّ عليّاً من الطبقة الاُولى للمعتزلة، كما يعدّ الحسـنين اللّذين اشـتهر منهما القول بالتوحيـد والعـدل من الطبقـة الثانية. وهكذا يذكر عدّة من علماء أهل البيت كالنفس الزكيّة وغيره من الطّبقة الثالثة. وقد نقل فى كتابه هذا كلمات أئمّة أهل البيت وعلمائهم فى الاُصول والعقائد(۲). ومع هذا كيف يصحّ أن تكون الشيعة عالة على المعتزلة؟! ونظير ذلك ما ذكره القاضـى عبـد الجبّار المعتزلى فى «فضل الاعتزال و طبقات المعتزلـة»(۳). أفبعـد هذا التنصـيص منهم يصحّ الاجتهاد فى مقابل النصّ ؟! وأمّا ما اسـتند إليه أحمد أمين، فالحقّ أنّه لم يثبت أوّلاً تتلمذ واصل للإمام الصادق ـعليه السلام ـ حتّى يثبت قوله: إنّ الصادق كان يمسك الركاب لتلميـذ واصل وهو زيد، ولميدّع أحد من المحقّقين تتلمذه للصّادق. كما أنّه لم يثبت تتلمذ زيد بن علىّ لواصل.

ـــــــــــــ ۱ . ضـحى الاسلام: ج ۳، ص ۲۶۷ ـ ۲۶۸، الطبعة الثالثة. ۲ . المنيـة والأمل: ص ۷ ـ ۱۰. ۳ . فضـل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۱۴.

(۱۹۵)

ومن سبر تأريـخ أئمّة أهل البيت و ذرّيتهم الطيّبة وقف على أنّهم لم يدقّوا باب أحد من الناس، بل تلقّوا ما تلقّوه عن نفس الأئمّة، على أنّ زيد بن علىّ قد صـلب عام ۱۲۱ وله من العمر فى ذلـك الوقت ۴۲. فيكون من مواليـد عام ۷۹ أو ۸۰، وكان واصل من مواليد عام ۸۰، فمن البعيد أن يكون وليد البيت العلوىّ تلميذاً لمن هو أصـغر منه سـنّاً أو مثله، وقد عدّه الرجاليون من أصـحاب أبيه علىّ السـجاد ـعليه السلامـ (م ۹۴) وأخيه الإمام الباقر ـعليه السـلامـ (م ۱۱۴) والإمام الصادق ـعليه السـلامـ الّذى استشهد زيد فى حياته. نظريّة بعض المستشرقين و مناقشتها

وهناك رجال آخرون قـد وقعوا فى نفس هـذه الشـبهة، وأرسـلوها إرسال المسـلّمات، إمّا مجرّدة عن الـدّليل أو مقرونـة بتلفيقات غير منتجـة. فمن الطائفـة الاُـولى المستشـرق «آدم متز» يقول: «لم يكن للشـيعة حتّى ذلـك الوقت (عـام ۳۳۴) مـذهب كلامى خاصّ بهم، فـاقتبسوا عن المعتزلـة اُصول الكلام و أسـاليبه... حتّى إنّ ابن بـابويه أكبر علماء الشـيعة فى القرن الرابع الهجرى اتّبع فى كتابه «العلل» طريقـة علمـاء المعتزلـة الّـذين كـانوا يبحثـون عـن علـل كـلّ شـىء ـ إلى أن قـال ـ: إنّ الشـيعة من حيث العقيـدة و المـذهب هم ورثة المعتزلة»(۱). يلاحظ عليه أوّلاً : أنّ ما ذكره يعرب عن قلّة اطّلاع المستشـرق على الثّقافة الشـيعية، وعدم تعرّفه على المتكلمين البارزين فيهم قبل السـنة المذكورة. ويكفى فى ذلك مراجعة كتاب «تأسـيس الشـيعة الكرام لعلوم الإسلام» للسيد حسن الصدر ص۳۵۳ ـ ۴۰۲. لقـد كان للشـيعة متكلّمون بارعون فى الجـدل و المناظرة فى أبواب العقائد فى القرون الثلاثة الاُول. وها نحن نأتى بأسـماء نماذج من أبرع متكلّمى الشيعة فى ـــــــــــــ ۱ . الحضارة الاسلاميّة فى القرن الرابع الهجرى لآدم متز: ج ۱ ص ۱۰۲.

(۱۹۶)

القرن الثانى، ونترك البحث عن غيرهم من السابقين واللاحقين إلى محلّه. ۱ ـ عيسى بن روضة

يعرّفه النجاشـى بقوله: «عيسـى بن روضـة حاجب المنصور كان متكلّماً جيّـد الكلام، وله كتاب فى الإمامـة وقـد وصـفه أحمد بن أبى طـاهر فى كتـاب بغـداد، وذكر أنّه رأى الكتـاب، وقـال بعض أصـحابنا رحمهم الله: إنّه رأى هـذا الكتاب. وقرأت فى بعض الكتب أنّ المنصور لما كان بالحيرة تسـمّع على عيسـى بن روضة وكان مولاه وهو يتكلّم فى الإمامة فاُعجب به واسـتجاد كلامه»(۱). ۲ ـ على بن

إسماعيل بن ميثم التمّار البغدادیّ

يقول ابن النديم: «أوّل من تكلّم فی مذهب الإمامة: علی بن إسماعيل بن ميثم التمّار، وميثم من جلّة أصحاب علیّ ـ عليه السلام ـ ولعلیّ من الكتب كتاب الإمامة وكتاب الاستحقاق»(۲). وقال النجاشی: «علیّ بن إسماعيل ...كوفیّ سكن البصرة، وكان من وجوه المتكلّمين من أصحابنا، كلّم أبا الهذيل والنظام، له مجالس و كتب منها كتاب الإمامة...وكتاب مجالس هشام بن الحكم»(۳). ۳ ـ أبو جعفر محمّد بن علیّ بن النعمان الملقّب بمؤمن الطاق

قال النجاشی: «وأمّا منزلته فی العلم وحسن الخاطر فأشهر،...وله كتاب إفعل لا تفعل...كتاب كبير حسن...وله كتاب الاحتجاج فی إمامة أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وكتاب كلامه علی الخوارج وكتاب مجالسه مع أبی حنيفة و المرجئة....الخ»(۴). ــــــــــــــــ ۱ . فهرست النجاشی: رقم الترجمة ۷۹۶. ۲ . فهرست ابن النديم: الفن الثانی من المقالة الخامسة ص ۲۲۳. ۳ . فهرست النجاشی: رقم الترجمة ۶۶۱. ۴ . فهرست النجاشی: رقم الترجمة ۸۸۶.

(۱۹۷)

وقال ابن النديم: «كان حسن الاعتقاد والهدی حاذقاً فی صناعة الكلام، سريع الحاضر والجواب، وله مع أبی حنيفة مناظرات . ثمّ ذكر مناظرته مع أبی حنيفة فی المتعة و الرجعة»(۱). ۴ ـ هشام بن الحكم

يقول ابن النديم: «هو من جلّة أصحاب أبی عبدالله جعفر بن محمّد الصادق ـعليهما السلام ـ وهو من متكلّمی الشيعة الإماميّة و بطائنهم وهو الّذی فتق الكلام فی الإمامة، وهذّب المذهب، وسهّل طريق الحجاج فيه، وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب. وكان أوّلاً من أصحاب الجهم بن صفوان، ثمّ انتقل إلی القول بالإمامة بالدّلائل والنظر»(۲). يقول أحمد أمين: «أمّا هشام بن الحكم فيظهر أنّه أكبر شخصيّة شيعيّة فی علم الكلام ... جدلاً، قویّ الحجّة، ناظر المعتزلة و ناظروه، ونقلت له فی كتب الأدب مناظرات كثيرة متفرّقة تدلّ علی حضور بديهته وقوة حجّته قد ناظر أبا الهذيل العلّاف المعتزلی»(۳). أفبعد هذه الشخصيات البارزة (۴) فی علم الكلام يصحّ قول هذا المستشرق الحاقد إنّه لم يكن للشيعة مذهب كلامی خاصّ بهم؟ وثانياً : إنّ الاستدلال علی تأثّر الشيعة بالمعتزلة بتأليف الشيخ الصدوق «علل الشرائع» علی غرار كتب المعتزلة الّذين يبحثون عن علل كلّ شیء، يكشف عن أنّ المستشرق لم يرجع إلی نفس الكتاب رجوعاً دقيقاً، فإنّ الكتاب فسّر علل الشرائع والأحكام، بالأحاديث المرويّة عن النّبیّ والوصیّ والأئمّة من بعدهما ـ عليهم السلام ـ وليس ــــــــــــــــ ۱ . فهرست ابن النديم: الفن الثانی من المقالة الخامسة، ص ۲۶۴. ۲ . نفس المصدر . ۳ . ضحی الاسلام: ج ۳ ص ۲۶۸. ۴ . هذا قليل من كثير وقدجئنا بأسماء لفيف من متكلمی الشيعة فی القرون الثلاثة فی رسالتنا «الشيعة و علم الكلام عبر القرون الأربعة».

(۱۹۸)

الكتاب تفسيراً للأحكام من نفس المؤلّف حتّی يقال إنّه ألّفه علی غرار كتب المعتزلة. وثالثاً : إنّ المناظرات الّتی دارت بين الشيعة و المعتزلة من عصر الإمام الباقر ـعليه السلام ـ إلی العصر الّذی ارتمت فيه المعتزلة فی أحضان آل بويه أدلّ دليل علی أنّ النظام الفكری للشيعة لا يتّفق مع المعتزلة من لدن تكوّن المذهبين، ومن أراد الوقوف علی تلك المساجلات فعليه الرجوع إلی المصادر(۱). وهذا محمّد بن عبدالرحمان بن قبة (المتوفّی قبل سنة ۳۱۷) له كتاب الردّ علی الجبّائی. ونقل النّجاشی عن أبی الحسين السوسنجردی، أنّه قال: «مضيت إلی أبی القاسم البلخی إلی بلخ بعد زيارتی الرضا ـعليه السلام ـ بطوس فسلّمت عليه وكان عارفاً بی و معی كتاب أبی جعفر ابن قبة فی الإمامة المعروف بالانصاف فوقف عليه و نقضه بـ«المسترشد فی الإمامة» فعدت إلی الریّ فدفعت الكتاب إلی ابن قبة فنقضه بـ«المستثبت فی الإمامة» فحملته إلی أبی القاسم فنقضه بـ«نقض المستثبت» فعدت إلی الری فوجدت أبا جعفر قد مات ـ رحمه الله ـ »(۲). وهذا الحسن بن موسی النوبختی من أكابر متكلّمی الشيعة له ردود علی المعتزلة: ۱ ـ الردّ علی الجبّائی ۲ ـ الرد علی أبی الهذيل العلاّف فی أنّ نعيم الجنّة منقطع ۳ـالنقض علی أبی الهذيل فی المعرفة ۴ ـ النقض علی جعفر بن حرب ۵ ـ الردّ علی

أصحاب المنزلة بين المنزلتين(۳). وقد قام الشيخ المفيد (ت ۳۳۶ ـ م ۴۱۳) بنقض كثير من كتب المعتزلة، فله الكتب التالية و كلّها ردود عليهم. ۱ ـ الردّ على الجاحظ العثمانية ۲ ـ نقض المروانيّة له أيضاً ۳ ـ نقض فضيلة المعتزلة له أيضاً ۴ ـ النقض على ابن عبّاد فی الإمامة ۵ ـ النقض على علیّ بن عيسى ـــــــــــــ ۱ . لاحظ: الفصول المختارة من العيون والمحاسن، للشيخ المفيد (م ۴۱۳) وكنز الفوائد، للعلامة الكراجكی (م / ۴۴۹) ومناظرات هشام ومؤمن الطاق وغيرهم الواردة فی بحار الأنوار. ۲ . رجال النجاشی: رقم ۱۰۲۳. ۳ . رجال النجاشی: رقم ۱۴۶.

(۱۹۹)

الرمانی ۶ـالنقض على أبی عبدالله البصری فی المتعة ۷ ـ نقض الخمس عشرة مسألة للبلخی ۸ـ نقض الإمامة على جعفر بن حرب ۹ ـ الكلام على الجبائی فی المعدوم ۱۰ ـ نقض كتاب الأصمّ فی الإمامة ۱۱ ـ كتاب الردّ على الجبّائی فی التفسير ۱۲ ـ عمد مختصرة على المعتزلة فی الوعيد. إلى غير ذلك من كتبه حول الإمامة الّتی أكثر ردودها على ما ألّفته المعتزلة فی هذا المجال(۱). كما أنّ تلميذه السيّد المرتضى (ت ۳۵۵ ـ م ۴۳۶) نقض بعض كتب المعتزلة، فألّف الشافی ردّاً على الجزء العشرين من كتاب المغنی للقاضی عبد الجبّار (م ۴۱۵)(۲). كلّ ذلك يعرّف موقف الطّائفتين فی المسائل الكلاميّة و أنّهما و إن اجتمعتا فی مسائل، اختلفتا فی مسائل كثيرة أخرى. نظرية مؤلف كتاب «المعتزلة» و مناقشتها

إنّ هنا وجوهاً اُخر لفّقها مؤلف كتاب «المعتزلة» تبعاً لأحمد أمين ربّما يستظهر منها عيلولة الشيعة فی العقائد على المعتزلة و إليك تحليلها: ۱ ـ إنّ المقدّسی نظر فی كتب الفاطميّين الشيعة فی شمال أفريقيا فوجد أنّهم يوافقون المعتزلة فی أكثر الاُصول (۳) . يلاحظ عليه: أنّه وجد الشيعة فی بلاد العجم يقولون بالتوحيد والعدل كما تقول به المعتزلة، وهو لا يدلّ على أنّ الشيعة أخذتهما من المعتزلة لو لم نقل بالعكس. نعم، إنّ المعتزلة بعد النكبة وطرق النّكسة فی حياتهم لجأوا الى اُمراء آل بويه فی أوائل القرن الرابع لما وجدوا فيهم من سعة الصدر، واستعادوا فی ظلّ حكمهم شيئاً من القوّة والسيطرة، ولعلّنا نتحدّث عنه فی محلّه، ولم تكن تلك الالفة موجودة قبل النّكبة. كيف ومن قرأ تأريخ المعتزلة يقف على أنّهم كانوا خصماء الشيعة فی العصور السابقة، ـــــــــــــ ۱ . رجال النجاشی: رقم ۱۰۶۷ . ۲ . المصدر نفسه: رقم ۷۰۸. ۳ . يأتی سائر الوجوه ص ۲۱۶ فانتظر .

(۲۰۰)

فكانت الطّائفتان تتصارعان صراع الأقران و ربّما يقتتلان قتال موت وحياة، فكيف يمكن أنّ تكون الشّيعة عالة على المعتزلة فی عقائدهم. فمن نسب ذلك إلى الشيعة فقد جهل تأريخ علم الكلام. فأين مبادئ الشيعة من مبادئ الاعتزال؟ فهما و إنّ كانا يشتركان فی التوحيد والعدل ونفی الرؤية و التجسيم و القول بالتحسين و التقبيح العقليّين، ولكن يفترق أنّ فی كثير من الاُصول و تكفی فی ذلك المراجعة لكتاب «أوائل المقالات»(۱) للشيخ المفيد، فقد عنون فيه بعض الفوارق الموجودة بين عقيدة الشيعة وسائر الفرق و منهم المعتزلة. الفوارق الفكرية بين الشيعة والمعتزلة

إنّ بين المنهجين الكلاميين مشتركات ومعترقات، وقد تعرفت على قسم من المشتركات، فها نحن نلمح إلى الفوارق بينهما، الّتی جعلهما منهجين كلاميين مختلفين لكّل ميزة وخصوصيّة، وإليك رؤوسها على وجهه الإجمال: ۱ـ عينية الصفات مع الذات :

اتفقت الطائفتان على أنّ صفاته الذاتية ليست زائدة على الذات، بمعنى أنّ تكون هناك ذات، وصفة وراءها، كما فی المكنات فإنّ الإنسان له ذات وله علم وقدرة، هذا ممّا اتّفقتا عليه، ولكنّهما اختلفتا فی تفسير ذلك، فالعيشة الإميّة ذهبت إلى أنّ الوجود فی مقام الواجب بالغ من الكمال على حدّ يعد نفس العلم والضابطة الكلية حتى فی مقام الواجب بل الموصوف هناك لأجلّ الكمال المفرط نفس الصفة، ولا ـ مانع من كون العلم فی درجة، قائماً بالذات، وفی اُخرى نفس الذات، وما هذا إلاّ لأنَ زيادة الوصف على الذات توجب حاجتها إلى شیء وراءها، وهو ينافی وجوب ـــــــــــــ ۱ . اوائل المقالات: ص ۸ ـ ۱۶.

(۲۰۱)

الوجود والغناء المطلق. هذه هی نظریة الشیعة مقرونة بالدلیل الإجمالی، وقد اقتفوا فی ذلک مارسمه علی ـ علیه السلام ـ فقال:«وکمال الإخلاص له نفی الصفات (الزائدة) عنه، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، وشهادة کل موصوف أنّه غیر الصفة، فمن وصف الله (بوصف زائد علی ذاته) فقد قرنه (قرن ذاته بشیء غیرها) ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله(۱) وقال الإمام الصادق: «لم یزل الله جلّ وعزّ، ربّنا والعلم ذاته، ولا ـ معلوم، والسمع ذاته، ولا ـ مسموع والبصر ذاته ولا ـ مبصر، و القدرة ذاته ولا مقدور»(۲) هذا ما لدی الشیعة، وأمّا المعتزلة فقد اضطرب کلامهم فی المقام، فالقول المشهور عندهم هی نظریة نیابة الذات عن الصفات، من دون أنّ تکون هناک صفة، وذلک لأنّهم رأواأنّ الأمر فی أوصافه سبحانه یدور بین محذورین . ۱ـ لو قلنا بأنّ له سبحانه صفات کالعلم، وجب الاعتراف بالتعدد و الإثنینیة، لأنّ واقع الصفات هو المغایرة للموصوف . ۲ـ إنّ نفی العلم والقدرة و سائر الصفات الکمالیة یستلزم النقص فی ذاته أولاً ویکذبه اتقان آثاره وأفعاله ثانیاً. فالمخلَص والفر من هذین المحذورین یتلخّص عندهم فی انتخاب نظریة النیابة، وهی القول بأنّ الذات نائبة مناب الصفات، و إنّ لم تکن هناک واقعیة للصفات وراء الذات، فما یترقب من الذات المقرونة بالصفة، یترتب علی تلک الذات النائبة مقامها، هذا هو المشهور عن المعتزلة وإلیک نصّ کلام عباد بن سلیمان فی ذلک المجال قال:«هو عالم قادر، حیّ، ولاأثبت له علماً، ولاقدرةً، ولا حیاةً، ولا أثبت سمعاً، ولا أثبت بصراً وأقول هو عالم لابعلم، قادر لابقدرة، حیّ لا بحیاة، وسمیع لا بسمع، وکذلک سائر مایسمّی من الأسماء الّتی یسمّی بها(۳) یلاحظ: أنّ نظریة النیابة المشهورة عن المعتزلة، مبنیة علی تخیّل کون الشیء وصفاً ملازم للزیادة دائماً، فوقعوا بین المحذورین وتخلّصوا بالنیابة، ومن المعلوم أنّ موجع النیابة إلی خلو الذات عن الکمال أولاً، وکون الذات الفاقدة للعلم، نائبة عن الذات المقرونة بها أشبه باللغز. نعم، بعض المعتزلة کأبی هذیل العلاف (۱۳۰ـ۲۳۵)ذهب إلی نفس ماذهب الشیعة إلیه، وقد ذکرنا کلامه فی الجزء الثانی(۴) ـــــــــــــــ ۱ .الرضی: نهج البلاغة: الخطبة (۱) ۲ . الصدوق: الاتوحید: ۱۳۹. ۳ . الأشعری: مقالات الإسلامیین ۱: ۳۳۵. ۴ . لاحظ بحوث فی الملل والنحل ۲:۸۴ نقلا عن شرح الأُصل الخمسة للقاضی عبدالجبار: ۱۸۳، ومقالات الإسلامیین: ۲۲۵.

(۲۰۲) ۲ـ إحباط الأعمال الصالحة بالطالحة

الإحباط فی عرف المتکلمین عبارة عن بطلان الحسنة، وعدم ترتب مایتوقع منها علیها، ویقابله التفکیر وهو إسقاط السیئة بعدم جریان مقتضاها علیها فهو فی المعصیة نقیض الإحباط فی الطاعة، والمعروف عن الإمامیّة والأشاعرة هو أنّه لاتحابط بین المعاصی والطاعات والثواب والعقاب، والمعروف من المعتزلة هو التحاط(۱)، ثمّ إنهم اختلفوا فی کیفیته فمنهم من قال :من أنّ الإساءة الکثیرة تسقط الحسنات القلیلة وتمحوها بالکلیة من دون أنّ یکون لها تأثیر فی تقلیل الإساءة وهو المحکی عن أبی علی الجبائی. ومنهم من قال: بأنّ الإحسان القلیل یسقط بالإساءة الکثیرة ولکنه یقلل فی تأثیر الإساءة فینقص الإحسان من الإساءة فیجری العبد بالمقدار الباقی بعد التنقیص، وهو المنسوب إلی أبی هاشم. ومنهم من قال :إنّ الإساءة المتأخرة تحبط جمیع الطاعات وإنّ کانت الإساءة أقل منها، حتی قیل :إنّ الجمهور من المعتزلة ذهبوا إلی أنّ الکبیرة الواحدة، تحبط ثواب ـــــــــــــــ ۱ . المفید: أوائل المقالات: ۵۷. وسیوافیک نصوص المعتزلة فی محلها.

(۲۰۳)

جمیع العبادات (۱) هذا علی قول المعتزلة. وأمّا علی قول نفاة الإحباط فالمطیع والعاصی یستحق الثواب والعقاب معاً فیعاقب مدّة ثم یخرج من النار فیثاب بالجنّة. نعم، ثبت الإحباط فی موارد نادرة، کالإرتداد بعد الإسلام، والشرک المقارن للعمل، والصدّ عن سبیل الله، ومجادلة الرسول ومشاقته، وقتل الأنبیاء، وقتل الآمرین بالقسط، وإساءة الأدب مع النبی، والنفاق، وغیر ذلک ممّا شرحناه فی الإلهیات (۲). ۳ـ خلود مرتکب الکبیرة فی النار

اتّفقت الإمامیّة علی أنّ الوعید بالخلود فی النار متوجّه إلی الکفّار خاصّة دون مرتکبی الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالی والإقرار بفرائضه من أهل الصلات، و وافقهم علی هذا القول کافة المرجئة سوی محمد بن شبیب وأصحاب الحدیث قاطبة، وأجمعت المعتزلة

علی خلاف ذلک، وزعموا أنّ الوعید بالخلود فی النار عامّ فی الکفار و جمیع فساد أهل الصلاة . ویظهر من العلّامة الحلی أنّ الخلود لیس هو مذهب جمیع المعتزلة حیث قال :أجمع المسلمون کافة علی أنّ عذاب الکافر مؤبّد لاینقطع، وأمّا أصحاب الکبائر من المسلمین، فالوعیدیة علی أنّه کذلک. وذهبت الإمامیّة وطائفة کثیرة من المعتزلة والأشاعره إلی أنّ عذاب منقطع (۳). والظاهر من القاضی عبد الجبار هو الخلود، واستدل بقوله سبحانه: (وَ مَنْ یَعْصِ اللهَ ورسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِیهَا) (النساء/۱۴). فالله تعالی ـــــــــــــــ ۱ . التفتازانی: شرح المقاصد ۲: ۲۳۲، القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ۶۲۵. ۲ . حسن مکی العاملی: الإلهیات ۱: ۸۷۰ ـ ۸۷۴. ۳ . العلامة الحلی: کشف المراد:۲۶۵.

(۲۰۴)

أخیر أنّ العصاة یعذّبون بالنار ویخلدون فیها، والعاصی اسم یتناول الفاسق والکافر جمیعاً فیجب حمله علیها لأنّه تعالی لو أراد أحدهما دون الآخر لبینة فلمّا لم یبیّنه دلّ علی ما ذکرناه. فإن قیل: إنّماأراد الله تعالی بالآیة الکافر دون الفاسق، ألاتری إلی قوله تعالی: (وَیَتَعَدَّ حُدُودَهُ) وذلک لایصیوّر إلّافی الکفرة إلّافالفاسق لابتعدی حدود الله تعالی أجمع. ثم أجاب عنه فلاحظ کلامه(۱) ۴ ـ لزوم العمل بالوعید وعدمه

المشهور عن المعتزلة أنّهم لا یجوّزون العفو عن المسیء لاستلزامه الخلف، وأنّه یجب العمل بالوعید کالعمل بالوعید، والظاهر من القاضی أنها نظریة البغدادین من المعتزلة قال: اعلم أنّ البغدادیة من أصحابنا أوجبت علی الله أنّ یفعل بالعصاة ما یستحقونه لا محال، وقالت: لایجوز أنّ یعفو عنهم، فصار العقاب عندهم أعلی حالاً فی الوجوب من الثواب، فإن الثواب عندهم لایجب إلامن حیث الجود، ولیس هذا قولهم فی العقاب فإنّه یجب فعله بکل حال (۲). وذهبت الإمامیّة إلی جواز العفو عن المسیء إذا مات بلاتوبة، واستدل الشریف المرتضی بقوله سبحانه:(وَیَسْتَعْجِلُونَکَ بِالسَّیِّئَةِ قَبْلَ الحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبلِهِمُ المَثُلَتُ وَإِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَة لِلنَّاسِ عَلَی ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّکَ لَشَدِیدُ العِقَابِ) (الرعد /۶).وقال: فی هذه الآیة دلالة علی جواز المغفرة للمذنبین من أهل القبلة لإنّه سبحانه دلّنا علی أنّه یغفر لهم مع کونهم ظالمین لأنّ قوله:(علی ظلمهم) جملة حالیة إشارة إلی الحال الّتی یکونون علیها ظالمین، ویجری ذلک مجری قول القائل: ـــــــــــــــ ۱ . القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ۶۷۵. ۲ . القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة:۶۴۴.

(۲۰۵)

«أنا أودّ فلانا علی غدره (و) وأصله علی هجره» (۱). وقد أوضحنا الحال فی دلالة الآیة وأجبنا عن إشکال القاضی علی دلالتها فی الإلهیات (۲). ۵ ـ الشفاعة حطّ الذنوب أوترفیع الدرجة :

لما ذهبت المعتزلة إلی خلود مرتکب الکبیرة فی النار، وإلی لزوم العمل بالوعید، ورأت أنّ آیات الشفاعة الفسّاق الّذین ماتوا علی الفسوق ولم یتوبوا تتنزّل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغیر وترصّد للآخر حتی یقتله، فکما أنّ ذلک یقبح فکذلک هاهنا(۳). فالشفاعة عندهم عبارة عن ترفیع الدرجة، فخصوها بالتائبین من المؤمنین وصار أثرها عندهم ترفیع المقام لا الإنقاذ من العذاب أو الخروج منه، قال القاضی: إنّ فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفیع والدلالة علی منزلة من المشفوع (۴). وأمّا عند الشیعة الإمامیّة فهو عبارة عن إسقاط العذاب، قال الشیخ المفید: اتفقت الإمامیّة علی أنّ رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)یشفع یوم القیامة لجماعة من مرتکبی الکبائر من اُمته، وأنّ أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ یشفع فی أصحاب الذنوب من شیعته وأنّ أئمة آل محمد(صلی الله علیه وآله وسلم)یشفعون کذلک وینجی الله بشفاعتهم کثیراً من الخاطئین، و وافقهم علی شفاعة الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم)المرجئة سوی ابن شبیب وجماعة من أصحاب الحدیث، وأجمعت المعتزلة علی خلاف وزعمت أنّ شفاعة رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)للمطیعین دون العاصین ـــــــــــــــ ۱ . الطبرسی ۳: ۲۸۷. ۲ . حسن مکی العاملی: الإلهیات ۱: ۹۱۰. ۳ . القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة :۶۸۸. ۴ . القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ۶۸۹.

(۲۰۶)

وأنّه لایشفع فی مستحقی العقاب من الخلق أجمعین (۱). ۶ ـ مرتکب الکبیرة لا مؤمن ولا کافر

إنّ مقترف الکبیرة عند الشیعة والأشاعرة مؤمن فاسق خرج عن طاعة الله. وهو عند الخوارج، کافر کفر ملة عند جمیع فرقهم إلّا الأباضیة فهو عند کافر کفر النعمة، وأمّا المعتزلة فهو عندهم فی منزلة بین المنزلتین قال القاضی: إنّ صاحب الکبیرة له اسم بین الاسمین، وحکم بین الحکمین لایکون اسمه اسم الکافر، ولا اسم المؤمن فلا یکون حکمه حکم الکافر ولاحکم المؤمن بل یفرد له حکم ثالث. وهذا الحکم الّذی ذکرناه هو سبب تلقیب المسألة بالمنزلة بین المنزلتین، قال صاحب الکبیرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان (۲). وهذا أحد الأُصول الخمسة الّتی علیها یدور رمی الاعتزال ومن أنکر واحداً منها فلیس بمعتزلی(۳). ۷ ـ النسخ جائزٌ ممتنع عند المعتزلة

اتفق المسلمون علی جواز النسخ خلافاً للیهود، واختلفوا فی البداء، ذهبت الشیعة إلی إمکانه و وقوعه، خلافاً لغیرهم فقالوا بالامتناع . ثم إنّ الّذی صار سبباً للتفریق عند القاضی هو أنّه اشترط فی النسخ اُموراً أهمها: أنّ النسخ لایتعلّق بعین ما کان ثابتاً، بل یتعلّق بمثل ما کان ثابتاً أشار إلیها بقوله : النسخ إزالة مثل الحکم الثابت بدلالة شرعیة، بدلیل آخر شرعی علی وجه لولاه لثبت، ولم یزل مع تراخیه عنه. ـــــــــــــ ۱ . المفید: أوئل المقالات: ۱۴ ـ ۱۵. ۲ . القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ۶۹۷. ۳ . الخیاط: الانصار / ۱۲۶، ومروج الذهب ۳ / ۲۲۲.

(۲۰۷)

قال: فاعتبرنا أنّ یکون إزالة مثل الحکم الثابت لأنه لو زال عین ما کان ثابتاً من قبل لم یکن نسخاً بل کان نقضاً، وهذا بخلاف البداء فإنه یتعلّق بعین ما کان ثابتاً. ومثاله أنّ یقول أحدنا لغلامه: إذا زالت الشمس و دخلت السوق فاشتر اللحم. ثم یقول له: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم، وهذا هو البدء وإنما سمی به لأنه یقتضی أنّه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما کان خایفاً علیه کم قبل (۱). وقال أیضاً: الّذی یدل علی البداء، أنّ یأمر الله جلّ وعزّ بنفس مانهی عنه فی وقت واحد علی وجه واحد وهذا محال لانجیزه البتة (۲). نحن لانحوم حول البداء وما هو الفرق بینه وبین النسخ، فقد أشبعنا الکلام فیه فی نحوثنا الکلامیة(۳).غیر أنّ الّذی یتوجّه علی کلام القاضی أنّ ما أحاله هو أیضاً من أقسام النسج لا من أقسام البداء المصطلح فإنه علی قسمین: ۱ـ النسخ بعد حضور وقت العمل . ۲ـ النسخ قبل حضور وقت العمل. والّذی أحاله هو القسم الثانی، وأمّا الوجه الّذی اعتمد علیه فموهون بأنه ربّما تترتّب المصلحة علی نفس إنشاء الحکم وإنّ لم یکن العمل به مراداً جدیاً کما هو الحال فی أمر إبراهیم بذبح ولده، والأوامر الامتحانیة کلها من هذا القبیل فإذا شوهد من الإنسان القیام بمقدّمات الواجب، ینسخ الحکم، وعلی کل تقدیر فما سماه بداء، لیس هو محل النزاع بین الإمامیّة وغیرهم. والبداء عندهم عبارة عن تغییر المصیر الأعمال الصالحة أو الطاعة وهو شیء ـــــــــــــ ۱ . القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة: ص ۵۸۴، ۵۸۵. ۲ . رسائل العدل والتوحید ۱، رسالة القاضی عبد الجبار / ۲۴۱. ۳ . لاحظ الالهیات :ج ۱،ص ۵۶۵.

(۲۰۸)

اتفق علیه المسلمون، ورد به النص فی القرآن و النسئ. هذه هی حقیقة البداء فی عالم الثبوت، وله أثر فی عالم الإثبات وهو أنّه ربّما یقف النبی علی مقتضی المصیر ولایقف علی مایغیره، فیخبر به علی حسب العلم بالمقتضی ولکن لا یتحقّق لأجلّ تحقّق ما یغیّره، فیقال هنا: بدا لله والمقصود بداء من الله للعباد کما هو الحال فی إخبار یونس عن تعذیب القوم وغیر ذلک، وقد وردت جملة «بدا لله» فی صحیح البخاری (۱). قال الشیخ المفید: أقول فی معنی البداء ما یقوله المسلمون بأجمعهم فی النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء، والأمراض بعد الإعفاء وما یذهب إلیه أهل العدل خاصّة من الزیادة فی الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال وأمّا إطلاق لفظ البداء، فإنّما صرت إلیه لأجلّ السمع الوارد عن الوسائط بین العباد وبین الله ـ عزّ وجلّ ـ ولیس بینی وبین کافة المسلمین فی هذا الباب

خلاف، وإنّما خالف من خالفهم فی اللفظ دون ما سواه (۲). وهذا یعرب عن أنّ القوم لم یقفوا علی مصطلح الإمامیّة فی البداء وإلّا لأصفقوا علی جوازه. ۸ ـ الواسطة بین الوجود والعدم

اتفق المفکرون من الفلاسفة و المتکلمین علی أنه لاواسطة بین الوجود والعدم کما لا واسطة بین الموجود والعدم، وإنّ الماهیات قبل اتصافها بالوجود معدومات حقیقة، غیر أنّ المعتزلة ذهبت إلی انها فی حال العدم غیر موجود ولا معدوم، بل متوسط بینهما و هذا هو العروف منهم بالقول بألأحوال . قال الشیخ المفید: المعدوم هو المنفی العین، الخارج عن صفحة الموجود، ولا ـــــــــــــــ ۱ . البخاری: الصحیح ۴ / ۱۷۲ باب حدیث «أبرص وأعمی وأاقرع فی بنی إسرائیل». ۲ . المفید: أوائل المقالات، ص ۵۳ .

(۲۰۹)

أقول: إنّه جسم ولاجوهر ولا عرض، ولا شیء علی الحقیقة، وإنّ سمیته بشیء من هذه الأسماء، فإنما تسمیه به مجازا وهذا مذهب جماعة من بغدادیة المعتزلة وأصحاب المخلوق)کذا(، والبلخی یزعم أنّه شیء ولا یسمیه بجسم ولا جوهر ولا عرض، والجبائی وابنه یزرعان أنّ المعدوم شیء وجوهر وعرض، والخیاط یزعم أنّه شیء وعرض وجسم (۱). وبما أنّه المسألة واضحة جداً لانحوم حولها. ۹ ـ التوفیض فی الأفعال

ذهبت المعتزلة الا من شذ کالنجار و أبی الحسین البصری (۲)إلی أنّ أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها علی سبیل الاستقلال ایجاب (۳) بل باختیار . قال القاضی: أفعل العباد لایجوز أنّ توصف بأنها من الله تعالی ومن عنده و من قبله ۰۰۰(۴). قال السید الشریف إنّ المعتزلة اسدلوا بوجوه کثیرة مرجعها إلی أمر واحد وهو أنّه لو لا ـ استقلال العبد بالفعل علی سبیل الاختیار، لبطل التکلیف وبطل التأدیب الّذی ورد به الشرع وارتفع المدح والذم إذلیس للفعل استناد إلی العبد أصلا، ولم یبق للبعثة فائدة لأن العباد لیسوا موحدین أفعالهم، فمن أین لهم استحقاق الثواب والعقاب (۵). ـــــــــــــــ ۱ . المفید: أوائل المقالات / ۷۹. ۲ . لاحظ حاشیة شرح المواقف لعبد الحلیم السیالکوتی، ج ۲، ص ۱۵۶. ۳ . ولعل قولهم بلا ـ إیجاد اشارة إلی أنّ حال الصدور لایتصف بالوجوب أیضاً. والقاعدة الفلسفیة «الشیء مالم یجب لم یوجد» غیر مقبولة عندهم . ۴ . القاضی عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ۷۷۸، وفی ذیله ما ربّما یوهم خلاف ما هو المشهور غنهم . ۵ . السید الشریف الجرجانی (ت ۸۸۶): شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۶.

(۲۱۰)

ثم إنّ نظریتهم فی استقلال العبد فی الفعل مبنیة علی مسألة فلیسفسة وهو أنّ حاجة الممکن إلی العلّة تنصر فی حدوثه، لافیه وفی بقائه، وعلی ضوء ذلک قالوا با ستقلال العبد فی مقام الإیجاد. والمبنی والبناء کلاهما باطلان. أما الافتقار حدوثاً فقط، فهو لا یجتمع مع کون الإمکان من لوازم الماهیة وهی محفوظة حدوثاً وبقاء، فکیف یجوز الغناء عن الفاعل بقاء. قال الحکیم الشیخ محمد حسین الإصفهانی: والافتقار لازم الإمکان * من دون حاجة إلی البرهان لافرق مابین الحدوث والبقاء * فی لازم الذات ولن یفترقا هذا کله حول المبنی فی التخلص عن الجبر استناد الفعل إلی الفاعل والخالق معاً، لکن یکون قدرة المخلوق فی طول قدرة الخلق، ومنشعبة عنها، وهذا یکفی فی الاستناد وصحة الامر والنهی والتأدیب والتثویب، فالجبر والتوفیض باطلان، والامر بین الامرین هو الحق الصراح، وقد تواتر عن أئمة أهل البیت قولهم :لاجبر وتفویض لکن أمر بین الأمرین (۱). ثم إنّ الدافع إلی القول بالتفویض هو صیانة عدله سبحانه فزعموا أنّ الصیانه لها رهن ما ذهبت إلیه الإمامیّة، ثم انهم و إنّ نزهوا العبد عن الظلم ولکن صورواله شریکا فی الایجاد، ولأجل ذلک قال الامام الرضا ـ علیه السلام: «مساکین القدریة أرادوا أنّ یصفوا الله ـ عزّ وجلّ ـ بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه (۲). ـــــــــــــــ ۱ . الصدق: التوحید ۸، ولاحظ الأحادیث الأُخری . ۲ . نفس المصدر، ص ۵۴، الحدیث ۹۳.

(۲۱۱) ۱۰ ـ قبول التوبة واجب علی الله أو تفضّل منه ؟ اتفق المسلمون علی أنّ التوبة تسقط العقاب، وإنّما الخلاف فی أنّه هل یجب علی الله قبولها فلو عاقب بعد التوبة کان ظالماَ أو هو تفضل منه سبحانه ؟فالمعتزلة علی الأوّل، والأشاعره والإمامیّة علی الثانی(۱).

قال المفید: «اتفقت الإمامیّة علی أنّ قول التوبة بفضل من الله عزّ وجلّ، ولیس بواجب فی العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق

العقاب، ولولا أنّ السمع ورد بإسقاطها لجاز فی العقول بقاء التائبین علی شرط الإستحقاق، و وافقهم علی ذلک أصحاب الحدیث، وأجمعت المعتزلة علی خلافهم و زعموا أنّ التوبة مسقطة لما سلف من العقاب علی الواجب (۲). و لقد أحسن ـ قدّس الله سره ـ حیث جعل محور المسألة قبول التوبة وعدمه بما هو هو لابلحاظ آخر کما فی صورة الأخبار بقبول التوبة قال سبحانه:(یَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبَادِهِ) (التوبة / ۱۰۴). إذ عندئذ یجب قبول التوبة عقلاـ وإلاـلزم الخلف فی الوعد. قال الطبرسی فی تفسیر قوله سبحانه:(إلاّـ الَّذِینَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَیَّنُوا فأُولئکَ أَتُوبُ عَلَیْهِمْ وَ أَنَا التَّوَّابُ الرَّحِیمُ) (البقوة / ۱۶۰). وصفحه بالرحیم عقیب التوّاب یدل علی أنّ إسقاط العقاب بعد التوبة تفضل منه سبحانه ورحمة من جهته، علی ما قاله أصحابنا، وأنّه غیر واجب عقلاً علی خلاف ماذهب إلیه المعتزلة (۳). ومن أراد أنّ یقف علی دلائل المعتزلة فی المقام فلیرجع إلی کشف المراد شرح المقاصد. ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ: التفتازانی: شرح المقاصد، ج ۲، ۲۴۲، العلامة الحلّی: کشف المراد، ص ۲۶۸، القاضی عبدالجبار: شرح الأُصول الخمسة، ص ۷۹۸ . ۲ . المفید: أوئل المقالات ص ۱۵. ۳ . الطبرسی: ومجمع البیان ۱ / ۲۴۲.

(۲۱۲) ۱۱ ـ عصمة الأنبیاء قبل البعثة و بعدها اتفقت الإمامیة علی أنّ جمیع أنبیاء الله ـ صلوات الله علیهم أجمعین ـ معصومون من الکبائر قبل النبوة وبعدها، وممّا یستخف فاعله من الصغائر وأما ماکان من صغیر لا یستخف فاعله فجائز و قوعة منهم قبل النبوة وعلی غیر تعمد وممتنع منهم بعدها، علی کل حال هذا مذهب جمهور الإمامیة والمعتزلة بأسرها تخالف فیه (۱).

والمقول عن أبی علی الجبائی التفصیل فی الکبائر بین قبل البعثة وبعدها فیجوز فی الأول دون الثانی، والمختار عند القاضی فی الکبائر عدم الجواز مطلقاً وأمّا المفرات فاتفقوا علی عدم جواز(۲). ۱۲ـ وجوب الأمر بالمعروف عقلاًوعدمه

اتفقت الأُمّة علی و جوب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر بلاـ استثناء غیر أنهم اختلفوا فی وجوبه عقلاًـ وسمعاً، أو سمعاً فقط، فالمعتزلة علی الأوّل والامامیّة علی الثانی . قال المفید: الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر باللسان فرض علی الکفایة بشرط الحاجة إلیه لقیام الحجة علی من لایعلم لدیه إلأبذکره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبه الظن وبذلک (۳). ثم إنّ المحقق الطوسی ذکر فی متن التردید دلائل العتزلة علی وجوبهما عقلاً، ثم عقب علیها بنقد وتحلیل (۴). ـــــــــــــــ ۱ . المفید: أوائل المقالات / ۳۰. ۲ . القاضی عبدالجبار :شرح الأُصول الخمسة: ۵۷۳. ۳ . المفید: أوائل المقالات / ۹۸، وبذلک یظهر وهن ما ذکره القاضی فی شرح الأُصول الخمسة من نسبة عدم الوجوب علی الإطلاق إلی الإمامیّة لاحظ ص ۷۴۱. ۴ . العلامة الحلّی: المراد / ۲۷۱ طبع صیدا.

(۲۱۳) ۱۳ ـ آباء رسول الله کلهم موحّدون اتفقت الإمامیّة علی أنّ آباء رسول الله من لدن آدم إلی عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله عزّ وجلّ ـ موحّدون له، وخالفهم علی هذا القول جمیع الفرق (۱). ۱۴ ـ تفضیل الأنبیاء علی الملائکة

اتفقت الإمامیّة علی ذلک أنّ أنبیاء الله عزّ وجلّ ورسله من البشر أفضل من الملائکة و وافقهم علی ذلک أصحاب الحدیث، وأجمعت المعتزلة علی خلاف ذلک و زعم الجمهور منهم أنّ الملائکة أفضل من الأنبیاء والرسول (۲). ۱۵ـ الرجعة: إمکانها و وقوعها قضیة الرجعة الّتی تحدثت عنها بعض الآیات القرآنیة و الأحادیث المرویة عن أهل بیت الرسالة ممّا تعتقد به الشیعة من بین الامة الإسلامیّة قال الشیخ المفید: إنّ الله یحشر قوماً من اُمّة محمد (صلی الله علیه وآله وسلم)بعد موتهم قبل یوم القیامة وهذا مذهب یختص به آله محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) والقرآن شاهد به (۳). وخالفت المعتزلة والأشاعرة وأهل الحدیث فی ذلک. ۱۶ـ الجنّة والنار مخلوقتان أو لا؟

إنّ الله سبحانه وعد المتقین بالجنّة أو عد العصاة بالنار فهل هما مخلوقتان أو لا؟ والمسألة نقلیة محضة فالإمامیّة إلّامن شذ، ذهب إلی أنّ الجنّة والنار فی هذا الوقت مخلوقتان قال الشیخ المفید: وبذلک جاءت الأخبار وعلیه إجماع أهل الشرع ـــــــــــــــ ۱ . المفید: أوائل المقالات، ص ۱۲. ۲ . المفید: أوائل المقالات، ص ۱۶. ۳ . المجلسی: البحار شرح ۵۳ / ۳۶، نقلاالمسائل السروریة للشیخ المفید.

(۲۱۴)

والآثار(۱). وقال التفتازانى: «جمهور المسلمين على أنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأبى هاشم والقاضى عبدالجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء »(۲). والظاهر من السيد الرضى من الشيعة (۳۵۹ ـ ۴۰۶) أنهما غير مخلوقتين الآن حيث قال: الصحيح أنهما إنما تخلقان بعده (۳). ۱۷ـ تأويل النصوص اعتماداً على القواعد العقلية:

إنّ الاصول الخمسة عند المعتزل توصف بالصحة والاتقان على درجة تقدم على النصوص الشرعية الواردة فى القرآن الكريم والسنّة، فقد أعطوا للعقل أكثر ممّا يستحقه، فقالوا: إنّ المراد فى الشفاعة هو ترفيع الدرجة لا رفع العقاب وقس على ذلك سائر تأويلاتهم فى الكتاب والسنّة . إنّ النص الوارد فى القرآن الكريم دليل قطعى لايعادله شىء فعند ذلك تجب تخطئة العقل لاتأويل القرآن، والتعارض بين القطعيين غير معقول، وتأويل النص القطعى كرفضه، نعم لو كان النص ظنى السند أو كان الدليل الشرعى ظنّى الدلالة فللتأويل مجال، هذا وللبحث صلة تطلب فى مجالها. ۱۸ـ الإمامة بالتنصيص أو بالشورى:

اتفقت الإماميّة على أنّ الامامه بالتنصيص خلافاً للأشاعرة والمعتزلة وقالوا ـــــــــــــــ ۱ . المفيد: أوائل المقلات / ۱۰۲ . ۲ . التفتازانى: شرح المقاصد /۲ ۳۱۸ ولاحظ شرح التجريد للقوشجى / ۵۰۷ وعبارة الأخيرين واحدة. ۳ . تارضى: حقائق التأويل ۵ / ۲۴۵ .

(۲۱۵)

بالشورى وغيرها، ويتفرع على ذلك أمر آخر وهو: أنّ النبى نص على خليفة بالذات عند الإمامية، وقال الآخرون: سكت وترك الأمر شورى بين المسلمين. قال القاضى عند البحث عن طرق الإمامة (عند المعتزلة): إنها العقد والاختيار (۱). ۱۹ ـ هل يشرط فى الإمام كونه معضوماً

اتقضت الإمامية على أنّ الامام يجب أنّ يكون معصوماً عن الخطأ والمعصية خلافاً للمعتزلة حيث اكتفت أنه يجب أنّ يكون مبرزاً فى العلم مجتهداً ذا ورع شديد، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه (۲). قال المفيد: إنّ الئمة القائمين مقام الأنبياء فى تنفيذ الاحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، وانهم لايجوز منهم صغيرة إلاّ ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء، وانه لايجوز منه سهو فى شىء فى الدين و الاينسون شيئاً من الأحكام، و على هذا مذهب سائر الإماميّة إلاّمن شذّ منهم وتعلّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنّه الفاسد فى الباب، والمعتزلة بأسرها تخالف فى ذلك ويجوّزون من الأئمّة وقوع الكبائر والردّه عن إسلام (۳). ۲۰ ـ حكم محارب الإمام على أمير المؤمنين:

اتفقت الإمامية على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كفار ضلّال ملعونون بحربهم أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وانّهم بذلك فى النار مخلدون وأجمعيت المعتزلة سوى الغزال منهم وابن باب، والمرجئة والحشوية من أصحاب ـــــــــــــــ ۱ . القاضى عبدالجبار شرح الأُصول الخمسة: ۷۵۳. ۲ . نفس المصدر: ۷۵۴. ۳ . الشيخ المفيد: أوائل المقلات: ۳۵ .

(۲۱۶)

الحديث على خلاف ذلك، فزعمت المعتزلة كافّة إلاّ من سمّيناه وجماعة من المرجئة وطائفة من أصحاب الحديث، انّهم فسّاق ليسوا بكفار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم فى النار خالدون (۱). هذه جملة من الأُصول الّتى يختلف فيها المنهجان وبقيت هناك أُصول أُخرى تضاربت فيها آراء الفريقين لم نذكرها روماً للإختصار. ولنعد إلى تحليل سائر الوجوه لمؤلف كتاب المعتزلة. ۲ ـ قال الذّهبى: «وجد الرفض والاعتزال فى زمانه متصادقين مت آخيين»(۲). ۳ ـ وقال المقريزى: «قلّما يوجد معتزلى إلاّ وهو رافضى»(۳). ۴ ـ يقول الشيخ جمال الدين القاسمى الدمشقى (م ۱۳۳۱): «إنّ المعتزلة اليوم كفرقة أهل السنّة والجماعة، من أعظم الفرق رجالاً و أكثرها تابعاً، لأنّ شيعة العراق على الإطلاق معتزلة. وكذلك شيعة الأقطار الهندية و الفارسية و الشامية، ومثلهم الشيعة الزيديّة باليمن»(۴). إنّ هذه الكلمات لا تدلّ على عيلولة الشيعة فى عقائدهم على المعتزلة، فإنّ الشيعة الإماميّة تقتدى فى أُصولها و فروعها بأئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ الّذين جعلهم الرسول الأعظمصلّى الله عليه و آله و سلّم عدلاً للقرآن الكريم و قال: «إنّى تارك فيكم

الثقلین کتاب الله وعترتی»، ولا ترجع إلی غیرهما. ولم نر شیعیّاً إمّامیّا أخذ عقیدته من عالم معتزلی. ومع هذین المصدرین الصحیحین لاـ حاجةـ للرجوع إلی غیرهما. والمعتزلةـ کما أقرّ أعلامهم اقتفوا فی التّوحیـد والعـدل أثر خطب الإمام أمیر ـــــــــــــــ ۱ . نفس المصدر: ۱۰ . ۲ . میزان الاعتدال: ج ۲ ص ۲۳۵، کما فی «المعتزلة»، ص ۲۱۸. ۳ . الخطط: ج ۴ ص ۱۶۹، کما فی المصدر نفسه، ص ۲۱۸. ۴ . تاریخ الجهمیة والمعتزلة: ص ۴۲، کما فی المصدر نفسه، ص ۲۱۹.

(۲۱۷)

المؤمنین ـعلیه السـلام ـ وتتلمذوا علی حفیده أبی هاشم ابن محمّد بن الحنفیّة. وما ذکره القاسـمی الدمشـقی من أنّ شـیعة العراق علی الإطلاـق معتزلـة، صـحیحة إنّ أراد أنّ شـیعة العراق بـل الشـیعة فی جمیع الأقطـار قائلون بالتوحیـد والعـدل، اقتفاءً لأثر الکتاب والسـنّة الصـحیحة المرویّـة عن أئمّـة أهـل البیت لاـ سـیّما خطب الإمـام علیّ ـعلیه السـلام ـ ، کما أنّ المعتزلـة أیضاً قائلون بهما مقتفین أثر ما أخـذوه من البیت العلوی. نعم إنّ المعتزلـة أقرب إلی الشـیعة من الحنابلـة والأشـاعرة، فإنّ ولاء کثیر منهم لأهل البیت لا ینکر، کما أنّ تمسّـکهم بالأُـصول العقلیـة المبرهنـة، ورفض الآـخرین لهـا، جعلهم متّحـدین فی کثیر من الأُـصول مع الشـیعة، ومع ذلـک فإنّ لجمیع الطّوائف الإسـلامیّة، اُصولاً ـ مشترکـة، واُصولاً ـ یتمیّز بهـا بعضـهم عن بعض فلکـلّ طائفـة إسـلامیّة مشترکـات ومیّزات. رمی الاعتزال بالتشیّع

إنّ من عجائب الدّهر ـ وما عشت أراک الدّهر عجباً ـ رمی المعتزلة بالتشیّع، وتری تلک النسبة فی کتب الأشاعرة والحنابلة، خصوصاً الرجالیّین منهم، فلم تکن الشیعة وحدها متّهمة بالاعتزال، بل صارت المعتزلة متّهمة بنظیرتها، غیر أنّ رمی الشیعة بالاعتزال لایختصّ بقوم دون قوم، حتّی إنّ أصحاب الطبقات من المعتزلة عدّوا أئمّة أهل البیت ـ علیهم السلام ـ وکبار علماء الشیعة من المعتزلة، حتّی قالوا: إنّ الحسن بن موسی النوبختی من المعتزلة، ولم یکتفوا بذلک،بل عدّوا المرتضی والرضی منهم(۱). وقد عرفت مدی صدق هذه النسبة، و أنّ کثیراً من أعلام الشیعة نقدوا کتب المعتزلة، حتّی إنّ الشّیخ المفید نقض کتاب «فضیلة المعتزلة» للجاحظ. إنّما الکلام فی التهمة الاُخری، وهو رمی الاعتزال بالتشیّع، والحقّ أنّه لو فسّر التشیّع بحبّ علیّ وأهل بیته ـ علیهم السلام ـ فأعلام السنّة من الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة ـــــــــــــــ ۱ . طبقات المعتزلة: أحمد بن یحیی المرتضی، ص ۹ و ۱۵ و ۱۱۷، الطبعة الثانیة (۱۴۰۷).

(۲۱۸)

کلّهم شیعة إلاّ من له هوی العثمانیّة، الّذین یکثرون من الوقیعة فی علیّ وأولاده ـ علیهم السلام ـ . أمّا لو فسّر بتقدیم علیّ علی سائر الخلفاء فی العلم والزهد و سائر المثل الأخلاقیّة، فمعتزلة بغداد إلاّ من شذّ شیعة، فإنّهم و إن اعترفوا بخلافة الخلفاء، لکن یعترفون بفضل علیّ ـ علیه السلام ـ وتقدّمه علی أقرانه، وهذا هو الّذی صار سبباً لجرح کثیر من الرواة العدول، وما ذنبهم إلاّ تقدیم علیّ علی غیره فی الفضائل، أخذاً بنصوص الآیات والروایات فی حقّه. نعم، لو فسّر التشیع بالاعتراف بخلافة علیّ بتنصیب من النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم وأمر منه سبحانه فالشیعة تنحصر بمن یعتقد بهذا المبدأ، والمعتزلة کلّهم یخالفون ولا یعترفون به. والّذی أوقع جمعاً من مؤلّفی المقالات فی الوهم الأوّل هوالتقاء التشیّع مع الاعتزال فی بعض المواضع والنقاط کالتوحید والعدل، ولو صار ذلک سبباً لرمی الشیعة بالاعتزال، صحّ عدّ الأشاعرة منهم لالتقائهم معهم فی عدّة من الاُصول. وأمّا الّذی أوقعهم فی الوهم الثّانی هو انحیازهم إلی علیّ فی کثیر من المبادئ خصوصاً التوحید والعدل. وعلی أیّ تقدیر، فلفظ التشیع قد تطوّر من جهة المعنی بعد ما کان معناه فی الیوم الأوّل، بعد رحلة الرسول، هو من شایع علیّاً دون غیره، وقال بخلافته دون سائر الخلفاء، فأطلق علی من أحبّ علیّاً و أولاده، وناضل العثمانیّة و أهوائها، وعلی من قدّم علیّاً فی الفضائل والمناقب، لا فی الخلافة، فلأجلّ هذا التطوّر فربّما یشتبه المراد منه فی کلمات الرّجالیین و أصحاب المقالات، وربّما تعدّ اُناس شیعةً بالمعنی الأوّل، مع أنّهم شیعة بالمعنیین الأخیرین، فلاحظ، وسیوافیک التوضیح عن البحث عن عقائد الشیعة الزیدیة والاسماعیلیّة و الإمامیّة. «رزقهم الله توحید الکلمة کما رزقهم کلمة التوحید» «وبنی

الإسلام علی دعامتین» «کلمة التوحید، وتوحید الکلمة»

الفصل الرابع

الفصل الرابع أئمّة المعتزلة

دلّت النّصوص التأریخیّة علی أنّ «واصل بن عطاء» هو المؤسّس الأوّل لمنهج الاعتزال، وقد طرح اُصولاً نضجت و تکاملت بأیدی تلامذته و مقتفی منهجه عبر العصور والقرون. ومن أراد أنّ یکتب تأریخ المعتزلة و طبقاتهم، فعلیه أنّ یجعل «واصلاً» رأس مخروط الاعتزال إلی أنّ یصل بالتدریج إلی قاعدته. وأمّا من تقدّم علیه من الصحابة و التابعین حتّی القدریّة المتبلورة فی «معبد الجهنی» و «غیلان الدمشقی» وغیرهم...فلا یمتّون للاعتزال بصلة، و إنّ اتّفقوا مع المعتزلة فی القول بالتوحید والعدل، وحریّة الإنسان و استطاعته علی الفعل والترک. وذلک لأنّ التوحید والعدل، کان شعار المسلمین من عصر النّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم إلی الزمان الّذی طلع فیه منهج الإعتزال، کما أنّ القول بالحریّة و استطاعة الإنسان علی أحد الطّرفین قول بأمر فطری جبل علیه الإنسان طوال القرون والأدوار قبل الإسلام و بعده، فلا یعدّ الاعتقاد به إحداثاً للمنهج و تأسیساً له. نعم، القول بکون الإنسان مسیّراً لا مخیّراً، و أنّ فاعل الخیر والشرّ هو الله سبحانه، و أنّ کلّ إنسان خلق لما قدّر له فی علمه الأزلی، و أنّ التقدیر کاله، لا یتغیّر حکمه وقضاؤه، إحداث منهج جدید رغم أنّ العقلاء و نصوص الکتّاب علی خلافه فی جمیع (۲۲۰)

الأدوار. وعلی ضوء هذا، فلا یصحّ عدّ کلّ من قال بواحد من هذه الاُصول سلفاً للاعتزال، وشیخاً للمعتزلة، و إنّ اتّفق معهم فیها. وعلی هذا الخطّ الّذی رسمناه مشی أبو القاسم البلخی (م ۳۱۷) فی کتابه «مقالات الإسلامیین ـ باب ذکر المعتزلة» فابتدأ فی ذکر طبقاتهم بـ «واصل بن عطاء» و «عمروبن عبید» وانتهی إلی أعلامهم فی عصره وقال: «وفی زماننا هذا شیخنا أبوالحسین الخیّاط عبدالرحیم بن محمّد (م ۳۱۱) و أحمد بن الشنطوی»(۱). نعم، خالفه القاضی عبدالجبّار (م ۴۱۵)فعدّ للمعتزلة طبقات قبل واصل، فعدّ الخلفاء من الطّبقة الاُولی، والحسن والحسین ـ علیهما السلام ـ ومحمّد (بن الحنفیّة) بن علیّ من الطبقة الثانیة، وأبا هاشم عبدالله بن محمّد (بن الحنفیّة) بن علیّ و أخاه الحسن بن محمّد والحسن البصری وابن سیرین ومن فی طبقتهم ممّن حکی العدل عنه من الطّبقة الثالثة، وعدّ غیلان بن مسلم و واصل بن عطاء و عمرو بن عبید من الطبقة الرابعة إلی أنّ أنهاهم إلی عشر طبقات(۲). وقد کتب الحاکم الجشمی الیمنی الزیدی (ت۴۱۳ ـ م۴۹۴) ذیلاً ـ له فأضاف إلیها طبقتین اُخریین وهو جزء من کتابه «شرح العیون»(۳). وأمّا أحمد بن یحیی بن المرتضی، فقد مشی علی ضوء القاضی فأعاد ما ذکره هو وغیره فی باب خاصّ، أسماه «باب ذکر المعتزلة» وهو جزء من کتابه «المنیة والأمل» فی شرح کتاب الملل والنحل، وقد طبع منه خصوص ذلک الباب کراراً، فنحن ننقل عن النسخة الّتی حقّقها المستشرق «توما أرنلد» طبع دار صادر بیروت. ـــــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلامیین: باب ذکر المعتزلة ص ۶۴ ـ ۷۴ وقد طبع من المقالات خصوص هذا الباب بتحقیق فؤاد سید، ط.تونس. ۲ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۱۴ ـ ۳۳۳. ۳ . طبع هذا الجزء مع کتاب فضل الاعتزال بتحقیق فؤاد سید.

(۲۲۱)

ولقد أجاد أبوالحسین الخیّاط، حیث جعل الاعتقاد بالاُصول الخمسة ملاکاً لصدق الاعتزال وکون المعتقد معتزلیاً. قال: «الاعتزال قائم علی أصول خمسة عامّة، من اعتقد بها جمیعاً کان معتزلیاً، ومن نقص منها أو زاد علیها ولو أصلاً و احداً لم یستحقّ اسم الاعتزال، وتلک الاُصول مرتّبة حسب أهمیتها وهی: ۱ ـ التوحید، ۲ ـ العدل، ۳ ـ الوعد والوعید، ۴ ـ المنزلة بین المنزلتین، ۵ ـ الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر(۱). إنّ عدّ أمثال الشریف المرتضی من المعتزلة بحجّة قوله بالتوحید والعدل، یستلزم أنّ یعدّ شیخه کالمفید و تلمیذه کالطوسی منهم. مع أنّ موقف هؤلاء من تلک الطّائفة موقف النقد والردّ. وقد ردّ الشیخ المفید (م ۴۱۳) فی أکثر کتبه علیهم، لا سیّما فی کتابه «أوائل المقالات» کما نقد الشریف المرتضی (م ۴۳۶) خصوص الجزء العشرین من «المغنی» للقاضی عبد الجبّار

وأسماه «الشّافی» واختصره تلمیذه شیخ الطّائفة الطوسی (م ۴۶۰) وأسماه «تلخیص الشافی» وقد انتشر الجمیع بطباعة قدیمة و حدیثة، ومن طالع تلک الکتب یقف علی أنّ موقف الشیعة الإمامیّة من المعتزلة موقف الموافقة فی بعض الأُصول والمخالفة فی البعض الآخر، کشأنهم مع الأشاعرة وغیرهم من الطّوائف الإسلامیّة. والعجب أنّ أکثر من کتب عن المعتزلة من المتأخّرین اشتبه علیهم الأمر، وربّما عدّوا أعلام الإمامیّة من مشایخ الاعتزال و روّاد منهجه، والشیعة الإمامیّة بفضل علوم أئمّتهم ونصوص روایاتهم فی غنی عن کلّ منهج لا یمتّ بالکتاب والعترة (أعداله وقرنائه) بصلة. وهذا الفصل الّذی نقدّمه للقرّاء یختص بتعریف أئمّة المعتزلة و مشایخهم الکبار، الّذین نضج المذهب بأفکارهم و آرائهم و وصل إلی القمّة فی الکمال. وأمّا أعلام الطّائفة الّذین کان لهم دور فی تبنّی هذا الخطّ من دون أنّ یترکوا أثراً ـــــــــــــــ ۱ . الانتصار: ص ۵، ومقالات الاسلامیین للأشعری: ج ۱، ص ۲۷۸.

(۲۲۲)

یستحقّ الذّکر، فی الأصول الخمسة نذکرهم فی فصل لاحق حتّی تتمیّزالطّافتان. نعم، انطفأء دعوة الاعتزال وضعفت شوکتهم بعد سادس القرون أو سابعها، فلا تسمع لهم ذکراً فی الأجیال اللّاحقة فلا إمام ولا علم ولا فقد انقرضوا بسیف السلطة و قسوة الحنابلة والأشاعرة، وترکوا آثاراً وکتباً عبث بها الزمان، فلم یبق إلّا النّزر الیسیر. ولکن آثارهم ۰۰۰ إنّ آثارنا تدلّ علینا * فانظروا بعدنا إلی الآثار ۱ ـ واصل بن عطاء (ت ۸۰ ـ م ۱۳۱)

أبو حذیفة واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال، المعروف بالغزّال. یقول ابن خلّکان: «کان واصل أحد الأعاجیب ذلک أنّه کان ألثغ، قبح اللثغة فی الرّاء فکان یخلّص کلامه من الرّاء ولا یُفطَن لذلک، لاقتداره علی الکلام وسهولة ألفاظه، ففی ذلک یقول أبو الطروق یمدحه بإطالة الخطب واجتنابه الرّاء علی کثرة تردّدها فی الکلام حتّی کأنها لیست فیه علیم بإبدال الحروف وقامع * لکلّ خطیب یغلب الحقّ باطله وقال الآخر: ویجعل البرّ فمحاً فی تصرّفه * وخالف الرّاء حتّی احتال للشعر ولم یطق مطراً والقول یعجله * فعاذ بالغیث اشفاقاً من المطر قد ذکر عنده بشّر بن برد (المتّهم بالزندقة) فقال: «أما لهذا الأعمی المکنّی بأبی معاذ من یقتله؟ أما والله لولا أنّ الغیلة خلق من أخلاق الغالیة لبعث إلیه من یبعج بطنه علی مضجعه، ثمّ لا یکون إلّا سذوسیاً أو عقیلیّاً» فلاحظ أنّه قال: «هذا الأعمی» ولم یقل: بشّار ولا ابن برد، ولا الضریر. وقال: «من أخلاق الغالیة» ولم یقل: المغیریة ولا المنصوریة، وقال: «لبعث» ولم یقل: لأرسلت، وقال: «علی مضجعه» ولم یقل: علی مرقده ولا علی فراشه، وقال: «یبعج» ولمق یقل: یبقر (۱) یقول ابن العماد الحنبلی: «کان واصل ألثغ یبدل الرّاء غیناً فی کلامه وکان یخلّص کلامه بحیث لا تسمع منه الرّاء حتّی یظنّ خواصّ جلسائه أنّه غیر ألثغ، حتّی یقال: إنّه دفعت إلیه رقعة مضمونها: أمر أمیر الأُمراء الکرام أنّ یحفر بئراً علی قارعة الطریق، فیشرب منه الصادر والوارد. فقرأ علی الفور: حکم حاکم الحکّام الفخام، أنّ ینبش جُبّاً علی جادّة الممشی فیسقی منه الصادی والغادی. فغیّر کلّ لفظ بردیفه وهذا من عجیب الإقتدار، وقد أشارت الشعراء إلی عدم تکلّمه بالرّاء. من ذلک قول بعضهم: ـــــــــــــــ ۱ . وفیات الأعیان: ج ۶ ص ۸ وأمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۳۹ ـ ۱۴۰.

(۲۲۳)

نعم تجنّب لا یوم العطاء کما * تجنّب ابن عطاء لفظة الرّاء(۱) وقد کانت بینه وبین بشّار بن برد قبل اظهاره ما یخالف عقیدة واصل أواصر الصداقة وقد ذکر بشّار خطبته الّتی ألقی فیها الرّاء وقال: تکلّف القول والأقوام قد حلفوا * وحبّروا خطباً ناهیک من خطب وقال مرتجلاً تغلی بداهته * کمرجلّ القین لما حفّ باللّهب وجانب الرّاء ولم یشعر به أحد * قبل التصفّح والإغراق فی الطلب ولمّا تبرّأ منه واصل لما ظهر منه ما لا یرضیه، هجاه بشّار وقال: مالی أُشایع غزّالاً له عنق * کِنِقْنِق الدَوّ إنّ ولّی و إنّ مَثلا عنق الزرافة ما بالی و بالکم * تُکفّرون رجالاً کفّروا رجلا(۲) بثّ الدعاة فی البلاد

کان واصل صموداً فی عقیدته، ولمّا تمکّن من إنفاذ الدعاة إلی الآفاق، فرّق ـــــــــــــــ ۱ . شذرات الذهب: ج ۱ ص ۱۸۲ و ۱۸۳ حوادث عام ۱۳۱ هـ ۲ . المنیة والأمل: ص ۱۹ طبع دار صادر.

(۲۲۴)

أصحابه فى البلاد حتّى يكونوا دعاة إلى طريقه. فبعث عبدالله بن الحارث إلى المغرب، فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم، فدخل «ترمذ» ولزم المسجد حتّى اشتهر، ثمّ ناظر جهماً فقطعه، وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيّوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطّويل إلى أرمينية(۱) . يقول صاحب كتاب «المعتزلة»:

«درج أصحاب الواصل و تلاميذه من بعده على هذه الخطة (المناظرة) فى الردّ على المخالفين، فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم لا يتركه حتّى يناظره. ناظر جريربن حازم الأزدى السمنى فى البصرة وقطعه، واشترك مع واصل بن عطاء فى مناظرة بشاربن برد، وصالح بن عبد القدوس، وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما، وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسى على ظهر سفينة فقطعه المجوسىّ. [كذا] قال له عمرو: لما لا تسلم؟ فقال: لأنّ الله لم يرد إسلامى، فإذا أرادالله إسلامى أسلمت. قال عمرو: إنّ الله تعالى يريد إسلامك ولكنّ الشياطين لا يتركونك. فأجاب المجوسى: فأنا أكون مع الشّريك الأغلب!»(۲) يلاحظ عليه: أنّه كان اللازم على عمرو أنّ يقول: إنّ الله تعالى أراد إسلامك ولكن بحرّية واختيار، لا بإلجاء و اضطرار. فلو أسلمت كان إسلامك على طبق ما يريد، وإنّ كفرت لم يكن كفرك آية غلبتك عليه و قد أوضحنا كيفيّة تعلّق إرادته سبحانه بأفعال العباد. من آرائه و مناظراته

إنّ واصل هو أوّل من أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأنّ الناس كانوا فى أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال. كانت الخوارج تسمّيهم بالكفر والشرك. والمرجئة ـــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۱۹ ـ ۲۰. ۲ . كتاب المعتزلة: ص ۳۹ ـ ۴۰.

(۲۲۵)

تسمّيهم بالإيمان. وكان الحسن و أصحابه يسمّونهم بالنفاق. ۱ ـ رأيه فى مرتكب الكبيرة

ذهب واصل بن عطاء إلى القول بأنّهم فسّاق غير مؤمنين، لا كفّار ولا منافقون. واستدلّ على ذلك بما نقله المرتضى عنه فى أماليه من أنّنا نجد أهل الفرق على اختلافهم يسمّون صاحب الكبيرة فاسقاً، ويختلفون فى ما عدا ذلك من أسمائه، لأنّ الخوارج تسمّيه مشركاً فاسقاً، والشيعة الزيدية تسميه كافر نعمة فاسقاً، والحسن يسمّيه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقاً. فاجتمعوا على تسميته بالفسق. واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه فالواجب أنّ يسمّى بالاسم الّذى اتّفق عليه وهو الفسق. ولا يسمّى بما عدا ذلك من الأسماء الّتى اختلف فيها. فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً، ولا يقال فيه إنّه مؤمن ولا منافق ولا مشرك، ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدّين(۱). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره لا يثبت أزيد من أنّ المسلمين اتّفقوا على كون مرتكب الكبيرة فاسقاً ولم يتّفقوا على غيره من سائر الأسماء. لكن عدم اتّفاقهم على شىء منها لا يدلّ على أنّه ليس منها أبداً، كما هو ظاهر قوله «ولا يقال فيه إنّه مؤمن...» فإنّ عدم وجود الإجماع على واحدة من تلك الأسماء لا يلازم عدم وجود دليل آخر على وجود واحد منها فيه. فكان اللّازم على واصل أنّ يقيم الدّليل على أنّه لا يسمّى بواحد منها. و إلى ما ذكرنا ينظر قول السيّد المرتضى فى أماليه حيث قال: «إنّ الإجماع وإنّ لم يوجد فى تسمية صاحب الكبيرة بالنّفاق، ولا فى غيره من الأسماء، كما وجد فى تسميته بالفسق، ولكنّه غير ممتنع أنّ يسمّى بذلك لدليل غير الإجماع، ووجود الإجماع فى الشىء، وإنّ كان دليلاً على صحّته لكن ليس فقده دليلاً على فساده»(۲). وقد اعترض ابن المرتضى صاحب «المنية و الأمل» على كلام السيّد المرتضى ـــــــــــــ ۱ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۶۱. ۲ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۶۷ ولكلامه ذيل فراجع.

(۲۲۶)

بكلام واه، يشبه كلام الهازل حيث قال: «يصحّ الاستدلال بالإجماع المركّب و صورته هنا أنّه أجمعوا على تسميته فاسقاً واختلفوا فيما عداه، وهو حكم شرعى فلا يثبت إلّا بدليل ولا دليل على ما عدا المجمع عليه هيهنا»(۱). يلاحظ عليه: أنّه اشتبه عليه معنى الإجماع المركّب، لأنّ معناه أنّه إذا كانت المسألة بين الأمة ذات قولين ، مثلاً ـ قالت طائفة من الفقهاء: الحبوة للولد الأكبر، وقالت الأُخرى: الحبوة لجميع الورثة، فيقال: لا ـ يجوز إحداث قول ثالث، أخذاً بالإجماع المركّب، لأنّ الأُمّة اتّفقت على نفى الثّالث. وأين هو فى

المقام؟ إذ لم تتّفق الاُمّة على نفى هذه الأسماء، بل اختلفوا على أقوال، فالرجل غير عارف بمصطلح الاُصوليين فاستعمله فى غير محلّه.

۲ ـ مناظرته مع عمرو فى مرتكب الكبيرة

إنّ عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن و تلاميذه. فجمع بينه و بين واصل لیناظره فيما أظهر من القول بالمنزلة بين المنزلتين، فلمّا وقفوا على الاجتماع ذكر أنّ واصلاً أقبل ومعه جماعة من أصحابه إلى حلقة الحسن، وفيها عمروبن عبيد جالس. فلمّا نظر إلى واصل وكان فى عنقه طول واعوجاج، قال: أرى عنقاً لا ـ يفلح صاحبها، فسمع ذلك واصل فلمّا سلّم عليه قال له: يابن أخى إنّ من عاب الصنعة عاب الصانع، فقال له عمرو بن عبيد: يا أبا حذيفة قد وعظت فأحسنت ولن أعود إلى مثل الّذى كان منّى. وجلس واصل فى الحلقة وسأل أنّ يكلّم عمراً، فقال واصل لعمرو: لم قلت: إنّ من أتى كبيرة من أهل الصّلاة استحقّ اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَ اُولئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ) (النور/۴) ثمّ قال فى موضع آخر: (إِنَّ المُنَافِقِينَ هُمُ الفَاسِقُونَ)(التوبة/۶۷) فكان كلّ فاسق منافقاً. إذ كانت ألف ولام

---

۱ . المنية والأمل: ص ۲۴.

المعرفة موجودتين فى الفاسق. فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ فَاُولئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ) (المائدة/۴۵) وأجمع أهل العلم على أنّ صاحب الكبيرة يستحقّ اسم الظالم، كما يستحق اسم الفاسق، فألّا كفّرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة بقول الله تعالى: (وَالكَافِرُونَ هُمُ الظّالِمُونَ) (البقرة/۲۵۴) فعرّف بألف و لام التعريف(۱). يلاحظ عليه: أنّ «واصلاً» دفع دليل خصمه بالنقض ولأجل ذلك يقول السيّد المرتضى فى حقّه: «أمّا ما ألزمه واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فسديد لازم» ولكن كان فى وسعه الإجابة عنه بشكل جلّى، وهو أنّ ما استدلّ به «عمرو » من الآيات غير كاف فى إثبات ما يرتئيه. لأنّ آية النور وإنّ حكمت بفسق مرتكب الكبيرة، ولكن آية التوبة لم تحكم بأنّ كلّ فاسق منافق، وإنّما حكم بأنّ كلّ منافق فاسق، وبعبارة واضحة حصرت الآية، المنافقين بالفاسقين ولا العكس. ومن المحتمل أنّ يكون المنافق أخصّ من الفاسق. والفاسق أعمّ منه فيكون استدلاله عقيماً. قال سبحانه: (إنّ المنافقين هم الفاسقون) ولم يقل: إنّ الفاسقين هم المنافقون. وبذلك تقف على مغزى ما نقض به واصل دليل عمرو، فإنّه صحيح إذا كان الهدف إفحام الخصم بالجواب النقضى. وأمّا إذا كانت الإجابة على الوجه الحلّى فهى ساقطة جدّاً، لأنّه سبحانه حصر الكافرين فى الظالمين لا ـ العكس. فقال: (والكافرون هم الظالمون) فمن الممكن أنّ يكون كلّ كافر ظالماً ولا العكس. وصاحب الكبيرة وإنّ استحقّ اسم الظالم، كما استحقّ اسم الفاسق، ولكنّه لا ـ يستحقّ اسم الكافر بحجّة أنّه سبحانه قال: (والكافِرونَ هُمُ الظّالمون) ، و لم يقل: (والظالمون هم الكافرون). ــــــــــــ ۱ . أمالى المرتضى: ج ۱ ص ۱۶۶ ولكلامه ذيل لا حاجة لنقله، وربّما أوجد تشويشاً فى الاستدلال وقد نقله ابن المرتضى فى المنية والأمل بصورة واضحة ص ۲۳.

(۲۲۸) ۳ ـ من لطائف تفسيره للقرآن

حكى أنّ واصلاً كان يقول: «أراد الله من العباد أنّ يعرفوه ثمّ يعملوا ثمّ يعلّموا. قال الله تعالى (يا مُوسى إنّى أَنَا اللّهُ) فعرّفه نفسه، ثمّ قال: (اخلَعْ نَعْلَيْكَ)(طه/۱۲) فبعد أنّ عرّفه نفسه أمره بالعمل قال: والدّليل على ذلك قوله تعالى: (وَالعَصْرِ * إِنَّ الإنْسَانَ لَفِى خُسْرٍ * إلّا الَّذِينَ آمَنُوا ـ يعنى صدقوا ـ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَواصَوْا بِالحقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ) علموا و عملوا و علّموا(۱). يلاحظ عليه: أنّ الآية الاُولى دلّت على تقدّم العلم على العمل، وأمّا تقدّم العمل على تعليم الغير فهى ساكتة عنها. نعم الآية الثالثة ربّما تكون ظاهرة فيما يدّعيه بحجّة النظم والترتيب فى الذكر، وإنّ كانت واو العاطفة لا تدلّ على الترتيب. ۴ ـ من نوادر حكاياته

روى المبرّد قال : حُدّثتُ أنّ واصل بن عطاء أقبل فى رفقة فأحسّوا بالخوارج، وكانوا قد أشرفوا على العطب. فقال واصل لأهل الرفقة : إنّ هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودعونى و إيّاهم، فقالوا : شأنك. فقال الخوارج له : ما أنت و أصحابك؟ قال : مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله، ويقيموا حدوده فقالوا : قد أجرناكم، قال : فعلّمونا أحكامه، فجعلوا يعلّمونه أحكامهم، وجعل يقول : قد قبلت أنا

ومن معى، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنّكم إخواننا، قال لهم : ليس ذلك لكم. قال الله تعالى : (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ)(التوبة/۶) فأبلغونا مأمننا فساروا بأجمعهم حتّى بلغوا الأمن(۲). ۵ ـ تهجّده ولقبه بالغزّال ينقل ابن المرتضى عن اُخت «عمرو بن عبيد» ـ وكانت زوجة واصل ـ أنّها قالت ـــــــــــــ ۱ . أمالى المرتضى ج ۱ ص ۱۶۸. ۲ . المصدر نفسه .

(۲۲۹)

: «كان واصل إذا جنّه اللّيل صفّى قدميه يصلّى ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرّت به آية فيه حجّة على مخالف، جلس فكتبها ثمّ عاد فى صلاته. ونقل أيضاً: أنّ واصلاً كان يلزم أبا عبدالله الغزّال ـ وكان صديقاً له ـ ليعرف المتعفّفات من النّساء فيجعل صدقته لهنّ وكان يعجبه ذلك، وقال الجاحظ: لم يشكّ أصحابنا أنّ واصلاً لم يقبض ديناراً ولا درهماً، وفى ذلك قال بعضهم فى مرثيته: ولا مسّ ديناراً ولا مسّ درهماً * ولا عرف الثّوب الّذى هو قاطعه(۱) وأمّا مولده فقد اتّفقوا على أنّ ولادته كانت سنة ۸۰ للهجرة فى مدينة الرسولصلّى الله عليه و آله و سلّم وتوفّى عام ۱۳۱ هـ(۲). مؤلّفاته

ذكر ابن النديم فى الفهرست ـ و تبعه ابن خلّكان ـ أنّ لواصل التّصانيف التالية: ۱ ـ كتاب أصناف المرجئة. ۲ ـ كتاب التّوبة. ۳ ـ كتاب المنزلة بين المنزلتين. ۴ ـ كتاب خطبته الّتى أخرج منها الرّاء. وقد نشرت هذه الخطبة عام ۱۹۵۱ فى المجموعة الثانية من نوادر المخطوطات بتحقيق عبدالسلام هارون. ۵ ـ كتاب معانى القرآن. ۶ ـ كتاب الخطب فى التّوحيد والعدل. ومن المحتمل أنّه قام بجمع خطب الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ فى التّوحيد والعدل ـــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۱۸. ۲ . وفيات الأعيان: ج ۶ ص ۱۱، والمنية والأمل: ص ۱۸.

(۲۳۰)

فأفرده تأليفاً. ۷ ـ كتاب ما جرى بينه و بين عمرو بن عبيد. ۸ ـ كتاب السّبيل إلى معرفة الحقّ. ۹ ـ كتاب فى الدعوة. ۱۰ ـ كتاب طبقات أهل العلم والجهل(۱). وغيرذلك. القواعد الأربع لواصل بن عطاء

إنّ الاعتزال مذهب عقلى اُلقيت نواته فى أوائل القرن الثانى بيد واصل بن عطاء، ثمّ نمت عبر العصور، فكلّما تقدّم الاعتزال إلى الإمام، و ربّى فى أحضانه ذوى الحصافة، والأدمغة الكبيرة، أخذ يتكامل فى ضوء البحث والنّقاش، وكان الاعتزال فى زمن المؤسّس يدور على أربع قواعد فقط، وهى بالنسبة إلى ما تركنه المعتزلة من التراث الكلامى إلى فترة الانقراض شىء قليل، وأين هو من الاعتزال الّذى تريه لنا كتب القاضى عبد الجبّار فى كتاب المغنى أو غيره من البسط فى تلك القواعد، وتأسيس اُصول و قواعد اُخر، لم تخطر ببال المؤسّس. قال الشهرستانى: «الواصليّة هم أصحاب واصل بن عطاء واعتزالهم يدور على أربع قواعد: القاعدة الاُولى: القول بنفى صفات البارى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتّفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليّين(۲) قال: ومن أثبت معنى، وصفة قديمة فقد أثبت إلهين. ـــــــــــــ ۱ . فهرست ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ۲۰۳. ۲ . وهذا يعرب بوضوح عن أنّ الداعى لتأسيس هذه القاعدة ليس انكار صفاته سبحانه كالملاحدة المنكرين لكونه عالماً قادراً، بل الداعى هو تنزيه الرب عن وجود قديم مثله، وما نسب إليه الأشعرى فى كتاب الإبانة ص ۱۰۷ من الداعى ليس فى محله.

(۲۳۱)

القاعدة الثانية: القول بالقدر، وحاصلها أنّ العبد هو الفاعل للخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، والربّ أقدره على ذلك. القاعدة الثالثة: المنزلة بين المنزلتين، وأنّ مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل فاسق مخلّد فى النّار إنّ لم يتب. القاعدة الرابعة: قوله فى الفريقين من أصحاب الجمل وصفّين، أنّ أحدهما مخطئ لا بعينه، وكذلك قوله فى عثمان وخاذليه، أنّ أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أنّ أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه». ثمّ رتّب الشّهرستانى على تلك القاعدة وقال: «وقد عرفت قوله فى

الفاسق وأقلّ درجات الفريقين أنّه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين، فلم يجوِّز شهادة عليّ و طلحة والزبير على باقة بقل، وجوّز أنّ يكون عثمان وعليّ على الخطأ»(۱). أقول: إنّ القاعدة الأُولى إشارة إلى الأصل الأوّل من الأُصول الخمسة، أعنى التّوحيد، وهذا الأصل عندهم رمز إلى تنزيهه سبحانه عن التشبيه والتجسيم، كما أنّ القاعدة الثانية من فروع الأصل الثانى، أعنى القول بالعدل، فتوصيفه سبحانه به يقتضى القول بالقدر، أى إنّ الانسان يفعل بقدرته واستطاعته المكتسبة، ولا معنى لأن يكون خالق الفعل هو الله سبحانه، ويكون العبد هو المسؤول. نعم دائرة الأصل الثانى (العدل) أوسع من هذه القاعدة. والقاعدة الثالثة نفس أحد الأُصول الخمسة، وبقى منها أصلان ـ الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ ولم يأت ذكر منهما فى كلام «واصل». وأمّا القاعدة الرابعة فقد خالف فيها واصل وتلميذه عمرو بن عبيد جمهور المعتزلة. قال ابن حزم: «اختلف الناس فى تلك الحرب على ثلاث فرق:

_____ ۱ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۴۹.

(۲۳۲)

۱ ـ فقال جميع الشيعة وبعض المرجئة و جمهور المعتزلة وبعض أهل السنّة: إنّ عليّاً كان هو المصيب فى حربه، وكلّ من خالفه على خطأ. وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد و أبوالهذيل و طوائف من المعتزلة: إنّ عليّاً مصيب فى قتاله مع معاوية و أهل النهروان، ووقفوا فى قتاله مع أهل الجمل، وقالوا: إحدى الطّائفتين مخطئة ولا نعرف أيّهما هى، وقالت الخوارج: عليّ المصيب فى قتال أهل الجمل و أهل صفّين وهو مخطىء فى قتاله أهل النهر(۱). ولا يخفى وجود الاختلاف بين النّقلين، فعلى ما نقله الشهرستانى كانت الواصليّة متوقّفة فى محاربى الإمام فى وقعتى «الجمل وصفّين» وعلى ما نقله ابن حزم يختصّ التوقّف بمحاربيه فى وقعة «الجمل» ويوافق ابن حزم عبد القاهر البغدادى، وقال: «ثمّ إنّ واصلاً فارق السّلف ببدعة ثالثة، وذلك أنّه وجد أهل عصره مختلفين فى عليّ وأصحابه، وفى طلحة والزبير وعائشة، وسائر أصحاب الجمل ـ إلى ما ذكره»(۲). ويوافقهما نقل المفيد حيث قال ما هذا خلاصته: « اتّفقت الإماميّة و الزيديّة والخوارج، على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام كفّار ضلّال، ملعونون بحربهم أمير المؤمنين. وزعمت المعتزلة كلّهم أنّهم فسّاق ليسوا بكفّار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم فى النار خالدون، وزعم واصل الغزّال و عمرو بن عبيد بن باب من بين كافّة المعتزلة أنّ طلحة و الزبير و عائشة ومن كان فى حربهم، من عليّ بن أبى طالب والحسن والحسين و محمّد ومن كان فى حزبهم كعمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين، و وجوه الأنصار وبقايا أهل بيعة الرضوان، كانوا فى اختلافهم كالمتلاعنين وأنّ إحدى الطّائفتين فسّاق ضلّال مستحقّون للخلود فى النّار إلّا أنّه لم يقم دليل عليها»(۳). _____ ۱ . الفصل فى الملل والأهواء والنحل: ج ۴ ص ۱۵۳. ۲ . الفرق بين الفرق: ص ۱۱۹. ۳ . أوائل المقالات: ص ۱۰ ـ ۱۱.

(۲۳۳) نقد النظرية

إنّ واصل بن عطاء ومن لفّ لفّه فى هذا الباب، يلوكون فى أشداقهم ما يضادّ نصّ رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم فقد أخبر عليّاً بأنّه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، وقد عهد به الرّسول و أمره بقتالهم. روى أبو سعيد الخدرى قال: «أمرنا رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم بقتال الناكثين و القاسطين والمارقين. قلنا: يا رسول الله أمرتنا بقتال هؤلاء فمع من؟ قال: مع عليّ بن أبى طالب ـعليهالسلام ـ». روى أبو اليقظان عمّار بن ياسر قال: «أمرنى رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين». وقد رواه الحفاظ من أهل الحديث و أرباب المعاجم والتأريخ، ومن أراد الوقوف على تفصيله فعليه الرجوع إلى «الغدير: ج ۳ ص ۱۹۲ ـ ۱۹۵». ويكفى فى ذلك ما نقله ابن عساكر فى تأريخه عن أبى صادق أنّه قال: قدم أبو أيّوب الأنصارى العراق، فأهدت له الأزد «جزراً» فبعثوا بها معى فدخلت فسلّمت إليه و قلت له: قد أكرمك الله بصحبة نبيّه و نزوله عليك، فمالى أراك تستقبل الناس تقاتلهم؟ تستقبل هؤلاء مرّة وهؤلاء مرّة؟ فقال: إنّ رسول اللّهصلَّى الله عليه و آله و سلَّم عهد إلينا أنّ نقاتل مع عليّ الناكثين، فقد قاتلناهم، وعهد إلينا أنّ نقاتل معه القاسطين فهذا وجهنا إليهم ـيعنى معاوية و أصحابه ـ، وعهد إلينا أنّ نقاتل مع عليّ المارقين فلم أرهم بعد(۱). وقد تجاهل واصل وأتباعه و عرفوا الحقّ وأنكروه، فإنّ حكم الخارج على الإمام المفترض طاعته ليس أمراً مخفياً على رئيس

المعتزلـة، ولا أرى باغياً أخسـر من الزبير، ولاأشـقى من طلحة، غير ابن آكلة الأكباد حزب الشـيطان. ـــــــــــــــ ۱ . الغـدير: ج ۳ ص ۱۹۲.

(۲۳۴) (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً فانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ)(۱).

و فی نهايـة المطاف نقول: إنّه من مواليد عام الثمانين فی المدينة وتوفّی فی البصـرة عام ۱۳۱، كما أرّخه المسعودی و غيره. ۲ ـ عمرو بن عبيد (ت ۸۰ ـ م ۱۴۳) (۲)

الشخصيّة الثانيـة للمعتزلـة بعد واصل بن عطاء هو عمرو بن عبيد وكان من أعضاء حلقة الحسن، مثل واصل، لكنّه التحق به بعد مناظرة جرت بينهمـا فی مرتكب الكبيرة كما نقلناها. يقول السيّد المرتضـی فی أماليه: «يكنّی أبا عثمان مولی لبنی العدويـة من بنی تميم. قال الجاحظ: وهو عمرو بن عبيد بن باب. و«باب» نفسه من سبی كابل من سبی عبدالرحمان بن سـمرة، وكان باب مولی لبنی العدوية قال: وكان عبيـد شـرطيّاً، وكان عمرو متزهّداً، فكان إذا اجتازا معاً علی الناس قالوا هذا أشـرّ الناس، أبو خير الناس، فيقول عبيد: صدقتم هذا إبراهيم وأنـا تـارخ». يلاحـظ عليه: أنّ مـا ذكره عبيـد من التشبيه إنّمـا يتمُّ علی عقيـدة أهل السـنّة، بأنّ أبا إبراهيم كان وثنيّاً، وأمّا علی عقيـدة الشـيعة، وهی الّتی تؤيّـدها الآيات القرآنية، أنّ أباه كان مؤمناً موحّداً وأنّ «آزر» كان عمّه لا والده(۳) فلا يتمّ. وقد روی السيّد فی أماليه و غيره من أرباب المعاجم قصـصاً فی زهده وورعه غير أنّ قسماً منها يعدّ مغالاة فی الفضائل و إليك نموذجاً منها: روی ابن المرتضـی عن الجاحظ أنّه قال: صلّی عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر ـــــــــــــــ ۱ . النحل/۱۴. ۲ . فهرس ابن النديم: الفن الأول من المقالة الخامسة، ص ۲۰۳. ۳ . مجمع البيان: ج ۳ ص ۳۱۹ ط صيدا فی تفسير قوله (ربنا اغفر لی ولوالدی) إبراهيم / ۴۱).

(۲۳۵)

بوضوء المغرب. وحجّ أربعين حجّة ماشياً، وبعيره موقوف علی من أحصر، وكان يحيی اللّيل بركعة واحدة، ويرجّع آية واحدة(۱). وقد روی نظيره فی حقّ الشـيخ أبی الحسن الأشعری، وقد قلنا إنّه من المغالاة فی الفضائل، إذ قلّما يتّفق لإنسان ألّا يكون مريضاً ولا مسافراً ولا معذوراً طيلة أربعين سنة، حتّی يصلّی فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة. ما اثر عنه فی مجالی التفسير والعقيدة

۱ ـ روی المرتضـی فی أماليه أنّ ابن لهيعة أتی عمرو بن عبيد فی المسجد الحرام فسلّم عليه و جلس إليه وقال له: يا أبا عثمان ما تقول فی قوله تعالی: (ولن تستطيعوا أن تعـدلوا بين النساء ولو حرصـتم) (النساء/۱۲۹) فقال: ذلك فی محبّة القلوب الّتی لا يسـتطيعها العبد ولم يكلّفهـا، فأمّـا العـدل بينهنّ فی القسـمة من النفس والكسـوة والنفقـة، فهـو مطيق لـذلك، وقـد كلّفه بقوله تعـالی: (فَلا تَمِيلُوا كُلَّ المَيلِ)فيما تطيقون (فَتَذَرُوها كَالمُعَلَّقَةِ) بمنزلة من ليست أيّماً ولا ذات زوج. فقال ابن لهيعة: هذا والله هو الحق(۲). أقول: ما سأله ابن لهيعة كان سؤالاً دارجاً فی ذلك العصر، وقد طرحه بعض الزنادقة، كابن أبی العوجاء فی البصـرة ـ بندر الأهواء والآراء ـ ليوهم أنّ فی القرآن تناقضاً. ولأجـل ذلـك سأل عنها هشام بن الحكم تارة و أبا جعفر الأحول، مؤمن الطّاق، أُخری، فغادر الرجلان البصـرة، لزيارة الإمـام الصـادق ـعليه السـلامـ فی المدينـة فی غير مـوسم الحـجّ والعمرة للتعرّف علی الجواب وقـد عرضـا السؤال عليه، فأجـاب بنفس الجواب الّذی مرّ فی كلام عمرو بن عبيد، فلمّا سمع ابن أبی العوجاء الجواب قال: هذا ما حملته الإبل من الحجاز(۳). ـــــــــــــــ

۱ . المنيـة والأمـل: ص ۲۲. لاحـظ الجزء الثـانی من كتابنا ص ۲۴. ۲ . أمالی المرتضـی: ج ۱ ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱. ۳ . البرهان فی تفسير القرآن: ج ۱ ص ۴۲۰، الحديث ۲ ـ ۳.

(۲۳۶)

ولعلّ ما أجاب الإمام ـ عليه السـلام ـ كان منتشـراً فی البصـرة من جانب تلميذيه، وانتهی إلی عمرو بن عبيد، فأجاب بنفس ما أجاب به الإمام، ويظهر من كلام ابن أبی العوجاء، تقـدّم إجابة الإمام علی جواب عمرو بن عبيد زماناً وإلّا لما صحّ أنّ يقال «هذا ما حملته الإبل من الحجاز» بل كان له أنّ يحتمل أنّ الجواب أُخـذ من عمرو بن عبيـد، عميـد الاعتزال. نعم يحتمل أنّ تكون الإجابتان من قبيل توارد الخاطر و مجيئهما علی سبيل الاتّفاق، بلا أخذ أحدهما من الآخر. ۲ ـ روی السيّد المرتضی فی أماليه و قال: « إنّ هشام بن الحكم قدم

البصرة فأتی حلقة عمرو بن عبید فجلس فیها و عمرو لا یعرفه فقال لعمرو: ألیس قد جعل الله لک عینین؟ قال: بلی، قال: ولم؟ قال: لأنظر بهما فی ملکوت السماوات والأرض فأعتبر، قال: وجعل لک فماً؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال: لأذوق الطعوم وأُجیب الداعی، ثمّ عدّد علیه الحواسّ کلّها، ثمّ قال: وجعل لک قلباً؟ قال: نعم، قال: ولِمَ؟ قال لتؤدّی إلیه الحواسّ ما أدرکته فیمیّز بینها. قال: فأنت لم یرض لک ربّک تعالی إذ خلق لک خمس حواسّ حتّی جعل لها إماماً ترجع إلیه، أترضی لهذا الخلق الّذین جشأ بهم العالم ألّا یجعل لهم إماماً یرجعون إلیه؟ فقال له عمرو: ارتفع حتّی ننظر فی مسألتک وعرفه. ثم دار هشام فی حلق البصرة فما أمسی حتّی اختلفوا»(۱). أقول: ما أجاب به عمرو بن عبید هشام بن الحکم، یدلّ علی دماثة فی الخلق وسماحة فی المناظرة مع أنّه طعن فی السنّ، وهشام بن الحکم کان یعدّ فی ذلک الیوم من الأحداث، وقد استمهل حتّی یتأمّل فی مسألته ولم یرفع علیه صوته وعقیرته بالشتم والسبّ، کما هو عادة أکثر المتعصّبین، ولم یرمه بالخروج عن المذهب. ۳ ـ قال الجاحظ: «نازع رجل عمرو بن عبید فی القدر فقال له عمرو: إنّ الله تعالی قال فی کتابه ما یزیل الشک عن قلوب المؤمنین فی القضاء والقدر قال تعالی: ـــــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۷۶ ـ ۱۷۷.

(۲۳۷) (فَوَرَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ * عَمَّا کَانُوا یَعْمَلُونَ) (الحجر / ۹۲ و ۹۳). ولم یقل لنسألنّهم عمّا قضیت علیهم، أو قدّرته فیهم، أو أردته منهم، أو شئته لهم، ولیس بعد هذا الأمر، إلّا الإقرار بالعدل، أو السکوت عن الجور الّذی لا یجوز علی الله تعالی»(۱).

أقول: روی نظیر ذلک من الإمام جعفر الصادق ـ علیه السلام ـ وقد سئل عن القدر؟ فقال: «ما استطعت أنّ تلوم العبد علیه فهو فعله، وما لم تستطع فهو فعل الله، یقول الله للعبد: لم کفرت ولا یقول لم مرضت»(۲). و أخیراً روی السیّد المرتضی أنّ أبا جعفر المنصور مرّ علی قبره بمرّان ـ وهو موضع علی لیال من مکّة علی طریق البصرة ـ فأنشأ یقول: صلّی الإله علیک من متوسّد * قبراً مررت به علی مَرّان قبراً تضمّن مؤمناً متخشّعاً * عبد الإله ودان بالفرقان وإذا الرّجال تنازعوا فی شبهة * فصل الخطاب بحکمة وبیان فلو أنّ هذا الدهر أبقی صالحاً * أبقی لنا عمراً أبا عثمان(۳) ۴ ـ قال الخطیب: «کان عمرو یسکن البصرة، وجالس الحسن البصری، وحفظ عنه، واشتهر بصحبته، ثمّ أزاله واصل بن عطاء عن مذهب أهل السنّة فقال بالقدر ودعا إلیه، واعتزل أصحاب الحسن وکان له سمعة و إظهار زهد ـ ثمّ نقل بعض ما یدلّ علی زهده أو إظهاره»(۴). ما ذکره الخطیب من تخصیص أهل السنّة باتّباع مذهبه تخصیص بلا دلیل، فإنّ الفرق الإسلامیّة یحترمون السنّة الصّحیحة، والکلّ بهذا المعنی أهل السنّة. ولو کان وجه إزالته عنهم قوله بالقدر،فقد سبقه أستاذه الحسن إلی هذا القول، کما تدلّ علیه رسالته ـــــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۷۷. ۲ . المنیة والأمل: ص ۲۱ ط دار صادر. ۳ . أمالی المرتضی: ج ۱ ص ۱۷۸، ووفیات الأعیان: ج ۲ ص ۴۶۲. ۴ . تاریخ بغداد: ج ۱۲، ص ۱۶۶، رقم الترجمة ۶۶۵۲.

(۲۳۸)

إلی عمر بن عبدالعزیز، الّتی أتی بنصّها القاضی عبدالجبّار فی «فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة»(۱) فلو خرج عمرو بالقول بالقدر عن مذهب أهل السنّة، فهذه شنشنة أعرفها من عبد القاهر فی کتابه «الفرق بین الفرق»، والخطیب فی تأریخه، وغیرهما من الکتّاب المتعصّبین الّذین یفتحون أبواب الجنّة علی مصاریعها علی وجوه أصحابهم، ویقفلونها بإحکام أمام الفرق الأُخری. نعم، تطرّف من قال: «إنّ تسمیة جمهرة المسلمین بأهل السنّة، تسمیة متأخّرة یرجع تأریخها إلی حوالی القرن السّابع الهجری، إلی بعد عصر آخر الأئمّة المشهورین وهو ابن حنبل بحوالی أربعة قرون»(۲). فإنّ أهل الحدیث کانوا یسمّونهم أهل السنّة، وهذا أحمد بن حنبل یقول فی دیباجة کتابه «السنّة»:«هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنّة المتمسّکین بعروتها المعروفین بها»(۳). وهذا الشیخ الأشعری یعرض عقائد أهل الحدیث باسم أهل السنّة(۴). إنّما الاشکال فی احتکار هذا الإسم فی طائفة خاصّة من المسلمین، مشعراً به إلی أنّ غیرهم رفضوا السنّة و عملوا بالبدعة. نعم، لم تکن هذه التسمیة فی عصر النّبی، ولا الخلفاء، ولا فی أوائل القرن الثانی، وإنّما حدثت فی أواسطه. ۵ ـ نقل الخطیب بسنده عن معاذ قال: سمعت عمرو بن عبید یقول: «إنّ کانت (تَبَّتْ یدا أَبِی لَهَب) فی اللّوح المحفوظ، فما علی أبی لهب من لوم». و ینقله أیضاً عن معاذ بصورة أُخری قال: «کنت جالساً عند عمرو بن عبید، ـــــــــــــــ ۱ . طبقات

المعتزلة: ص ۲۱۵ ـ ۲۲۳. مرّ نصّ الرسالة فى الجزء الأول ص ۲۸۲ ـ ۲۹۱. ۲ . الاباضية بين القرون الاسلاميّة: ج ۲، ص ۱۲۸ تأليف على يحيى معمر. ۳ . السنّة: ص ۴۴. ۴ . مقالات الإسلاميين: ص ۲۹۰.

(۲۳۹)

فأتاه رجل يقال له عثمان أخو السمرى فقال: يا أبا عثمان! سمعت والله اليوم بالكفر فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشماً الأوقصى يقول: إنّ (تَبَّتْ يدا أَبِى لَهَب)وقوله: (ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً) و: (سَأُصْلِيهِ سَقَر)إنّ هذا ليس فى أُمّ الكتاب، والله تعالى يقول: (حم * وَالكِتَابِ المُبِين * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَ إِنَّهُ فِى أُمِ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌ حَكِيمٌ) فما الكفر إلاّ هذا يا أبا عثمان. فسكت عمرو هنيئة، ثمّ أقبل علىّ فقال: والله لو كان القول كما يقول، ما كان على أبى لهب من لوم، ولا على الوحيد من لوم. قال: يقول عثمان ذاك؟ هذا والله الدين يا أبا عثمان. قال معاذ: فدخل بالاسلام وخرج بالكفر»(۱). ثمّ ينقل عن معاذ أنّه نقل مقالة عمرو لوكيع بن الجرّاح فقال: «من قال هذا القول استتيب، فإن تاب وإلاّ ضربت عنقه». يلاحظ عليه: أنّ تأريخ بغداد عيبة الأعاجيب والموضوعات. إنّه يروى فى بداية ترجمة «عمرو بن عبيد» قصصاً فى زهده و تمرّده على الطّواغيت، كأبى جعفر المنصور العبّاسى على وجه يليق أنّ تنسب إلى الأنبياء و الأولياء، ولا يلبث فيأتى بهذه الأعاجيب الّتى لا يليق أنّ ينسب إلى مسلم عادى، فضلاً عن شيخ الكلام فى عصره. لأنّ المعتزلة وفى مقدّمهم الشيخان، اعترفوا بأنّ علمه سبحانه بالأشياء والحوادث أزلى لا حادث(۲) و معه كيف يمكن لمثل عمرو شيخ المنهج أنّ ينكر علمه سبحانه بما يصدر من الوليد ابن المغيرة، أو أبى لهب من الأفعال و الأقوال؟ وكيف يمكن لمسلم أنّ ينكر كون القرآن موجوداً فى الكتاب (لدينا لعلىّ حكيم) مع وروده فيه على وجه الصّراحة. كلّ ذلك يعرب عن أنّ ما نسب إليه من السفاسف أخيراً، وليد العداء والبغضاء. فالمسلم الّذى يأخذ عقائده و آراءه من الكتاب والسنّة الصّحيحة والعقل السليم، يعترف بأنّ كلّ

ـــــــــــــ ۱ . تاريخ بغداد: ج ۱۲ ص ۱۷۰ ـ ۱۷۲. ۲ . قال القاضى عبد الجبار (م ۴۱۵): فاعلم أنّ تلك الصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق (عالم، لا عالم) يستحقها لذاته وهذه الصفات الأربع التى هى كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لما هو عليه فى ذاته... إلى آخر ما ذكر فى شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۲۹.

(۲۴۰)

شىء معلوم لله سبحانه فى الأزل. غير أنّ علمه الأزلى لا يصيِّر الإنسان مسيّراً مكتوف الأيدى، لأنّ علمه سبحانه لم يتعلّق بصدور كلّ فعل عن الإنسان على الإطلاق و بأىّ وجه كان، وإنّما تعلّق بصدوره منه فى ظلّ المبادئ الموجودة فيه، ومنها الإرادة والاختيار و الحريّة والانتخاب و باختصار ;علمه سبحانه تعلّق بأنّ الإنسان فاعل مختار يفعل كلّ شىء بإرادته ومثل هذا العلم لو لم يؤكّد الاختيار لما كان سبباً للجبر. وقد أوضحنا هذا الجواب عند البحث عن عموم مشيئته سبحانه و علمه فى الجزء الثانى من هذه الموسوعة: نعم، عمرو بن عبيد وكلّ من يعتقد بعدله سبحانه لا يجنح إلى روايات القدر الّتى تعرِّف الإنسان كالريشة فى مهبِّ الريح. ولقد ذكرنا نزراً من تلك الأحاديث فى كتابنا هذا. وفود عمرو على الإمام الباقر ـ عليه السلام ـ

روى أنّ عمرو بن عبيد وفد على محمّد بن علىّ الباقر ـ عليه السلام ـ لامتحانه بالسؤال عن بعض الآيات، فقال له: «جعلت فداك، ما معنى قوله تعالى: (أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمواتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا) (الانبياء/۳۰) ما هذا الرّتق والفتق؟ فقال أبو جعفر ـعليه السلام ـ: كانت السّماء رتقاً لا ينزل القطر وكانت الأرض رتقاً لا تخرج النّبات، ففتق الله السّماء بالقطر، وفتق الأرض بالنبات». فانطلق عمرو ولم يجد اعتراضاً و مضى. ثمّ عاد إليه فقال: أخبرنى جعلت فداك عن قوله تعالى: (ومن يحلل عليه غضبى فقد هوى) (طه/۸۱) ما غضب الله؟ فقال له أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: «غضب الله تعالى عقابه يا عمرو. من ظنّ أنّ الله يغيّره شىء فقد كفر»(۱).

ـــــــــــــ ۱ . بحار الأنوار: ج ۴۶، ص ۳۵۴ نقلاً عن المناقب لابن شهر آشوب. وغيره. (۲۴۱) وفود عمرو على الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ

روى الطّبرسى فى «الاحتجاج» عن عبدالكريم بن عتبة الهاشمى قال: كنت عند أبى عبداللّهـ عليه السلام ـ بمكّة إذ دخل عليه أناس من

المعتزلـة فيهم عمرو بن عبيـدوواصل ابن عطاء و حفص بن سالم، وأناس من رؤسائهم وذلك حين قتل الوليـد(۱) واختلف أهل الشّام بينهم فتكلّموا و أكثروا، وخطبوا فأطـالوا فقال لهم أبوعبـدالله ـعليه السـلام ـ «إنّكم قـد أكثرتم عليّ و أطلتم فأسـندوا أمركم إلى رجل منكم فليتكلّم بحجّتكم و ليوجز، فأسـندوا أمرهم إلى عمرو بن عبيد فأبلغ و أطال، فكان فيما قال: قتل أهل الشام خليفتهم، وضـرب الله بعضـهم ببعض، وتشـتّت أمرهم. فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين و عقل و مروّة ومعدن للخلافة وهو محمّد بن عبدالله بن الحسن(۲) فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثمّ نظهر أمرنا معه، وندعو الناس إليه، فمن بايعه كنّا معه وكان معنا...إلى آخر ما قال. فلّما تمّ كلامه أجابه الإمام بكلامـ مسـهب. وفی آخر كلامـه: «اتّق الله يـا عمرو وأنتم أيّهـا الرّهـط، فاتّقوا الله، فإنّ أبی حـدّثنی و كان خير أهل الأرض و أعلمهم بكتـاب الله و سـنّة رسـوله أنّ رسـول الله قـال: من ضـرب النّـاس بسـيفه و دعـاهم إلى نفسه وفی المسـلمين من هو أعلم منه فهو ضـالّ متكلِّف(۳). روى الصّـدوق فی عيـونه عن عليّ الرضـا ـعليه السـلام ـعن أبيه، عن جـدّه ـعليهم السـلامـ قـال: «دخـل عمرو بن عـبيد البصـری على أبی عبدالله، فلّما سلّم وجلس عنده تلا هذه الآية: (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ)(الشورى/۳۷) ثمّ سأل عن الكبائر فأجابه ـ عليـه السـلام ـ فخرج عمرو بـن عبيـد ولـه صـراخ مـن بكـائه وهـو يقـول: هلـك والله من قـال برأيه ونـازعكم فی الفضـل والعلم»(۴).

_____ ۱ . الوليـد بن يزيـد بن عبد الملك بن مروان. قتل فی جمادی الآخرة عام ۱۲۶ وكان فاسقاً شرّيباً للخمر. ۲ . الملقّب بالنفس الزكيـة، قتل بالمدينـة فی خلافة المنصور عام ۱۴۵. ۳ . بحـار الأنوار: ج ۴۷، ص ۲۱۳ ـ ۲۱۵ . ۴ . بحـار الأنوار: ج ۴۷، باب مكارم أخلاقه، ص ۱۹، الحديث ۱۳.

(۲۴۲) ۳ ـ أبو الهذيل العلاّف (ت ۱۳۵ ـ م ۲۳۵)

أبو الهـذيل محمّـد بن الهـذيل العبـدی ـ نسبة إلى عبـدالقيس ـ وكـان مولاـهم وكـان يلقّب بالعلاّف، لأنّ داره فی البصـرة كانت فی العلاّفين(۱). قـال ابن النّـديم: «:كـان شـيخ البصـريّين فی الاعتزال و من أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات فی مـذهبهم و مجالس و مناظرات. نقل ابن المرتضـی عن صاحب المصابيح أنّه كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدّمه أحد من الموافقين ولا من المخالفين. كـان إبراهيم النظّـام من أصـحابه، ثمّ انقطع عنه مـدّة و نظر فی شـیء من كتب الفلاسـفة، فلمّا ورد البصـرة كان يرى أنّه قـد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق إلى أبی الهذيل. قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل فی ذلك فخيّل إليّ أنّه لم يكن متشاغلاً إلاّ به لتصـرّفه فيه وحذقه فی المناظرة فيه(۲). قال القاضـی:«ومناظراته مع المجوس والثنويّة و غيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقلّ كلام. يقال إنّه أسـلم على يده زيادة على ۳۰۰۰ رجل». قال المبّرد: «ما رأيت أفصـح من أبی الهـذيل والجاحظ، وكان أبو الهـذيل أحسن مناظرة. شهدته فی مجلس وقد استشـهد فی جملة كلامه بثلاثمائة بيت...وفی مجلس المأمون استشهد فی عرض كلامه بسبعمائة بيت»(۳). وما نـاظر به المخـالفين دليل على نبوغه المبكر وتضـلّعه فی هـذا الفن، فلنـذكر بعضه: ۱ ـ مات ابن لصالـح بن عبـد القـدّوس الّذی يرمی بالزندقة، فجزع عليه، فقال له أبو الهذيل: «لا أعرف لجزعك عليه وجهاً، إذ كان الناس عندك كالزّرع فقال صالح: _____ ۱ . أمالی المرتضـی: ج ۱، ص ۱۷۸، وفيـات الأعيان: ج ۴، ص ۲۶۵ ـ ۲۶۷ رقم الترجمـة ۶۰۶ وقـد قيل فی تاريـخ وفاته غير هـذا نقله المرتضی فی أماليه. ۲ . فهرست ابن النديم: ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶. ۳ . المنية والأمل: ص ۲۶ ـ ۲۷.

(۲۴۳)

يا أبا الهذيل إنّما أجزع عليه لأنّه لم يقرأ كتاب «الشكوك». فقال: ما هذا الكتاب يا صالح؟ قال: هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشكّ فيما كـان حتّى يتوهّم أنّه لم يكن، ويشـكّ فيمـا لم يكن حتّى يتوهّم أنّه قـد كـان. فقـال له أبو الهـذيل: فشكّ أنت فی موت ابنك، واعمـل على أنّه لم يمت و إن كان قـد مات. وشكّ أيضاً فی قراءته كتاب «الشـكوك» وإن كان لم يقرأه»(۱). ۲ ـ بلغ أبا الهذيل فی حداثة سـنّه أنّ رجلاً يهوديّاً قدم البصرة و قطع جماعة من متكلّميها، فقال لعمّه: «يا عمّ امض بی إلى هذا اليهودی حتّى أُكلّمه. فقال له عمّه: يا بنیّ كيف تكلّمه وقد عرفت خبره، وأنّه قطع مشايخ المتكلّمين! فقال: لا بدّ من أن تمضی بی إليه. فمضی به.قال: فوجدته يقرّر النـاس على نبوّة موسـی ـ عليه السـلام ـ فـإذا اعترفوا له بهـا قال: نحن على ما اتّفقنا عليه إلى أن نجمع على ما تـدّعونه، فتقـدّمت إليه،

فقلت: أسألک أم تسألنی؟ فقال: بل أسألک، فقلت: ذاک إلیک، فقال لی: أتعترف بأنّ موسی نبیّ صادق أم تنکر ذلک فتخالف صاحبک؟ فقلت له: إن کان موسی الّذی تسألنی عنه هو الّذی بشّر بنبیّی ـ علیه السلام ـ وشهد بنبوّته وصدّقه فهو نبیّ صادق، وإن کان غیر من وصفت، فذلک شیطان لا أعترف بنبوّته ;فورد علیه ما لم یکن فی حسابه، ثمّ قال لی: أتقول إنّ التوراة حقّ؟ فقلت: هذه المسألة تجری مجری الأُولی، إن کانت هذه التوراة الّتی تسألنی عنها هی الّتی تتضمّن البشارة بنبیّی ـ علیه السلام ـ فتلک حقّ، وإن لم تکن کذلک فلیست بحقّ، ولا أقرّ بها. فبهت و اُفحم ولم یدر ما یقول. ثمّ قال لی: أحتاج أن أقول لک شیئاً بینی و بینک، فظننت أنّه یقول شیئاً من الخیر، فتقدّمت إلیه فسارّنی فقال لی: اُمّک کذا وکذا واُمّ من علّمک، لا یکنّی، وقدّر أنّی أثب به، فیقول: وثبوا بی وشغبوا علیّ، فأقبلت علی من کان فی المجلس فقلت: أعزّکم الله، ألستم قد وقفتم علی سؤاله إیّای وعلی جوابی ـــــــــــــــ ۱ . الفهرست لابن الندیم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ۲۰۴ ـ وفیات الأعیان: ج ۴، ص ۲۶۵ ـ ۲۶۶.

(۲۴۴)

إیّاه؟ قالوا:بلی، قلت: أفلیس علیه أن یردّ جوابی أیضاً؟ قالوا: بلی، قلت لهم: فإنّه لمّا سارّنی شتمنی بالشتم الّذی یوجب الحدّ، وشتم من علّمنی، وإنّما قدّر أنّنی أثب علیه، فیدّعی أنّنا واثبناه وشغبنا علیه، وقد عرّفتکم شأنه بعد الانقطاع فانصرونی، فأخذته الأیدی من کلّ جهة فخرج هارباً من البصرة»(۱). أقول: إنّ ما طرحه الرجل الیهودی من الشبهة کانت شبهة دارجة لأهل الکتاب یتمسّکون بها کلّ منهم من غیر فرق بین الیهودی و المسیحی. وقد سأل الجاثلیق النصرانی الإمام علیّ بن موسی الرضا ـ علیه السلام ـ فی مجلس المأمون عن هذه الشبهة، فقال الجاثلیق: ما تقول فی نبوّة عیسی و کتابه هل تنکر منهما شیئاً؟ قال الرضا ـ علیه السلام ـ : «أنا مقرّ بنبوّة عیسی و کتابه...وکافر بنبوّة کلّ عیسی لم یقرّ بنبوّة محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم وکتابه ولم یبشّر به اُمّته»(۲). إنّ الإمام الطاهر علیّ بن موسی الرضا ـ علیه السلام ـ قدم خراسان عام ۱۹۹، وتوفّی بها عام ۲۰۳ هـ وکانت المناظرات خلال هذه السنوات دائرة و مجالسها بالعلماء و الاُدباء حافلة، فنقلوا ما دار بین الإمام والجاثلیق إلی العواصم الإسلامیّة. فلیس من البعید أن یکون أبو الهذیل قد اقتبس کلامه من الإمام ـ علیه السلام ـ ، کما أنّ من المحتمل أن یکون من باب توارد الخاطر. ۳ ـ أتی إلیه رجل فقال: «اُشکل علیّ أشیاء من القرآن فقصدت هذا البلد فلم أجد عند أحد ممّن سألته شفاء لما أردته، فلمّا خرجت فی هذا الوقت قال لی قائل: إنّ بغیتک عند هذا الرّجل فاتّق الله و أفدنی، فقال أبو الهذیل ماذا أشکل علیک؟ قال: آیات من القرآن توهمنی أنّها متناقضة و آیات توهمنی أنّها ملحونة. قال: فماذا أحبّ إلیک، اُجیبک بالجملة أو تسألنی عن آیة آیة؟ قال: بل تجیبنی بالجملة، فقال أبو الهذیل: هل تعلم أنّ محمّداً کان من أوساط العرب و غیر مطعون علیه فی لغته، وأنّه ـــــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱، ص ۱۷۸ ـ ۱۷۹. ۲ . الاحتجاج للشیخ الطبرسی: ج ۲، ص ۲۰۲ وللمناظرة صلة، من أراد فلیراجع.

(۲۴۵)

کان عند قومه من أعقل العرب فلم یکن مطعوناً علیه؟ فقال: اللّهمّ نعم، قال أبو الهذیل: فهل تعلم أنّ العرب کانوا أهل جدل؟ قال: اللّهمّ نعم، قال: فهل اجتهدوا علیه بالمناقضة واللّحن؟ قال: اللّهمّ لا، قال أبو الهذیل: فتدع قولهم علی علمهم باللّغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال: فأشهد أن لا إله إلاّ الله و أنّ محمّداً رسول الله، قال: کفانی هذا و انصرف و تفقّه فی الدین»(۱). تآلیفه

بینما لم یذکر ابن النّدیم أیّ تألیف لأبی الهذیل یحکی ابن المرتضی عن یحیی بن بشر أنّ لأبی الهذیل ستّین کتاباً فی الرّدّ علی المخالفین فی دقیق الکلام(۲). نعم، ذکر ابن النّدیم فی باب الکتب المؤلّفة فی متشابه القرآن أنّ لأبی الهذیل العلاّف کتاباً فی ذلک الفن(۳). قال ابن خلّکان:«ولأبی الهذیل کتاب یعرف بالمیلاس و کان «میلاس» رجلاً مجوسیاً و أسلم، وکان سبب إسلامه أنّه جمع بین أبی الهذیل وبین جماعة من الثنویّة، فقطعهم أبو الهذیل فأسلم میلاس عند ذلک»(۴). وذکر البغدادی کتابین لأبی الهذیل هما «الحجج» و «القوالب» والثانی ردٌّ علی الدهریّة(۵). أقول: إنّ من سبر کتاب «الفرق بین الفرق» لعبد القاهر البغدادی یعرف حقده علی المعتزلة وعلی ذوی الفکر و لذلک ترجمه بصورة تکشف عن عمق غیظ له، فقال: «کان مولی لعبد القیس وقد جری علی منهاج أبناء

السبابا لظهور أكثر البدع منهم، وفضائحه تترى تكفِّره فيها سائر فرق الأُمّة من أصحابه فى الاعتزال ومن غيرهم، ـــــــــــــ ۱ . طبقات المعتزلة للقاضى: ص ۲۵۴. ۲ . المنية والأمل: ص ۲۵. ۳ . الفهرست لابن النديم: الفن الثالث من المقالة الأُولى ص ۳۹. ۴ . وفيات الأعيان: ج ۴ ص ۲۶۶. ۵ . الفرق بين الفرق: ص ۱۲۴.

(۲۴۶)

وللمعروف بالمزدار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبى الهذيل، وفى تكفيره بما انفرد به من ضلالته. وللجبّائى أيضاً كتاب فى الردّ على أبى الهذيل فى المخلوق، يكفّره فيه، ولجعفر بن حرب المشهور فى زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سمّاه «توبيخ أبى الهذيل» وأشار بتكفير أبى الهذيل، وذكر فيه أنّ قوله يجرّ إلى قول الدهريّة»(۱). تشيّعه

قال ابن المرتضى: «ذكروا أنّه صلّى عليه أحمد بن أبى دؤاد القاضى فكبّر عليه خمساً، ثمّ لـمّا مات هشام بن عمرو فكبّر عليه أربعاً،فقيل له فى ذلك (ما وجه ذلك)؟ فقال: «إنّ أبا الهذيل كان يتشيع لبنى هاشم فصلّيت عليه صلاتهم» وأبو الهذيل كان يفضّل عليّاً على عثمان. وكان الشيعى فى ذلك الزمان من يفضّل عليّاً على عثمان» (۲). وهذا يكشف عن أنّ التشيّع ربّما يستعمل فى تفضيل الإمام ـ عليه السلام ـ على خليفة أو على الخلفاء الثلاث فقط، ولا يلازم التشيّع القول بكون علىّ هو خليفة رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم بلافصل. فإنّ هذا هو التشيّع بالمعنى الأخصّ. قال ابن أبى الحديد: «سئل شيخنا أبو الهذيل أيّما أعظم منزلة عند الله: علىّ ـ عليه السلام ـ أم أبوبكر؟ فقال: والله لمبارزة علىّ عمرواً يوم الخندق تعدل أعمال المهاجرين والأنصار و طاعاتهم كلّها، فضلاً عن أبى بكر»(۳). وفاته

إذا كانت ولادة أبى الهذيل ۱۳۵ و وفاته ۲۳۵ فقد توفّى الرجل عن عمر يناهز المائة. ويقول ابن خلّكان: «وكان قد كفّ بصره، وخرف فى آخر عمره إلاّ أنّه كان لا ـــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۱۲۱ ـ ۱۲۲. ۲ . المنية والأمل: ص ۲۸. ۳ . شرح نهج البلاغة: ج ۱۹ ص ۶۰.

(۲۴۷)

يذهب عليه شىء من الأصول، لكنّه ضعف عن مناهضة المناظرين و حجاج المخالفين و ضعف خاطره»(۱). و جرى ابن قتيبة فى كتابه «تأويل مختلف الحديث» على ذمّ مشايخ المعتزلة ورميهم بقصص خرافيّة، فنقل أوّلاً عن بعض أصدقاء أبى 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 شىء، فكان يقول: فعلت كذا وكذا قبل أن أهدى إليك تلك الدّجاجة أو بعد أن أهديت إليك تلك الدّجاجة». ثمّ فرّع على ذلك وقال: «هذا نظر من لا يقسم على الاخوان عشرة أفلس فضلاً عن مائة ألف»(۲). «اللّهمّ لا تجعل فى قلوبنا غلّاً للذين آمنوا». كلمة بذيئة

عنون الخطيب شيخ المعتزلة محمّداً أبا الهذيل، ولكنّه جرى فيه كعادته فيهم بتسليط لسانه عليهم فقال: «شيخ المعتزلة»، ومصنّف الكتب فى مذاهبهم وهو من أهل البصرة. ورد بغداد وكان خبيث القول. فارق إجماع المسلمين وردّ نصّ كتاب الله عزّوجلّ إذ زعم أنّ أهل الجنّة تنقطع حركاتهم فيها، حتّى لا ينطقوا نطقة ولا يتكلّموا بكلمة، فلزمه القول بانقطاع نعيم الجنّة عنهم والله تعالى يقول: (أُكلُها دائم). وجحد صفات الله الّتى وصف بها نفسه، وزعم أنّ علم الله هو الله، و قدرة الله هى الله. فجعل الله علماً و قدرة ـ تعالى الله عمّا وصفه به علوّاً كبيراً ـ »(۳). يلاحظ عليه: أنّ النسبة الأُولى لم تثبت بعد، وهؤلاء هم الأشاعرة ينقلونه عن أبى الهذيل و أتباعه، وقد اعتذر أبو الحسين الخيّاط عن هذه النسبة فى كتابه «الانتصار» وبما ـــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان: ج ۴ ص ۲۶۷. ۲ . تأويل مختلف الحديث: ص ۴۳. ۳ . تاريخ بغداد: ج ۳، ص ۳۶۶.

(۲۴۸)

أنّ كتب الرجل قد ضاعت و عبث بها الزمان فلا يصحّ فى منطق العقل الجزم بذلك إلاّ إذا تواتر النّقل وهو مفقود. وأمّا النسبة الثانية فقد غفل عن مغزاها الخطيب فتصوّره أمراً شنيعاً مع أنّ أبا الهذيل يقصد بذلك الوصول إلى قمّة التوحيد، وهو نفى كون صفاته

سبحانه زائدة على ذاته. لأنّ القول بالزيادة يستلزم التركيب (تركيب ذاته مع صفاته السبع الكماليّة) وقد أوضحناه فى الجزء الثانى من كتابنا فراجع(۱). والّذى ينـدى الجبين أن يقـذف الشيخ بأمر شنيع. نقل الخطيب عن أبى حذيفـة: كان أبو الهـذيل يشـرب عنـد ابن لعثمان بن عبـدالوهاب، قال: فراود غلاماً فى الكنيف ... إلى آخر ما ذكره فى الوقيعة به الّتى يجب أن يحدّ القاذف و يبرء المرميّ بها، ولكنّ الطائفيّة البغيضة دفعت الخطيب إلى نقل القصّة بلا اكتراث. (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفَاحِشَةَ فِى الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ). ۴ ـ النظّام (ت ۱۶۰هـ ـ م ۲۳۱ هـ)(۲)

إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام النظّام: هو الشخصيّة الثالثة للمعتزلة ومن متخرّجى مدرسة البصرة للاعتزال. قال ابن النديم: يكنّى أبا إسحاق، كـان متكلّمـاً شاعراً أديباً وكان يتعنّف أبا نؤاس وله فيه عـدّة مقطّعات و إيّاه عنى أبو نؤاس بقوله: فقل لمن يـدّعى فى العلم فلسفة * حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجاً * فـانّ حـظركه بـالـدين إزراء(۳) ـــــــــــــــ ۱ . ص ۷۸ ـ ۷۹ وسيوافيك بيـانه فى الفصل المختص ببيان الاُصول الخمسـة للمعتزلـة. ۲ . فى ميلاده ووفـاته أقوال اُخر ومـا ذكرناه هو المؤيد بالقرائن. ۳ . فهرست ابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ۲۰۵ ـ ۲۰۶ .

(۲۴۹)

وذكره الكعبى فى «ذكر المعتزلة» وقال: «هو من أهل البصرة ثمّ نقل آراءه الّتى تفرّد بها»(۱). وقال الشريف المرتضى: «كان مقدّماً فى علم الكلام، حسن الخاطر، شديـد التدقيق والغوص على المعانى، وإنّما أدّاه إلى المذاهب الباطلة الّتى تفرّد بها واستشـنعت منه، تدقيقه وتغلغله وقيل: إنّه مولى الزياديين من ولـد العبيـد و إنّ الرّق جرى على أحد آبائه»(۲). وذكره القاضى عبدالجبّار فى «طبقات المعتزلة» وقال: «إنّه من أصحاب أبى الهذيل و خالفه فى أشياء»(۳). ذكاؤه المتوقّد

۱ ـ روى الشّريف المرتضى أنّ أبا النظّام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد (م ۱۷۰ هـ) ليعلّمه فقال له الخليل يوماً يمتحنه ـ وفى يـده قدح زجاج ـ: يا بنى، صف لى هذه الزّجاجة، فقال: أبمدح أم بذمّ؟ قال: بمدح، قال: نعم، تريك القذى، لا تقبل الأذى، ولا تستر ما وراء، قال: فـذمّها، قال: سـريع كسـرها، بطىء جبرها، قال: فصف هـذه النّخلـة، و أومأ إلى نخلة فى داره، فقال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمـدح، قال: هى حلو مجتناها، باسق منتهاها، ناظر أعلاها، قال: فـذمّها، قال: هى صـعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بنىّ، نحن إلى التعلم منك أحوج. قال الشّريف المرتضـى بعـد نقل هـذه القصّة: «وهذه بلاغة من النظّام حسـنة، لأنّ البلاغة هى وصف الشـىء ذمّاً أو مدحاً بأقصـى ما يقال فيه»(۴). ۲ ـ قـال أبوعبيـدة: «ما ينبغى أن يكون فى الـدّنيا مثله، فإنّى امتحنته فقلت: ما ـــــــــــــــ ۱ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۷۰. ۲ . أمالى المرتضى: ج ۱، ص ۱۸۷. ۳ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۶۴. ۴ . أمالى المرتضى: ج ۱، ص ۱۸۹.

(۲۵۰)

عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسـرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر»(۱). ۳ ـ روى أنّه كان لا يكتب ولا يقرأ وقـد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشـعار والأخبار واختلاف النّاس فى الفتيا(۲). ۴ ـ قـال الجاحظ: «الأوائل يقولون: فى كلّ ألف سـنة رجـل لا نظير له. فـان كان ذلك صـحيحاً فهو: أبو إسـحاق النظّام»(۳). ولـو صـحّ مـا نقلنـاه فى حقّه، فهو يحكى عن كون المترجم له ذا نبوغ مبكر، و ذكاء وقّاد، وقابليّة كبيرة،ومثل هذا لو وقع تحت رعاية صـحيحة و تربّى على يدى اُسـتاذ بارع يتجلّى نبوغه بأحسن مـا يمكن و تتفجّر طاقـاته لصالـح الحقـائق، و إدراك الواقعيّات، وإذا فقـد مثـل ذلك الاُسـتاذ البارع وهو على ما ذكرناه من المواهب والقابليّات انحرف انحرافاً شديـداً، و تحرّكت طاقـاته فى اتّجـاه الجنايـة على الحقـائق و ظلم الواقعيات. ولعلّ ما يحكى عن النظام من بعض الأفكار المنحرفة ـ إن صـحّت ـ فذلك نتيجة النبوغ غير الموجّه، والقابليّة غير الخاضـعة للارشاد والهداية. وسـيوافيك بعض أفكـاره غير الصّحيحة، غير أنّ أكـثر مصادرهـا هى كتـب الأشـاعرة كـ«مقالات الإسـلاميين» للأشـعرى، و«الفرق بيـن الفرق» و غيرهمـا من كتب الأشـاعرة الّـذين ينظرون إلى المعتزلـة بعين العـداء و مخـالفى السـنّة. نعم هجوم الأشـاعرة عليه، وردّ بعض المعـتزلة

علیه(۴) یعرب عن شذوذ فی منهجه، وانحراف فی فکره. ۵ ـ روی القاضی أنّه کان یقول عندما یجود بنفسه: «اللّهمّ إن کنت تعلم أنّی لم أُقصّر فی نصرة توحیدک ولم أعتقد مذهباً إلاّ سنده التوحید، اللّهمّ إن کنت تعلم ذلک فاغفر لی ذنوبی و سهّل علیّ سکرات الموت». قال: فمات من ساعته(۵). ــــــــــــــ ۱ . المنیة والأمل، لابن المرتضی: ص ۲۹. ۲ . المنیة والأمل، لابن المرتضی: ص ۲۹. ۳ . المنیة والأمل، لابن المرتضی: ص ۲۹. ۴ . لاحظ الفرق بین الفرق ص ۱۳۲ تری ردود المعتزلة علیه. فقد ذکر أنّ لأبی الهذیل والجبائی والاسکافی وجعفر بن حرب ردوداً علیه. ۵ . فضل الاعتزال للقاضی: ص ۲۶۴ ـ المنیة والأمل ص ۲۹ ـ ۳۰.

(۲۵۱)

ولو صحّ هذا فلا یصحّ ما ینسب إلیه البغدادی من أنّ النظّام کان أفسق خلق الله عزّوجلّ و أجرأهم علی الذنوب العظام و علی إدمان شرب المسکر. وقد ذکر عبدالله بن قتیبة فی کتاب «مختلف الحدیث» أنّ النظّام کان یغدو علی مسکر و یروح علی مسکر وأنشد قوله فی المسکر: ما زلت آخذ روح الزقّ فی لطف * وأستبیح دماً من غیر مذبوح حتّی انثنیت ولی روحان فی بدن * والزقّ مطّرح جسم بلا روح ثمّ أخذ البغدادی فی ذمّه بکلمات ردیئة لا تصلح للنقل، وقد عدّ البغدادی له أزید من عشرین فضیحة و جعل بعضها سبباً لکفره، غیر أنّ بعضها لیس بفضیحة و بعضها الآخر لا یوجب الکفر(۱) و البغدادیّ فی هذه التّهم و النّسب ـ کما قال ـ تبع شیخ أصحاب الحدیث ابن قتیبة حیث قال: «وجدنا النظّام شاطراً من الشطّار یغدو علی سکر و یروح علی سکر و یبیت علی جرائرها و یدخل فی الأدناس و یرتکب الفواحش والشائنات» ثمّ ذکر البیتین(۲). أفی میزان النّصفة الاعتماد علی قول الخصم عند القضاء علیه؟. وذکر الشهرستانی له مسائل انفرد بها وأنهاها إلی ثلاث عشرة مسألة(۳) و فی قلمه نزاهة قابلة للتقدیر بخلاف البغدادی فی الفرق و نذکر نموذجین من هذه الفضائح المزمومة: ۱ ـ قوله بانقسام کلّ جزء لا إلی نهایة. فزعم البغدادی أنّ نتیجة ذلک القول إحالة کون الله تعالی محیطاً بأجزاء العالم، عالماً بها، وذلک قول الله تعالی: (وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَیْهِمْ وَ أَحْصَی کُلَّ شَیْء عَدَداً) (الجن/۲۸)(۴).

ــــــــــــــ ۱ . الفرق بین الفرق: ص ۱۳۱ ـ ۱۵۰. ۲ . تأویل مختلف الحدیث: ص ۱۷ و ۱۸. ۳ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۵۴ ـ ۵۸.

۴ . الفرق بین الفرق: ص ۱۳۹.

(۲۵۲)

یلاحظ علیه : أنّ القائل ببطلان ترکّب الجسم من أجزاء لا یتجزّأ، وأنّ کلّ جزء مفروض ینقسم إلی ما لا نهایة له، لا یعنی به انقسام کلّ جزء إلی ما لا ـ نهایة له بالفعل، بحیث یکون فی کلّ ذرة أجزاء فعلیّة مترتبة متسلسلة، بل المراد هو الانقسام بالقوّة، بمعنی أنّ الانقسام لا ینتهی إلی جزء لا یمکن تقسیمه عقلاً، لأنّ ما نفرضه جزءاً غیر متجزّئ، شرقه غیر غربه، فیکون منقسماً بهذا الشّکل إلی ما لا نهایة له، وإن کان ینتهی إلی جزء لا یمکن تقسیمه حسّاً لأجل ضعف أدوات التّقسیم، ولکن هذا لا یصدّ التقسیم العقلی و لا یمنع منه. وهذا واضح لمن أمعن النّظر فی أدلّة القائلین ببطلان الجزء الّذی لا یتجزّأ. فالبغدادی خلط بین مسألة أجزاء غیر متناهیة بالفعل و مسألة أجزاء غیر متناهیة بالقوّة، وما فرضه إشکالاً ـ علی فرض صحّته فی نفسه ـ إنّما یترتّب علی الأوّل دون الثّانی، لأنّ العالم علی الفرض الثّانی یکون متناهیاً بالفعل، ویکون سبحانه محیطاً بأجزاء العالم، عالماً به، وإن کان غیر متناه بالقوّة، لکن مناط العلم هو الأوّل لا الثّانی. و ثانیاً: نفرض أنّ العالم له أجزاء غیر متناهیة، ولکنّه سبحانه أیضاً موجود غیر متناه، علی ما برهن علیه فی محلّه، فلا یشذّ عن حیطة وجوده شیء، نعم من خصّ وجوده سبحانه بالعرش فوق السّماوات لا ـ محیص له عن توصیفه بالتّناهی والله سبحانه منزّه عن التّناهی وأحکام الممکنات. ۲ ـ قوله بأنّ الإنسان هو الروح و هو جسم لطیف تداخل بهذا الجسم، ثمّ رتّب علیه علی زعمه إشکالات: منها ;أنّ الإنسان علی هذا لا یری علی الحقیقة و إنّما یری الجسد الّذی فیه الإنسان. ومنها ;أنّه یوجب أنّ الصّحابة ما رأوا رسول الله و إنّما رأوا قالباً فیه الرّسول، إلی غیر ذلک من الاشکالات الواهیة. أقول: لایظهر من القرآن کون الروح هو الجسم اللّطیف المتداخل فی البدن، ولکنّه یظهر منه کون حقیقة الإنسان هی روحه، وأنّ واقعیّته و شخصیّته بروحه لا (۲۵۳)

بجسده. قال سبحانه: (قُلْ یَتَوَفَّیکُمْ مَلَکُ المَوتِ الَّذِی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُون)(السجدة/۱۱). إنّ کلمة «التوفّی» لا ـ تعنی

الاماتـة کمـا هو معروف، بل تعنی الأخـذ و القبض، فقوله سـبحانه (یتوفّاکم) بمعنی یأخـذکم و یقبضـکم، فالآیـة ظاهرة فی أنّ ملک الموت یأخـذ الإنسان کلّه، ویکون محفوظاً عنـد ربّه، وهذا إنّما یتمّ ولو کان حقیقة الإنسان هو روحه و نفسه، لا روحه و جسـمه، وإلّا یکون المـأخوذ بعض الإنسـان و جزئه، لوضوح أنّ ملـک الموت یأخـذ أحـد الجزأین وهو الرّوح و یترک الجزء الآـخر وهو یودع فی القبر الّـذی لا علاقـة لملک الموت به. وما رتّب البغـدادی علی نظریّـة النظّام من الاشـکالات لا یسـتحقّ الردّ والنّقـد. إذا عرفت هذین النموذجین الّـذین عـدّهما البغدادی من فضائح النظّام ـ ولیسا منها ـ فعند ذا یتبیّن وجوب دراسة آراء ذلک الرجل فی جوّ هادیء بعید عن الحقـد والبغض حتّی یتّضح الحقّ عن الباطل، مع أنّه لا مصدر لنسـبة هذه الآراء إلّا کتب الأشاعرة و بصورة ناقصة «الانتصار» لأبی الحسـین الخیّـاط، ولیس کتابنـا هـذا کتاباً کلامیّاً و إنّما هو کتاب تأریـخ العقائـد ولأجل ذلک نکتفی بهـذا المقـدار، غیر أنّه نری من الواجب التعرّض لعقیدة منسوبة إلیه فی إعجاز القرآن المعروفة بمذهب الصِّرفة. النظّام و مذهب الصرفة فی إعجاز القرآن

من الآراء الباطلة الّتی نسبت إلی النظّام، هو حصر إعجاز القرآن فی الاخبار عن المغیبات، وأمّا التألیف والنّظم فقد کان یجوِّز أن یقدر علیـه العبـاد لولاـ أنّ الله منعهم بمنـع(۱). وقـد نقـل عنـه البغـدادی فی «الفرق» بقـوله: «إنّـه أنکر إعجـاز القرآن فی(۲) نظمه». وقـال الشهرسـتانی: «قوله فی إعجاز القرآن إنّه من حیث الاخبار عن الأُمور الماضـیة والآتیـة ومن جهة صـرف الدواعی عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به ـــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلامیین: ص ۲۲۵. ۲ . الفرق بین الفرق: ص ۱۳۲.

(۲۵۴)

جبراً وتعجیزاً، حتّی لو خلاّـهم لکـانوا قـادرین علی أن یـأتوا بسورة من مثله بلاغـة و فصاحـة و نظمـاً»(۱). أقول: لاـ شکّ أنّ مـذهب الصـرفة فی إعجـاز القرآن مـذهب مردود بنصّ القرآن وإجمـاع الأُمّـة، لأـنّ مـذهب الصـرف یرجع إلی أنّ القرآن لم یبلغ فی مجال الفصاحـة والبلاغـة حـدّ الإعجـاز، حتّی لاـ یتمکّن الإنسـان العـادی من مبـاراته و مقـابلته، بـل هو فی هـذه الجهـة لا یختلف عن کلام الفصـحاء و البلغاء، ولکنّه سـبحانه یحول بینهم وبین الإتیان بمثله، إمّا بصـرف دواعیهم عن المعارضة، أو بسـلب قدرتهم عند المقابلة. ومن المعلوم أنّ تفسـیر إعجـاز القرآن بمثل هـذا باطل جـدّاً لأنّ القرآن عنـد المسـلمین معجز لکونه خارق للعادة لما فیه من ضـروب الإعجاز فی الجوانب الأربعـة: ۱ ـ الفصاحـة القصوی ۲ ـ البلاغـة العلیا ۳ ـ النظم المخصـوص ۴ ـ الأُسـلوب البدیع. فقد تجاوز عن حدِّ الکلام البشـری و وصل إلی حـدّ لا تکفی فی الاتیان بمثله القدرةُ البشـریّة. یقول الطّبرسـی فی تفسـیر قوله: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الجِنُّ عَلَی أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ کَانَ بَعْضُ هُمْ لِبَعْض ظَهِیراً) (الإسراء/۸۸) «معناه قل یا محمد لهؤلاء الکفّار: لئن اجتمعت الإنس و الجنّ متعاونین متعاضدین علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن من فصاحته و بلاغته و نظمه علی الوجوه الّتی هو علیها من کونه فی الطبقـة العلیـا من البلاغـة و الدرجـة القصوی من حسن النظم وجودة المعـانی و تهـذیب العبـارة.. لعجزوا عن ذلک ولم یأتوا بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیراً»(۲). إنّ مذهب الصرفة کمذهب الصّدفة لدی المادِّیین فی الوهن و البطلان، فإنّه سبحانه أرفع شأناً من أن یـأمر الإنسـان والجنّ بـأن یبـاروا القرآن، ویرضـی منهم بمباراة بعضه لو تعـذّر علیهم الکلّ، ثمّ یعترض سبیلهم و یصـرف منهم القوّة والهمّة و یمنعهم ـــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۵۶ ـ ۵۷. ۲ . مجمع البیان: ج ۶ ص ۶۷۶.

(۲۵۵)

من أن یـأتوا بمـا أراد منهم مع قـدرتهم علیه قبـل عزم المباراة والمقابلـة. ولو صـحّ وجه إعجازه فی الصّـرفة، فیتمّ حتّی مع کونه کلاماً مغسولاً من الفصاحـة، ومبـذولاً مرذولاً للغایـة، وکلّما حاول الإنسان أن یقابله، صـرفت دواعیه وسـلبت قدرته عن الاتیان بمثله، هوکما تری(۱). مؤلّفاتـه

مع أنّه کثر اللّغط والصّیاح حول آراء النظّام(۲) فطبع الحال یقتضی أن یکون له عشرات المؤلّفات، غیر أنّه لم یصل من أسماء مؤلّفاته إلینا أزید ممّا یلی: ۱ ـ التّوحید۲ ـ العالم(۳) ۳ ـ الجزء (۴) ۴ ـ کتاب الردّ علی الثنویّة(۵). ومن أراد أن یرجع إلی متفرّداته ـ إن صحّت النّسبة ـ فلیرجع إلی «الملل والنحل» للشهرستانی، فإنّه جمعها تحت ثلاث عشرة مسألة، مع النزاهة و رعایة أدب البحث، خلافاً

للبغدادی، فإنّ کلامه بعید عن الأدب. ۵ ـ أبو علی محمّد بن عبدالوهّاب الجبّائی (ت ۲۳۵ ـ م ۳۰۳)

هو أحد أئمّة المعتزلة فی عصره، وإماماً فی کلامه و یعرّفه ابن الندیم فی فهرسته بقوله: «هو من معتزلة البصرة، ذلّل الکلام و سهّله و یسّر ما صعب منه، وإلیه انتهت رئاسة البصریّین فی زمانه، لا یدافع فی ذلک. وأخذ عن أبی یعقوب الشحّام. ورد البصرة

_____ ۱ . ومن أراد البحث حول تلک النظریة فعلیه الرجوع إلی المصادر التالیة: أوائل المقالات للشیخ المفید ص ۳۱، بحار الأنوار: ج ۱۲، ص ۱ ـ ۳۲. المعجزة الخالدة للعلامة الشهرستانی ص ۹۲ ـ ۹۳. مقال للکاتب الفکیکی فی مجلّة رسالة الإسلام، العدد الثالث من السنة الثالثة، والعدد الأول من السنة الرابعة. الجزء الثانی من الإلهیات من محاضراتنا الکلامیة التی قام بتحریرها الشیخ الفاضل حسن مکی العاملی. ۲ . ألّف محمد عبد الهادی أبو ریدة کتاباً مستقلاً حول آراء النظام وأسماه «إبراهیم بن سیار النظام» وطبع عام ۱۳۶۵ بالقاهرة وقد جمع آراءه عن مصادر مطبوعة ومخطوطة. ۳ . ذکرهما أبو الحسین الخیاط (م ۳۱۱) فی الانتصار ص ۱۴ ـ ۱۷۲. ۴ . مقالات الاسلامیین: ج ۲ ص ۳۱۶. ۵ . الفرق بین الفرق: ص ۱۳۴.

(۲۵۶)

و تکلّم مع من بها من المتکلّمین، وصار إلی بغداد، فحضر مجلس أبی...الضّریر و تکلّم فتبیّن فضله و علمه، وعاد إلی العسکر ومولده سنة ۲۳۵ هـ وتوفّی سنة ۳۰۳ هـ »(۱). وقال ابن خلّکان: «إنّه أحد أئمّة المعتزلة، کان إماماً فی علم الکلام، وأخذ هذا العلم عن أبی یوسف یعقوب بن عبدالله الشحّام البصری رئیس المعتزلة بالبصرة فی عصره. له فی مذهب الاعتزال مقالات مشهورة و عنه أخذ الشیخ أبو الحسن الأشعری علم الکلام وله معه مناظرة روتها العلماء»(۲). قال الیاقوت: «الجبّائی منسوب إلی «جبّا» بضمّ الجیم و تشدید الباء: بلد أو کورة من خوزستان، و من الناس من جعل عبّادان من هذه الکورة و هی فی طرف من البصرة و الأهواز، حتّی جعل من لا خبرة له «جبّیا» من أعمال البصرة و لیس الأمر کذلک ـ إلی أن قال ـ: «جبّا» فی الأصل عجمی وکان القیاس أن ینسب إلیها جُبّوی، فنسبوا إلیها جبّائی علی غیر قیاس مثل نسبتهم إلی الممدود، ولیس فی کلام العجم ممدود، وجبّا أیضاً من أعمال النّهروان»(۳). وقد أثنی علیه ابن المرتضی فی «المنیة والأمل» بما لا مزید علیه فقال: «وهو الّذی سهّل علم الکلام و یسّره و ذلّله وکان مع ذلک فقیهاً ورعاً زاهداً جلیلاً نبیلاً، ولم یتّفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدّم و الرئاسة بعد أبی الهذیل مثله، بل ما اتّفق له هو أشهر أمراً و أظهر أثراً، وکان شیخه أبا یعقوب الشحّام، ولقی غیره من متکلّمی زمانه و کان علی حداثة سنّه معروفاً بقوّة الجدل»(۴).

مناظراته

۱ ـ حضر من علماء المجبّرة رجل یقال له صقر. فإذا غلام أبیض الوجه زجّ _____ ۱ . فهرست ابن الندیم الفن الأول من المقالة الخامسة ص ۲۱۷ ـ ۲۱۸. ۲ . لاحظ الجزء الثانی من کتابنا هذا ص ۱۸. ۳ . معجم البلدان: ج ۲ ص ۹۶ ـ ۹۷ طبع التراث العربی. ۴ . المنیة والأمل: ص ۴۵.

(۲۵۷)

نفسه فی صدر صقر و قال له: أسألک؟ فنظر إلیه الحاضرون و تعجّبوا من جرأته مع صغر سنّه. فقال له: سل، فقال: هل الله تعالی یفعل العدل؟ قال: نعم، قال: أفتسمّیه بفعله العدل عادلاً ؟ قال: نعم، قال: فهل یفعل الجور؟ قال: نعم، قال: أفتسمّیه جائراً؟ قال: لا، قال: فیلزم أن لا تسمّیه بفعله العدل عادلاً، فانقطع صقر، وجعل الناس یسألون من هذا الصّبی؟ فقیل: هو غلام من جبّاء(۱). یلاحظ علی تلک المناظرة: أنّه فی وسع المجبِّر أن یقول: إن أسماءه سبحانه توقیفیّة ولا یصحّ لنا تسمیته بما لا یسمّی به نفسه. ۲ ـ روی ابن المرتضی أنّ أبا علیّ ناظر بعضهم فی الإرجاء و أبو حنیفة و الزبیر حاضران، فقال أبو حنیفة: إنّ أبا عمرو بن العلاء لقی عمرو بن عبید، فقال له: یا أبا عثمان إنّک أعجمیّ ولست بأعجمیّ اللّسان و لکنّک أعجمیّ الفهم. إنّ العرب إذا وعدت أنجزت، وإذا أوعدت أخلفت و أنشد شعراً: إنّی و إن أوعدته و وعدته * لمخلف إیعادی، ومنجز موعدی فقال أبو علیّ: إنّ أبا عثمان أجابه بالمسکت وقال له: إنّ الشاعر قد یکذب وقد یصدق، ولکن حدّثنی عن قول الله عزّ و جلّ: (لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِینَ)(هود/۱۱۹، السجدة/۱۳)

إن ملأها أتقول صدق؟ قال: نعم، وإن لم يملأها أفتقول صدق ؟ فسكت أبو حنيفة. يلاحظ عليه: أنّه سبحانه إنّما يخلف بما أوعده إذا عفا عن الكافر والمشرك والمسلم جميعاً، وأمّا إذا عفا عن المسلمين خاصّة فلا يلزم الكذب، لأنّه لا يستلزم خلف الايعاد الوارد فی الآية المباركة، ولا يلزم خلوّ جهنّم من الجنّة و النّاس الّذی أشار الله إليه بقوله: (لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ)، لأنّ من يجری عليه العفو أقلّ ممّن يكون محكوماً بدخول الجحيم، وليس القائل بالعفو يقول بأنّ العفو يعمّ كلّ ـــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۴۶.

(۲۵۸)

كافر و مشرك ومسلم، وإنّما يتحقّق فی إطار محدود و مضيّق. كيف وقد وعد سبحانه على وجه الجزم و القطع بقوله: (إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ) (النساء/۴۸) وليس المراد من الغفران هو المغفرة لأجل التّوبة، لأنّ الغفران بعد التوبة يعمّ المشرك و غيره، وإنّما المراد هو الغفران و المغفرة بلا توبة و إنابة، والمشرك و المنافق لا يعمّهما العفو أبداً و يكفی ذلك فی تحقّق وعيد الربّ و صدق إخباره(لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ). وخلاصة القول: أنّ القائل بالعفو فی مورد الايعاد يدّعی قضيّة جزئيّة لا قضيّة كلّيّة استيعابيّة، وللبحث صلة تمرّ عليك عند البحث عن اُصول المعتزلة فارتقب. ثمّ إنّ فی وسع أبی علیّ أن يقابل شعر المناظر بشعر شاعر آخر وينشد قوله: إنّ أبا ثابت لمجتمع الرأی * شريف الآباء و البيت لا يخلف الوعد والوعيد ولا * يبيت من ثاره على فوت(۱)

تأليفاته

يظهر ممّا نقله ابن المرتضی أنّه غزير الإنتاج. قال: قال أبو الحسين:«وكان أصحابنا يقولون: إنّهم حرّروا ما أملاه أبو علیّ فوجدوه مائة ألف و خمسين ألف ورقة، قال: وما رأيته ينظر فی كتاب إلّا يوماً نظر فی زيج الخوارزمی، ورأيته يوماً أخذ بيده جزءاً من الجامع الكبير لمحمّد بن الحسن و كان يقول: إنّ الكلام أسهل شیء، لأنّ العقل يدلّ عليه»(۲) . يلاحظ عليه: أنّ علم الكلام كما يستمدّ من العقل، يستمدّ من الكتاب و السنّة الصّحيحة خصوصاً فيما يرجع إلى ما بعد الموت، وأنّ الاستبداد بالعقل الشخصی من دون المراجعة لآراء من سبق من الأعاظم لا ينتج شيئاً ناضجاً. فكما أنّ التقاء الأسلاك ـــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۴۸. ۲ . نفس المصدر : ص ۴۷.

(۲۵۹)

الكهربائيّة يوجب تفجّر النور والطاقة، فهكذا التقاء الأفكار والآراء يوجب اكتساح ظلمات الجهل عن أمام المفكّر. ويظهر من ابن المرتضی فی ترجمة الأصمّ أنّ لأبی علیّ تفسيراً، قال: «وكان أبو علیّ لا يذكر أحداً فی تفسيره إلّا الأصمّ»(۱) ومن المحتمل أن يكون المقصود أنّه لا يذكر من آراء الرجال فی التفسير شيئاً إلّا عن الأصمّ. ويظهر أيضاً منه ـ فی ترجمة أبی محمّد عبدالله بن العبّاس الرامهرمزی تلميذه ـ أنّ لأبی علیّ كتباً فی الردّ على أهل النجوم، ويذكر أنّ كثيراً منها يجری مجری الأمارات الّتی يغلب الظنّ عندها(۲). كما يظهر منه ـ فی ترجمة الخراسانيّين الثّلاثة الّذين خرّجوا على أبی علیّ و أخذوا عنه أنّ أبا علیّ أملی كتاب «اللّطيف» لأبی الفضل الخجندی، ثالث الخراسانيّين(۳). ونقل ابن عساكر فی «تبيين كذب المفترى» عن الشيخ الأشعری أنّ له كتاباً فی الردّ على كتاب «الاُصول» لاُستاذه أبی علیّ الجبّائی(۴). إلى غير ذلك ممّا أهمل أرباب التراجم ذكره فی ترجمته. لمحة من أحواله

روى ابن المرتضی وقال: قال أبو الحسن: «وكان من أحسن الناس وجهاً وتواضعاً ـ إلى أنّ قال ـ: وكان إذا روى عن النّبیّ صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال لعلیّ والحسن والحسين وفاطمة: «أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم» يقول: العجب من هؤلاء النوابت(۵)يروون هذا الحديث ثمّ يقولون بمعاوية»(۶). وروى عن علیّ ـ عليه السلام ـ أنّ رجلين أتياه فقالا: ائذن لنا أن نصير إلى معاوية ـــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۳۳. ۲ . نفس المصدر : ص ۵۸. ۳ . نفس المصدر : ص ۶۵. ۴ . تبيين كذب المفترى: ص ۱۳۰. ۵ . تطلق على الحشوية ومن لفّ لفّهم. ۶ . المنية والأمل: ص ۴۷.

(۲۶۰)

فنستحلّه من دماء من قتلنا من أصحابه. فقال علىّ ـ عليه السلام ـ: «أما إنّ الله قد أحبط عملكما بندمكما على ما فعلتما»(۱). قال أبو الحسن: «والرافضة لجهلهم بأبى علىّ و مذهبه يرمونه بالنّصب و كيف وقد نقض كتاب عبّاد فى تفضيل أبى بكر، ولم ينقض كتاب الاسكافى المسمّى «المعيار والموازنة فى تفضيل علىّ على أبى بكر»(۲). إنّ العالم العابد رضى الدين بن طاووس (المتوفّى سنة ۶۶۴) نقل كثيراً من آرائه فى كتاب «سعد السعود» و نقضه، ولو صحّت نسبة تلك الآراء إليه فهو مبغض للشيعة وقد أنكر كثيراً من الحقائق التأريخية فراجعه. ۵ ـ أبو هاشم الجبائى (ت ۲۷۷ ـ م ۳۲۱)

عبدالسلام بن محمّد بن عبدالوهّاب بن أبى علىّ الجبائى، قال الخطيب: «شيخ المعتزلة و مصنّف الكتب على مذاهبهم. سكن بغداد إلى حين وفاته»(۳). وقال ابن خلّكان: «المتكلّم المشهور، العالم بن العالم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما. وكان له ولد يسمّى أبا علىّ و كان عامّياً لا يعرف شيئاً. فدخل يوماً على الصاحب بن عبّاد فظنّه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته. ثمّ سأله عن مسألة، فقال: «لا أعرف نصف العلم»، فقال له الصاحب: «صدقت يا ولدى، إلّا أنّ أباك تقدّم بالنصف الآخر»(۴). وقد حكى الخطيب عنه تأريخ ولادته، أنّه قال: «ولدت سنة سبع و سبعين ومائتين و ولد أبى أبو علىّ سنة خمس و ثلاثين و مائتين و مات فى شعبان سنة ثلاث ـــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: ص ۴۷. ۲ . المنية والأمل: ص ۴۷. ۳ . تاريخ بغداد: ج ۱۱، ص ۵۵. ۴ . وفيات الأعيان: ج ۳، ص ۱۸۳.

(۲۶۱)

وثلاثمائة». قال أبو الحسن: ومات أبو هاشم فى رجب سنة إحدى و عشرين و ثلاثمائة ببغداد و تولّيت دفنه فى مقابر باب البستان من الجانب الشرقى، وقد توفّى فى اليوم الّذى توفّى أبو بكر بن دريد. وعن الحسن بن سهل القاضى: بينا نحن ندفن أبا هاشم إذ حملت جنازة اُخرى ومعها جُميعَة عرفتهم بالأدب. فقلت لهم: جنازة من هذه؟ فقالوا: جنازة أبى بكر ابن دريد، فذكرت حديث الرشيد لمّا دفن محمّد بن الحسن و الكسائى بالرى فى يوم واحد. قال: وكان هذا فى سنة ثلاث و عشرين وثلاثمائة، فأخبرت أصحابنا بالخبر، وبكينا على الكلام والعربيّة طويلاً ثم افترقنا. وعلّق عليه الخطيب: «الصّحيح أنّ أبا هاشم مات فى ليلة السبت الثالث والعشرين من رجب سنة إحدى و عشرين، قال: وكان عمره ستّاً و أربعين سنة وثمانية أشهر وإحدى وعشرين يوماً»(۱). وقال القاضى نقلاً عن أبى الحسن بن فرزويه أنّه بلغ من العلم ما لم يبلغه رؤساء علم الكلام. وذكر أنّه كان من حرصه يسأل أبا علىّ (والده) حتّى يتأذّى منه، فسمعت أبا علىّ فى بعض الأوقات يسير معه لحاجة وهو يقول لا تؤذنا و يزيد فوق هذا الكلام. وكان يسأله طول نهاره ما قدر على ذلك، فاذا جاء اللّيل سبق إلى موضع مبيته لئلّا يغلق أبو علىّ دونه الباب، فيستلقى أبو علىّ على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتّى يضجره، فيحوّل وجهه عنه، فيتحوّل إلى وجهه، ولا يزال كذلك حتّى ينام، وربّما سبق أبو علىّ فأغلق الباب دونه. قال: ومن هذا حرصه على ما اختصّ به من الذكاء، لم يتعجّب من تقدّمه(۲). كان أبو هاشم أحسن الناس أخلاقاً و أطلقهم وجهاً، واستنكر بعض الناس خلافه مع أبيه (فى المسائل الكلاميّة) وليس خلاف التابع للمتبوع فى دقيق الفروع بمستنكر، فقد خالف أصحاب أبى حنيفة إياه. وقال أبو الحسن بن فرزويه فى ذلك ـــــــــــــ ۱ . تاريخ بغداد: ج ۱۱، ص ۵۶. ۲ . طبقات المعتزلة للقاضى: ص ۳۰۴.

(۲۶۲)

شعراً وهو قوله: يقولون بين أبى هاشم * وبين أبيه خلاف كبير فقلت وهل ذاك من ضائر * وهل كان ذلك ممّا يضير فخلّوا عن الشيخ لا تعرضوا * لبحر تضايق عنه البحور فان أبا هاشم تلوه * إلى حيث دار أبوه يدور ولكن جرى فى لطيف الكلام(۱) * كلام خفى وعلم غزير فإيّاك إيّاك من مظلم * ولا تعد عن واضح مستنير(۲) تأليفاته

ذكر ابن النديم لأبى هاشم كتباً، و قال: «أبو هاشم عبدالسلام بن محمّد الجبّائى، قدم مدينة السّلام سنة ۳۱۴ وكان ذكيّاً حسن الفهم، ثابت الفطنة، صانعاً للكلام، مقتدراً عليه، قيّماً به، وتوفّى سنة ۳۲۱ وله من الكتب: ۱ ـ الجامع الكبير، ۲ ـ كتاب الأبواب الكبير، ۳ ـ

كتاب الأبواب الصغير، ۴ ـ الجامع الصغير، ۵ ـ كتاب الإنسان، ۶ ـ كتاب العوض، ۷ ـ كتاب المسائل العسكريات، ۸ ـ النقض على أرسطو طاليس فى الكون والفساد، ۹ ـ كتاب الطبايع والنقض على القائلين بها، ۱۰ ـ كتاب الاجتهاد كلام (۳). انتشار مذهبه

يظهر من البغدادى أنّ مذهبه كان منتشراً فى أوائل القرن الخامس فى بغداد وقد سمّى أتباعه بالبهشميّة وقال: هؤلاء أتباع أبى هاشم الجبّائى، وأكثر معتزلة عصرنا على ــــــــــــــ ۱ . المراد من لطيف الكلام، المباحث التى لها صلة لاثبات بعض العقائد الاسلاميّة وليست منها، كالبحث عن الجوهر والعرض والأكوان والأفلاك وفى الحقيقة كان البحث عنها تبعاً للفلاسفة. ۲ . طبقات المعتزلة للقاضى: ص ۳۰۵. ۳ . فهرست ابن النديم: الفن الأوّل من المقالة الخامسة ص ۲۲۲.

(۲۶۳)

مذهبه، لدعوة ابن عبّاد وزير آل بويه إليه(۱). تلاميذه

قد ذكر ابن المرتضى أبا هاشم فى الطبقة التاسعة، وذكر تلاميذه فى الطبقة العاشرة، وقال:«اعلم أنّ هذه الطّبقة تشتمل على من أخذ عن أبى هاشم وعمّن هو فى طبقته مع اختلاف درجاتهم وتفاوت أحوالهم وقدّمنا أصحاب أبى هاشم لكثرتهم وبراعتهم». ثمّ ذكر أسماء تلاميذه، فمن أراد فليرجع إليه. ۷ ـ قاضى القضاة عبد الجبّار (ت نحو ۳۲۴ ـ م ۴۱۵ أو ۴۱۶)

هو عبدالجبّار بن أحمد بن عبدالجبّار الهمدانى الأسدآبادى، الملقّب بقاضى القضاة ولا يطلق ذلك اللّقب على غيره. قال الخطيب: «كان ينتحل مذهب الشافعى فى الفروع و مذاهب المعتزلة فى الأُصول، وله فى ذلك مصنّفات و ولى قضاء القضاة بالرى و ورد بغداد حاجّاً وحدّثبها. وقال: مات عبدالجبّار بن أحمد قبل دخولى الرى فى رحلتى إلى خراسان و ذلك فى سنة ۴۱۵»(۲). وترجمه الحاكم الجشمى (المتوفّى عام ۴۹۴ هـ) فى كتاب «شرح عيون المسائل» وعدّه من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة وقال: «يعدّ من معتزلة، البصرة من أصحاب أبى هاشم لنصرته مذهبه». قرأ على أبى إسحاق بن عيّاش أوّلاً، ثمّ على الشيخ أبى عبدالله البصرى(۳). ــــــــــــــ ۱ . تاريخ بغداد: ج ۱۱، ص ۱۱۳. ۲ . المصدر نفسه. ۳ . كلاهما من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة.

(۲۶۴)

وليست تحضرنى عبارة تنبئ عن محلّه فى الفضل وعلوّ منزلته فى العلم، فإنّه الّذى فتق الكلام و نشره و وضع فيه الكتب الجليلة الّتى سارت بها الركبان و بلغ المشرق والمغرب، وضمّنها من دقيق الكلام و جليله ما لم يتّفق لأحد قبله، وطال عمره مواظباً على التّدريس والاملاء حتّى طبّق الأرض بكتبه و أصحابه. وبَعُدَ صوته وعظم قدره وإليه انتهت الرئاسة فى المعتزلة حتّى صار شيخها و عالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه و مسائله حتّى نسخ كتب من تقدّم من المشايخ و قرب عهده، و شهرة حاله تغنى عن الاطناب من وصفه. وفيه يقول أبو الأسعد الآبى فى قصيدة له فى التوحيد والعدل: ويعدّ من مشايخ أهل العدل. أم لكم مثل إمام الأُمّة * قاضى القضاة سيّد الأئمّة من بثّ دين الله فى الآفاق * وبتّ حبل الكفر والنفاق وأصله من أسدآباد همدان، ثمّ خرج إلى البصرة و اختلف إلى مجالس العلماء وكان يذهب فى الأُصول مذهب الأشعريّة وفى الفروع مذهب الشافعى، ولما حضر المجالس و ناظر ونظر عرف الحقّ، وانقاد وانتقل إلى أبى إسحاق بن عيّاش فقرأ عليه مدّة ثمّ رحل إلى بغداد وأقام عند الشيخ أبى عبدالله مدّة مديدة حتّى فاق الأقران وخرج واحد دهره وفريد زمانه، وصنّف وهو بحضرته كتباً كثيرة وكان ربّما يدرس بها وبالعسكر(۱) ورامهرمز(۲) . وابتدأ بها إملاء «المغنى» فى مسجد عبدالله بن عبّاس متبرّكاً به. فلمّا قدم الرىّ سألوه أن يجعله باسم بعض الكبار فأبى و استدعاه الصاحب إلى الرىّ بعد سنة ستّين و ثلاثمائة فبقى بها مواظباً على التدريس إلى أن توفّى سنة ۴۱۵ أو ۴۱۶ فكان يدرس ويملى وكثر الانتفاع به و طار ذكره فى الآفاق. ــــــــــــــ ۱ . عسكر مكرم بلد مشهور من نواحى خوزستان. ۲ . مدينة من بلاد خوزستان.

(۲۶۵)

وروى أنّه كان فى التفضيل بمذهب الشيخين(۱) فى التوقف، ثمّ رجع فى آخر عمره إلى تفضيل أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ وهو المذكور فى كتبه. وكان الصاحب يقول فيه مرّة: هو أفضل أهل الأرض، وأُخرى: هو أعلم أهل الأرض(۲) . اسلوبه فى الكتابة

يظهر من ترجمة حياته أنّ كتابه الكبير «المغنى» الّذى يقع فى عشرين جزءاً ممّا أملاه على تلاميذه ولم يكتبه ببنانه. يقول الحاكم: كان ـ رحمه الله ـ يختصر فى الاملاء و يبسط فى الدرس على ضدّ ما كان يفعله الشيخ أبو عبدالله (۳) فكان من حسن طريقته ترك الناس كتب من تقدّم. ولما فرغ من كتاب «المغنى» بعث به إلى (الصاحب) فكتب (الصاحب) إليه كتاباً هذه صورته: بسم الله الرّحمن الرّحيم أتمّ الله على قاضى القضاة نعمته، وأجزل لديه منّته،لقد أتمّ من كتاب «المغنى» ذخيرة للموحّد، وشجى للملحد، وعتاداً للحق، وسداداً للباطل، وإنّه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، و نحلتنا على النحل، وأُمّتنا على الأُمم و ملّتنا على الملل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلّت الأوهام و ظنّ الظانّون بالله أنّ العلم قد قبض ونخاعه قد ضعف، وأنّ شيوخه الأعلون (كذا) قد شالت نعامتهم و خفّت بضاعتهم، ووهن كاهلهم، ودرج أفاضلهم، ولم يدروا أنّ فى سرّ الغيب إن كان آخراً بالاضافة إليهم، إنّه الأوّل بالامامة عليهم، كذلك يفعل الله ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون. فليقرّ قاضى القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عيناً بما قدّم لنفسه و أخّر و اكتسب لغده و ذخر، ــــــــــــــ ۱ . هما الجبائيان أبو على وأبو هاشم. ۲ . مقدّمة فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۱۳۱. ۳ . هو الشيخ أبو عبدالله الحسين بن على البصرى من الطبقة العاشرة.

(۲۶۶)

وليرينّ فى ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه و احتسب و سهر ليله و انتصب، صابراً على كدّ الخواطر و معانياً برد الأصايل إلى حرّ الهواجر، أثقل من أحد و أرزن، وأوفى من الرمل و أوزن (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْس مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْر مُحْضَراً)و ورد محمّد ولدنا بالنباء العظيم و الصّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغنى» فقلت يا بشراى، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضر و تحفة المرتاد و طفقت أنشئ و أقول: ولو أنشر الشيخان عمرو و واصل * لقالا جوزيت الخير عنّا و أنعما فأتمّ على قاضى القضاة نعمه، كما أورد علينا ديمه و السلام(۱) . ثمّ إنّ الحاكم بسط الكلام فى أسماء تآليفه، و قال: «إنّ له ۴۰۰ ألف ورقة ممّا صنّف فى كلّ فنٍّ و كان موفّقاً فى التصنيف والتدريس، وكتبه تتنوّع أنواعاً فله كتب فى الكلام لم يسبق إلى تصنيف مثلها فى ذلك الباب. ثمّ سرد أسماء كتبه البالغة إلى ثلاثة و أربعين، نأتى بها ملخّصاً: ۱ ـ الدواعى و الصوارف،۲ ـ الخلاف و الوفاق، ۳ ـ الخاطر، ۴ ـ الاعتماد، ۵ ـ المنع والتمانع، ۶ ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز، ۷ ـ المغنى، ۸ ـ الفعل والفاعل، ۹ ـ المبسوط، ۱۰ ـ المحيط، ۱۱ ـ الحكمة والحكيم، ۱۲ ـ شرح الأُصول الخمسة، ۱۳ ـ شرح الجامعين، ۱۴ ـ شرح الأُصول، ۱۵ ـ شرح المقالات، ۱۶ ـ شرح الأعراض وهذا كلّه فى الكلام. ومنها فى أُصول الفقه:

۱۷ ـ النهاية، ۱۸ ـ العمدة، ۱۹ ـ شرحها. وهناك كتب فى النّقض على المخالفين:۲۰ ـ نقض اللمع، ۲۱ ـ نقض الامامة. وهناك جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق: ۲۲ ـ الرازيات، ۲۳ـالعسكريات، ۲۴ ـ القاشانيات، ۲۵ ـ الخوارزميات، ۲۶ ـ النيسابوريات. ــــــــــــــ ۱ . الطبقتان ۱۱ و ۱۲ من كتاب شرح العيون ص ۳۶۹ ـ ۳۷۱ للحاكم الجشمى.

(۲۶۷) وهناك كتب فى الخلاف والمواعظ:

۲۷ ـ الخلاف بين الشيخين، ۲۸ ـ نصيحة المتفقّهة. وله كتب تكلّم فيها على أهل الأهواء الخارجين عن الإسلام و غيرهم أوضح فيها الحقّ: ۲۹ ـ شرح الآراء. وله كتب فى علوم القرآن: ۳۰ ـ المحيط، ۳۱ ـ الأدلّة، ۳۲ ـ التنزيه، ۳۳ ـ المتشابه، ۳۴ ـ شهادات القرآن». ثمّ قال الحاكم: «له كتب فى كلّ فنّ بلغنى اسمه أو لم يبلغ، أحسن فيها غاية الاحسان، نحو كتابه: ۳۵ ـ التجريد، ۳۶ ـ المكّيات، ۳۷ ـ الكوفيات، ۳۸ ـ الجمل، ۳۹ ـ العهود، ۴۰ ـ المقدّمات، ۴۱ ـ الجدل، ۴۲ ـ الحدود، إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، وذكر جميع مصنّفاته يتعذّر»(۱) . ومن حسن حظّ القاضى دون سائر المعتزلة أنّه قد طبعت كميّة هائلة من كتبه فى الآونة الأخيرة، وهذه الكتب رفعت الستار عن وجه عقائد المعتزلة و أغنتنا عن الرجوع إلى كتب خصومهم، فنذكر ما طبع: ۱ ـ «تنزيه القرآن عن المطاعن»: طبع فى بيروت طبع دار النّهضة الحديثة. واسمه يحكى عن محتواه و يجيب فيه عن كثير من الأسئلة الّتى تدور حول الآيات. قال فى ديباجته: «فقد أملينا كتاباً يفصّل بين المحكم والمتشابه. عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها و بيّنا معانى ما تشابه من آياتها، مع بيان وجه خطأ

فریق من النـاس فی تأویلهـا، لیکون النفع به أعظم». ـــــــــــــــ ۱ . الطبقتان ۱۱ و ۱۲ من شرح العیون ص ۲۶۷ ـ ۲۶۹. للحاکم الجشمی تحقیق فؤاد سیّد. ط تونس.

(۲۶۸)

وطبع أیضاً فی القاهرة سنة ۱۳۲۶. ۲ ـ «طبقات المعتزلة»: وهو أساس «طبقات المعتزلة» لابن المرتضـی. نشره فؤاد سیّد، و أسماه «فضل الاعتزال و طبقـات المعتزلـة» مع کتـاب «ذکر المعتزلـة» للکعبی و«الطبقـات الحادیـة عشـرة و الثانیـة عشـرة من شـرح العیون» للحـاکم الجشـمی طبع سنة ۱۴۰۶. ۳ ـ «شـرح الأُصول الخمسة»: نشـره عبدالکریم عثمان فی القاهرة سـنة ۱۹۶ مـ۱۳۸۴ هـ وهو کتاب مختصـر جـامع یعرض عقائـد المعتزلـة عامّـة و عقیـدة القاضـی خاصّـة، وهـو أحسن کتـاب لمن أراد أن یطّلع علی عقائـدهم، وقـد أملاه علی تلامیذه. ۴ ـ «المغنی»: وهو من الکتب المبسوطة فی عقائد المعتزلة. اکتشفته البعثة المصریّة فی الیمن عام ۱۹۵۲ وقد عثر منه حتّی الآن علی ۱۴ جزءاً. والکتاب یقع فی عشـرین جزءاً و إلیک الأجزاء المطبوعة ۴ ـ ۵ ـ ۶ ـ ۷ ـ ۸ ـ ۹ ـ ۱۱ ـ ۱۲ ـ ۱۳ ـ ۱۴ ـ ۱۵ ـ ۱۶ ۱۷ ـ ۲۰ والجزء الأخیر یختصّ بالإمامة وهو الّذی نقضه السیّد المرتضی و أسماه «الشافی» وطبع فی مجلّد کبیر، ولخّصه الشیخ الطوسی و أسماه «تلخیص الشـافی» وطبع فی جزأیـن. ۵ ـ «المحیـط بـالتکلیف»: تحقیـق السـیّد عزمی، طبـع الـدار المصـریّة للتـألیف، جمعه الحسن بن أحمدبن متّویه(ت۶۸۳). لاحظ مقدّمـة المحقّق. ۶ ـ «متشـابه القرآن»: تحقیـق عـدنان محمّـد زر زور، طبع دار الـتراث فی القـاهرة فی جزأین. تلامیذه

وقـد فصّـل الکلام ابن المرتضـی فی تلامیـذه وجعلهم من الطّبقـة ۱۲ و أسـماهم واحـداً بعـد آخر، منهم أبـو رشـید سـعید بن محمّد النیسابوری والشریف المرتضی (۲۶۹)

أبوالقاسم علیّ بن الحسـین الموسوی. أخذ عن قاضـی القضاة عند انصرافه من الحجّ، إلی غیر ذلک من تلامیذه(۱) . وقال الرضی فی «شـرح المجازات النبویّـة» عنـد البحث عن حـدیث الرؤیـة: «ترون ربّکم یوم القیامـة کما ترون القمر لیلـة البـدر» قال: «وممّا علّقته عن قاضـی القضاة أبی الحسن عبـد الجبّار بن أحمـد عند بلوغی فی القراءة علیه إلی الکلام فی الرؤیة أنّ من شـروط قبول خبر الواحد أن یکـون راویه عـدلاً، وراوی هـذا الخبر: قیس بن أبی حـازم عن جریر ابن عبـدالله البجلی، وکـان منحرفـاً عن أمیر المـؤمنین علیّ ـعلیه السلامـ ویقال إنّه کان من الخوارج، وذلک یقدح فی عدالته و یوجب تهمته فی روایته، وأیضاً فقد کان رمی فی عقله قبل موته وکان مع ذلـک یکثر الروایـة، فلاـ یعلم هل روی هـذا الخبر فی الحال الّتی کان فیها سالم التمییز أو فی الحال الّتی کان فیها فاسـد المعقول، وکلّ ذلک یمنع من قبول خبره، وبوجب إطراحه. ثمّ قال: وأقول أنا: ومن شـرط قبول خبر الواحد أیضاً مع ما ذکره قاضـی القضاة من اعتبـار کـون راویـه عـدلاً، أن یعری الخبر المرویّ من نکیر السّـلف، وقـد نقـل نکیر جماعـة من السّـلف علی راوی هـذا الخبر. منهم العرباض بن ساریـة السـلمی وهو من مختصّـی الصّـحابة، روی عنه أنّه قال: من قال: إنّ محمّـداً رأی ربّه فقـد کـذب. وروی أیضاً عن بعض أزواج النبیّ ـ علیه الصـلاة والسـلام ـ أنّها قالت: من زعم أنّ محمّـداً رأی ربّه فقد أعظم الفریة علی الله. وقالت ذلک عند ذهاب بعض الناس إلی أنّ قوله تعالی (وَلَقَـدْ رَآهُ نَزْلَـةً أُخْری) إنّما اُریـد بها رؤیة الله سبحانه لا رؤیة جبرائیل کما یقوله أهل العدل. وأیضـاً ففی هـذا الخبر کاف التّشبیه، لأنّه قال: «ترونه کما ترون القمر» الّـذی هو فی جهـة مخصوصة وعلی صـفة معلومة. وإذا کان الأمر کما قلنـا لم یکن للخبر ظـاهر واحتجنا إلی تأویله کما احتجنا إلی ذلک فی غیره»(۲). ـــــــــــــــ ۱ . المنیة والأمل: ص ۶۹ ـ ۷۱. ۲ . المجازات النبویة تحقیق طه محمد ص ۴۸ ـ ۴۹.

(۲۷۰)

وقال أیضاً فی تفسیر قوله صلّی الله علیه و آله و سلّم «قیّدوا العلم بالکتاب»: «وذکر لی قاضـی القضاة أبو الحسن عبدالجبّار بن أحمد عنـد قراءتی علیه مـا قرأته من کتـابه الموسوم بالعمـد فی اُصول الفقه: إنّ هـذه العلوم المخصوصـة (العلوم العقلیّـة العملیّـة کالتّحسـین والتّقبیح العقلیّین) إنّما سمّیت عقلاً، لأنّها تعقل من فعل المقبّحات، لأنّ العلم بها إذا دعته نفسه إلی ارتکاب شیء من المقبّحات، منعه

علمه بقبحه من ارتکابه والاقدام علی طرق بابه، تشبیهاً بعقال الناقة المانع لها من الشرود، والحائل بینها وبین النهوض. ولهذا المعنی لم یوصف القدیم تعالی بأنّه عاقل، لأنّ هذه العلوم غیر حاصلة له، إذ هو عالم بالمعلومات کلّها لذاته. قال: وقیل أیضاً إنّما سمِّیت هذه العلوم المخصوصة عقلاً، لأنّ ما سواها من العلوم یثبت بثباتها و یستقرّ باستقرارها تشبیهاً بعقال الناقة الّذی به تثبت فی مکانها، ولمثل ذلک قیل معقل الجبل للمکان الذی یلجأ إلیه و یعتصم به، وله سمّیت المرأة عقیلة، وهی الّتی یمنعها شرف بیتها و کرم أهلها وقوّة حزمها من الإقدام علی ما یشینها، والتعرّض لما یعیبها. والکلام فی تفصیل هذه العلوم وبیان ما لأجله احتیج إلی کلّ واحد منها یطول ولیس هذا الکتاب من مظانّ ذکره و مواضع شرحه»(۱). ــــــــــــــــ ۱ . المجازات النبویة للشریف الرضی تحقیق طه محمد طه ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

الفصل الخامس

الفصل الخامس أعلام المعتزلة

قد تعرّفت علی أئمّة المعتزلة الّذین رسموا معالم المذهب. وهناک شخصیّات لامعة شارکوا الأئمّة فی نضج المذهب و نشره، ولکنّهم دون الأئمّة فی العلم والتفکیر. ولأجل إیقاف القارئ علی حیاتهم و آرائهم و آثارهم نورد ترجمة قسم قلیل منهم: ۱ ـ أبوسهل بشر بن المعتمر (م ۲۱۰) مؤسّس مدرسة اعتزال بغداد

قال الشریف المرتضی: «هو من وجوه أهل الکلام ویقال: إنّ جمیع المعتزلة بعده من مستجیبیه. وقال أبو القاسم البلخی : إنّه من أهل بغداد وقیل من أهل الکوفة...وله أشعار کثیرة یحتجّ فیها علی أهل المقالات»(۱). وقال القاضی : «إنّه زعیم البغدادیین من المعتزلة وله قصیدة طویلة یقال إنّها أربعون ألف بیت، ردّ فیها علی جمیع المخالفین، ویقال إنّ الرّشید حبسه حین قیل له : إنّه رافضیّ. فقال فی السجن أبیاتاً بعثها إلیه فأفرج عنه»(۲). توفّی عام ۲۱۰ کما أرّخه الذّهبی فی «لسان المیزان». ــــــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱، ص ۱۸۶ ـ ۱۸۷. ۲ . فضل الاعتزال للقاضی: ص ۲۶۵.

(۲۷۲) ۲ـ معمّر بن عبّاد السلمی (م ۲۱۵) خریج مدرسة البصرة

یکنّی أبا عمرو وکان عالماً عدلاً و تفرّد بمذاهب وکان بشر بن المعتمر وهشام بن عمرو وأبو الحسین المدائنی من تلامذته. قال القاضی عبدالجبّار: «لمّا منع الرّشید من الجدال فی الدین و حبس أهل علم الکلام، کتب إلیه ملک السند: إنّک رئیس قوم لا ینصفون و یقلّدون الرجال و یغلبون بالسیف، فإن کنت علی ثقة من دینک فوجّه إلیّ من اُناظره، فإن کان الحقّ معک تبعناک، وإن کان معی تبعتنی. فوجّه إلیه قاضیاً، و کان عند الملک رجل من السمنیة وهو الّذی حمله علی هذه المکاتبة، فلمّا وصل القاضی إلیه أکرمه ورفع مجلسه، فسأله السمنی فقال: أخبرنی عن معبودک هل هو القادر؟ قال: نعم، قال: أفهو قادر علی أن یخلق مثله؟ فقال القاضی: هذه المسألة من علم الکلام وهو بدعة، وأصحابنا ینکرونه. فقعال السمنی: من أصحابک؟ فقال: فلان وفلان وعدّ جماعة من الفقهاء، فقال السمنی للملک: قد کنت أعلمتک دینهم وأخبرتک بجهلهم و تقلیدهم و غلبتهم بالسیف، قال: فأمر ذلک الملک القاضی بالانصراف، وکتب معه إلی الرشید: إنّی کنت بدأتک بالکتاب وأنا علی غیر یقین ممّا حکی لی عنکم، فالآن قد تیقّنت ذلک بحضور هذا القاضی ـ وحکی له فی الکتاب ما جری. فلمّا ورد الکتاب علی الرّشید قامت قیامته، وضاق صدره، وقال: ألیس لهذا الدین من یناضل عنه؟ قالوا: بلی یا أمیر المؤمنین، هم الّذین نهیتهم عن الجدال فی الدین و جماعة منهم فی الحبس. فقال: أحضروهم، فلمّا حضروا قال: ما تقولون فی هذه المسألة؟ فقال صبی من بینهم: هذا السؤال محال، لأنّ المخلوق لا یکون إلاّ محدثاً، والمحدث لا یکون مثل القدیم، فقد استحال أن یقال: یقدر علی أن یخلق مثله أو لا یقدر، کما استحال أن یقال: یقدر أن یکون عاجزاً أو جاهلاً، فقال الرشید: وجّهوا بهذا الصبی إلی السند حتّی یناظرهم. فقالوا: إنّه لا یؤمّن أن یسألوه عن غیر هذا، فیجب أن توجّه من یفی بالمناظرة فی کلّ العلم. قال الرشید: فمن لهم ؟ فوقع اختیارهم علی (۲۷۳)

معمر، فلمّا قرب من السند بلغ خبره ملك السند فخاف السمنى أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل، فدسّ من سمّه فى الطّريق فقتله»(۱). أقول: ما أجاب به الصّبى صحيح، غير أنّ العبارة غير وافية، والمقصود: ما سألته (خلق المثل) محال لا نفس السؤال محال. قال صاحب كتاب «المعتزلة»: «فلئن صحّت هذه القصّة فإنّها تعنى أنّ الرشيد لم يجد فى مملكته الواسعة من يدافع عن الإسلام غير المعتزلة. والواقع أنّ المعتزلة تحمّسوا لهذه القضية كثيراً، فلم يكتفوا بالردّ على المخالفين وتقطيعهم بل تعدّوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامى و حمل الناس على اعتناقه فكانوا لا ينفكّون يرسلون وفودهم لهذا الغرض إلى البلاد الّتى يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين»(۲). ويقول صفوان الأنصارى شاعر المعتزلة فى مدح واصل وصحبه ما يظهر حقيقة الجهود الّتى بذلوها فى سبيل الدفاع عن حوزة الدين و التبشير به: رجال دعاة لا يفلّ عزيمهم * تحكّم جبّار ولا كيد ساحر إذا قال مرّوا فى الشتاء تطاوعوا * وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر(۳) ۳- ثمامة بن الأشرس النميرى (م۲۱۳) خرّيج مدرسة بغداد

قال ابن النّديم: «نبيه من جلّة المتكلّمين المعتزلة، كاتب بليغ، بلغ من المأمون منزلة جليلة وأراده على الوزارة فامتنع »(۴).

_____ ۱ . ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل، ص ۳۱ و ۳۲. ۲ . المعتزلة: ص ۴۴. ۳ . البيان والتبيين: ج ۱، ص ۳۷، نقلاً عن «المعتزلة» ص ۴۵. والناجر: أشدّ أشهر الصيف حرّاً. ۴ . الفهرست لابن النديم، الفن الاول من المقالة الخامسة: ص ۲۰۷.

(۲۷۴)

قال البغدادى: «كان زعيم القدريّة فى زمن المأمون والمعتصم والواثق، وقيل: إنّه هو الّذى دعا المأمون إلى الاعتزال»(۱). وقال ابن المرتضى: «ثمامة ابن الأشرس، يكنّى أبا معن النّميرى وكان واحد دهره فى العلم والأدب، وكان جدلاً حاذقاً. قال أبو القاسم: قال ثمامة يوماً للمأمون: أنا أُبيّن لك القدر بحرفين و أزيد حرفاً للضّعيف. قال: ومن الضّعيف؟ قال: يحيى بن أكثم،قال: هات، قال:لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إمّا كلّها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقُّوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمّاً. أو تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذمّ لهم جميعاً أو منهم فقط، كان لهم الثّواب والعقاب والمدح والذّم. قال: صدقت(۲). أقول: ذهب عليه أنّ استناد الفعل إلى الله و العبد إنّما يقتضى الاشراك فى الثّواب والعقاب أو المدح والذّم إذا كانا فاعلين بالسّويّة فى جميع المراحل، حتّى فى مرحلة الجزء الأخير من العلّة التامّة للفعل كما إذا اشترك الفاعلان معاً فى إنقاذ غريق أو قتل إنسان، وأمّا إذا كان أحدهما هو الجزء المؤثّر دون الآخر فيكون هو المسؤول، وعليه الثّواب والعقاب، وهذا هو الأمر بين الأمرين، والعبد غير مجبور ولا مفوّض، والتّفصيل فى محله. روى المرتضى أنّه سأل مجبر بشر بن المعتمر وقال له: «أنتم تحمدون الله على إيمانكم؟ قال: نعم، فقال له: فكأنّه (الله)يحبُّ أن يحمد على ما لم يفعل وقد ذمّ ذلك فى 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 يحمدنى عليه، لأنّه أمرنى به ففعلته، وأنا أحمده على الأمر به، والتّقوية

_____ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۱۷۲. ۲ . المنية والأمل: ص ۳۵.

(۲۷۵)

عليه، والدعاء إليه، فانقطع المجبر، فقال بشر: شُنُعتْ فسهُلت»(۱). وقال يوماً للمأمون: «إذا وقف العبد بين يدى الله تعالى يوم القيامة فقال الله تعالى: ما حملك على معصيتى؟ فيقول على مذهب الجبر: يا ربِّ أنت خلقتنى كافراً وأمرتنى بما لم أقدر عليه، وحلت بينى وبين ما أمرتنى به ونهيتنى عمّا قضيته علىّ وحملتنى عليه أليس هو بصادق؟ قال: بلى، قال: فإنّ الله تعالى يقول: (يوم ينفع الصّادقين صدقهم) أفينفعه هذا الصّدق؟ فقال بعض الهاشميّين: ومن يدعه يقول هذا أو يحتجّ (به). فقال ثمامة: أليس إذا منعه الكلام والحجّة يعلم أنّه قد منعه من إبانة عذره، وأنّه لو تركه لأبانّ عذره؟ فانقطع»(۲). وقد ترجم له الخطيب فى تأريخه، ومن ظريف ما نقل عنه أنّه قال: شهدت رجلاً يوماً من الأيّام وقد قدّم خصماً إلى بعض الولاة فقال: أصلحك الله ناصبىّ رافضىّ جهمىٌّ مشبِّه مجبّر قدرىّ يشتم الحجّاج بن الزبير الّذى هدم الكعبة على علىّ بن أبى سفيان و يلعن معاوية بن أبى طالب. فقال له الوالى: ما أدرى ممّا أتعجّب؟ من

علمک بالأنساب أو من معرفتک بالمقالات؟ فقال: أصلحک الله ما خرجت من الکتاب حتّی تعلّمت هذا کلّه»(۳). وقال الذّهبی: «من کبار المعتزلة ومن رؤوس الضّلالة، کان له اتّصال بالرّشید، ثمّ بالمأمون وکان ذا نوادر وملح»(۴). ومن أراد الوقوف علی نوادره فعلیه الرجوع إلی «المنیة والأمل» و «فضل الاعتزال» وقد اتّفقا علی أنّ وجه اتّصاله بالخلفاء صار سبباً لوجود بعض الهزل فی کلامه وقد اتّخذه طریقاً إلی میلهم إلیه لیتوصّل به إلی المعونة فی الدین. ــــــــــــــ ۱ . أمالی المرتضی: ج ۱، ص ۱۸۶. فضل الاعتزال: ص ۲۷۳ وفی المصدر الأخیر: «سهّلت بعد ما صعبت». ۲ . فضل الاعتزال: ص ۲۷۳. المنیة والأمل: ص ۳۵ و ۳۶. ۳ . تاریخ بغداد: ج ۷، ص ۱۴۶. ۴ . میزان الاعتدال: ج ۱، ص ۳۷۱.

(۲۷۶) ۴- أبوبکر عبدالرحمن بن کیسان الأصمّ (م قریباً من ۲۲۵) خرّیج مدرسة البصرة

قال القاضی:«کان من أفصح النّاس و أفقههم و أورعهم. لکنّه ینفی الأعراض وله تفسیر عجیب، وکان جلیل القدر یکاتبه السلطان، وعنه أخذ ابن علیّة(۱) العلم، والّذی نقم علیه أصحابنا بعد نفی الأعراض، ازوراره عن علیّ ـ علیه السلام ـ وکان أصحابنا یقولون: بلی بمناظرة هشام بن الحکم فیعلوه هذا ویعلوه ه(۲)ذا». ۵- أبو موسی عیسی بن صبیح المردار (م۲۲۶).

قال القاضی: «کان متکلّماً عالماً زاهداً وکان یسمّی راهب المعتزلة لعبادته، ویقال: إنّ أبا الهذیل حضر مجلسه و سمع قصصه بالعدل وحسن بیانه علی الله تعالی و عدله وتفضّله، فقال: هکذا شهدت أصحاب أبی حذیفة واصل بن عطاء، و أبی عثمان عمرو، وله کتب فی الجلیّ من الکلام و لمّا حضرته الوفاة ذکر أنّ ما کان فی یدیه من المال شبهة لم یدر ما حکمها، فأخرجها إلی المساکین تحرّزاً و إشفاقاً، وقیل فیه شعر: لکنّ من جمع المحاسن کلّها * کهلٌ یقال لشیخه المردار(۳) تلامیذه

ذکر القاضی أنّ من تلامیذه الجعفرین و المراد: جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر وذکر ترجمتهما فی الطّبقة السابعة. تأثیر کلامه

إنّ جعفر بن حرب کان من الجند وکان فی جندیّته (ن خ حداثته) یمرّ علی ــــــــــــــ ۱ . إسماعیل بن إبراهیم بن مقسم الأسدی، توفی ۱۹۳ أو ۱۹۴. ۲ . فضل الاعتزال: ص ۲۶۷. ۳ . المصدر نفسه: ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

(۲۷۷)

أصحاب أبی موسی و یعبث بهم ویؤذیهم، فشکوا إلی أبی موسی فقال: تعهّدوا إلی أن یصیر إلی مجلسی، فلمّا صار إلی مجلسه وسمع کلامه و وعظه مرّ (ظ خرج) حتی دخل الماء عاریاً من ثیابه، وبعث إلی أبی موسی أن یبعث له ثیاباً لیلبسها ففعل، ثمّ لزمه فخرج فی العلم ما عرف به. وکان أبو الولید بشر بن ولید بن خالد الکندی قاضیاً علی مدینة للخلیفة المأمون، وکان شدید القسوة علی أبی موسی وأصحابه، فدخل إبراهیم بن أبی محمّد الیزیدی وهو رضیع المأمون علیه فأنشد هذه الأبیات: یا أیّها الملک الموحِّد ربّه * قاضیک بشر بن الولید(۱) حمار ینفی شهادة من یبثّ بما به * نطق الکتاب وجاءت الآثار فالنفی للتشبیه عن ربِّ العلا * سبحانه وتقدّس الجبّار ویعدّ عدلاً من یدین بأنّه * شیخ تحیط بجسمه الأقطار إنّ المشبِّه کافر فی دینه * والدائنون بدینه کفّار فاعزله واختر للرعیة قاضیاً * فلعلّ من یرضی ومن یختار عند المریسی (۲) الیقین بربِّه * لو لم یشب توحیده اجبار والدین بالارجاء مبنی أصله * جهل ولیس له به استبشار لکن من جمع المحاسن کلّها * کهل یقال لشیخه المزدار(۳) ۶- أبو جعفر محمّد بن عبدالله الاسکافی (م۲۴۰)

قال الخطیب:«محمد بن عبدالله أبو جعفر المعروف بالاسکافی أحد المتکلّمین من ــــــــــــــ ۱ . هو أبو الولید، بشر بن الولید بن خالد الکندی قاضی مدینة منصور کما عرفت. توفی سنة ۲۳۸. لاحظ تاریخ بغداد: ج ۷، ص ۸۰. ۲ . هو بشر بن غیاث المریسی العدوی، کان یسکن بغداد وأخذ الفقه عن أبی یوسف القاضی صاحب أبی حنیفة وکان الشافعی من أصدقائه مدّة اقامته ببغداد. توفی سنة ۲۱۹، لاحظ تاریخ بغداد: ج ۷ ص ۵۶. ۳ . وقد ضبطه بعض المحققین بالزاء وبعده الدال. راجع فضل الاعتزال: ص ۲۷۷ ـ ۲۷۹.

(۲۷۸)

معتزلة البغدادیّین، له تصانیف معروفة، وکان الحسین بن علیّ بن یزید الکرابیسی صاحب الشافعی یتکلّم معه و یناظره و بلغنی أنّه

مات فی سنة أربعین ومائتین»(۱). وقال ابن أبی الحدید: «کان شیخنا أبو جعفر الاسکافی ـ رحمه الله ـ من المتحقّقین بموالاة علیّ ـ علیه السلام ـ والمبالغین فی تفضیله، وإن کان القول بالتفصیل عامّاً شائعاً فی البغدادیّین من أصحابنا کافّة إلّا أنّ أبا جعفر أشدُّهم فی ذلک قولاً و أخلصهم فیه اعتقاداً»(۲). وقال أیضاً: «وأمّا أبو جعفر الاسکافی وهو شیخنا محمّد بن عبدالله الاسکافی، عدّه قاضی القضاة فی الطّبقة السابعة من طبقات المعتزلة، مع عبّاد بن سلیمان الصیمری، ومع زرقان، ومع عیسی بن الهیثم الصوفی، وجعل أوّل الطّبقة ثمامة بن أشرس أبا معن، ثمّ أبا عثمان الجاحظ، ثمّ أبا موسی عیسی بن صبیح المردار، ثمّ أبا عمران یونس بن عمران... إلی أن قال: کان أبو جعفر فاضلاً عالماً صنّف سبعین کتاباً فی علم الکلام»(۳). وهو الّذی نقض کتاب «العثمانیّة» علی أبی عثمان الجاحظ فی حیاته، ودخل الجاحظ الورّاقین ببغداد، فقال: من هذا الغلام السواری الّذی بلغنا أنّه یعرض لنقض کتبنا والاسکافی جالس، فاختفی حتّی لم یره»(۴). وکان أبو جعفر یقول بالتفضیل علی قاعدة معتزلة بغداد و یبالغ فی ذلک وکان علوی الرأی، محقّقاً منصفاً، قلیل العصبیّة(۵). ــــــــــــــ ۱ . تاریخ بغداد: ج ۵، ص ۴۱۶. ۲ . شرح ابن أبی الحدید: ج ۴، ص ۶۳ ولکلامه ذیل نافع ولکنّه خارج عن موضوع البحث. ۳ . لم نجد هذا النص فی ترجمته فی طبقات القاضی المطبوع والذی حققه «فؤاد سید». وهذا یعرب عن کون المطبوع ناقصاً محرّفاً. نعم ما بعد هذا النص موجود فیها. ۴ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۷۶. ۵ . شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید ;ج ۱۷، ص ۱۳۳.

(۲۷۹)

وظاهر نصّ القاضی أنّه ألّف تسعین کتاباً فی علم الکلام(۱). وهذه صورة بعض کتبه: کتاب اللّطیف، کتاب البدل، کتاب الردّ علی النظّام فی أنّ الطّبعین المختلفین یفعل بهما فعلاً واحداً، کتاب المقامات فی تفضیل علیّ ـ علیه السلام ـ کتاب إثبات خلق القرآن، کتاب الردّ علی المشبّهة، کتاب المخلوق علی المجبّرة، کتاب بیان المشکل علی برغوث، کتاب التمویه نقض کتاب حفص، کتاب النّقض لکتاب أبی الحسین النجّار، کتاب الردّ علی من أنکر خلق القرآن، کتاب الشّرح لأقاویل المجبّرة، کتاب إبطال قول من قال بتعذیب الأطفال، کتاب جمل قول أهل الحقّ، کتاب النّعیم، کتاب ما اختلف فیه المتکلّمون، کتاب الردّ علی أبی حسین فی الاستطاعة، کتاب فضائل علیّ ـ علیه السلام ـ، کتاب الأشربة، کتاب العطب، کتاب الردّ علی هشام، کتاب نقض کتاب أبی شبیب فی الوعید(۲). وقداشتهر من بین کتبه کتاب «النقض علی العثمانیّة» للجاحظ، وهذا یدلّ علی أنّ الرّجل کان مبدئیاً متحمّساً حیث قام بالمحاماة عن أکبر شخصیّة إسلامّة من أهل بیتالرسول صلّی الله علیه و آله و سلّم فی العصر الّذی استفحل الانحراف عن أهل البیت، وشاع التکالب علی الدُّنیا بین الناس، وراج التقرّب إلی أرباب السلطة من بنی العبّاس أعداء أهل البیت. ولکن هذا الکتاب لم یصل لحدّ الآن إلی أیدی المحقّقین فی عصرنا هذا، غیر ما نقله ابن أبی الحدید فی شرح نهج البلاغة، وقد استقصی محمّد هارون المصری محقّق کتاب العثمانیّة للجاحظ ما رواه ابن أبی الحدید عن کتاب النّقض فی شرحه، فجمعه وطبعه فی آخر کتاب «العثمانیّة». هذا، وقد نقل المقریزی فی خططه آراء خاصّة عنه وهی ساقطة وضعها أعداؤه علیه. قال: «الاسکافیّة أتباع أبی جعفر محمّد بن عبدالله الاسکافی، ومن قوله: إنّ الله ــــــــــــــ ۱ . فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ۲۸۵. ۲ . المعیار والموازنة: المقدّمة، ص ۲.

(۲۸۰)

تعالی لا یقدر علی ظلم العقلاء، ویقدر علی ظلم الأطفال والمجانین ... الخ»(۱). ۷- أحمد بن أبی دؤاد (ت ۱۶۰ـ م ۲۴۰ هـ) خریج مدرسة بغداد

قال ابن النّدیم: «هو من أفاضل المعتزلة وممّن جرّد فی إظهار المذهب و الذّب عن أهله والعنایة به، وهو من صنایع یحیی بن أکثم و به اتّصل بالمأمون، ومن جهة المأمون اتّصل بالمعتصم ولم یر فی أبناء جنسه أکرم منه ولا أنبل ولا أسخی»(۲). قال الذّهبی: «أحمد بن أبی دؤاد القاضی جهمی بغیض، هلک سنة ۲۴۰. قلّ ما روی»(۳). فی «العبر» أنّه قال: «قاضی القضاة کان فصیحاً مفوّهاً شاعراً جواداً وکان مع ذلک رأساً من رؤوس الجهمیّة والمعتزلة، وهو الّذی شغب علی إمام أهل السنّة أحمد بن حنبل وأفتی بقتله، وقد غضب علیه

وعلى آله المتوكّل العبّاسى سنة ۲۳۷ فصادرهم وأخذ منهم ستّة عشر ألف ألف درهم وحبسه ومرض بالفالج ومات سنة ۲۴۰ هـ(۴). بذل القاضى أحمد بن دؤاد أقصى جهده فى نشر الاعتزال واستغلّ السلطة الّتى جعلت له فى ذلك السبيل بالتّرغيب تارة و بالترهيب اُخرى. والحنابلة والأشاعرة يواجهونه بالسّبِّ والشتم، لأنّه هو الّذى حاكم الإمام أحمد فى قوله بقدم القرآن أو كونه غير مخلوق فأفحمه. وقد استخرج مؤلّف كتاب «المعتزلة» صورة المحاكمة من «الفصول المختارة» المطبوعة بهامش «الكامل» للمبرّد وإليك بيانه: ابن أبى دؤاد: أليس لا شىء إلاّ قديم أو حديث؟ ابن حنبل: نعم. ابن أبى دؤاد: أو ليس القرآن شيئاً؟ ابن حنبل: نعم. ابن أبى دؤاد: أو ليس لا ـ قديم إلاّ ـ الله؟ ابن حنبل: نعم. ابن أبى دؤاد: القرآن إذاً حديث. ابن حنبل: لست أنا بمتكلّم(۵). ـــــــــــــــ ۱ . الخطط المقريزيّة: ج ۲، ص ۲۴۶. ۲ . الفهرست لابن النديم: الفنّ الأوّل من المقالة الخامسة، ص ۲۱۲. ۳ . ميزان الاعتدال: ج ۱، ص ۹۷، رقم الترجمة: ۳۷۴. ۴ . العبر فى خبر من غبر: ج ۱، ص ۳۳۹. ۵ . المعتزلة: ص ۱۷۵.

(۲۸۱)

وهذه إحدى صور المحاكمة ولها صور اُخر طوينا الكلام عن ذكرها وتأتى عند البحث عن محنة أحمد وهذا يعرب عن براعة الرّجل فى مقام قطع الطّريق على الخصم، وهذا وأشباهه ممّا دفع الحنابلة والأشاعرة على التّحامل والازدراء بالرّجل، وسيوافيك أنّ أكثر ما نقل فى محنة الإمام من التشديد والتغليظ عليه، ودوسه بالأقدام و سحبه، يرجع إلى أبى الفرج ابن الجوزى الحنبلى المتعصّب لإمامه وليس له مصدر فى التأريخ سواه. وقد نقل البغدادى حول و فاته قصّة أشبه بالاسطورة(۱) وكم له فى كتابه «الفرق بين الفرق» من نظائر. ۸ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵)

قال القاضى نقلاً عن «المصابيح»: «إنّه نسيج وحده فى العلوم، لأنّه جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقه و تأويل الكلام وهو متقدّم فى الجدّ والهزل، وله كتب فى التوحيد و إثبات النبوّة ونظم القرآن و حدثه، وفى فضائل المعتزلة»(۲). أقول: كتابه الأخير هو كتاب «فضيلة المعتزلة» الّذى ردّ عليه ابن الراوندى فى ـــــــــــــــ ۱ . الفرق بين الفرق: ص ۱۷۴ ـ ۱۷۵. ۲ . فضل الاعتزال: ص ۲۷۵.

(۲۸۲)

كتاب خاصّ أسماه «فضيحة المعتزلة» ثمّ إنّ أبا الحسين الخيّاط (م ۳۱۱) ألّف كتاب «الانتصار» وانتصر فيه للجاحظ وقد طبع الانتصار لأوّل مرّة فى القاهرة عام ۱۹۲۵. ومن أحسن تصانيفه و أمتنها كتاب «الحيوان» فى أربعة أجزاء، و«البيان والتبيين» فى جزأين، و«البخلاء»، و «مجموع الرسائل»، وأردأها كتاب «العثمانيّة». وقد كتبت عن الجاحظ دراسات كثيرة بأقلام المستشرقين والعرب ومن أراد فليرجع إلى: كتاب: «الجاحظ معلّم العقل والأدب» لشفيق جبرى. وكتاب: «أدب الجاحظ» لحسن السندوبى. وكتاب: «الجاحظ» لفؤاد أفرام البستانى...و غيرها. وإنّ أدب الرّجل و اطّلاعه الوسيع شىء لا ينكر وتشهد عليه آثاره المطبوعة. ولكنّ الكلام فى ورعه وتقاه و نفسيّته و روحيّته، فلا يشكّ من سبر حياته فى طيّات المعاجم والكتب أنّه لم يكن رجلاً مبدئيّاً أبداً، بل كان متقرّباً لفراعنة عصره، وكفى أنّه كان ملازماً لمحمّد بن عبدالملك المعروف بالوزير الزيّات. يقول ابن خلّكان: «كان محمّد المذكور شديد القسوة، صعب العريكة، لا يرقّ لأحد ولا يرحمه، وكان يقول: الرحمة خور فى الطّبيعة. ووقع يوماً على رقعة رجل توسّل إليه بقرب الجوار منه، فقال: الجوار للحيطان والتعطّف للنسوان. فلمّا أراد المتوكّل قتله أحضره و أحضر تنّورَ خشب فيه مسامير من حديد، أطرافها إلى داخل التنور تمنع من يكون فيه من الحركة، كان محمّد اتّخذه ليعذّب فيه من يطالبه ـ وهو أوّل من عمل ذلك وعذّب فيه ابن أسباط المصرى ـ وقال: أجرينا فيك حكمك فى الناس. فأجلس فيه. فمات بعد ثلاث و ذلك فى سنة ثلاث و ثلاثين ومائتين، وقيل: إنّه كتب فى التنّور بفحمة: من له عهد بنوم * يرشد الصبَّ إليه رحم الله رحيماً * دلّ عينىَّ عليه (۲۸۳)

ودفن ولم يعمق قبره فنبشته الكلاب و أكلته»(۱). هذا حال صديق الرّجل و زميله، فاعرف حاله من حاله. فإنّ الرجل على دين جليسه.

تلوّن الرجل فى حياته

تـدلّ آثاره على أنّ الرجل كان متلوّناً فی حياته غير جانـح إلى فئـة، بل كان كالريشـة فی مهبّ الريـح يميل مع كلّ ريـح، فتارة يكون عثمـانی الهوی و يؤلّف كتاباً فی ذلك ويـدعمه بكتاب آخر فی إمامـة المروانيّـة و خلافـة الشـجرة الملعونـة فی القرآن، واُخری علويّاً يجمع الكلم القصار لعلیّ ـ عليه السـلام ـ يفضّل عليّاً على غيره. قال ابن قتيبـة فی شأنه: «تجـده يحتـجّ مرّة للعثمانيّـة على الرافضة، ومرّة للزيديّة على العثمانيّة و أهل السـنّة، ومرّة يفضّل عليّاً ـ رضی الله عنه ـ ومرّة يؤخّره...إلى أن قال: ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النّصاری على المسـلمين، فإذا صار إلى الردّ عليهم تجوّز فی الحجّة كأنّه انما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون و تشـكيك الضـعفة من المسـلمين. وتجـده يقصـد فی كتبه المضاحيك والعبث، يريد بذلك اسـتمالة الأحداث و شـرّاب النّبيذ. ويسـتهزئ من الحديث اسـتهزاءً لا يخفی على أهل العلم كذكره كبد الحوت و قرن الشـيطان و ذكر الحجر الأسود و أنّه كان أبيض فسوّده المشركون، وقدكان يجب أن يبيّضه المسـلمون حين أسـلموا و يـذكر الصّـحيفة الّتی كان فيها المنزل فی الرضاع تحت سـرير عائشـة فأكلتها الشاة. وهو مع هذا من أكذب الاُمّة و أوضـعهم للحديث و أنصرهم للباطل»(۲). وقال المسـعودی فی «مروج الذّهب» عند ذكر الدّولة العبّاسـية: «وقد صنّف الجاحظ كتاباً استقصـی فيه الحجاج عنـد نفسه، و أيّـده بالبراهين وعضده بالأدلّة فيما تصوّره من عقله و ترجمه بكتاب «العثمانيّة» يحلّ فيه عند نفسه فضائل علیّ ـ عليه السلام ـ ـــــــــــــــ ۱ . وفيات الأعيان ج ۵ ص ۱۰۲، ط دار صادر. ۲ . تأويل مختلف الحديث: ص ۵۹ ـ ۶۰.

(۲۸۴)

ومناقبه، ويحتـجّ فيه لغيره طلباً لاماتـة الحقّ و مضادّة لأهله والله متمّ نوره ولو كره الكافرون. ثمّ لم يرض بهـذا الكتاب المترجم بكتاب «العثمانيّـة» حتّی أعقبه بتصـنيف كتاب آخر فی إمامة المروانيّة و أقوال شـيعتهم، و رأيته مترجماً بكتاب إمامة أمير المؤمنين معاوية فی الانتصار له من علیّ بن أبی طالب ـ رضـی الله عنه ـ وشـيعته الرافضـة، يـذكر فيه رجال المروانيّة و يؤيّد فيه إمامة بنی اُميّة و غيرهم. ثمّ صنّف كتاباً آخر ترجمه بكتاب «مسائل العثمانيّة» يذكر فيه ما فاته ذكره و نقضه عند نفسه من فضائل أمير المؤمنين علیّ ـ عليه السـلام ـ ومناقبه فيما ذكرنا. وقـد نقضت عليه ما ذكرنا من كتبه لكتاب العثمانيّـة و غيره. وقد نقضـها جماعة من متكلّمی الشـيعة كأبی عيسـی الورّاق والحسن بن موسـی النّخعی(۱) و غيرهما من الشـيعة ممّن ذكر ذلك فی كتبه فی الإمامـة مجتمعـة و متفرّقـة»(۲). ومن أراد أن يقف على ضـعف الرجـل فی مجال العفاف والورع فعليه أن يرجع إلى ما نقله عنه ابن خلّكان فی «وفيات الأعيان»(۳). ۹- أبو الحسين عبدالرّحيم بن محمّد المعروف بالخيّاط (م ـ ۳۱۱) خريج مدرسة بغداد

ترجمه القاضـی فی «فضل الاعتزال» وقال: «كان عالماً فاضـلاً من أصحاب جعفر(۴) وله كتب كثيرة فی النقوض على ابن الراونـدی و غيره. وهو اُسـتاذ أبی القاسم البلخيـرحمه الله ـ وذكر أنّه لمّا أراد العود إلى خراسان من عنده أراد أن يجعل طريقه ـــــــــــــــ ۱ . كذا فی النسـخة والصحيح: النوبختی. ۲ . مروج الـذهب: ج ۳، ص ۲۳۷ ـ ۲۳۸ طبع دار الأندلس. ۳ . وفيـات الأعيان: ج ۳ ص ۴۷۱ ـ ۴۷۳. ۴ . يريد: جعفر بن مبشر بن أحمد بن محمد أبو محمد الثقفی المتكلم (المتوفی سنة ۲۳۴) من معتزلة بغداد له ترجمة فی تاريخ بغداد: ج ۷، ص ۱۶۲، ولسان الميزان: ج ۲، ص ۱۲۱.

(۲۸۵)

علی أبی علیّ (الجبّائی) فسـأله أبو الحسـين بحقّ الصـحبة أن لا ـ يفعل ذلك، لأنّه خاف أن ينسب إلى أبی علیّ وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة فی الكلام و أعرفهم بأقاويلهم. وقدكان الشـيخ أبو القاسم يكاتبه بعد العود من عنده حالاً بعد حال فيعرف من جهته ما خفی عليه»(۱). ومن أشـهر كتبه: «الانتصار» ردّ فيه على كتاب «فضـيحة المعتزلـة» لابن الراوندی وطبع بالقاهرة ـ ۱۹۲۵ م. وسأل أبو العبّاس الحلبی أبا الحسـين الخيّاط فقال: «أخبرنی عن إبليس هل أراد أن يكفر فرعون؟ قال: نعم، قال الحلبی: فقـد غلب إبليس إرادة الله؟ قال أبو الحسين: هذا لا يجب فإنّ الله تعالى قال: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَ اللّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً) وهذا لا ـ يوجب أن يكون أمر إبليس غلب أمر الله، فكـذلك الإرادة و ذلـك لأنّ الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن(۲). وبعبارة

واضحة، إنّ إرادة كلّ منهما (الله سبحانه و إبليس المطرود) ليست إرادة تكوينيّة قاهرة سالبة للاختيار، بل إرادة أشبه بإرادة تشريعيّة يتراءى أنّها تعلّقت بفعل الغير، وهو مختار فى فعله و عمله و تطبيقه على كلّ من الطّلبين، فليس فى موافقته أو مخالفته أىّ غلبة من المريدين على الآخر. نعم لو كانت إرادة كلّ منهما إرادة تكوينيّة تعلّقت واحدة بإيمان فرعون والأُخرى بكفره فكفر ولم يؤمن لزمت غلبة إرادة إبليس على إرادة الله تعالى. وسئل عن أفضل الصّحابة فقال: أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ لأنّ الخصال الّتى فضّل الناس بها متفرّقة فى الناس وهى مجتمعة فيه، وعدّ الفضائل فقيل فما منع الناس من العقد له بالإمامة؟ فقال: هذا باب لا علم لى به إلّا بما فعل ـــــــــــــــ ۱ . فضل الاعتزال: ص ۲۹. ۲ . المنية والأمل: ص ۴۹.

(۲۸۶)

الناس وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصّحابة، لأنّى لمّا وجدت الناس قد عملوا ولم أره أنكر ذلك ولا خالف، علمت صحّة ما فعلوا»(۱). يلاحظ عليه: إذا أثبت كونه أفضل الصحابة، فتقدّم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً، وبه ردّ سبحانه اعتراض بنى إسرائيل على جعل طالوت ملكاً. قال سبحانه: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِى الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (البقرة/۲۴۷). وأمّا تسليم الإمام لعمل الصّحابة فهو غير صحيح، فقد اعترض على عملهم مرّة بعد مرّة و يكفى فى ذلك خطبه وقصار حكمه وما نقله عنه المؤرّخون(۲). هذا و أشباهه قابل للاغماض، وإنّما الكلام فيما نسب إلى الشيعة من النسب المفتعلة والأكاذيب الشائنة و إليك نماذج من قذائفه و طامّاته فى كتاب «الانتصار»: ۱- الرافضة تعتقد أنّ ربّها ذو هيئة و صورة يتحرّك ويسكن و يزول و ينتقل، وأنّه كان غير عالم فعلم...إلى أن قال: هذا توحيد الرافضة بأسرها إلّا نفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة و اعتقدوا التوحيد، فنفتهم الرافضة عنهم و تبرّأت منهم. فأمّا جملتهم و مشايخهم مثل هشام بن سالم، وشيطان الطاق، وعلىّ بن ميثم، وهشام بن الحكم بن منصور، والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم. ۲- فهل على وجه الأرض رافضى إلّا ـ وهو يقول: إنّ لله صورة، ويروى فى ذلك الروايات و يحتجّ فيه بالأحاديث عن أئمّتهم، إلّا من صحب المعتزلة منهم قديماً، فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ولم تقربه. ۳- يرون الرافضة أن يطأ المرأة الواحدة فى اليوم الواحد مائة رجل من غير ـــــــــــــــ ۱ . المنية والأمل: تصحيح توما أرنلد، ص ۴۹ و ۵۰. ۲ . لاحظ: الامامة والسياسة، ص ۱۱ لابن قتيبة وغيرها.

(۲۸۷)

استبراء ولا قضاء عدّة وهذا خلاف ما عليه اُمّة محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم (۱). نحن لا نعلّق على تلك الأساطير شيئاً و إنّما نمرّ عليها كراماً. ۱۰- أبو القاسم البلخى الكعبى (ت ۲۷۳ - م ۳۱۷ أو ۳۱۹) خريج مدرسة بغداد

عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخى. قال الخطيب: من متكلّمى المعتزلة البغداديين، صنّف فى الكلام كتباً كثيرة و أقام ببغداد مدّة طويلة و انتشرت بها كتبه، ثمّ عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. أخبرنى القاضى أبو عبدالله الصيمرى، (حدّثنا) أبو عبدالله محمّد بن عمران المرزبانى، قال: كانت بيننا وبين أبى القاسم البلخى صداقة قديمة وكيدة وكان إذا ورد مدينة السلام قصد أبى وكثر عنده، وإذا رجع إلى بلده لم تنقطع كتبه عنّا، وتوفّى أبو القاسم ببلخ فى أوّل شعبان سنة تسع عشرة وثلاثمائة»(۲). وقال ابن خلّكان: «العالم المشهور كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبيّة» وهو صاحب مقالات، ومن مقالته: أنّ الله سبحانه وتعالى ليست له إرادة، وأنّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها، وكان من كبار المتكلّمين، وله اختيارات فى علم الكلام، توفّى مستهلّ شعبان سنة سبع عشرة و ثلاثمائة. والكعبى نسبة إلى بنى كعب، والبلخى نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان»(۳). وقد خفى على الخطيب وابن خلّكان ما يهدف إليه الكعبى من نفى الإرادة والمشيئة عنه سبحانه، وقد اختار من أنظاره تلك النظريّة للازدراء عليه، ولكنّهما غفلا ـ عن أنّ الكعبى لا ـ يهدف إلى نفى الإرادة عن الله سبحانه حتّى يعرّفه كالفواعل ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ: الانتصار ص ۸، ۱۴۴، ۸۹. ۲ . تاريخ بغداد: ج ۹، ص ۳۸۴. ۳ . وفيات الاعيان: ج ۳، ص ۴۵ رقم الترجمة ۳۳۰.

(۲۸۸)

الطبیعیة، بل له هناک هدف سام لا یقف علیه إلاّ العارف بالأُصول الکلامیّة، وهو أنّ الارادة أو المشیئة حسب طبعها من الأمور الحدیثة الجدیدة المسبوقة بالعدم فلا تتصوّر مثل هذه الإرادة لله، أی الارادة الحادثة القائمة بذاته. وبعبارة واضحة: إنّ حقیقة الارادة تلازم التجدّد والحدوث والتجزی والتقضی، ومثل ذلک لا یلیق بساحته سبحانه. فلأجل ذلک یری الکعبی تنزیهه سبحانه عن وصمة الحدوث والتجدّد. ومع ذلک لا یسلب عنه ما یعدّ کمالاً للإرادة، فإنّ الإرادة من الصفات العالیة الکمالیّة بما أنّها رمز للاختیار، وآیة الحرّیّة، وهذا غیر منفیّ عن الله سبحانه عند البلخی. ویدلّ علی ذلک ما نقله ابن شاکر الکتبی فی «عیون التواریخ» ما هذا لفظه، قال: «کان الکعبی تلمیذ أبی الحسین الخیّاط وقد وافقه فی اعتقاداته جمیعاً، وانفرد عنه بمسائل. منها قوله: إنّ إرادة الرّبّ تعالی لیست قائمة بذاته، ولا هو یرید إرادته و (لا) إرادته حادثة فی محلّ، بل إذا أطلق علیه: إنّه یرید، فمعناه أنّه عالم قادر غیر مکره فی فعله ولا کاره. وإذا قیل: إنّه مرید لأفعاله، فالمراد أنّه خالق لها علی وفق علمه، وإذا قیل إنّه مرید لأفعال عباده، فالمراد أنّه راض بما أمر به»(۱).

مؤلّفاته

قال ابن حجر فی «لسان المیزان»: «عبدالله بن أحمد بن محمود البلخی أبو القاسم الکعبی من کبار المعتزلة وله تصانیف فی الطّعن علی المحدِّثین تدلّ علی کثرة اطّلاعه وتعصّبه»(۲). غیر أنّ أکثر هذه الکتب قد بطش بها الزمان و أضاعها کما أضاع أکثر کتب المعتزلة وقد استقصی فؤاد سیّد فی مقدّمته علی کتاب «ذکر المعتزلة» لأبی القاسم ـــــــــــــ ۱ . باب ذکر المعتزلة من مقالات الاسلامیین، لأبی القاسم البلخی، المقدمة ص ۴۴، نقلاً عن عیون التواریخ ج ۷، ص ۱۰۶ مخطوطة دار الکتب. ۲ . لسان المیزان: ج ۳ ص ۲۵۲.

(۲۸۹)

البلخی أسماء کتبه و أنهاها إلی ستّة و أربعین کتاباً. وقال النّجاشی فی ترجمة محمّد بن عبدالرحمان بن قبة: «وأخذ عنه ابن بطّة و ذکره فی فهرسه وقال: وسمعت من محمّد بن عبدالرحمان بن قبة، له کتاب الانصاف فی الإمامة وکتاب المستثبت نقض کتاب أبی القاسم البلخی» ثمّ قال:«سمعت أبا الحسین المهلوس العلوی الموسوی ـ رضی الله عنه ـ یقول فی مجلس الرّضی أبی الحسن محمّد بن الحسین بن موسی و هناک شیخنا أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان ـ رحمهم الله أجمعین ـ سمعت أبا الحسین السوسنجردی ـ رحمه الله ـ وکان من عیون أصحابنا وصالحیهم المتکلّمین وله کتاب فی الإمامة معروف به وکان قد حجّ علی قدمیه خمسین حجّة- یقول: مضیت إلی أبی القاسم البلخی إلی بلخ بعد زیارتی الرضا ـ علیه السلام ـ بطوس فسلّمت علیه وکان عارفاً، ومعی کتاب أبی جعفر ابن قبة فی الإمامة المعروف بالانصاف، فوقف علیه ونقضه بـ «المسترشد فی الإمامة» فعدت إلی الری، فدفعت الکتاب إلی ابن قبة فنقضه بـ«المستثبت فی الإمامة» فحملته إلی أبی القاسم فنقضه بـ«نقض المستثبت» فعدت إلی الری فوجدت أبا جعفر قدمات- رحمه الله-»(۱). مناظرته مع رجل سوفسطائی

حکی فی کتابه «مقالات أبی القاسم» أنّه وصل إلیه رجل من السوفسطائیة راکباً علی بغل، فدخل علیه فجعل ینکر الضّروریات و یلحقها بالخیالات، فلمّا لم یتمکّن من حجّة یقطعه قام من المجلس موهماً أنّه قام فی بعض حوائجه، فأخذ البغل و ذهب به إلی مکان آخر ثمّ رجع لتمام الحدیث، فلمّا نهض السوفسطائی للذهاب ولم یکن قد انقطع بحجّة عنده طلب البغل حیث ترکه فلم یجده، فرجع إلی أبی القاسم وقال: إنّی لم أجد البغل، فقال أبوالقاسم: لعلّک ترکته فی غیر هذا الموضع الّذی طلبته فیه، وخیِّل لک أنّک وضعته فی غیره، بل لعلّک لم تأت راکباً علی بغل و إنّما خیِّل الیک تخییلاً وجاءه ـــــــــــــ ۱ . فهرس النجاشی: الرقم ۱۰۲۳.

(۲۹۰)

بأنواع من هذا الکلام، فأظن أنّه ذکر أنّ ذلک کان سبباً فی رجوع السوفسطائی عن مذهبه وتوبته عنه(۱). تلک عشرة کاملة من أعلام المعتزلة و فطاحلهم. ولعلّ هذا المقدار فی ترجمة أئمّتهم و مشایخهم یوقفنا علی موقفهم فی الفضل و الفضیلة و هذا البحث الضافی

یوقفک علی أنّ تدمیر تلک الطائفة ـ مع ما فیها، ما فیها ـ کانت خسارة لا تجبر. ـــــــــــــــ ۱ . المنیة والامل: ص ۵۱.

(۲۹۱)

الفصل السادس

الفصل السادس فی طبقات المعتزلة و مدارسهم

المعتزلة تنقسم تارة بحسب الطّبقات و اُخری بحسب المدارس. أمّا الأوّل، فقد قسمها القاضی عبدالجبّار (م ۴۱۵) إلی طبقات عشر. ثمّ جاء بعده الحاکم(۱) فأضاف علیها طبقتین فصارت اثنتی عشرة طبقة. وقد أدرجها ابن المرتضی فی کتابه «المنیة و الأمل» الّذی طبع منه هذا القسم فقط. ولأجل رفع الاشتباه فی الاسم نعبّر عن کتاب القاضی بالطّبقات، وعن هذا القسم باسم کلِّ الکتاب: المنیة والأمل. إنّ ملاک التقسیم فی ترتیب الطّبقات هو التسلسل الزّمنی و الترتیب التأریخی. فالأساتذة فی طبقة والتلامذة فی طبقة بعدها. ومن أراد الوقوف علی أسمائهم وحیاتهم فعلیه المراجعة إلی المصادر السابقة باضافة «ذکر المعتزلة» للکعبی. وبما أنّ الاکتفاء بذکر الأسماء وحده لا یفید شیئاً والتّفصیل خارج عن موضوع البحث، فنحیل القارئ إلی الکتب المذکورة و نکتفی بذکر مدارس الاعتزال و بعض الفروق الموجودة بینها. ـــــــــــــــ ۱ . المراد منه المتکلم المعتزلی الزیدی أبو سعد المحسن بن محمد کرامة الجشمی البیهقی صاحب المؤلفات توفی مقتولاً بمکة فی شهر رجب سنة ۴۶۵، أو ۴۴۵. وتوهمت المستشرقة سوسنه « دیفلد ملزر» أنّ المراد منه هو المحدث المشهور محمد بن عبداللّه الحاکم النیسابوری صاحب المستدرک المتوفی عام ۴۰۵ وهو وهم.

(۲۹۲) مدارس الاعتزال

إنّ مدارس الاعتزال لا تتجاوز مدرستین: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. والاُولی منهما مهد الاعتزال ومغرسه، وفیها برز واصل بن عطاء، وعمرو بن عبید، وأبو الهذیل العلاّف والنظّام. غیر أنّه تأسّست فی أواخر القرن الثانی مدرسة اُخری فی عاصمة الخلافة العبّاسیّة «بغداد» بمهاجرة أحد خرّیجی مدرسة البصرة إلیها وهو بشر بن المعتمر (م ۲۱۰).فظهر هناک رجال مفکّرون علی منهج الاعتزال، وأثار التعدّد و البعد المکانی خلافات بین خرّیجی المدرستین فی کثیر من المسائل الفرعیّة بعد الاتفاق علی المسائل الرئیسیّة. ولکلّ من المدرستین ممیّزات و مشخّصات یقف علیها من تدبّر فی أفکار أصحابها وآرائهم. ولبعض المعتزلة رسائل مخصوصة فی هذا المضمار. غیر أنّ الناظر فیما ینقل ابن أبی الحدید المعتزلی من مشایخه البغدادیّین أنّهم یوافقون الشیعة أکثر من معتزلة البصرة. وقد ألّف الشیخ المفید (م ۴۱۳) رسالة باسم «المقنعة» فی وفاق البغدادیین من المعتزلة لما روی عن الأئمّة ـ علیهم السلام ـ(۱). و للتعرّف علی بعض مشایخ المدرستین نأتی بهذا الجدول: مشایخ مدرسة البصرة

۱- واصل بن عطاء (م ۱۳۱). ۲- عمرو بن عبید (م ۱۴۳). ۳- أبو الهذیل العلاّف (م ۲۳۵). ـــــــــــــــ ۱ . أوائل المقالات: ص ۲۵. وهذا الکتاب غیر کتابه الآخر بهذا الاسم فی الفقه.

(۲۹۳)

۴- إبراهیم بن سیّار النظّام (م ۲۳۱). ۵- علیّ الأسوار (المتوفّی حوالی المائتین). ۶- معمر بن عباد السلمی (م ۲۲۰). ۷- عبّاد بن سلیمان (م ۲۲۰). ۸- هشام الفوطی (م ۲۴۶). ۹- عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵). ۱۰- أبو یعقوب الشحّام (م ۲۳۰). ۱۱- أبو علیّ الجبّائی (م ۳۰۳). ۱۲- أبو هاشم الجبّائی (م ۳۲۱). ۱۳- أبو عبدالله الحسین بن علیّ البصری (م ۳۶۷). ۱۴- أبو إسحاق بن عیاش (شیخ القاضی). ۱۵- القاضی عبد الجبّار (م ۴۱۵). مشایخ مدرسة بغداد

۱- بشر بن المعتمر (م ۲۱۰)، مؤسّس المدرسة. ۲- ثمامة بن الأشرس (م ۲۳۴). ۳- جعفر بن المبشر (م ۲۳۴). ۴- جعفر بن حرب (م ۲۳۶). ۵- أحمد بن أبی دؤاد (م ۲۴۰). ۶- محمّد الاسکافی (م ۲۴۰). ۷- أبو الحسین الخیّاط (م ۳۱۱). (۲۹۴)

۸- أبوالقاسم البلخی الکعبی (م ۳۱۷). من أراد أن یقف علی بعض آرائهم الّتی یخالفون فیها مشایخهم البصریّین فعلیه بمطالعة شرح

النهج لابن أبى الحديد، فإنّه يعرض آراءهم فى شرحه فى مجالات مختلفة.

الفصل السابع

الفصل السابع فى الأُصول الخمسة عند المعتزلة

اشتهرت المعتزلة بأُصولها الخمسة، فمن دان بها فهو معتزلى ومن نقص منها أو زاد عليها فليس منهم. وتلك الأُصول المرتّبة حسب أهمّيتها، عبارة عن : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فمن دان بها ثمّ خالف بقيّة المعتزلة فى تفاصيلها أو فى فروع أُخر لم يخرج بذلك عنهم. قال الخيّاط : «فليس يستحقّ أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأُصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا اكملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى»(۱). قال المسعودى (م ۳۴۵) بعد سرد الأُصول الخمسة حسب ما سمعت منّا :«فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة ومن اعتقد ما ذكرناه من الأُصول الخمسة، كان معتزليّاً، فان اعتقد الأكثر أو الأقلّ لم يستحقّ اسم الاعتزال، فلا يستحقّه إلا باعتقاد هذه الأُصول الخمسة. وقد تنوزع فيما عدا ذلك من فروعهم»(۲). والعجب من ابن حزم (م ۴۵۶) حيث زعم أنّ الأُصول الخمسة عبارة عن القول بخلق القرآن، ونفى الرؤية، والتشبيه ونفى القدر، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، ونفى

---

۱ . الانتصار للخيّاط: ص ۱۲۶. ۲ . مروج الذهب: ج ۳، ص ۲۲۲.

الصفات(۱). فقد ذكر من الأُصول ثلاثة، حيث إنّ نفى القدر و خلق القرآن إيعاز إلى العدل(۲) كما أنّ نفى الصفات والرؤية إشارة إلى التوحيد أى تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق، وأهمل اثنتين منها أعنى الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. فإذا كان هذا مبلغ علم الرجل بأصول الاعتزال الّذى هو أقرب إليه من الشيعة، فما ظنّك بعلمه بطوائف أخرى كمعتقدات الشّيعة الّذين يعيشون فى بيئة بعيدة منه، ولأجل ذلك رماهم بنسب مفتعلة. إيعاز إلى الأُصول الخمسة

وقبل كلّ شىء نطرح هذه الأُصول على وجه الاجمال حتّى يعلم ماذا يريد منها المعتزلة، ثمّ نأخذ بشرحها واحداً بعد واحد فنقول: ۱- التوحيد: ويراد منه العلم بأنّ الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقُّ من الصفات نفياً و إثباتا على الحدّ الّذى يستحقّه. وسيوافيك تفصيله فيما بعد، والتوحيد عندهم رمز لتنزيهه سبحانه عن شوائب الامكان ووهم المثليّة و غيرهما ممّا يجب تنزيه ساحته عنه كالتجسيم والتشبيه و إمكان الرؤية و طروء الحوادث عليه، غير أنّ المهمّ فى هذا الأصل هو الوقوف على كيفيّة جريان صفاته عليه سبحانه ونفى الرويّة، وغيرهما يقع فى الدّرجة الثانية من الأهمية فى هذا الأصل، لأنّ كثيراً منها لم يختلف المسلمون فيه إلّا القليل منهم. ۲- العدل: إذا قيل إنّه تعالى عادل، فالمراد أنّ أفعاله كلّها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، وأنّه لا يخلّ بما هو واجب عليه. وعلى ضوء هذا لا يكذب فى خبره، ولا يجور فى حكمه ولا يعذِّب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يُظهر المعجزة على أيدى

---

۱ . الفصل: ج ۲، ص ۱۱۳. ۲ . سيأتى فى الأصل الثانى أنّ القاضى أدخل البحث عن خلق القرآن تحت ذلك. و إن كان غير صحيح.

الكذّابين، ولا يكلِّف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلّفهم، ويعلِّمهم صفة ما كلّفهم، ويدلّهم على ذلك ويبيّن لهم (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (۱) و أنّه إذا كلّف المكلّف و أتى بما كلّف على الوجه الّذى كلف فإنّه يثيبه لا محالة، وأنّه سبحانه إذا آلم و أسقم فإنّما فعله لصلاحه و منافعه و إلّا كان مخلّاً بواجب... ۳- الوعد و الوعيد: والمراد منه أنّ الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة. ولا يجوز الخلف لأنّه يستلزم الكذب. فإذا أخبر عن الفعل ثمّ تركه يكون كذباً، ولو أخبر عن العزم، فبما أنّه محال عليه كان معناه الإخبار عن نفس الفعل، فيكون

الخلف کذباً، وعلی ضوء هذا الأصل حکموا بتخلید مرتکب الکبائر فی النار إذا مات بلا توبة. ۴- المنزلة بین المنزلتین: وتلقّب بمسألة الأسماء و الأحکام، وهی أنّ صاحب الکبیرة لیس بکافر کما علیه الخوارج، ولا منافق کما علیه الحسن البصری، ولا مؤمن کما علیه بعضهم، بل فاسق لا یحکم علیه بالکفر ولا بالإیمان. ۵- الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر: والمعروف کلّ فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ علیه، والمنکر کلّ فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ علیه، ولا خلاف بین المسلمین فی وجوبهما، إنّما الخلاف فی أنّه هل یعلم عقلاً أو لا یعلم إلاّ سمعاً؟ ذهب أبو علیّ (م۳۰۳) إلی أنّه یعلم عقلاً وسمعاً، وأبو هاشم (م ۳۲۱) إلی أنّه یعلم سمعاً، ولوجوبه شروط تذکر فی محلّها، ومنها أن لا یؤدّی إلی مضرّة فی ماله أو نفسه إلاّ أن یکون فی تحمّله لتلک المذلّة إعزاز للدّین. قال القاضی: «وعلی هذا یحمل ما کان من الحسین بن علیّ - علیهما السلام - لما کان فی صبره علی ما صبر إعزاز لدین الله عزّوجلّ ولهذا نباهی به سائر الأُمم فنقول: لم یبق من ولد الرّسول صلّی الله علیه و آله و سلّم إلاّ سبط واحد، فلم یترک الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر حتّی

---

۱ . الأنفال/۴۲.

قتل دون ذلک»(۱). والأمر بالمعروف والنهی عن المنکر علی ضربین:

أحدهما: إقامة ما لا یقوم به إلاّ الأئمّة کإقامة الحدود و حفظ بیضة الإسلام وسدّ الثغور و إنفاذ الجیوش و نصب القضاة والأُمراء وما أشبه ذلک. والثانی: ما یقوم به کافة الناس، وفی المسلمین -کالإمامیّة- من یقول بأنّ بعض المراتب منه کالجهاد الابتدائی مع الکفّار مشروط بوجود إمام معصوم مفترض الطاعة. وهذا إلماع إلی معرفة الأُصول الخمسة الّتی یدور علیها فلک الاعتزال وقد أخذناها من شرح الأُصول الخمسة وقد أتی بها فی الفصل الّذی عقده لبیان أُصول المعتزلة علی وجه الاختصار. ثمّ أخذ بالتفصیل فی ضمن فصول. والمعتزلة قد اتّفقوا علی هذه الأُصول و إن اختلفوا فی تفاصیلها. نعم، إنّ هناک اختلافات فیها بین أصحاب المدرستین: أصحاب مدرسة البصرة وعلی رأسهم واصل ابن عطاء، وعمرو بن عبید، والنظّام والجبائیان والقاضی، وأصحاب مدرسة بغداد وفی مقدّمهم بشر بن المعتمر، وأبو الحسین الخیّاط، وأبو القاسم البلخی، وقد عرفت فی الفصول السابقة ترجمة حیاتهم. هذه الأُصول الخمسة الّتی بها یناط دخول الرجل فی سلک المعتزلة. وقد ذکر الشهرستانی الأُصول الّتی اتّفقت المعتزلة علیها، من دون أن یفرّق بین ما یدخل فی الأُصول الخمسة وما هو خارج عنها، وإلیک نصّه: «القول بأنّ الله تعالی قدیم، والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القدیمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حیّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحیاة. هی صفات قدیمة، ومعان قائمة به، لأنّه لو شارکته الصفات فی القدم الّذی هو أخصّ الوصف،

---

۱ . الأُصول الخمسة ص ۱۴۲.

لشارکته فی الإلهیّة. واتّفقوا علی أنّ کلامه محدث مخلوق فی محلٍّ، وهو حرف وصوت کتب أمثاله فی المصاحف حکایات عنه. فإنّ ما وجد فی المحلّ عرض قد فنی فی الحال. واتّفقوا علی أنّ الإرادة والسمع والبصر لیست معانی قائمة بذاته، لکن اختلفوا فی وجوه وجودها، ومحامل معانیها کما سیأتی. واتّفقوا علی نفی رویة الله تعالی بالأبصار فی دار القرار، ونفی التشبیه عنه من کلّ وجه: جهة، ومکاناً، وصورة و جسماً، وتحیّزاً، وانتقالاً، وزوالاً و تغیّراً و تأثّراً. وأوجبوا تأویل الآیات المتشابهة فیها، وسمّوا هذا النّمط توحیداً. واتّفقوا علی أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خیرها و شرّها مستحقّ علی ما یفعله ثواباً و عقاباً فی الدار الآخرة. والربّ تعالی منزّه أن یضاف إلیه شرّ وظلم، وفعل هو کفر ومعصیة، لأنّه لو خلق الظّلم کان ظالماً، کما لو خلق العدل کان عادلاً. واتّفقوا علی أنّ الله تعالی لا یفعل إلاّ الصّلاح والخیر، ویجب من حیث الحکمة رعایة مصالح العباد، وأمّا الأصلح واللّطف ففی وجوبه عندهم خلاف. وسمّوا هذا النّمط عدلاً. واتّفقوا علی أنّ المؤمن إذا خرج من الدنیا علی طاعة و توبة، استحقّ الثّواب والعوض. والتّفضل معنی آخر وراء الثّواب و إذا خرج من غیر توبة عن کبیرة ارتکبها، استحقّ الخلود فی النار، لکن یکون عقابه أخفّ من عقاب الکفّار و سمّوا هذا النمط وعداً و وعیداً. واتّفقوا علی أنّ أُصول المعرفة، وشکر النعمة واجبة قبل ورود السّمع، والحسن والقبح یجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن

واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التّكاليف ألطاف للبارىء تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ـ عليهم السلام ـ امتحاناً واختباراً (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ)(الانفال/۴۲). واختلفوا فى الإمامة، والقول فيها نصّاً و اختياراً، كما سيأتى عند مقالة كلّ (۳۰۰)

طائفة»(۱). يلاحظ عليه: أنّ المعتزلة لم تقل فى الإمامة بالنصّ، وإنّما يقولون بالاختيار. ونسبة نظرية النصّ إليهم مبنيّ على عدّ الشيعة القائلين بالنص منهم، وهو خطأ. ولا يخفى على القارئ بعد الاحاطة بما حقّقنا حول الأُصول الخمسة تفكيك الأُصول عمّا يترتب عليها من الأحكام، وقد خلط هو وقبله الأشعرى بين المبنى و ما يترتب عليه من البناء وغيرهما من الأُصول. *** وتحقيق الحقّ حول هذه الأُصول يستدعى رسم أُمور تلقى ضوءاً على الأبحاث التالية: ۱- أصلان أو أُصول خمسة؟

إنّ القاضى عبدالجبّار ليس أوّل من ألّف فى عقائد المعتزلة باسم الأُصول الخمسة بل سبق فى ذلك شخصان آخران من خرّيجى المدرستين، أحدهما: أبو الهذيل العلاّف البصرى، والثانى: جعفر بن حرب البغدادى. قال النّسفى فى «بحر الكلام»: «خرج أبو الهذيل فصنّف لهم كتابين و بيّن مذهبهم، وجمع علومهم، وسمّى ذلك: «الخمسة الأُصول»، وكلّما رأوا رجلاً قالوا له:هل قرأت «الأُصول الخمسة» فإن قال: نعم، عرفوا أنّه على مذهبهم»(۲). وقال ابن المرتضى: «ومنهم جعفر بن حرب (م ۲۳۶) الّذى عدّه المرتضى من الطّبقة السابعة فقال: له الأُصول الخمسة»(۳). والظاهر أنّ القاضى أملى شرح الأُصول الخمسة على غرار الكتابين الماضيين وكتبه عدد من تلاميذه، وقد اختلفت كلمة القاضى فى عدّ الأُصول، فجعلها فى شرح ـــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۴۴ ـ ۴۶، طبعة دار المعرفة. ۲ . نقله محقق شرح الأُصول الخمسة للقاضى، ص ۲۶، عن مخطوط دار الكتب المصرية لبحر الكلام، ورقة ۵۷. ۳ . المنية والامل: ص ۴۱. والصحيح «الخمسة».

(۳۰۱)

الأُصول خمسة على الوجه الّذى عرفت، وجعلها فى «المغنى»(۱) اثنين: التوحيد والعدل. وجعل غيرهما داخلاً فى ذينك الأصلين. وجعلها فى كتاب «مختصر الحسنى»، أربعة: التوحيد والعدل والنبوّات والشرائع، وأدخل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الشرائع. ويظهر من كلمات تلاميذه الّذين أملى لهم القاضى كتاب «الأُصول الخمسة» أنّ ما فعله فى «المغنى» هو الأرجح، قالوا: إنّ النبوّات والشرائع داخلان فى العدل، لأنّه كلام فى أنّه تعالى إذا علم أنّ صلاحنافى بعثة الرُّسل و أن نتعبّد بالشريعة، وجب أن يبعث ونتعبّد، ومن العدل أن لا يُخلّ بما هو واجب عليه. وكذلك الوعد والوعيد داخل فى العدل. لأنّه كلام فى أنّه تعالى إذا وعد المطيعين بالثّواب، وتوعّد العصاة بالعقاب فلا بدّ من أن يفعل ولا يخلف فى وعده ولا فى وعيده، ومن العدل أن لا يُخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل فى باب العدل، لأنّه كلام فى أنّ الله تعالى إذا علم أنّ صلاحنا فى أن يتعبّدنا بإجراء أسماء و أحكام على المكلّفين وجب أن يتعبّدنا به، ومن العدل أن لا يُخلّ بالواجب وكذا الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فالأولى أن يقتصر على ما أورده «فى المغنى»(۲). يلاحظ عليه:أوّلاً: ـ أنّه لو صحّ إدخال المنزلة بين المنزلتين فى باب العدل، حسب البيان الّذى سمعت، لصحّ إدخال المعارف العقليّة كلّها تحته بنفس البيان، بأن يقال إنّ الله تعالى إذا علم أنّ صلاحنا أن يتعبّدنا بالمعارف وجب أن يتعبّدنا بها، ومن العدل أن لا يُخلّ بالواجب، ولا أرى أنّ واحداً من المعتزلة يقبل ذلك. وثانياً ـ إنّ الأُصول الاعتقاديّة على قسمين: قسم يجب الاعتقاد به بنفس عنوانه ولا يكفى الاعتقاد بالجامع البعيد الّذى يشمله، وذلك كالاعتقاد بنبوّة النّبىّ الأكرم صلّى الله عليه و آله و سلّم وعموميّة رسالته وخاتميتها، فالكلّ ممّا ـــــــــــــ ۱ . من أبسط كتب القاضى وأهمها، يقع فى عشرين جزءاً، طبع منه أربعة عشر جزءاً ولم يعثر على الباقى. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۲۳.

(۳۰۲)

تجب معرفته بنفس عنوانه ولا يكفى فى معرفته عرفان عدله سبحانه، بحجّة أنّ النبوّات والشرائع داخلة تحته، فمن عرف الله سبحانه بالعدل كفى فى معرفة ما يقع تحته. ولعلّ المعارف العقليّة الّتى يستقلّ العقل بعنوانها من مقولة القسم الأوّل. وقسم آخر يكفى فيه

الاعتقاد بالعنوان البعيد ولا يلزم الاعتقاد بشخصه، كالاعتقاد ببعض الخصوصيّات الواردة فى الحياة البرزخيّة والأخروية. *** ۲-ما يلزم المكلّف عرفانه من اُصول الدين

عرّف المتكلّمون اُصول الدين بـ«ما يجب الاعتقاد به على وجه التفصيل أو الاجمال» ويقابلها الفروع فهى ما يجب العمل به. ويظهر من القاضى أنّه يجب على كلّ مسلم، عالماً كان أو غيره، الاعتقاد بالاُصول الخمسة أمّا التوحيد و العدل فذلك لوجهين: ۱- إنّ فى ترك الاعتقاد بالتوحيد والعدل مظنّة الضرر ويخاف الإنسان من تركه. ۲- إنّهُ لطف فى أداء الواجبات واجتناب المقبّحات. وأمّا الاُصول الاُخر فيجب الاعتقاد بها، لأنّ العلم بكمال التوحيد والعدل موقوف على ذلك، ألا ترى أنّ من جوّز على الله تعالى فى وعده و وعيده الخلف والاخلال بما يجب عليه من إزاحة علّة المكلّفين و غيره فإنّه لا يتكامل له العلم بالعدل، ولا فرق فى ذلك بين من يسلك طريقة العلماء وبين من لا يكون كذلك، لأنّ العامى أيضاً يلزمه معرفة هذه الاُصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التّفصيل، لأنّ من لم يعرف هذه الاُصول، لا على الجملة، ولا على التّفصيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل(۱). يلاحظ عليه أوّلاً : - أنّ القول بلزوم معرفة الاُصول الخمسة على النّحو الّذى ـــــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۱۲۳ ـ ۱۲۴.

(۳۰۳)

تسرده المعتزلة قول بلا دليل. كيف والنّبىّ الأكرم صلَّى الله عليه و آله و سلَّم كان يقبل إسلام من شهد الشهادتين وإن لم يشهد على بعض هذه الاُصول، ومعنى الشهادة الثانية هو التصديق بكلّ ما جاء به وهذا يكفى فى تسمية الشاهد مسلماً إذا اعترف بلسانه، ومؤمناً إذا اعترف بقلبه. وعلى ضوء ذلك فلا يلزم عرفان هذه الاُصول، لا على وجه التفصيل أى بالبرهنة والاستدلال، ولا على وجه الاجمال أى تلقّيها اُصولاً مسلّمة. وثانياً: أنّه لو صحّ ما ذكره من البيان بطل الاقتصار على الاُصول الخمسة، لأنّ الاعتقاد بالنبوّات والشرائع والمعاد وحشر الأجساد ممّا يتكامل به العلم بالعدل، فمن لم يعرفها، لا على وجه الجملة ولا على وجه التفصيل، لم يتكامل اعتقاده بالتوحيد والعدل، وقس عليه سائر الاُصول. والّذى يمكن أن يقال فى المقام أنّ ما يجب تحصيله من هذه الاُصول الخمسة هو وجوب معرفة و حدانيّته على الوجه اللائق به، وأمّا الاُصول الأربعة فلا دليل على وجوب عرفانها بعينها استدلالاً أو تعبّداً. *** ۳- سبب الاقتصار على الاُصول الخمسة

قد تعرّفت على أنّه لا وجه للاقتصار على الاُصول الخمسة، لما مرّ من أنّ أمر النبوّات والشرائع والمعاد أولى بأن يعدّ من الاُصول، غير أنّ القاضى حاول أن يبيّن وجه الاقتصار على الخمسة فقال: «إنّ المخالف فى هذه الاُصول ربّما كفر و ربّما فسق و ربّما كان مخطئاً. أمّا من خالف فى التّوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنّه يكون كافراً. وأمّا من خالف فى العدل و أضاف إلى الله تعالى القبائح كلّها من الظّلم والكذب و إظهار المعجزات على الكذّابين و تعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم (۳۰۴)

والإخلال بالواجب، فإنّه يكفّر أيضاً. وأمّا من خالف فى الوعد والوعيد وقال: إنّه تعالى ما وعد المطيعين بالثّواب، ولاتوعّد العاصين بالعقاب البتّة، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النّبىّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم. وكذا لو قال: إنّه تعالى وعد وتوعّد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده، لأنّ الخلف فى الوعيد كرم، فإنّه يكون كافراً لاضافة القبيح إلى الله تعالى. فان قال: إنّ الله تعالى وعد و توعّد، ولا يجوز أن يخلف فى وعده و وعيده، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبيّنه الله تعالى، فإنّه يكون مخطئاً. وأمّا من خالف فى المنزلة بين المنزلتين، فقال: إنّ حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس و غيرهم فإنّه يكون كافراً، لأنّا نعلم خلافه من دين النّبىّ والاُمّة ضرورة. فان قال: حكمه حكم المؤمن فى التعظيم والموالاة فى الله تعالى، فإنّه يكون فاسقاً، لأنّه خرق إجماعاً مصرّحاً به على معنى أنّه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الاُمّة. فان قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن اُسمّيه مؤمناً، فإنّه يكون مخطئاً. وأمّا من خالف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلاً، وقال: إنّ الله تعالى لميكلّف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلاً، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النّبىّ و دين الاُمّة.

فان قال: إنّ ذلك ممّا ورد به التّكليف، ولكنّه مشروط بوجود الإمام فإنّه يكون مخطئاً»(۱). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الوجوه الثلاثة من الكفر والفسق والخطاء، لاتختصّ ــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶، يريد من العبارة الأخيرة الشيعة الامامية القائلين بأنّ بعض المراتب من الأمر بالمعروف مشروط بوجود الامام المعصوم مع بسط اليد.

(۳۰۵)

بهذه الخمسة، فهناك أُصول حالها حال الخمسة.فإنّ منكر نبوّة النّبيّ الأعظمصلَّى الله عليه و آله و سلَّم أو عالميّة رسالته أو خاتميّتها كافر. ومنكر عصمته بلاشبفاسق، ومعها مخطيء. وهناك وجه آخر لتخصيص الخمسة من الأُصول بالذكر أشار إليه القاضى فى كلامه وقال:«إنّ خلاف المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأُصول. ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطّلة والدهرية والمشبّهة قد دخل فى التوحيد. وخلاف المجبّرة بأسرهم دخل فى باب العدل. وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد. وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين. وخلاف الإماميّة دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»(۱). وهذا الوجه وإن صحّح سبب الاقتصار على الخمسة، لكنّه يدلّنا على شيء آخر غريب فى باب العقائد والأُصول، وهو أن السابر فى كتب الحنابلة و الأشاعرة والمعتزلة يقف بوضوح على أنّ أكثر الأُصول الّتى اتخّذتها الطوائف الإسلاميّة أُصولاً عقائدية ليست إلاّ أُصولاً كلاميّة ناتجة من المعارك العلمية، وليست أُصولاً للدين أعنى ما يجب على كلِّ مؤمن الإيمان به بالتفصيل والبرهنة أو بالاجمال وإن لم يقترن بالبرهان. والأُصول الخمسة الّتى يتبنّاها المعتزلة مؤلّفة من أُمور تعدُّ من أُصول الدين كالتوحيد والعدل على وجه، ومن أُصول كلاميّة أنتجوها من البحث والنقاش، وأقحموها فى الأُصول لغاية ردّ الفرق المخالفة الّتى لا توافقهم فى هذه المسائل الكلاميّة. وعند ذاك يستنتج القارئ أنّ ما اتّخذته المعتزلة من الأُصول، وجعلته فى صدر آرائها ليست إلاّ آراء كلاميّة لهذه الفرقة، تظاهروا بها للردّ على المجبّرة والمشبّهة والمرجئة والإمامية و غيرهم من الفرق على نحو لولاتلكم الفرق لما سمعت من هذه الأُصول ذكراً، «وليس هذه أوّل قارورة كسرت فى الإسلام»، فإنّ السلفيّين و أهل الحديث والحنابلة وبعدهم الأشاعرة ذهبوا هذا المذهب فقاموا بتنظيم قائمة بيّنوا فيها «قولهم ــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة، ص ۱۲۴.

(۳۰۶)

الّذى يقولون به، وديانتهم الّتى يدينون بها»(۱). و بيّنوا «مذاهب أهل العلم و أصحاب الأثر و أهل السنّة، فمن خالف شيئاً منها فى هذه المذاهب أو طعن فيها، أو عاب قائلها فهو مخالف مبتدع وخارج عن الجماعة، زائل عن منهج أهل السنّة وسبيل ا(۲)لحقّ». وفى الوقت نفسه إنّ أكثر ما جاء فى قائمتى الشيخين أُصول كلاميّة نتجت من البحث والنزاع، و صفت لدى الشيخين بعد عراك، ومن تلك الأُصول القول بقدم القرآن و كونه غير مخلوق، مع تصريح أئمّة الحديث بعدم ورود نصّ فى ذلك من الرسول ومنها كون خير الأُمّة الخلفاء الراشدين و يتفاضلون بحسب تقدّم تصدّيهم للخلافة، فالأوّل منهم هو الأفضل ثمّ الثانى ... ومعنى هذا أنّ الأُصول الّتى يدين بها أهل السنّة لم تكن منتظمة ولا مرتّبة فى عصر الرسول والصحابة ولا التابعين، وإنّما انتظمت بعد احتكاك الآراء و اختلاف الأفكار حتّى أنتج البحث والنقاش هذه الأُصول والكلّيات. وإنّ ذا من العجب. إنّ الأُصول الّتى يدين بها أهل الحديث والأشاعرة هى الّتى مزّقت الأُمّة الواحدة تمزيقاً، وصيّرتها فرقاً شتى، وما هذا إلاّ لأجل إصرارهم على أنّ هذه الأُصول أُصول الديانة، والزائل عنها خارج عن الجماعة. وكان فى وسعهم التفريق بين الأُصول العقائدية الّتى لامنتدح لمسلم عن عرفانها والإيمان بها إجمالاً أو تفصيلاً، والأُصول الكلاميّة الّتى وصل إليها البحث الكلامى بفضل النقاش فى ضوء الكتاب والسنّة والبرهان العقلى القائم على أُصول موضوعية مبرهنة. وعند ذلك تتجلّى عندك حقيقة ناصعة وهى أنّ أكثر الفرق الّتى عدّها أصحاب الملل والنحل والمقالات فرقاً إسلاميّة، فإنّما هى فرق كلامية وليست فرقاً دينية إسلاميّة داخلة فى الثلاث والسبعين فرقة بحيث تكون الواحدة منها ناجية والبواقى هلكى، لأنّ الإذعان بحكم مرتكب الكبيرة ليس ملاكاً للنجاة والهلاك حتّى تكون فرقة منهم من ــــــــــــــ ۱ . هذه نفس عبارة الشيخ الأشعرى فى «الابانة» الباب الثانى، ص ۱۷. ۲ . وهذه نفس عبارة إمام الحنابلة فى كتابه «السنة»، ص ۴۴.

(۳۰۷)

أهل النجاة و غيرهم من أهل النار، ويكون الإيمان منوطاً بالإذعان به، وعدم الإيمان موجباً للخروج عنها، بل أقصى ما يقال فی حقّ هذه الأُصول أنّها أُصول حقّة صحيحة دلّ علی صحّتها الدليل، ولكن ليس كلّ حقّ ممّا يجب الإذعان به أو يؤاخذ علی عدم الاعتقاد به. هذا هو الشيخ أبو جعفر الطحاوی المصری (م ۳۲۱) كتب رسالة حول عقيدة أهل السنّة تشتمل علی مائة و خمسة أُصول زعم أنّها عقيدة الجماعة والسنّة علی مذهب فقهاء الأُمّة: أبی حنيفة، وأبی يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاری، وأبی عبدالله محمّد ابن الحسن الشيبانی(۱)وقد كتب علی هذه الرسالة شروح و تعاليق، واحتلّت مكانها بعد زمن ـ «العقائد النسفية». واللأسف أنّ كلّ أصل من الكتابين ردّ علی فرقة وملّة. فصارت الأُصول الإسلاميّة عبارة عن عدّة أُصول يرد بكلٍّ أصل ملّة و نحلة، كالملاحدة والمجبِّرة والقدرية والرافضة من الفرق الكلامية الّتی أنجبتها الأبحاث والتيّارات الفكرية. ثم إنّی وقفت بعد ما حرّرته علی ما نقلته المستشرقة «سوسنه ديفلد» محقّقة كتاب «طبقات المعتزلة» لابن المرتضی عن الأُستاذ «هـ ريتر»: «من أراد أن يفهم إحدی العقائد السنّية فعليه أن يستحضر فی خاطره أنّ كلّ جملة منها إنّما هی ردّ علی إحدی الفرق المخالفة لها من الشيعة والخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة، ولقد تشكّلت عقيدة أهل السنّة بردّ الفرق الضالّة الّتی لم تسمّ «ضالّة» إلّا بعد غلبة أصحاب السنّة والجماعة»(۲). فواجب علی الباحث المنصف الّذی يبتغی الحقيقة، التفكيك بين أُصول الدين والأُصول الكلامية. وعند ذلك تحصل الوحدة بين الأُمّة أو تقرّب الخطی بين الفرق، ويقلّ التشاحّ والنزاع المؤدّی إلی الهلاك. إذا عرفت هذه الأُمور فلنأخذ بتفصيل الأُصول الخمسة واحداً بعد آخر:

_____ ۱ . شرح العقائد الطحاوية: ص ۲۵. ۲ . طبقات المعتزلة لابن المرتضی: المقدمة. ط بيروت.

(۳۰۸)

الأصل الأوّل التوحيد

الأصل الأوّل التوحيد

عرِّف التوحيد فی مصطلح المتكلّمين بأنّه العلم بأنّ الله سبحانه واحد لا يشاركه غيره فی الذات والصفات و الأفعال والعبادة وبالجملة (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْء)(الشوری/۱۱). والّذی يصلح للبحث عنه فی هذا الأصل عبارة عن الأُمور التالية: ۱-إثبات وجوده سبحانه فی مقابل الدهريّة والماديّة القائلين بأصالة المادّة وقدمها و غناها فی الفعل والانفعال و إيجاد الأنواع عن قدرة خارجة عن نطاقها. ۲- إنّه سبحانه واحد لا ثانی له، بسيط لا جزء له، فهو الواحد الأحد، خلافاً للثنويّة والمانويّة فی الواحديّة، وللنّصاری فی الأحديّة. ۳- عرفان صفاته سبحانه سواء أكانت من صفات الذات ككونه عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً مدركاً، أم من صفات الأفعال ككونه خالقاً رازقاً غافراً. ۴- كيفيّة استحقاقه لهذه الصِّفات وتبيّن وجه حملها عليه سبحانه، فهل تحمل عليه كحملها علی سائر الممكنات أو لا؟ ۵- تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق به كالحاجة وكونه جسماً أو جسمانيّاً، عرضاً أو جوهراً أو غير ذلك. ۶- تنزيهه سبحانه عن إمكان الرؤية الّتی يتبنّاها أهل الحديث والأشاعرة (۳۰۹)

بحماس. فمع أنّ هذه الأبحاث الستّة صالحة للبحث فی هذا الأصل، لكن نری أنّ المعتزلة يركّزون علی البحث عن الرابع والسادس أكثر من غيرهما، و يمرّون علی الأبحاث الباقية مروراً إجمالياً. وما هذا إلّا لأنّ أهل الحديث والأشاعرة متّفقون معهم فيها. وهذا أيضاً يؤيّد ما ذكرنا من أنّ الأُصول العقائدية إنّما رتّبت ونظمت بين كلّ فرقة لأجل الردّ علی مخالفيها لا لبيان الأُصول الّتی يناط بها الإسلام والإيمان فی عصر النّبیّ والصحابة. و لأجل ذلك صار التوحيد عند المعتزلة رمزاً للتنزيه، فكلّما أطلقت هذه الكلمة، انصرفت أذهانهم إلی تنزيهه سبحانه عمّا لا يليق به فی باب الصِّفات و مجال الرؤية. وبما أنّهم ينفون الصفات الزائدة علی ذاته سبحانه، وتثبته الأشاعرة و قبلهم أهل الحديث، صارت الصفاتية شعاراً لهذه الفرقة. إذا وقفت علی ذلك فلنركّز علی النّقاط الّتی يرجی تبيينها فی زاوية فكر الاعتزال ونطوی الكلام عن غيرها لعدم الخلاف، فنقول: إنّ البحث عن صفاته سبحانه يتمركز علی نقاط ثلاث: الأُولی:

تبیین کیفیّة استحقاقه سبحانه لصفاته الکمالیّة وحملها علیه، فهل هذه الصّفات حادثة أو قدیمة، زائدة علی الذات أم لا؟ الثانیة: تبیین کیفیة حمل الصفات الخبریة علیه الواردة فی الذکر الحکیم من الید والوجه والعین، فهل تحمل علی الله سبحانه بظواهرها الحرفیّة کما علیه السّلفیة والأشاعرة، أو تحمل علیه بظواهرها التصدیقیّة، أو لا هذا ولا ذاک بل تؤوّل لقرائن عقلیّة؟ الثالثة: نفی الرؤیة الحسیة الّتی یدّعیها أهل الحدیث. فلنرجع إلی تبیین النقطة الأُولی أعنی تبیین کیفیّة حمل الصّفات علیه. (۳۱۰)

أ - نفی الصفات الزائدة علی ذاته اتّفق أهل الحدیث والکلابیّة وتبعهم الشیخ الأشعری علی أنّ لله سبحانه صفات ذات کمالیّة قدیمة، زائدة علی ذاته. قال القاضی: «وعند الکلابیّة إنّه تعالی یستحقّ هذه الصفات لمعان أزلیّة، وأراد بالأزلی القدیم، إلّا أنّه لمّا رأی المسلمین متّفقین علی أنّه لا قدیم مع الله تعالی لم یتجاسر علی إطلاق القول بذلک، ثمّ نبغ الأشعری و أطلق القول بأنّه تعالی یستحقُّ هذه الصّفات لمعان قدیمة لوقاحته و قلّة مبالاته بالإسلام والمسلمین»(۱) ورائدهم فی هذه العقیدة هو الظّواهر القرآنیة. قال سبحانه: (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) (النساء/۱۶۶)، وقال تعالی: (وَما تَحْمِلُ مِنْ أُنْثی وَلا تَضَعُ إِلّا بِعِلْمِهِ)(فاطر/۱۱). وقال عزّ من قائل: (ذو القوّة المتین) (الذاریات/۵۸). قالوا: إنّ ظواهر هذه الآیات تعرب عن أنّ هنا ذاتاً ولها علم ولها قدرة کلاهما یغایران ذاته. ولو کانا نفس ذاته لما صحّ التعبیر بقوله (أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ) أو (ذُو القوة المتین) ومثلها سائر الآیات الظاهرة فی مغایرة الصّفات للذات(۲). هذا دلیل أهل الحدیث و الکلابیّة و الأشاعرة و نرجع إلی تبیین مفاد الآیات بعد الفراغ من دلیل المعتزلة. تثنیة القدیم فی نظریّة أهل الحدیث

إنّ هذه النظریّة الّتی یتبنّاها أهل الحدیث اغتراراً بظواهر النّصوص، تؤدّی إلی تعدّد القدیم المنتهی إلی تعدّد الواجب حسب عدد الصفات، وأیّ ثنویّة أسوأ من هذه؟ فلو قالت الثنویّة بأصلین أزلیّین هما النور و الظلمة، وقالت المانویّة بأنّ العالم مرکّب من أصلین قدیمین أحدهما نور والآخر ظلمة، أو قالت النّصاری بالأقانیم ــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۸۳. ۲ . لاحظ: الابانة للشیخ الأشعری: ص ۱۰۷.

(۳۱۱)

الثّلاثة فقد قال هؤلاء الأشاعرة بقدماء کثیرین بحسب تعدّد الصفات. وبذلک تقف علی أنّ الحافز علی الترکیز علی نفی الصّفات الزائدة، هو التحفّظ علی التوحید و وحدانیّة الواجب والقدیم، ونفی المثیل و النّظیر له أخذاً بقوله سبحانه (لیس کمثله شیء) و (قل هو الله أحد). فمن المحتمل عند البعض أنّ المعتزلة أرادوا بهذا، الردّ علی فکرة الأقانیم لدی النّصاری، فإنّ القول بأنّ الذات الإلهیّة جوهر یتقوّم بأقانیم أی صفات هی الوجود والعلم والحیاة، قد أدی إلی الاعتقاد باستقلال الأقانیم عن الجوهر، وإلی اعتبار الصّفات أشخاصاً، وإلی تجسّد «الاقنوم الثانی» ـ اقنوم العلم ـ فی الابن. فلموا جهة هذا الاعتقاد نفی المعتزلة وصف الله بأنّه جوهر واعتبروا الصّفات هی الذات غیر مغایرة لها، فصفات الله لیست حقائق مستقلّة و إنّما هی اعتبارات ذهنیّة، ویمکن أن تختلف وجوه الاعتبارات فی النظر إلی الشیء الواحد دون أن یلزم من ذلک التعدّد فی ذاته، فیقال عالم و نعنی إثبات علم هو ذاته، ونفی الجهل عن ذاته، ویقال: قادر ونعنی إثبات ذاته ونفی العجز، فالله حیّ عالم قادر بذاته لا بحیاة وعلم وقدرة زائدة علی ذاته(۱). یلاحظ علیه: أنّه إنّما یصح لو کانت الصّفات الذاتیّة منحصرة فی الثلاث: العلم والقدرة و الحیاة حتّی یقال إنّ الهدف من القول بالعینیّة نفی توهّم التثلیث، بل الصفات الذاتیة أکثر من ذلک. أضف إلی ذلک أنّ تفسیر عقیدة المعتزلة فی باب الصّفات بأنّها لیست حقائق مستقلّة و إنّما هی اعتبارات ذهنیّة، غیر تامّة ناشئة من تفسیر خصومهم بما ذکر، بل الحقُّ أنّ مرادهم هو أنّ واقعیّة خارجیّة بسیطة تجمع هذه الواقعیات ببساطتها و وحدتها، لا أنّها اعتبارات ذهنیّة، و لیست للصفات واقعیّة خارجیة، فإنّه لا ینطبق إلّا علی القول بالنیابة. ــــــــــــــ ۱ . نهایة الاقدام فی علم الکلام للشهرستانی: ص ۱۹۲ ـ ۱۹۴، و «فی علم الکلام» قسم المعتزلة للدکتور أحمد محمود صبحی، ص ۱۲۳.

(۳۱۲) محاولة الأشاعرة لتصحیح تثنیة القدیم

لمّا کان ما استند إلیه أهل الاعتزال من البرهان فی نفی الصفات الزائدة برهاناًدامغاً قاطعاً للنزاع، حاول أهل التفکیر من الأشاعرة نقده، ولکن أتوا بالعجب العجاب. فهذا هو القاضی عضد الدین الإیجی یجیب عن البرهان فی مواقفه بقوله: «إنّ الکفر إثبات ذوات قدیمة

لا ذات وصفات»(۱) وقد أقرّه شارحه الشريف الجرجانى. وهو من الوهن بمكان، إذ هو أشبه بتخصيص القاعدة العقليّة، والقاعدة العقليّة لا تخصّص. إذ لسائل أن يسأل: أىّ فرق بين الذات والوصف حتّى يكون القول بتعدّد الأوّل موجباً للكفر دون الثانى، مع أنّ ملاك الكفر موجود فى كلا الموضعين، فإنّ القول بتعدّد القدماء قول بتعدّد الواجب، قول بتعدد الغنىّ بالذات المستغنى عن غيره، قول بتعدّد من يكون وجوده عن ذاته لا عن غيره، وهذا كلّه من صفات البارى عزّ اسمه، فلو كانت صفاته غير ذاته و كانت قديمة، تكون واجبة غنيّة عن كلّ شىء، واجدة لوجودها. وهناك محاولة ثانية للتخلّص عن تعدّد القدماء وهى القول بأنّ الصفات لا هو ولا غيره(۲) وهذا أشبه باللّغز مع أنّ العقائد الإسلاميّة تتّسم بسمة الوضوح والسهولة، لا التعقيد والغموض الّذى ربّما ينتهى فى المقام إلى رفع النقيضين. ولو قال بحدوث الصفات ـ ولن يقول أبداً ـ يكون الفساد أفحش، والمصيبة أعظم، لأنّ اتّصافه بالقدرة الحادثة مثلاً إمّا بالاختيار وإمّا بالإيجاب. والأوّل محال لاستلزامه محذور التسلسل فى صفاته، لأنّ الكلام ينتقل إلى القدرة الثانية. فهل اتّصافه بها عن اختيار أو بايجاب؟ فعلى الأول يعود السؤال فيلزم التسلسل. وعلى الثانى يلزم أن يكون فاعلاً ـ موجباً بالذات، وأىُّ نقص أعظم من تصوير مبدأ الكمال والجمال وخالق ـــــــــــــــ ۱ . المواقف: ص ۲۸۰. ۲ . أوائل المقالات: ص ۱۷.

(۳۱۳)

القدرة والاختيار فى الإنسان، فاعلاً موجباً فى اتّصافه بصفاته، فلو صحّ كونه موجباً فى مورد، فليصحّ فى سائر الموارد ككونه فاعلاً موجباً بالقياس إلى مصنوعاته. وهذه الأُمور هى الحوافز الحقيقية الّتى دعت المعتزلة إلى القول بالتوحيد والتنزيه فى باب الصفات ونفى الصفات الزائدة والمعانى القائمة بذاته، ولم يكن الحافز إلّا الفرار عن الثنويّة و توابعها. ومن الجسارة الواضحة بل الظلم الفاحش اتّهام هذه الفرقة بما كتبهم عنه أهل الملل والمقالات. فهذا الأشعرى يتّهمهم بقوله «أرادت المعتزلة أن تنفى أنّ الله عالم قادر حىّ سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفى ذلك، فأتوا بمعناه، لأنّهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنّه ليس بعالم ولا ـ قادر و وجب ذلك عليهم، وهذا إنّما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأنّ الزنادقة قال كثير منهم إنّ الله ليس بعالم ولا قادر ولا حىّ ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه و قالت: إنّ الله عالم قادر حىّ سميع بصير من طريق التسمية (الكتاب والسنّة) من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسّمع والبصر. وحاصل (۱)تحليل الشيخ أنّ المعتزلة كانت بصدد نفى الأسماء والصفات وفاقاً للزنادقة، فلم يقدروا عليه خوفاً من السلطة، ولكنّهم نفوا العلم والقدرة والحياة حتّى يتسنّى لهم نفى الأسماء والصفات (العالم والقادر) بالملازمة، فمثلهم كمثل من خرج من الباب موهماً للانصراف ثمّ دخل من النافذة. تلك والله جرأة فى الدين و جسارة بلا مبرّر، والآثار الباقية من المعتزلة تبيّن لنا جهة إصرارهم على نفى الصفات الزائدة على الذات. وليست الغاية نفى أسمائه وصفاته وتصوير كونه سبحانه غير عالم ولا قادر، بل الغاية نفى الثنويّة وتعدُّد الواجب. قال القاضى: «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، ـــــــــــــــ ۱ . الابانة: ص ۱۰۷ ـ ۱۰۸.

(۳۱۴)

لا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً، والأقسام كلُّها باطلة، فلم يبق إلّا أن يكون عالماً بذاته على ما نقوله»(۱). وقال أيضاً: «لو كان يستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة، وجب أن تكون هذه المعانى مثلاً لله تعالى...إلى آخر ما أفاده»(۲). كلّ ذلك يعرب عن أنّ الداعى لنفى الصفات الأزليّة هو تنزيهه سبحانه عن المثل بل الأمثال. تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. نعم هناك حافزان آخران صارا سببين لنفى الصفات الزائدة على الذات نشير إليهما: ۱- تركيب الذات مع الصّفات، فإنّه سبحانه كما هو واحد لا ـ نظير له ولا ـ مثيل فهو عزّ وجلّ «أحد» بسيط لا ـ جزء له، والتركيب حليف الامكان، لأنّ المركّب متقوّم بالأجزاء، والمتقوّم لا يكون واجباً ولا غنياً. ۲- استلزام القول بالصفات الزائدة على الذات كونه سبحانه ناقصاً مستكملاً بالخارج عن ذاته و حيطة وجوده، مع أنّه سبحانه كلّ الجمال والكمال، لا يشذُّ كمال عن حيطة وجوده، ولاجمال عن حدِّ ذاته. ولأجل هذين الأمرين مع ما تقدّم من حديث تعدّد القدماء اشتهرت المعتزلة بنفاة الصفات «الصفات الزائدة على الذات» كما اشتهرت الأشاعرة

بالصفاتیة، متظاهرین بأنّ هناک ذاتاً و وصفاً، والذات غیر الوصف، وکلاهما قدیمان. إذا عرفت موقف المعتزلة فی نفی الصفات الزائدة علی الذات، فهلمّ معی نقرأ بحثاً آخر من هذا المقام وهو تبیین کیفیّة حمل الصّفات علی ذاته سبحانه علی مذهبهم، إذ کیف یمکن توصیفه سبحانه بأنّه عالم و قادر مع القول بعدم الصفات الزائدة علی

---

۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۸۳. ۲ . المصدر نفسه: ص ۱۹۵، ولاحظ ص ۱۹۷. ولاحظ الملل والنحل: ج ۱ ص ۴۶ فی تبیین القاعدة الأولی من القواعد الأربع الّتی اختارها واصل بن عطاء، تری فیها التصریح منه بأنّ الغایة لنفی الصفات هو التنزیه.

(۳۱۵)

الذات أی عدم العلم والقدرة المغایرین لها. وهذا هو البحث المهمّ فی المقام، فنقول: إنّ لهم فی تبیین کیفیّة الحمل آراء مختلفة بین صحیح و زائف و إلیک الاشارة إلی عناوین مذاهبهم إلی أن نأخذ بالتّفصیل. أ - مذهب أبی الهذیل: إنّه عالم بعلم هو هو. ب - مذهب أبی علیّ الجبّائی: إنّه یستحقُّ هذه الصفات الأربع الّتی هی کونه قادراً، عالماً، حیّاً، موجوداً لذاته. ج - مذهب أبی هاشم: إنّه یستحقّها لما هو علیه فی ذاته(۱). هذه هی مذاهبهم الثلاثة فی تبیین کیفیّة الحمل، وقد حاق بها الابهام، وإلیک التوضیح: توضیح مذهب أبی الهذیل

إنّ أبا الهذیل من کبار رجال الاعتزال و أحد شیوخ مدرسة البصرة، توفّی سنة ۲۳۵ هـ و یعتبر أوّل من نظم قواعد الاعتزال و وضع أُصوله، ولکنّ الزّمان عبث بکتبه، ولأجل ذلک طرأ علی مذهبه الابهام حتّی إنّ القاضی عبدالجبّار أرجعه إلی مذهب أبی علیّ الجبّائی و قال: «أراد أبو الهذیل ما ذکره الشیخ أبو علیّ إلاّ أنّه لم تتلخّص له العبارة»(۲). لکن ما نقل عنه حول مذهبه فی علم الباری یدفعنا إلی القول بأنّ مذهبه فی باب الصفات یغایر مختار الجبّائی و إلیک هذه الکلمات: قال الشیخ الأشعری: «والفرقة الهذیلیّة یزعمون أنّ لله علماً هو هو، وقدرة هی هو، وحیاة هی هو، وسمعاً هو هو، وکذلک قالوا فی سائر صفات الذات»(۳).

---

۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۱۸۲. ۲ . المصدر نفسه: ص ۱۸۳. ۳ . مقالات الاسلامیین: ص ۱۷۹.

(۳۱۶)

قال الشهرستانی: «انفرد أبو الهذیل بعشر قواعد، الأُولی: إنّ الباری تعالی عالم بعلم و علمه ذاته، قادر بقدرة و قدرته ذاته، حیّ بحیاة و حیاته ذاته، وإنّما اقتبس هذا الرأی من الفلاسفة الّذین اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا کثرة فیها بوجه، وإنّما الصفات لیست وراء الذات معانی قائمة بذاته بل هی ذاته»(۱). ولو صحّ نقل هذه الکلمات عن أبی الهذیل فهو لا یهدف إلی إنکار أسمائه کالعالم و القادر والحیّ، ولا إلی إنکار صفاته من العلم و القدرة والحیاة، بل یعترف بهما معاً، غیر أنّه یقول باتّحاد الصفات مع الذات وجوداً و عینیّة، وتغایرهما مفهوماً دفعاً للاشکالات المتوجّهة إلی القول بالزیادة. ولأجل إیقاف القارئ علی مرام الشیخ أبی الهذیل نأتی بالتوضیح التالی: إنّ المتبادر من قولنا «عالم، قادر، حیّ» فی نظر أهل اللّسان هو الذات الموصوفة بالعلم والقدرة و الحیاة، بمعنی أنّه یتبادر مفهوم بسیط ینحلّ إلی ذلک المرکّب م آلاً. فتکون هناک اثنینیّة باعتبار أنّ هناک موصوفاً و معروضاً و وصفاً و عرضاً. هذا هو المتبادر فی الاستعمالات العرفیّة، ولا یمکن إنکار ذلک أبداً. ولکنّه بهذا المعنی لا یصحّ إطلاقه علی الله، لاستلزامه تثنیة الواجب أوّلاً، وترکّبه من شیئین ثانیاً، واستکماله بغیره ثالثاً. فلأجل ذلک یجب أن یصار فی توصیفه سبحانه إلی فرض آخر یحفظ معه أمران:کونه سبحانه واجداً لحقیقة العلم والقدرة و الحیاة حتّی لا یلزم التّعطیل، وکونه واحداً بسیطاً غیر مرکّب من شیء و شیء حتّی لا ترد الاشکالات الثلاثة الماضیة، والتحفّظ علی هذین الأمرین لا یحصل إلاّ بالقول بأنّ أوصافه سبحانه و نعوته کلّها موجودة بوجود واحد وهو وجود الذات، وهی بمفردها مصداق لهذه النعوت، و یکفی نفس وجودها فی حمل هذه الصفات الکمالیّة علیها بلا طروء تعدُّد فی مرحلة الذات. ولأجل تقریب المطلب وأنّه یمکن أن تحمل صفات کثیرة علی شیء

---

۱ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۴۹ ـ ۵۰.

(۳۱۷)

واحد، وینتزع منه مفاهیم عدیدة، نأتی بمثال و إن کان الفرق بین المثل والممثّل عظیماً، ولکنّ الهدف هو التقریب لا التشبیه. إذا

تصوّرنا الإنسان الخارجى و فرضنا له ماهيّة، فلها ذاتيات ـ كالحيوان والناطق ـ يعدّان من الاُمور الذاتية بالنسبة إلى ماهيته، فهذه الذاتيات موجودة بوجود واحد شخصى من دون أن تكون حيثيّة الحيوان فى الخارج غير حيثيّة الناطق، بل الإنسان الخارجى كلّه بوحدته مصداق للحيوان، كما هو كلّه مصداق للناطق. فهنا شىء واحد و هو الشخصية الخارجية الّتى هى مصداق الإنسان، يصحّ أن ينتزع منه مفاهيم كثيرة من دون أن تتثلم وحدته. وعلى ضوء هذا المثال نقول : إنّ ذاته سبحانه بوحدتها و بساطتها، مصداق لكونه عالماً وقادراً و حيّاً، وليست حقيقة العلم فى ذاته تغاير واقعيّة القدرة فيه. كما أنّ كليهما لا يغايران حقيقة الحياة. بل الذات الواحدة بما أنّها موجود بسيط، مصداق لهذه الكمالات من دون أن تضمّ إلى الذات ضميمة أو تطرأ كثرة. وبهذا البيان تحفظ على بساطته، كما تحفظ على كونه واجداً لحقيقة الصفات الكماليّة. ولا يهدف هذا البيان إلى إخلاء الذات عن حقيقة هذه الصّفات، ولا تعطيلها عن الاتّصاف بها، بل يريد أنّ الذات لأجل كونها كلّ الكمال و كلّ الجمال، وليس فوقها موجود أكمل و أجمل، بوحدتها و بساطتها واجدة لحقيقة هذه الصفات. والفرق بين كونه سبحانه عالماً و كون زيد عالماً، بعد اشتراكهما فى كونهما واجدين لحقيقة هذا الوصف، هو أنّه سبحانه ببساطته واجد لهذا الكمال، وذاته مصداق للعلم، ولكنّ زيداً بذاته غير واجد لهذا الكمال و إنّما وصل إليه فى 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 الثانى مصداق جديد لم يتعرّف عليه العرف كما لم يتعرّف عليه الواضع، وإنّما هو مصداق كشف عنه العقل بدقّته و غفل عنه العرف لمسامحته، ولكنّه لا يضر (۳۱۸)

بالاطلاق، لأنّ العرف لا يتوجّه إلى هذه الدّقائق، وأهل الدقّة غير غافلين عن هذا الفرق، وارتكاب خلاف الظواهر بهذا المقدار فراراً عن الاشكالات العقليّة كثير النظير(۱). ثمّ إنّ القائلين بوحدة الصّفات مع الذات لا يعنون منها الوحدة من حيث المفهوم والموضوع له، بداهة أنّ ما يفهم من لفظ الجلالة فى قولنا «الله عالم» غير ما يفهم من المحمول كلفظ «العالم» و إنّما يعنون بها الوحدة من حيث العينيّة والتحقّق، بمعنى أنّ ما هو المصداق للفظ الجلالة هو المصداق للفظ العالم، وهكذا سائر الصفات. برهان بديع لاثبات الوحدة ثمّ إنّ لأهل التّحقيق فى إثبات الوحدة العينيّة براهين دقيقة نكتفى بذكر واحد منها: «إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ ذاتاً ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها، فهى أفضل و أكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها، لأنّ تجمّل الاُولى بذاتها، وتجمّل الثانية بصفاتها. وما تجمّل بذاته أشرف ممّا يتجمّل بغير ذاته، وإن كان ذلك الغير صفاته. وواجب الوجود يجب أن يكون فى أعلى ما يتصوّر من البهاء و الشّرف والجمال، لأنّ ذاته مبدأ سلسلة الوجودات و واهب كلّ الخيرات و الكمالات، والواهب المفيض لا محالة أكرم و أمجد من الموهوب المفاض عليه، فلو لم يكن كماله بنفس حقيقته المقدّسة، بل مع اللّواحق لكان المجموع من الذات و اللّواحق أشرف من الذات المجرّدة، والمجموع معلول فيلزم أن يكون المعلول أشرف و أكمل من علّته وهو محال بيّن الاستحالة»(۲). هذا هو واقع النّظرية و حقيقتها، وأنت إذا لاحظت دليلها وما أوضحناها به

---

۱ . قال سبحانه (الآن خفف الله عنكم وعلم أنّ فيكم ضعفاً) (الانفال / ۶۶) فهل يمكن الأخذ بظاهره البدئى فى أنّه لم يكن عالماً قبله. ۲ . الاسفار: ج ۶، ص ۱۳۴ ـ ۱۳۵.

(۳۱۹)

تقف على أنّ ما ردّ به تلك النظرية ناش عن عدم الوقوف على مراد القائل، ولو أنّهم كانوا واقفين على مصدر هذه النظريّة لما وجّهوا إليها سهامهم المرقوشة، وإليك تلك الردود واحداً بعد الآخر. ۱- قال الأشعرى: «وألزم أبو الهذيل فقيل له: إذا قلت إنّ علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لى و ارحمنى فأبى ذلك، فلزمته المناقضة». ۲- وقال: «إنّ من قال عالم ولا علم، كان مناقضاً، كما أنّ من قال علم ولا ـ عالم كان مناقضاً»(۱). يلاحظ عليه: أمّا أوّلاً: فإنّ أبا الهذيل لم يقل بالوحدة من حيث المفهوم و إنّما قال بالوحدة من حيث التحقق و العينيّة وما ذكره من النّقض إنّما يرد على الوجه الأوّل لا ـ على الوجه الثانى. فلا ـ يصحّ أن يقال «يا علم الله اغفرلى»، لأنّ المفهوم من لفظ علم الله غير المفهوم من لفظ الجلالة، فلا ـ يصحّ أن يوضع «علم الله» من حيث المفهوم مكان لفظ «الله» و يدعى بمفهوم غيره، ولأجل ذلك لا يصحّ أن يقال يا موجود، ويقصد به الله سبحانه، بحجّة أنّ ماهيّته إنيّته، ووجوده نفس ماهيّته. وأمّا ثانياً:

فبأنّ الشیخ الأشعری خلط بین نظریّة أبی الهذیل و نظریة الجبّائی الّذی تتلمذ علیه الشیخ الأشعری سنین متمادیة إلی أن رفضه و رفض مذهبه، وانسلک فی عداد الحنابلة. فتصوّر أنّ مذهب أبی علیّ نفس مذهب أبی الهذیل. ففی مذهب أبی علیّ، الذات خالیة من الصّفات الحقیقیّة، غیر أنّها نائبة منابها، ولأجل هذه النیابة یصحّ الحمل، ویجیء توضیحه عمّا قریب، بخلافه علی مذهب أبی الهذیل.

۳- قال البغدادی: «الفضیحة الرابعة من فضائحه (أبی الهذیل) قوله بأنّ علم الله سبحانه و تعالی هو الله و قدرته هی هو، ویلزمه علی هذا القول أن یکون الله تعالی علماً و قدرة، ولو کان هو علماً وقدرة لاستحال أن یکون عالماً قادراً، لأنّ العلم لا یکون

---

۱ . الابانة: ص ۱۰۸.

عالماً والقدرة لا تکون قادرة»(۱). یلاحظ علیه: أنّ ما ذکره من الاشکال مبنیٌّ علی اقتناص المعارف الإلهیة من اللّغة والعرف، أو من باب مقایسة الواجب بالممکن، فیما أنّ العلم والقدرة فی الإنسان عرض والإنسان معروض لهما، تخیّل أنّ العلم والقدرة فی جمیع المراتب أعراض لا تخرج عن حدِّها، ولکنّه غفل عن أنّ للعلم والقدرة والحیاة مراتب و درجات. فالعلم منه عرض کعلمنا بالأشیاء الخارجیّة، و منه جوهر کعلمنا بذاتنا و حضور ذاتنا لدی ذاتنا، ومنه واجب قائم بنفسه کعلم الله سبحانه بذاته. فعند ذلک لا مانع من أن یکون هناک علم قائم بالذات و قدرة مثلها و حیاة کذلک. وهناک کلمة قیّمة للحکیم الفارابی حیث یقول: «یجب أن یکون فی الوجود وجود بالذات، وفی العلم علم بالذات، وفی القدرة قدرة بالذات، وفی الارادة إرادة بالذات، حتّی تکون هذه الأُمور فی غیره لا بالذات». ومصدر ه(۲)ذه الکلمات العجیبة هو مقایسة الغائب بالشاهد و تصوّر أنّ علمه سبحانه أو قدرته و حیاته کعلم الممکنات و قدرتها و حیاتها. فذلک هو التشبیه الّذی هو الأساس لمذهب أهل الحدیث ومن لفّ لفّهم. ۴- ذکر الشهرستانی أنّ أبا الهذیل اقتبس هذا الرأی من الفلاسفة الّذین اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا کثرة فیها بوجه(۳). یلاحظ علیه: أنّه رجم بالغیب ومن الممکن أنّه وصل إلیه من خطب الإمام أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ کما سیوافیک کلامه، وقد عرفت أنّ المعتزلة فی التوحید والعدل عالة علی خطب الإمام أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ . ۵- قال القاضی الایجی: «لو کان مفهوم کونه عالماً حیّاً قادراً نفس ذاته، لم یفد

---

۱ . الفرق بین الفرق: ص ۱۲۷. ۲ . تعالیق الاسفار: ج ۶، ص ۱۳۵. ۳ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۵۰.

حملها علی ذاته، وکان قولنا:«الله الواجب» بمثابة حمل الشیء علی نفسه». ۶- وقال أیضاً: «لو کان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لکان العلم نفس القدرة فکان المفهوم من العلم والقدرة واحداً»(۱). یلاحظ علیه: أنّ الاشکالین من الوهن بمکان، حتّی إنّ المستشکل لم یقبله. وأساس الاشکال هو الخلط بین الوحدة المفهومیّة والوحدة المصداقیّة، والقائل یقول بالثانی لا بالأوّل. ولأجل ذلک یقول الایجی فی دفع الاشکال الأوّل: «وفیه نظر، فإنّه لا یفید إلّا زیادة هذا المفهوم علی مفهوم الذات، وأمّا زیادة ما صدق علیه هذا المفهوم علی حقیقة الذات فلا». وعند ذلک یصحّ لشیخ الاعتزال أن یتمثّل و یقول: وکم من عائب قولاً صحیحاً * وآفته من الفهم السقیم کلام الإمام أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ فی عینیّة الصفات مع الذات

قد ورد فی خطب الإمام ـ علیه السلام ـ ما یدلّ علی نفی زیادة الصفات لله تعالی بأبلغ وجه و آکده حیث قال فی خطبة من خطبه المشهورة: «أوّل الدین معرفته، وکمال معرفته التصدیق به، وکمال التصدیق به توحیده، وکمال توحیده الاخلاص له، وکمال الاخلاص له نفی الصِّفات عنه، لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف، وشهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصِّفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إلیه، ومن أشار إلیه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فیم فقد ضمّنه، ومن قال علام فقد أخلی منه»(۲). وتوضیح هذه الجمل الدّریّة تدفعنا إلی البسط فی الکلام ولکنّ المقام لا یقتضیه وإنّما نشیر إلی بعضها.

---

۱ . المواقف: ص ۲۸۰. ۲ . نهج البلاغة: الخطبة الأُولی.

قال ـ عليه السلام ـ : «وكمال توحيده الاخلاص له»، يريد تخليصه سبحانه من الزوائد والثوانى حتّى لا يكون خليطاً مع غيره، ثمّ فرّع على ذلك قوله: «وكمال الاخلاص له نفى الصّفات عنه» يريد نفى الصّفات الّتى وجودها غير وجود الذات لا نفى حقائقها عن ذاته، فإنّ ذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكماليّة و الأوصاف الإلهيّة من دون قيام أمر زائد على ذاته، فعلمه وقدرته و .... كلُّها موجودة بوجود ذاته الأحديّة مع أنّ مفاهيمها متغايرة. وقال ـ عليه السلام ـ: «لشهادة كلِّ صفة أنّها غير الموصوف ... الخ» إشارة إلى برهان نفى الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما عليه الكلابيّة و الأشاعرة أو حادثة. فإنّ الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها. فعندئذ يترتّب عليه قول: «فمن وصفه فقد قرنه» أى من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره، فان كان ذلك الغير مستقلاً فى الوجود يلزم أن يكون له ثان فى الوجود، وإن كان غير مستقلّ فبما أنّه جزء له فقد جعله مركّباً ذا جزأين و إليه يشير بقوله: «ومن ثنّاه فقد جزّأه» ومن المعلوم أنّ من جزّأه فقد جهله، ولم يعرفه على ما هو عليه. ومن جهله بهذا المعنى فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، لأنّ الاشارة إلى الشىء حسّيّة كانت أو عقليّة تستلزم جعله محدوداً بحدّ خاصّ، ومن حدّه بحد معيّن فقد جعله واحداً بالعدد ـ إلى آخر ما أفاده. هذا هو توضيح نظريّة أبى الهذيل وهو المختار لدى الإماميّة وعليه خطب الإمام وكلمات أئمّة أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وعندئذ يحين وقت إيضاح النظرية الثانية المنسوبة إلى أبى على الجبّائى. توضيح مذهب أبى علىّ الجبّائى

إنّ أبا علىّ الجبّائى يقول: إنّه تعالى يستحقّ هذه الصّفات الأربع الّتى هى كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً لذاته. فهو يهدف إلى نظريّة أُخرى يليق أن يتّهم معها (۳۲۳) بالتعطيل.

وقد أوضح الشهرستانى الفرق بين هذه النظرية و النظرية السابقة بقوله: «والفرق بين قول القائل: «عالم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل: «عالم بعلم هو ذاته»، أنّ الأوّل هو نفى الصفة، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هى بعينها ذات»(۱). ولقد أحسن فى التّوضيح و أصاب الغرض. فعلى هذا القول ليست الذات واجدة لواقعيات الصّفات، غير أنّ ما يترقّب من الذات المتصفة بها، يترتّب على ذاته سبحانه و إن لم تكن هناك تلك الصفات. مثلاً أثر الذات الموصوفة بالعلم هو إتقان الفعل وهو يترتّب على ذاته سبحانه بلا وجود وصف العلم فيه، وقد اشتهر عندهم «خذ الغايات واترك المبادئ». وصاحب النظريّة توفّق فى الجمع بين الأمرين الخطيرين. فمن جانب اتّفقت الشرائع السماويّة على أنّه سبحانه عالم حىّ قادر. ومن جانب آخر واقعية الصفة لا تنفكّ عن القيام بالغير بحيث لو لم تكن قائمة به لما صدق عليه الوصف. فعندئذ يدور الأمر بين الأُمور التالية: ۱- نفى كونه عالماً قادراً حيّاً .... وهذا يكذّبه اتّفاق الشرائع السماوية ووجود آثار الصفات فى أفعاله من الإتقان والنظم البارزين. ۲- كون صفاته زائدة على ذاته وهو يستلزم المفاسد السابقة من تعدّد القدماء وغيره. ۳- كون صفاته عين ذاته كما عليه شيخ المعتزلة فى عصره «أبى الهذيل» وهو لا يتّفق مع واقعيّة الصِّفات، فإنّ واقعيّتها نفس قيامها بالغير لا صيرورتها نفسه، فتعيّن القول التالى: ۴- كون ذاته نائبة مناب الصّفات وإن لم تكن هناك واقعيّتها. وممّن اختار هذا ـــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱ ص ۵۰.

(۳۲۴)

القول قبل الجبّائى هو عبّاد بن سليمان المعتزلى. قال: «هو عالم، قادر، حىّ، ولا أثبت له علماً، ولا قدرة، ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحىٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمّى به من الأسماء الّتى يسمّى بها»(۱). تقييم نظريّة النيابة

إنّ هذه النظريّة من الوهن بمكان، فإنّ أبا علىّ لو تأمّل فى واقعيّة الصفات الكماليّة لما أصرّ على أنّ واقعيّتها فى جميع المجالات و المراحل، واقعية القيام بالغير. وإنّما هى واقعيتها فى بعض المراتب كعلم الإنسان و قدرته و حياته، وليس فى جميع المراتب كذلك. وذلك لأنّ الكمالات ترجع إلى الوجود، وله شؤون و عرض عريض. فكما أنّ منه وجوداً رابطاً و رابطيّاً و جوهراً، فكذا العلم. فمنه عرض قائم بالغير، ومنه جوهر قائم فى نفسه كعلم الإنسان المدرك بذاته، ومنه ممكن ومنه واجب، وهكذا سائر الصفّات. وعلى ذلك فالاصرار على واقعيّة واحدة تجمع شتات العلم، إصرار فى غير محلّه. فإنّ للعلم و كلّ كمال مثله، إطارات و قوالب و مظاهر و مجالات

تختلف حسب اختلاف المراتب. إذا وقفت على مذهب الوالد (أبى علىّ) فهلمّ معى ندرس مذهب الولد فى باب حمل الصفّات الذاتية عليه سبحانه. مذهب أبى هاشم

إنّ لأبى هاشم فى كيفيّة استحقاق الصفّات مذهباً خاصّاً عبّر عنه القاضى بقوله: «وعند أبى هاشم يستحقّها لما هو عليه فى ذاته» وعبّر عن نظرية أبيه بقوله: «إنّه ـــــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلاميين: ج ۱، ص ۲۲۵. نعم نقل القاضى فى شرح الاُصول الخمسة ص ۱۸۳ رأياً آخر لسليمان بن جرير وهو غير عباد بن سليمان فلا يختلط عليك الأمر.

(۳۲۵)

يستحقّها القديم تعالى لذاته»(۱). وقد حاول البغدادى تبيين الفرق بقوله: «إنّ أبا علىّ جعل نفس البارى علّة لكونه عالماً و قادراً، وخالف أبو هاشم أباه و زعم أنّ الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال وزعم أنّ له فى كلّ معلوم حالاً مخصوصاً، وفى كلّ مقدور حالاً مخصوصاً. وزعم أنّ الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء»(۲). و أوضحه الشهرستانى بقوله: «قال الجبّائى: عالم لذاته، قادر حىّ لذاته، ومعنى قوله:«لذاته» أى لا يقتضى كونه عالماً، صفة هى علم أو حال توجب كونه عالماً، وعند أبى هاشم: «هو عالم لذاته» بمعنى أنّه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنّما تعلم الصِّفة على الذات، لا بانفرادها. فأثبت أحوالاً هى صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذّات»(۳). وأنت تعلم أنّ هذه المحاولات تزيد فى 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 فى تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة، فلم يظفروا منهم إلّا بعبارات يناقض المعنى فيها مفهوم الكلام: اتّحاد النّصرانية (التثليث مع ادّعاء الوحدة)، وكسب النّجارية و أحوال البهشميّة»(۴). ممّا يقال ولا حقيقة عنده * معقولة تدنو إلى الأفهام الكسب عند الأشعرى والحال * عند البهشمى وطفرة النظام(۵) ـــــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۱۲۹. ۲ . اُصول الدين للبغدادى: ص ۹۲. ۳ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۸۲. ۴ . الفصول المختارة: ص ۱۲۸. ۵ . القضاء والقدر، لعبد الكريم الخطيب: ص ۱۸۵.

(۳۲۶)

وبما أنّ تحقيق نظريته مبنىّ على تحقيق «الأحوال» الّتى يتبنّاها أبو هاشم فلنكتف بهذا المقدار. هذا كلّه حول المسألة الاُولى الّتى تركّز المعتزلة عليها عند البحث عن الأصل الأوّل (التوحيد) وإليك البحث فى المسألة الثانية الّتى يركّزون عليها فى إطار هذا الأصل، وهى تبيين كيفيّة حمل الصفّات الخبريّة عليه سبحانه. *** ب - المعتزلة وحمل الصفات الخبريّة (۱)

قسّم الباحثون صفاته سبحانه إلى صفات ذاتيّة و صفات خبريّة، فتوصيفه سبحانه بالعلم والقدرة توصيف بصفات ذاتيّة، كما أنّ توصيفه بما دلّ عليه ظواهر الآيات والأحاديث كالوجه واليدين صفات خبريّة. وأمّا عقيدة المعتزلة فى هذه الصفّات، فقد وصفها الشيخ الأشعرى فى كتابه بأحسن وجه. وإليك نصّ كلامه: «أجمعت المعتزلة على أنّ الله واحد ليس كمثله شىء وهو السّميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثّة، ولا صورة لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق. ولا يتحرّك ولا يسكن ولا يتبعّض، ولا بذى أبعاض و أجزاء و جوارح وأعضاء، وليس بذى جهات ولا بذى يمين و شمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنّه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه ـــــــــــــــ ۱ . هذه هى النقطة الثانية التى تركّز عليها المعتزلة فى هذا الأصل.

(۳۲۷)

الحواسّ ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات، وكلّ ما خطر بالبال، وتصوّر

بالوهم فغير مشبه له. لم يزل أوّلاً، سابقاً، متقدّما للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حيّاً ولا يزال كذلك. لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء. وإنّه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه، ولا شريك له فى ملكه، ولا وزير له فى سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق. لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا- بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضارّ، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى و الآلام، ليس بذى غايةٍ فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة النساء، وعن اتّخاذ الصاحبة والأبناء، قال: فهذه جملة قولهم فى التّوحيد»(۱). والسابر فى نهج البلاغة يقف على أنّ المعتزلة أخذت جلّ هذه الكلمات من خطب الإمام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لكن باختلاف فى التعبير والألفاظ. وقد ذكرت المعتزلة وغيرهم دليلاً عقليّاً على تنزيهه سبحانه عن هذه الصفّات، خلاصته: أنّه سبحانه ليس مادّة ولا ماديّاً ولا مركّباً منهما، وما ليس كذلك يمتنع عليه هذه الصفات. فمن يُثبت له حركة أو سكوناً أو يداً أو رجلاً فلا منتدح له عن القول بكونه جسماً أو جسمانياً. هذا هو الحقّ القراح الّذى لا يشكّ فيه مسلم واع. إنّما الكلام فى تفسير ما ورد من النُّصوص المشتملة بظواهرها على هذه الصفّات. وهذه النقطة هى المخمصة الكبرى للمعتزلة. فلابدّ لهم من الجمع ما بين العقل والنّقل بوجه يقبله العقل، ولا

_____ ۱ . مقالات الاسلاميين للاشعرى: ص ۱۵۵ ـ ۱۵۶. وقد كتب أبو الفتح محمد بن على الكراجكى (م ۴۴۹) قائمة تشتمل على اُصول التنزيه على مذهب الامامية أسماها «البيان عن جمل اعتقاد أهل الايمان» فمن أراد فليرجع إلى كنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۴۰ ط بيروت.

(۳۲۸)

يكذّبه النقل. ثمّ إنّ للباحثين من المتكلّمين و أهل الحديث فى المقام طرقاً نشير إليها: الأوّل : الإثبات مع التّشبيه والتّكييف. الثّانى : الإثبات بلا تشبيه ولا تكييف. الثالث : التفويض. الرابع : التّأويل. وقد بحثنا عن الوجوه الثّلاثة الاُول فى الجزء الثانى، وهى خيرة أهل الحديث والأشاعرة. والأمر الرابع هو خيرة المعتزلة. ولأجل ذلك يسمّون المؤوّلة، فيؤوّلون الآيات المشتملة على اليد والوجه والاستيلاء وغير ذلك، ولنا هنا كلمة موجزة وهى: إنّ التأويل على قسمين: قسم يرفضه الكتاب ولا- يرضى به العقل وهو تأويل النصوص القرآنيّة والأحاديث المتواترة بحجّة أنّها تخالف العقل الصّريح فقط، وهذا رأى عازب، بل فكرة خاطئة. فإنّ ظواهر الكتاب والنصوص الصحيحة لا يمكن أن تكون مخالفة للعقل. ولقد كذب من قال من المؤوّلة: إنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من اُصول الكفر أو إنّ التمسّك فى اُصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنّة من غير بصيرة فى العقل هو أصل ضلالة الحشوية(۱). فإنّ هؤلاء لم يعرفوا موقف الكتاب والسنّة الصحيحة، فإنّ من الممتنع أن يشتمل الكتاب الهادى على ما يضادّ العقل الصحيح. وهو القائل (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أَمْ عَلَى قُلُوب أَقْفَالُهَا)(محمد/۲۴). وقسم يراد منه تمييز الظاهر التصديقى عن الظاهر الحرفى، وتمييز الظاهر البدوى عن الظاهر الاستمرارى (ما يستقرّ فى الذهن بعد التدبّر) ومثل هذا لا يتحقّق إلاّ _____ ۱ . علاقة الاثبات والتفويض: ص ۶۷، نقلاً عن الصاوى على تفسير الجلالين ج ۳، ص ۱۰ وغيره.

(۳۲۹)

بالتأمّل فى نفس الآية الكريمة و ما احتفّ بها من القرائن اللفظية أو ما جاء فى الآيات الأخر. وهذا القسم لو صحّت تسميته بالتأويل، تأويل مقبول. كيف وهو ليس بتأويل بمعنى صرف الكلام عن ظاهره والأخذ بخلاف الظاهر، بل واقعيته تحديد ظاهر الكلام، وتعيينه. وهذا من خواصّ كلّ كلام مشتمل على نكات بديعة و معانى رفيعة ألقى لهداية الناس باختلاف طبقاتهم و تعدّد ثقافاتهم. ومثل هذا لو صحّ عليه أنّه أخذ بخلاف الظاهر فإنّما هو أخذ بخلاف الظاهر الحرفى و رفض لظاهره الابتدائى. وأمّا الظاهر التصديقى والاستمرارى فهو عين الأخذ به. ونمثّل لك مثالاً- إذا قال القائل فى تبيين سماحة شخص وجوده: «فلان كثير الرّماد» فهناك ظاهر حرفى و ظاهر تصديقى، كما أنّ هناك ظاهراً بدئياً و ظاهراً استمراريّاً. فالأوّل مرفوض جدّاً، فإنّ كثرة الرّماد فى البيت لو لم يكن ذمّاً

لا يكون مدحاً، مع أنّ القائل بصدد المدح. والثانى مقبول عند العقلاء وعليه يدور رحى الفصاحة والبلاغة و إلقاء الخطب الرنانّة و إنشاء الكلم اللّذيذة على الأسماع. المعتزلة بين التأويل المرفوض و المقبول

إنّ المعتزلة فى تفسير الآيات الواردة فى مجال الصفّات بين تأويل مرفوض، وتأويل مقبول. فتارة يؤوّلون الكلام بحجّة أنّه يخالف العقل ولا يذكرون للتّأويل قرينة مقاليّة أو شاهداً من سائر الآيات. وهذا يعرب عن أنّ الغاية منه هو التخلّص من مخالفة النقل مع العقل، وهذا هو التأويل المرفوض، فحاشا أن يكون النقل مخالفاً للعقل. بل المخالفة تتراءى إمّا لعدم تشخيص حقيقة النّقل و تخيّل ما ليس بظاهرها ظاهراً، أو لاشتباه العقل فيما يحكم و يبرم. وأخرى يؤوّلون معتمدين على القرائن و الشّواهد الّتى تثبت الظهور التصديقى وتوقفنا على أنّ الظهور البدائى أو التصوّرى ليس بمراد. وهذا هو التّأويل المقبول، (۳۳۰)

وإليه الاستناد فى تأويل المتشابهات بالمحكمات و تعيين الظهور التصديقى. ولأجل إيقاف القارئ على نماذج من التأويلين نأتى بمثالين: ۱- قول سبحانه: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العَالِينَ) (ص/۷۵). ترى أنّ القاضى يبادر إلى تأويل الآية بأنّ اليد هنا بمعنى القوّة(۱). يلاحظ عليه: أنّ اليد و إن كانت تستعمل فى القوّة والنعمة ، قال سبحانه (وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُد ذَا الأيدِ إِنَّهُ أَوّاب)(ص/۱۷) فإنّ اليد فى هذه الآية مردّدة ابتداء بين النعمة والقوّة والعضو المخصوص، إلّا أنّ القرينة فى الآيات تدلُّ على أنّها كناية عن النعمة أو القوّة، والقرينة عليه ورودها فى قصّة داود المشهورة فى القرآن. فقد كان ذا نعمة و قوّة، أشار إليهما سبحانه فى تلك ا لسورة وقال: (إنّا سَخَّرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ...) (ص/۱۹-۲۹) و هذه الآيات قرينة على أنّ اليد إنّما كنّى بها عن النّعمة والقوّة. إلّا أنّ الآية السابقة تفارق هذه الآية و ليس مثلها وذلك لأجل أمرين: أوّلاً: إنّ من المعلوم أنّ الخالق لا يخلق شيئاً إلّا عن قوّة، فلا معنى لذكرها إلّا أن تكون هنا نكتة، مثل دفع توهّم العجز فى المتكلّم و ليس المقام كذلك كما سيأتى فى قوله سبحانه (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْد). وثانياً : أنّه لو كان المراد منها هو القوّة، فما هو وجه التثنية؟ فلأجل ذلك كان اللّازم على القاضى و أمثاله، الامعان فى الآية حتّى يقفوا على الظهور التصديقى، ليستغنوا به عن مخالفة العقل. فنقول: إنّ اليد فى الآية استعملت فى العضو المخصوص، ولكنّها كنّى بها عن الاهتمام بخلقة آدم حتّى يتسنّى بذلك ذمّ إبليس على ترك السجود لآدم. فقوله سبحانه: (مَامَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) كناية عن أنّ آدم لم يكن مخلوقاً لغيرى حتّى ـــــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۲۲۸.

(۳۳۱)

يصحّ لك يا شيطان التجنّب عن السجود له، بحجّة أنّه لا صلة له بى، مع أنّه موجود خلقته بنفسى، ونفخت فيه من روحى. فهو مصنوعى و مخلوقى الّذى قمت بخلقه، فمع ذلك تمرّدت عن السجود له. فأُطلقت الخلقة باليد و كنّى بها عن قيامه سبحانه بخلقه، وعنايته بايجاده، وتعليمه إيّاه أسماءه، لأنّ الغالب فى عمل الإنسان هو القيام به باستعمال اليد، يقول: هذا ما بنيته بيدى، أو ما صنعته بيدى، أو ربّيته بيدى و يراد من الكل هو القيام المباشرى بالعمل، و ربّما استعان فيه بعينه و سمعه و غيرهما من الأعضاء، لكنّه لا يذكرها و يكتفى باليد. وكأنّه سبحانه يندِّد بالشيطان بأنّك تركت السجود لموجود اهتممت بخلقه و صنعه. و نظير ذلك قوله سبحانه: (أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) (يس/۷۱) فالأيدى كناية عن تفرّده تعالى بخلقها، لم يشركه أحد فيه. فهى مصنوعة لله تعالى والناس يتصرّفون فيها تصرف المّلاك كأنّها مصنوعة لهم، فبدل أن يشكروا يكفرون بنعمته. وأنت إذا قارنت بين الآيتين تقف على أنّ المقصود هو المعنى الكنائى، والمدار فى الموافقة والمخالفة هو الظهور التّصديقى لا التصوّرى. قال الشريف المرتضى: «قوله تعالى:(لما خلقت بيدىّ)» جار مجرى قوله «لما خلقت أنا» و ذلك مشهور فى لغة العرب. يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك، وما جرت عليك يداك. و إذا أرادوا نفى الفعل عن الفاعل استعملوا فيه هذا الضّرب من الكلام فيقولون: فلان لا تمشى قدمه، ولا ينطق لسانه، ولا تكتب يده، وكذلك فى الاثبات، ولا يكون للفعل رجوع إلى الجوارح فى الحقيقة بل الفائدة فيه النفى عن الفاعل»(۱). وأمّا قوله سبحانه (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْد وَ إِنَّا لَمُوسعونَ) (لذاريات/۴۷)، فالمراد من الأيدى هو القوّة و الإحكام، والقرينة عليه قوله: (لموسعون) وكأنّه سبحانه ـــــــــــــــ ۱ . امالى المرتضى: ج ۱، ص ۵۶۵.

(۳۳۲)

يقول: والسماء بنيناها بقدرة لا يوصف قدرها و إنّا لذو سعة فى القدرة لا يعجزها شىء، أو بنيناها بقدرة عظيمة و نوسعها فى الخلقة. ومن أراد أن يقف على تأويل غير مقبول فى تفسير الآية فعليه أن يرجع إلى كلام الزمخشرى فى هذاالباب، فإنّ تأويله أردأ من تأويل القاضى، وهو من ذلك العالم البارع الأديب بعيد جدّا(۱). هذا نموذج من التّأويل المردود، وأمّا التأويل المقبول فحدّث عنه ولا حرج، وإليك نموذجاً منه: ۲- قوله سبحانه: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيع إلاّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذلِكُمُ اللّهُ رَبّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ)(يونس/۳). وقوله سبحانه: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُغْشِى الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرات بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ العَالَمِينَ) (الأعراف/۵۴). وقد شغل بال المفسّرين و أهل الكلام استواؤه سبحانه على العرش، فأقصى ما عند أهل التنزيه من الأشاعرة أنّه سبحانه مستو على عرشه (جالس أو مستقرّ عليه) ولكن من غير كيف(۲). وأمّا المشبّهة فهم يقولون بالجلوس على العرش على الكيف والتّشبيه. ولو أنّ القوم تدبّروا فى نفس الآيتين الماضيتين والآيات الأُخر(۳) التّى ورد فيها قوله سبحانه: (ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ)، لوقفوا على أنّ الظهور التصوّرى وهو كونه سبحانه ذا سرير متربّعاً عليه، غير مراد قطعاً، إذ لا مناسبة لهذا المعنى مع ما جاء فى الآيات من بيان عظمة قدرته وسعة ملكه و تدبيره، وإنّه لا يشذّ عن علمه شىء، بل

---

۱ . لاحظ الكشاف: ج ۳ ص ۲۱.

۲ . الابانة: باب ذكر الاستواء على العرش، ص ۸۵. ۳ . الرعد / ۲، الفرقان / ۵۹، السجدة / ۵، الحديد / ۵، غافر / ۱۵، طه / ۸ باختلاف يسير .

(۳۳۳)

المراد هو الظهور التصديقى، وأنّ الاستواء بمعنى التمكّن والاستيلاء التام، لا الجلوس ولا الاستقرار بعد التزلزل، كما أنّ المراد من العرش، عرش التدبير و عرش الملك لا الّذى يجلس عليه الملوك. وليس هذا شيئاً غير موجود فى الأدب العربى بل هو مملوء من هذه المعانى. أمّا الاستواء بمعنى الاستيلاء فقد قال الأخطل يمدح بشراً أخا عبدالملك بن مروان حين ولى إمرة العراقين: قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق فالحمد للمهيمن الخلّاق فليس المراد من الاستواء الجلوس أو الاستقرار، بل التمكّن والاستيلاء التام والسيطرة على العراقين وكسح كلِّ مزاحم ومخالف. وقال الطرمّاح بن حكيم: طال على رسم مهدد أبده * وعفى واستوى به بلده والمراد استقام له الأمر واستتبّ. وقال آخر: فلمّا علونا و استوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر و كاسر هذا حول الاستواء. وأمّا العرش، فالمتبادر منه تصوّراً هو السرير يجلس عليه الملوك، و يدبّرون منه ملكهم و يصدرون الأوامر والنواهى. غير أنّه هناك كناية عن الملك والسّلطة. يقال: ثلّ عرش بنى فلان، إذا زال ملكهم. يقول الشاعر: إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم * وأودت كما أودت أياد وحمير فليس المراد تهدّم العروش الّتى كانوا يجلسون عليها، بل كناية عن زوال الملك والسيطرة وانقطاع سلطتهم. والدقة فى الآيات الّتى ورد فيها استيلاؤه سبحانه على العرش يثبت بوضوح أنّ المراد من الآية هو السيطرة والتمكّن على صحيفة الكون (۳۳۴)

والخلقة، وأنّها بعد الخلقة فى قبضة قدرته و حوزة سلطنته لم تفوّض لغيره، ولأجل ذلك يذكر فى سورة يونس بعد هذه الجملة قوله: (يدبّر الأمر ما من شفيع إلاّ من بعد إذنه) معرباً عن أنّه المدبّر لأمر الخلقة، وذلك لاستيلائه على عرش ملكه. فمن استولى على عرش ملكه يقوم بتدبيره، ومن ثلّ عرشه أو زال ملكه أو انقطع عنه لا يقدر على التدبير. كما أنّه سبحانه يذكر بعد هذه الجملة فى سورة الأعراف كيفيّة التدبير و يقول >>: يُغْشِى الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرات بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ) فهذه الجمل تعابير عن تدبيره صحيفة الكون. وكونه مصدراً لهذه التدبيرات الشامخة، دليل على أنّه مستول على ملكه، مهيمن عليه، مسيطر على ما خلق ولم يخرج الكون عن حوزة قدرته، ومثله سائر الآيات الواردة فيها تلك الجملة، فإنّك ترى أنّه جاء فى ضمن بيان فعل من أفعاله سبحانه. ففيها دلالات على «التوحيد فى التدبير» الّذى هو أحد مراتبه. وأمّا إذا فسّرنا الاستواء بالجلوس والاستقرار، والعرش

بالکرسی الّذی یتربّع علیه الملوک، یکون المعنی غیر مرتبط بما ورد فی الآیة من المفاهیم، إذ أیّ مناسبة بین التربّع علی الکرسی المادی والقیام بهذه التدابیر الرفیعة. فإن المصحِّح للتدبیر هو السیطرة والهیمنة علی الملک وهو لا یحتاج إلی التربّع والجلوس علی الکرسی، بل یتوقّف علی سعة ملکه و نفوذ سلطته. وقد قام القاضی بتأویل الآیة بمثل ما ذکرنا-بعبارات قلیلة-وهو نموذج واضح للتأویل المقبول. وإذا وقفت علی هذا المقیاس تقدر علی تمییز المقبول عن الزائف فی الصفات الخبریّة، وعلیک بالآیات الوارد فیها الألفاظ التالیة: الوجه، العین، الساق، مجیئه سبحانه. وفی الأحادیث المرویّة عن طرق ضعاف ورد: الرجل، والقدم. فالمعتزلة بل العدلیّة عامّة یصفونه سبحانه بکلِّ ما وصف نفسه به. ولکنّ (۳۳۵)

الاختلاف فی تمییز المراد الجدّی عن الصّوری، والظاهر التصدیقی عن الظاهر الحرفی. فالمشبِّهة والأشاعرة مصّرون علی الأخذ بالأوّل مع أنّ سیرة العقلاء العارفین بالکلام وأسالیب البلاغة علی الثانی. وعند ذلک لا تجد أیّ مخالفة بین العقل والنّقل الصحیح کالقرآن الکریم. وأمّا الروایات فأکثرها إسرائیلیات دسّت فی الأحادیث الإسلامیّة من طریق الأحبار والرهبان و نقلها السذّج من أصحاب الحدیث زاعمین أنّها حقائق راهنة یلزم الأخذ بها، وقد استوفینا الکلام فیها عند البحث عن عقائد أهل الحدیث. *** ج- نفی الرؤیة الحسیة

هذه هی النقطة الثالثة الّتی ترکز علیها المعتزلة عند البحث عن التوحید، وقد عرفت أنّ التوحید رمز للتنزیه، أی تنزیهه سبحانه عن الجسم والجسمانیّات و أحکامها. وقد شغلت هذه المسألة بال المفسِّرین و المتکلِّمین وقد بحث عنها القاضی فی کتابیه «شرح الأُصول الخمسة»، و «المغنی» علی وجه البسط. یقول القاضی: «وممّا یجب نفیه عن الله تعالی الرؤیة، وهذه مسألة خلاف بین الناس، وفی الحقیقة الخلاف فی هذه المسألة إنّما یتحقّق بیننا وبین هؤلاء الأشاعرة الّذین لا یکیفون الرؤیة. وأمّا المجسّمة فهم یسلِّمون أنّ الله تعالی لو لم یکن جسماً لم صحّ أن یری، ونحن نسلِّم لهم أنّ الله تعالی لو کان جسماً لصحّ أن یری والکلام معهم فی هذه المسألة لغو». وبما أنّا استوفینا دراسة أدلّة المجوّزین للرؤیة فی الجزء الثانی، فلنکتف فی المقام بدراسة أدلّة النافین علی وجه الإجمال. فنقول: استدلّت المعتزلة علی نفی الرؤیة بالأدلّة العقلیّة والسّمعیة. أمّا العقلیة، فهی ما أثبتها الحسّ والعلوم الطبیعیة من أنّ الرائی بالحاسّة لا یری الشیء إلّا إذا کان مقابلاً أو حالّاً فی المقابل أو فی حکم المقابل. وقد ثبت أنّ الله تعالی لا یجوز أن یکون کذلک، لأنّ المقابلة من أحکام الأجسام والأعراض وهو سبحانه فوق الممکنات والمادّیات. (۳۳۶)

هذا ما استدلّ به القاضی تبعاً لمشایخه. ثمّ أجاب عمّا ربّما یتمسّک به المجوّز من أنّه یمکن أن نری القدیم تعالی بحاسّة سادسة من دون الحاجة إلی المقابلة. وقال: إنّه لو جاز أن یری القدیم بحاسّة سادسة لجاز أن یذاق بحاسّة سابعة، وأن یلمس بحاسّة ثامنة، وأن یشمّ بحاسّة تاسعة، ویسمع بحاسّة عاشرة. تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً(۱). أقول: کان علی القاضی أن یعترض أیضاً بأنّ الرؤیة بحاسّة سادسة مضافاً إلی أنّه رجم بالغیب، خروج عن الموضوع. وأمّا السمعیّة: فقد استدلّ القاضی بقوله تعالی: (لاتُدْرِکُهُ الأبْصَارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الأبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الخَبِیر)(الأنعام/۱۰۳). قال: «وجه الدّلالة فی الآیة هو ما قد ثبت من أنّ الإدراک إذا قرن بالبصر، لا یحتمل إلّا الرؤیة. وثبت أنّه تعالی نفی عن نفسه إدراک البصر، ونجد فی ذلک تمدّحاً راجعاً إلی ذاته. وما کان نفیه تمدّحاً راجعاً إلی ذاته کان إثباته نقصاً، والنقائص غیر جائزة علی الله تعالی فی حال من الأحوال. ثمّ قال: فإن قیل: ألیس یقولون: «أدرکت ببصری حرارة المیل» فکیف یصحّ قولکم إنّ الادراک إذا قرن بالبصر لا یحتمل إلّا الرؤیة؟ اُجیب بأنّ هذا لیس من اللّغة فی شیء، و إنّما اخترعه ابن أبی بشر الأشعری لیصحّح مذهبه به، إذ لم یرد فی کلامهم لا المنظوم ولا المنثور». أقول: إنّ العرب فی هذا المجال تقول: «أحسست ببصری حرارة المیل» علی أنّ الباء إنّما تدخل علی الآلة کقولهم: «مشیت برجلی و کتبت بقلمی» والبصر لیس بآلة فی إدراک الحرارة، بل یستوی فیه البصر والسّمع، فلو اُطلق البصر فلا یراد منه إلّا العضو الحاسّ لا العضو الّذی یری به. ثمّ إنّ القاضی أفاض الکلام فی دلالة الآیة وردّ ما اُثیر حولها من الشبهات بوجه

---

۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۲۴۸ ـ ۲۵۳.

ممتاز، فمن أراد فليرجع إليه(۱). ومن لطيف ما أفاده فی المقام، هو الاجابة عن احتجاج المثبتين بما رووه عن النّبیّ صلَّی الله عليه و آله و سلَّم قال: «إنّكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»(۲). فأجاب عن الاستدلال بوجوه: الأوّل: إنّ الأخذ بظاهر الخبر يستلزم أن نری الله سبحانه مثلما نری القمر، فإنّا لا نری القمر إلاّ مدوّراً عالياً منوّراً، والله سبحانه أعلی من هذه الصفات. يلاحظ عليه: أنّ وجه الشّبه هو الرؤية الحسيّة اليقينيّة. فكما أنّ الإنسان لا ـ يشكّ ـ بعد ما رأی القمر ـ أنّه رآه، فهكذا فيه سبحانه لاتمام الخصوصيات. الثانی: أنّ هذا الخبر يروی عن قيس بن أبی حازم، عن جرير بن عبدالله البجلی، عن النّبیّ صلَّی الله عليه و آله و سلَّم. وقيس هذا مطعون فيه من وجهين: أحدهما: أنّه كان يری رأی الخوارج. يروی أنّه قال: «منذ سمعت عليّاً علی منبر الكوفة يقول: انفروا إلی بقيّة الأحزاب ـ يعنی النّهروان ـ دخل بغضه علی قلبی» ومن دخل بغض أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ قلبه فأقلّ أحواله أن لا يعتمد علی قوله، ولا ـ يحتجّ بخبره. وثانيهما: قيل إنّه خولط فی عقله آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه علی عادتهم فی حال عدم التّمييز، ولا ندری أنّ هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلطه. الثالث: إن صحّ هذا الخبر فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد. وخبر الواحد ممّا لا ـ يقتضی العلم. ومسألتنا طريقها القطع والثبات. ثمّ إنّ هذا الخبر معارض بأخبار رويت. ثمّ ذكر بعض الأخبار(۳).

_____ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۲۴۸ ـ ۲۵۳. ۲ . صحيح البخاری، كتاب المواقيت، الباب ۱۶، الحديث ۲۶ ج ۱ ص ۱۱۱، وباب الاذان وغيره. ۳ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۲۶۹.

(۳۳۸)

الاجابة عن الشّبه الثلاث إنّ للمثبتين، شبهاً ثلاثاً أشبه ما تكون بشبهات الأحداث: الأولی:إنّ القديم تعالی عندكم راء لذاته، فيجب أن يری نفسه فيما لم يزل. وكلّ من قال إنّه يری نفسه، قال إنّه يراه غيره. يلاحظ عليه: أنّ الصغری والكبری ممنوعتان. فإن أُريد من رؤيته لذاته حضور ذاته لذاته وعدم غيبوبتها عنها، فهو صحيح ولا صلة له بالرؤية الحسّيّة، وإن أُريد الرؤية بالبصر فالصغری ممنوعة. وأمّا الكبری فزعم المستدلّ أنّ المسألة مسألة فقهيّة لا يصحّ التفكيك بينهما. الثانية:إنّ مصحِّح الرؤية هو الوجود، بدليل أنّ الشیء متی كان موجوداً كان مرئياً. ومتی لم يكن كذلك لم يكن مرئيّاً. يلاحظ عليه: أنّ الوجود شرط الرؤية لا العلّة التامّة. ولأجل ذلك لا يری الإنسان الارادات والكراهات ولا غير ذلك. فللرؤية شرائط قد حقِّقت فی العلوم الطّبيعية. الثالثة:إنّ إثبات الرؤية للّه تعالی لا تؤدّی إلی حدوثه، ولا إلی حدوث معنی فيه، ولا إلی تشبيهه بخلقه. وأجاب القاضی أنّ إثبات الرؤية تؤدّی إلی تشبيهه بخلقه، لأنّ الشّیء إنّما يری إذا كان مقابلاً، أو حالاً فی المقابل، وهذه من صفات الأجسام، فيجب أن يكون تعالی جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً (۱). _____ ۱ . كان علی القاضی و غيره البحث عن حدوث كلامه سبحانه أو قدمه فی المقام، لأنّ نفی قدمه من شئون توحيده، ولكنه غفل عن ذلك.

الأصل الثانی العدل

العدل

العدل

هذا هو الأصل الثّانی من الأُصول الخمسة، والأصل الأوّل يهدف إلی تنزيه ذاته سبحانه عمّا لا يجوز حمله عليه، وتمييزه عمّا يجوز، و هذا يهدف إلی أفعاله سبحانه و تمييز ما يجوز عليه عمّا لا يجوز، فإذا وصفنا القديم تعالی بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح أو لا ـ يختاره ولا ـ يخلّ بما هو واجب عليه وإنّ أفعاله كلّها حسنة. وخالفتهم المجبِّرة و أضافت إلی الله تعالی كلّ قبيح، وقد تعرّفت علی تعريف القاضی لهذا الأصل فی مدخل البحث عن الأُصول الخمسة. وخلاصة هذا الأصل عند العدليّة من غير فرق بين المعتزلة والإماميّة، هو أنّ الله عزّوجلّ عدل كريم، خلق الخلق لعبادته، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وعمّهم بهدايته، بدأهم

بالنِّعم و تفضّل علیهم بالاحسان. لم یکلِّف أحداً إلّا دون الطاقة، ولم یأمره إلّا بما جعل له علیه الاستطاعة. لا عبث فی صنعه ولا قبیح فی فعله. جلّ عن مشارکة عباده فی الأفعال، وتعالی عن اضطرارهم إلی الأعمال لا یعذِّب أحداً إلّا علی ذنب فعله، ولا یلوم عبداً إلّا علی قبیح صنعه. لا یظلم مثقال ذرّة، وإن تک حسنة یضاعفها و یؤت من لدنه أجراً عظیماً. ثمّ إنّ لهذا الأصل دوراً کبیراً فی تطویر المسائل الکلامیّة، وهو الحجر الأساس لکثیر من آراء المعتزلة کما نشیر إلیها. وهو یبتنی علی التّحسین والتّقبیح العقلیّین، فلو ثبتا بالبرهان العقلی، یثبت العدل کما ثبت کلّ ما بنی علیه من المسائل، وإلّا یصبح الأساس والبناء خالیین من البرهان. وتری ما ذکرنا فی نصّ القاضی، یقول: (۳۴۰)

«إنّ العَدْل مصدر عَدَلَ یَعْدلُ عَدْلاً، ثمّ قد یذکر و یراد به الفعل، وقد یذکر و یراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل، فالمراد به کلّ فعل حسن یفعله الفاعل لینفع به غیره أو لیضرّه. فأمّا إذا وصف به الفاعل، فعلی طریق المبالغة کقولهم للصائم:صوم، ونحن إذا وصفنا القدیم تعالی بأنّه عدل حکیم، فالمراد به أنّه لا یفعل القبیح، أو لا یختاره، ولا یخلّ بما هو واجب علیه، وأنّ أفعاله کلّها حسنة، وقد خالفنا فی ذلک المجبِّرة وأضافت إلی الله تعالی کلّ قبیح»(۱). إنّ إثبات عدله سبحانه مبنیّ علی ثبوت اُمور ثلاثة: الأوّل: إنّ هناک أفعالاً تتّصف بذاتها بالحسن والقبح. الثانی: إنّ الله تعالی عالم بحسن الأشیاء و قبحها. الثّالث: إنّه سبحانه لا یصدر منه القبیح. أمّا الأوّل: فقد برهنوا علیه بوجوه مختلفة، أوضحها ما أشار إلیه أبو عبدالله البصری فی عبارة مختصرة و قال: «إنّ کلّ عاقل یستحسن بکمال عقله التّفرقة بین المحسن والمسیء، وإنّما تفرق بینهما الحسنة و إلّا فلا نفع فی ذلک ولا دفع ضرر». قال القاضی عبدالجبّار: «ومعرفة حسن الأفعال أو قبحها کمعرفة حسن الصِّدق وقبح الکذب، إنّما یعلم ببداهة العقول. أمّا استنباط وجوه الحسن أو القبح فی فعل معیّن فذلک یحتاج الی تفکیر و استدلال، ومن ثمّ لا تختلف العقول فی التّمییز بین حسن الأفعال وقبحها علی وجه الجملة، کمعرفة قبح الظّلم، ولکنّها تختلف فی الحکم علی الإفعال تفصیلاً، فیستحسن الخوارج قتل مخالفیهم بینما تستقبح ذلک معظم فرق المسلمین»(۲). ــــــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۳۰۱. ۲ . المغنی: ج ۶، ص ۲۰.

(۳۴۱)

توضیحه إنّ فی الحکمة النّظریّة قضایا نظریّة تنتهی إلی قضایا بدیهیّة، ولولا ذلک لعقمت القیاسات و صارت غیر منتجة، ومثلها الحکمة العملیّة، ففیها قضایا غیر معلومة لا تعرف إلّا بالانتهاء إلی قضایا ضروریّة، وإلّا لما عرف الإنسان شیئاً من قضایا الحکمة العملیّة. فکما أنّ العقل یدرک القضایا البدیهیّة فی الحکمة النظریّة من صمیم ذاتها، فهکذا یدرک بدیهیّات القضایا فی الحکمة العملیّة من صمیم ذاتها بلا حاجة إلی تصوّر شیء آخر. مثلاً، إنّ کلّ القضایا النظریّة یجب أن تنتهی إلی قضیّة امتناع اجتماع النّقیضین وارتفاعهما، بحیث لو ارتفع التّصدیق بهما لما أمکن التّصدیق بشیء من القضایا ولذا تسمّی بـ«أمّ القضایا» فلا یحصل الیقین بأنّ زوایا المثلّث مثلاً تساوی قائمتین، إلّا إذا حصل قبله امتناع صدق نقیض تلک القضیّة، أی عدم مساواتها لهما. وإلّا فلو احتمل صدق النّقیض لما حصل الیقین بالنّسبة، ولأجل ذلک اتّفقت کلمة الحکماء علی أنّ إقامة البرهان علی المسائل النّظریّة إنّما تتمّ إذا انتهی البرهان إلی اُمّ القضایا الّتی قد عرفت. وعلی ضوء هذا البیان نقول: کما أنّ للقضایا النّظریة فی العقل النّظری قضایا بدیهیّة أو قضایا أوّلیّة تنتهی إلیها، فهکذا القضایا غیر الواضحة فی العقل العملی یجب أن تنتهی إلی قضایا أوّلیّة و واضحة عند ذلک العقل، بحیث لو ارتفع التّصدیق بهذه القضایا فی الحکمة العملیّة لما صحّ التّصدیق بقضیّة من القضایا فیها. فمن تلک القضایا البدیهیّة فی العقل العملی مسألة التّحسین والتّقبیح العقلیّین الثابتین لجملة من القضایا مثل قولنا: «العدل حسن» و «الظّلم قبیح» و «جزاء الإحسان بالإحسان حسن» و «جزاء الإحسان بالإساءة قبیح». فهذه القضایا قضایا أوّلیة فی الحکمة العملیّة، والعقل العملی یدرکها من ملاحظة القضیّة بنفسها وفی ضوئها یحکم بما ورد فی مجال العقل العملی من الأحکام المربوطة بالأخلاق أوّلاً، وتدبیر المنزل ثانیاً، وسیاسة المدن ثالثاً، الّتی یبحث عنها فی العقل العملی. ولیس استقلال (۳۴۲)

العقل فی تلک القضایا الأوّلیة الراجعة إلی العقل العملی إلّا لأجل أنّه یجدها إمّا ملائمة للجانب العالی من الإنسانیّة، المشترک بین

جمیع أفراد الإنسان، أو منافرة له. وبذلک تصبح قضیّة التّحسین والتّقبیح فی قسم من الأفعال، قضیّة کلّیة لا تختصّ بزمان دون زمان، ولا ـ جیل دون جیل. بل لا تختصّ ـ فی کونها کمالاً أو نقصاً ـ بالإنسان بل تعمّ الموجود الحیّ المدرک المختار، لأنّ العقل یدرکها بصورة قضیّة عامّة شاملة لکلّ من یمکن أن یتّصف بهذه الأفعال کالعدل والظلم، فهو یدرک أنّ الأوّل حسن عند الجمیع ومن الجمیع، والثانی قبیح کذلک، ولیس للانسان خصوصیّة فی ذلک القضاء. وبذلک یصبح المدّعی للتّحسین والتّقبیح العقلیّین الذاتیّین فی غنی عن البرهنة لما یتبنّاه، کما أنّ المدّعی لامتناع اجتماع النقیضین و ارتفاعهما کذلک. والعجب أنّ الحکماء والمتکلّمین اتّفقوا علی أنّه یجب انتهاء القضایا النّظریّة فی العقل النظری إلی قضایا بدیهیّة، و إلّا عقمت الأقیسة ولزم التّسلسل فی مقام الاستنتاج، ولکنّهم غفلوا عن إجراء ذلک الأصل فی جانب العقل العملی ولم یقسّموا القضایا العملیّة إلی فکریة و بدیهیّة، أو نظریّة و ضروریّة. کیف والاستنتاج والجزم بالقضایا الواردة فی مجال العقل لا یتمّ إلّا إذا انتهی العقل إلی قضایا واضحة فی ذلک المجال. فالمسائل المطروحة فی الأخلاق ممّا یجب الاتّصاف به أو التنزّه عنه، أو المطروحة فی القضایا البیتیّة و العائلیّة الّتی یعبّر عنها بتدبیر المنزل، أو القضایا المبحوث عنها فی علم السیاسة و تدبیر المدن، لیست فی الوضوح علی نمط واحد، بل لها درجات ومراتب. فلا ینال العقل الجزم بکلّ القضایا العملیّة إلّا إذا کانت هناک قضایا بدیهیّة واضحة تبتنی علیها القضایا المجهولة العملیّة حتّی یحصل الجزم بها و یرتفع الابهام عن وجهها. ولأجل ذلک فالقائل بالتّحسین والتّقبیح العقلیّین فی غنی عن التوسّع فی طرح أدلّة القائلین بهما. (۳۴۳)

وبهذا البیان یستغنی الإنسان عن کثیر من الأدلّة الّتی أقامها القائلون بالحسن والقبح، سواء أکانت صحیحة أم لا. نظیر ما ربّما یقال من أنّ أحدنا لو خیّر بین الصّدق و الکذب وکان النّفع فی أحدهما کالنّفع فی الآخر وقیل له: إن کذبت أعطیناک درهماً و إن صدقت أعطیناک درهماً، فإنّه قطُّ لا یختار الکذب علی الصدق. لیس ذلک إلّا لعلمه بقبحه و بغناه عنه(۱). یلاحظ علیه: أنّ اختیار الصِّدق علی الکذب یمکن أن یکون مستنداً إلی أمر آخر، وهو کون الصِّدق مطابقاً للفطرة و الکذب علی خلافها. ولأجل ذلک لا یختار الصبی إلّا الصِّدق ولیس ذلک لأجل العلم بقبح الکذب. هذا کلّه حول الأمر الأوّل. وأمّا الأمر الثانی: أعنی کونه سبحانه عالماً بحسن الأشیاء وقبحها، فقد استدلّ علیه القاضی بأنّه تعالی عالم لذاته، ومن حقّ العالم لذاته ـ أن یعلم جمیع المعلومات علی الوجوه الّتی یصح أن تعلم علیها. ومن الوجوه الّتی یصحّ أن یعلم المعلوم علیه قبح القبائح، فیجب أن یکون القدیم تعالی عالماً به(۲). یلاحظ علیه: أنّ کلامه مجمل و لعلّه یرید أنّ ذاته سبحانه علّة الأشیاء و علّة لصفاتها، والعلم بالعلّة، علم بالمعالیل. فهو سبحانه بما أنّه عالم لذاته، عالم بمعالیله من الذوات والصفات. ولکن التقریر علیل من وجهین: الأوّل:إنّ الحسن والقبح من صفات الأفعال لا من صفات الأشیاء الخارجیة من الجواهر والاعراض القائمة بها، وأفعال الإنسان لیست مخلوقة له سبحانه عند المعتزلة فلا تکون معلولة لذاته حتّی یلزم من العلم بالذات، العلم بها. الثانی: إنّ الحسن والقبح، بمعنی یجب أنْ یفعل أو لا ـ یفعل، من الأحکام العقلیة ولیست من الصفات الخارجیة للأفعال و الأشیاء، حتّی یکونا مخلوقین له سبحانه، ــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۳۰۳. ۲ . المصدر السابق: ص ۳۰۲.

(۳۴۴)

وحتی یقال بأنّ خالق القبیح والحسن خالق لقبحه أو حسنه. فالطریق الأوسط، الاستدلال علی علمه بالحسن والقبیح بعلم الإنسان بهما، والله سبحانه عالم بما خلق، وبما ینطوی علیه مخلوقه من التصورات والتّصدیقات. فاذا کان حسن الأشیاء وقبحها بذاتها معلومة للإنسان المخلوق، فهی معلومة له بالضرورة، لانتهاء ما فی الکون إلی الله سبحانه. قال تعالی: (ألا ـ یعلم من خلق وهو اللّطیف الخبیر) (الملک/۱۴) وقد تعرّفت فی البیان الّذی أوضحنا به دلیل أبی عبدالله البصری أنّ العقل یدرک أن هنا شیئاً حسناً لدی الکلّ وقبیحاً کذلک. فلا یختصّ قبح الأشیاء ولا حسنها بشخص دون آخر. وأمّا الأمر الثالث: فقد استدلّوا علیه بما ورد فی الکتب الکلامیّة من أنّ القبیح لا یختاره إلّا الجاهل بالقبح أو المحتاج إلیه، وکلاهما منفیّان عنه تعالی، ولأجل ذلک إنّ الظّلمة والفسقة لا یرتکبون القبائح إلّا لجهلهم بقبحها أو لاعتقادهم أنّهم سیحتاجون إلیها فی المستقبل، کما فی غصب الأموال. یلاحظ علیه: أنّ هذا الدّلیل مبنیّ علی

کون فاعلیّة الواجب بالدّاعی الزائد علی ذاته، وهو خلاف التّحقیق لکونه تامّاً فی الفاعلیّة. فلا یکون فی الایجاد محتاجاً إلی شیء وراء ذاته. والأولی أن یقرّر بأنّ مقتضی التّحسین والتّقبیح العقلیّین -علی ما عرفت- هو أنّ العقل بما هو هو، یدرک أنّ هذا الشیء بما هو هو، حسن أو قبیح، وأنّ أحد هذین الوصفین ثابت للشیء بما هو هو، من دون دخالة ظرف من الظروف أو قید من القیود، ومن دون دخالة درک مدرک خاصّ. وعلی ذلک فالعقل فی تحسینه و تقبیحه یدرک واقعیّة عامّة و متساویة بالنسبة إلی جمیع المدرکین والفاعلین، من غیر فرق بین الممکن والواجب. فالعدل حسن یمدح فاعله عند الجمیع، والظّلم قبیح یذمّ فاعله عند الجمیع، وعلی هذا الأساس فالله سبحانه، المدرک للفعل ووصفه ـ أعنی استحقاق الفاعل للمدح أو الذمّ من غیر (۳۴۵)

خصوصیّة للفاعل ـ کیف یقوم بفعل ما یحکم بأنّ فاعله مستحقّ للذّم، أو یقوم بفعل مایحکم بأنّه یجب التنزّه عنه؟! وعلی ذلک فالله سبحانه عادل، لأنّ الظلم قبیح و ممّا یجب التنزّه عنه، ولا یصدر القبیح من الحکیم، والعدل حسن وممّا ینبغی الاتّصاف به، فیکون الاتّصاف بالعدل من شؤون کونه حکیماً منزّهاً عمّا لا ینبغی. وإن شئت قلت: إنّ الإنسان یدرک أنّ القیام بالعدل کمال لکلّ أحد، وارتکاب الظّلم نقص لکلّ أحد. وهو کذلک حسب إدراک العقل، عنده سبحانه. ومعه کیف یجوز أن یرتکب الواجب خلاف الکمال، ویقوم بما یجرّ النّقص إلیه؟!

ما یتفرّع علی العدل من المسائل قد عرفت أنّ الحسن والقبح أساس القول بالعدل، وعنه تتفرّع عدّة مسائل تفترق فیها مدرسة الاعتزال عن مدرسة أهل الحدیث و الأشاعرة. ونحن نشیر إلی عناوینها، ثمّ نبحث عن کلّ واحد تلو الآخر وهی عبارة عن: ۱- الله قادر علی القبیح. ۲- أفعال العباد غیر مخلوقة فیهم و أنّهم المحدثون لها. ۳- الاستطاعة متقدِّمة علی الفعل. ۴- قبح التّکلیف بما لایطاق. ۵- الله تعالی لا یکون مریداً للمعاصی. ۶- اللّطف واجب علی الله سبحانه. ۷- حکم القرآن الکریم من حیث الحدوث والقدم. ۸- ما یتعلّق بالنبوّات والشرائع و معاجز الأنبیاء. هذه هی المسائل المبتیّة علی العدل، ونحن نأخذ بالبحث عنها علی منهج الاعتزال، وسیوافیک أنّ ثمرات التّحسین والتّقبیح العقلیّین أوسع مما ذکر. (۳۴۶)

المسألة الأُولی: قدرته سبحانه علی القبیح

المسألة الأُولی: قدرته سبحانه علی القبیح

قد عرفت أنّ القاضی قد رتّب علی القول بالعدل عدّة مسائل، ولأجل التعرّف علی منهج الاعتزال نطرح هذه المسائل مکتفین علی ما جاء به القاضی فی (شرح الأُصول الخمسة) فهو رائدنا فی هذه المباحث، ومن أراد التبسّط فعلیه المراجعة بکتابه الآخر: «المغنی» وقد طبع منه أربعة عشر جزءاً، وعلی کلّ حال فکتب القاضی هی الممثّلة لرأی المعتزلة فی أعصارهم. والمسألة الأُولی فی قدرته سبحانه علی القبیح وإنّما عنونها فی هذا الفصل لأدنی مناسبة، مع أنّ عنوانها فی عموم القدرة أولی من عنوانها فی مسألة التّحسین والتّقبیح، والمخالف فیها عدّة من المعتزلة منهم النظّام وعلیّ الأسواری والجاحظ، حیث ذهبوا إلی أنّه تعالی غیر موصوف بالقدرة علی ما لو فعله لکان قبیحاً، وقد ردّ علیه القاضی بقوله «إنّه تعالی قادر علی أن یخلق فینا العلم کما هو قادر علی أن یخلق بدله الجهل، وأیضاً قادر علی أن یخلق الشّهوة فی أهل الجنّة کما هو قادر علی أن یخلق فیهم النّفرة»(۱). أقول: إنّ التّفصیل بین القدرة علی الحسن والقدرة علی القبیح، موهون جدّاً، وناش عن عدم التعرّف علی مفهوم القدرة، فإنّها تستعمل فیما إذا کان الفاعل بالنّسبة إلی الفعل والترک متساویاً، وإلّا لما وصف بالقدرة، بل بالایجاب. فلو کان قادراً علی إدخال المطیع إلی الجنّة، ولم یکن قادراً علی إدخاله فی النار لما وصف بالقادر، بل کان فاعلاً موجباً، وبذلک یعلم حال عدّة من المسائل الّتی اختلف فیها المعتزلة، وإلیک عناوینها: ۱- ذهب عبّاد بن سلیمان إلی عدم قدرته تعالی علی خلاف معلومه، قائلاً بأنّ ما علم وقوعه یقع قطعاً، فهو واجب الوقوع، وما علم عدم وقوعه لا یقع قطعاً، فهو ممتنع ــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۳۱۴.

الوقوع. یلاحظ علیه: أنّ معناه نفی القدرة و توصیفه سبحانه بالایجاب أوّلاً، وأن تعلّق العلم بوقوعه لا یخرجه عن الاختیار ثانیاً، لأنّه تعلّق بصدوره عنه سبحانه اختیاراً لا اضطراراً وإیجاباً وقد قلنا نظیر ذلک فی تعلّق علمه سبحانه بصدور أفعال العباد عنهم. فلاحظ(۱).

۲- ذهب البلخی إلی عدم قدرته تعالی علی مثل مقدور العبد، لأنّه إمّا طاعة، أو معصیة، أو عبث. وهو منزّه عن أن یکون مطیعاً، أو عاصیاً، أو عابثاً. وقد غفل عن أنّ الاطاعة والمعصیة، لیستا من الأُمور الحقیقیّة الدّخیلة فی ماهیّة العمل، فلو قام إنسان کالخلیل لبناء بیت امتثالاً لأمره سبحانه، فالله سبحانه یقدر علی إیجاد بیت مثله، والفعلان متّحدان ماهیّة و هیئة، وإن کان الأوّل مصداقاً للاطاعة دون الآخر. وبعبارة أُخری: أنّ الاطاعة أمر انتزاعیّ ینتزعه العقل من مطابقة المأتی به لما أمر به المولی، وعلی هذا فهناک واقعیّتان: الأوّل: الأمر، الثانی، المأتیّ به، وأمّا الموافقة والمخالفة فهما أمران ذهنیّان یتواردان علی الذّهن من ملاحظتهما، فإن وجد بینهما المشابهة أو المخالفة یعبّر عن الأُولی بالطّاعة، وعن الثانیة بالعصیان، ولیس لهما واقعیّة وراء الذهن، فلا تکون الحقیقة الخارجیّة سواء صدرت عن الله سبحانه، أو عن عباده، أمرین متباینین. ۳- ذهب الجبّائیان إلی عدم قدرته تعالی علی عین مقدور العبد، وإلاّ لزم اجتماع النقیضین إذا أراده الله و کرهه العبد، أو بالعکس. یلاحظ علیه: أنّه کان علی القائل الاستدلال بوجه آخر، وهو أنّه یلزم حینئذ اجتماع العلّتین علی معلول واحد. ومع ذلک کلّه، فما جاء فی الاستدلال نشأ من فکرة ثنویّة ناشئة عن مبادئ الاعتزال، فتخیّل أنّ فعل العبد یجب أن یکون مخلوقاً للعبد

---

۱ . لاحظ الجزء الثانی: ص ۳۰۱ ـ ۳۰۷.

وحده ولا ـ یکون للّه سبحانه فیه شأن، لما أنّ هناک فاعلین مستقلّین: «الله» و «الإنسان»، ولکلٍّ مجاله الخاص. وعند ذلک لا یرتبط مقدور العبد بالله سبحانه کما لا ـ یرتبط مقدوره بعباده، ولکنّه باطل، لما عرفت من أنّ العلّتین لیستا عرضیّتین بل طولیّتین، فالعلل الامکانیّة فی طول العلّة الواجبة، وبما أنّه تنتهی العلل إلی الواجب، یکون مخلوق العبد مخلوقه سبحانه.

المسألة الثانیة: فی أنّ أفعال العباد، لیست

المسألة الثانیة: فی أنّ أفعال العباد، لیست مخلوقة للّه سبحانه من فروع القول بالعدل کون فعل الإنسان فعله، لا فعل خالقه. توضیحه: أنّ أهل الحدیث و الأشاعرة یعتقدون بکون أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه، وعندئذ یلزم علی أصول الاعتزال کونه سبحانه موصوفاً بفعل القبیح، وذلک لأنّ أفعال العباد بین حسن وقبیح، فلو کان هو الفاعل یلزم أن یکون فاعل القبیح. ثمّ الجزاء علی القبیح قبیح مع کون الفاعل هو الله سبحانه. ویفصّل القاضی الأقوال فی المسألة علی النّحو التالی: ۱- العباد هم المحدثون لأفعالهم، ویقابلهم الجبریّة کالجهمیّة القائلون بأنّ أفعالهم مخلوقة للّه ولا تعلّق لها بالعباد. ۲- من ذهب إلی کونها مخلوقة للّه ولکن لها تعلّق بهم من جهة الکسب. ۳- من سوّی فی هذه القضیّة بین المباشر و المتولّد، وقال: کلاهما مخلوق للّه سبحانه ومتعلّق بنا من جهة الکسب، وینسب هذا إلی ضرار بن عمرو. ۴- ومنهم من فصل بین المباشر والمتولّد، فقال: إنّ المباشر خلق الله تعالی فینا متعلّق بنا من حیث الکسب، وأمّا المتولّد کالاحراق بعد الالقاء فالله تعالی متفرّد بخلقه. وبما أنّا استوفینا الکلام فی عقیدة الأشاعرة و مفهوم الکسب فی الجزء الثانی،

نرکّز البحث هنا علی عقیدة المعتزلة. فالمنقول عنهم تفویض، أفعال العباد إلی أنفسهم وأنّهلا ـ شأن للّه سبحانه فی أفعال عباده، فذواتهم مخلوقة للّه و أفعالهم مفوّضة إلی أنفسهم. وبعبارة ثانیة: العباد فی ذواتهم محتاجون إلی الواجب لا فی أفعالهم و حرکاتهم وسکناتهم. فالمعتزلة فی کتب الأشاعرة والشّیعة الإمامیّة، مرمیّة بهذه العقیدة، وإلیک نقل ما یعرب عن مذهبهم: ۱- قال الأشعری: «زعمت المعتزلة أنّ الله تعالی لم یخلق الکفر والمعاصی ولا شیئاً من أفعال غیره. وأنّ الله خلق الکافر لا کافراً، ثمّ إنّه کفر وکذلک المؤمن، واختلفت فی الإنسان یخلق فعله أم لا، علی ثلاث مقالات: فزعم بعضهم أنّ معنی فاعل و خالق واحد، وأنّا لا نطلق ذلک فی الإنسان لأنّا مُنعنا منه. وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا یستحیل منه. وقال بعضهم: معنی خالق: أنّه وقع منه الفعل

مقدّراً، فکلّ من وقع فعله مقدّراً فهو خالق، قدیماً کان أم محدثاً»(۱). وحاصله أنّهم لم یقولوا بکون أفعال العباد مخلوقة للّه، وأمّا کونها مخلوقة لأنفسهم فمن فسّر الخلق بالایجاد لا ـ بآلة ولا بجارحة، فمنع عن الاطلاق. وأمّا من فسّر الخلق بالتّقدیر فقد جوّزه، وسیوافیک التصریح من أبی بکر الأنباری و غیره أنّ الخلق ربّما یستعمل فی التّقدیر. ۲- وقال البغدادی: «وقالت المعتزلة: إنّ الله تعالی غیر خالق لأکساب الناس، ولا ـ لشیء من أعمال الحیوانات، وقد زعموا أنّ الناس هم الّذین یقدرون علی أکسابهم و أنّه لیس للّه عزّوجلّ فی أکسابهم ولا فی أعمال سائر الحیوانات صنع و تقدیر»(۲).

ـــــــــــــ ۱ . مقالات الاسلامیین: ص ۲۹۵ ط ۲. ۲ . الفرق بین الفرق: ص ۱۱۴ ـ ۱۱۵.

۳- وقال القاضی عبدالجبّار: «ذکر شیخنا أبو علیّ ـ رحمه اللّه ـ: اتّفق کلّ أهل العدل علی أنّ أفعال العباد من تصرّفهم و قیامهم و قعودهم، حادثة من جهتهم، وأنّ الله عزّوجلّ أقدرهم علی ذلک، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطاؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلین»(۱). ۴- وقال أیضاً: «نحن نبیّن أنّ العبد إنّما یقدر علی إحداث و إیجاد، وأنّ القدرة لا تتعلّق بالشّیء إلّا علی طریق الحدوث، وأنّه یستحیل أن یفعل الشیء من وجهین، ویستحیل تعلّق الفعل بفاعلین محدثین، أو قدیم ومحدث.... و نبیّن من بعد إبطال قول من أضاف أفعال العباد إلی الله تعالی. ونذکر ما یلزمهم علی قوده من الفساد، والخروج عن الدّین، والتزام جحد الضروریات»(۲) . ۵- قال صدر المتألّهین: «ذهبت جماعة إلی أنّ الله أوجد العباد و أقدرهم علی بعض الأفعال، وفوّض إلیهم الاختیار، فهم مستقلّون بایجادها علی وفق مشیئتهم و طبق إرادتهم»(۳). وهذه النصوص الخمسة من أکابر الأشاعرة والمعتزلة والإمامیّة، تحاول أن ترمیهم بالتّفویض و إن لم تکن فی الصّراحة بمکان یجزم الإنسان معها بصحّة النّسبة. ولأجل ذلک یلزم المزید من التتبّع فی کتبهم الّتی قصرت أیدینا عنها. ولأجل التّوضیح نبحث عن اُمور: ۱- لا ـ شکّ فی وجود القول بالتّفویض فی عصر الإمام الباقر ـ علیه السلام ـ کیف وقد طلب عبدالملک بن مروان (ت۸۶هـ)، من عامله فی المدینة، أن یوجّه محمّد بن علی الباقر إلی الشام حتّی یناظر قدریّاً أعیی الشامیین جمیعاً. فبعث الإمام ولده جعفراً الصادق ـ علیه السلام ـ . فلمّا ورد الشام واجتمع مع القدری، فقال للإمام: سل عمّا شئت. فقال: إقرأ سورة الحمد. قال: فقرأها... حتّی بلغ قول الله تبارک و تعالی: (إیّاکَ نَعْبُدُ وَ

ـــــــــــــ ۱ . المغنی: ج ۶، الارادة ص ۴۱ و ج ۸، ص ۱. ۲ . المغنی: ج ۶، الارادة ص ۴۱ و ج ۸، ص ۱. ۳ . رسالة خلق الأعمال.

إِیَّاکَ نَسْتَعِین) فقال له جعفر ـ علیه السلام ـ: قف. من تستعین؟ ما حاجتک إلی المعونة؟ إنّ الأمر إلیک. فبهت القدری(۱). ۲- تضافر عنهم ـ علیهم السلام ـ التّندید بالجبر والتّفویض بمضامین مختلفة، نأتی بواحد منها حتّی تقف علی ما یشابهه: سأل محمّد بن عجلان الصّادق ـ علیه السلام ـ أنّه هل فوّض الله الأمر إلی العباد؟ قال: «الله أکرم من أن یفوّض إلیهم. قال: فأجبرهم علی أفعالهم؟ فقال: الله أعدل من أن یجبر عبداً علی فعل ثمّ یعذّبه علیه»(۲). ۳- تضافر عن أئمّة أهل البیت ـ علیهم السلام ـ قولهم: «لا جبر ولا تفویض» وذلک یدفعنا إلی القول بوجود المفوّضة فی زمن صدور هذه الروایات بین الأُمة الإسلامیّة، ویرجع صدورها إلی أواخر القرن الأوّل، وأواسط القرن الثانی. ۴- إنّما الکلام فی أنّ المعتزلة هل هم المعنیّون فی هذه الأخبار، أو هم غیرهم، وهذا هو الّذی یحتاج إلی دراسة عمیقة بالغور فی الآثار الباقیة من المعتزلة. أمّا ما نقلناه من «المغنی» فهو محتمل الوجهین، فیمکن أن یکون إشارة إلی استقلال العباد فی أفعالهم و أعمالهم کما نسب إلیهم صدر المتألّهین. کما أنّه یمکن أن یکون قوله: «لا فاعل لأفعال العباد ولا محدث لها سواهم»، هو نفی کونها مخلوقة للّه سبحانه مباشرة وبلا ـ واسطة. والشاهد علیه قوله فیما بعد: «وأنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها و محدثها، فقد عظم خطاؤه و أحالوا حدوث فعل من فاعلین». فالعبارة بصدد نفی کون فعل العباد مخلوقاً للّه مباشرة علی النّحو الّذی

يذهب إليه أهل الحديث و الأشاعرة. وهذا غير القول باستقلال العباد فى أفعالهم و غناهم عن الواجب فى أعمالهم.

_____ ۱ . بحار الأنوار: ج ۵، ص ۵۵ ـ ۵۶. ۲ . المصدر نفسه: ص ۵۱.

(۳۵۲)

وبعبارة ثانية: كان المذهب فى أفعال العباد أحد أمرين: كون أفعالهم مخلوقة للّه مباشرة و بلا واسطة، أو كون أفعالهم مخلوقة للعبد كذلك. فأهل الحديث والأشاعرة على الأوّل، والمعتزلة على الثانى. لكنّ القول بالثانى ليس بمعنى انقطاع عمل العباد عن الله سبحانه، وعدم انتهاء سلسلة العلل إلى الحقّ عزّ اسمه. نعم، لم يكن الأمر بين الأمرين شيئاً مفهوماً لديهم حتّى يعتقدوا به، لأنّه من الكنوز العلميّة الّتى ظهرت من معادن العلم و أهل بيت النبوّة. ولكن عدم الوقوف على هذا المذهب غير الاعتقاد على التّفويض و الاذعان بالمعنى الباطل الّذى لا يفارق الشّرك. ۵- إنّ ما استدلّ به القاضى على مذهبه لا يثبت سوى نفى الجبر و كون أفعال العباد غير مخلوقة للّه سبحانه. وأمّا التّفويض الّذى اتّهم به، فلا تثبته أدلّته، وإليك بعض ما استدلّ به على ردّ الخصم على وجه الاجمال: الأوّل : قال: «والّذى يدلّ على ذلك أن نفصل بين المحسن والمسىء، وبين حسن الوجه وقبيحه. فنحمد المحسن على إحسانه و نذمّ المسىء على إساءته. ولا تجوز هذه الطّريقة فى حسن الوجه وقبيحه. فلولا أنّ أحدهما متعلّق بنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل»(۱). الثانى : قال: «لو صحّ الجبر لزمهم التّسوية بين الرسول و إبليس، لأنّ الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراد الله تعالى منهم، كما أنّ إبليس يدعوهم إلى ذلك، بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس»(۲). الثالث : قال: «يلزم قبح مجاهدة الكفّار، لأنّ للكفرة أن يقولوا لماذا تجاهدونا؟ فإن كان جهادكم إيّانا على ما لا يريده الله تعالى منّا ولا يحبّه، فالجهاد لكم أولى و أوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا...فذلك جهاد لا معنى له»(۳).

_____ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: الصفحات ۳۳۳ و ۳۳۵ و ۳۳۶. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: الصفحات ۳۳۳ و ۳۳۵ و ۳۳۶. ۳ . شرح الأُصول الخمسة: الصفحات ۳۳۶.

(۳۵۳)

إلى غير ذلك من الأدلّة الّتى أقامها القاضى على نفى الجبر، فلا يجد الإنسان فى كتابه ما يثبت به التّفويض ولو بصورة الدّليل. ۶- إنّ فكرة التّفويض فكرة ثنويّة لا يعرج عليها مسلم واع، عارف بالكتاب والسنّة وبدايات الفلسفة الإلهيّة، ولا ينطق بها من وقف على موقف الممكن من الواجب، وواقعيّة العلل و المعاليل الامكانيّة بالنّسبة إلى الواجب المكوِّن لها بأسرها، فإنّ صفحة الوجود الامكانى صفحة فقيرة متدلّية بالذات قائمة بالغير، ذاتاً كان أم فعلاً. ونسبة الوجود الامكانى إلى الوجود الواجبى، كنسبة الوجود الحرفى إلى الاسمى. وعندئذ كيف يعقل لموجود امكانى الاستقلال فى التّأثير والفعل من دون أن يستند إلى الواجب و يعتمد عليه. وبعبارة ثانية: كما أنّه ليس للمعنى الحرفى الخروج عن إطار المعنى الاسمى فى المراحل الثلاث: التصور، والدلالة، والتحقّق فى الخارج، فهكذا المعلول الامكانى بهويّته و أفعاله، فليس له الخروج عن إطار العلّة الواجبة فى حال من الحالات. هذا، وقد أوضحنا بطلان التّفويض كتاباً و عقلاً فى أبحاثنا الكلاميّة(۱) . ۷- هنا مسألتان: الأُولى: هل أفعال العباد مفوّضة إليهم أنفسهم أو لا؟ الثانية: هل الذّوات الامكانيّة محتاجة إلى الواجب فى حدوثهم فقط، أو فى حدوثهم و بقائهم؟ فمن قال بالأوّل وجب له القول بالتّفويض فى الأفعال بوجه أولى، لأنّ الذات إذا كانت غنيّة عن الواجب فى بقائه، فأولى أن يكون كذلك فى أفعالها. قال الشيخ الرئيس فى إشاراته: «وقد يقولون إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتّى إنّه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء و قوام البناء، وحتّى إنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على البارى تعالى

_____ ۱ . لاحظ «الالهيات فى الكتاب والعقل والسنة» الجزء الثانى ۳۲۱ـ ۳۳۱.

(۳۵۴)

العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأنّ العالم عندهم إنّما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجده أى أخرجه من العدم إلى الوجود،

حتّی کان بـذلک فاعلاً. فإذا قـد فعل و حصل له الوجود عن العـدم، فکیف یخرج بعـد ذلک إلی الوجود عن العـدم حتّی یحتاج إلی الفاعل»(۱). أقول: ما نقله الشیخ عنهم مبنیّ علی أنّ مناط حاجـة الممکن إلی العلّـة هل هو إمکانه أو حـدوثه، فمن قال بالثانی، صوّر الممکن غنیـاً فی بقـائه ـ فضـلاً عن فعله ـ عن الواجب. ومن قـال بالأوّل، أظهر الممکن محتاجاً فی کلِّ حال من الأحوال إلی الواجب حدوثاً و بقاءً و ذاتاً و فعلاً. وبما أنّ التّحقیق کون مناط الحاجة هو الامکان، فإذاً یصبح التّفویض أمراً باطلاً لا یحتاج إلی التّدلیل أکثر من ذلک. ولأجل ذلک نأتی ببعض الـدّلائل المتقنـة علی أنّ مناط الحاجة هو الامکان، و هو لا یزول عن الممکن أبداً. فذاته تتعلّق به دائماً، فکیف بأفعاله، فانتظر. ۸- الظّاهر من الشیخ المفید موافقة المعتزلة للإمامیّة فی مسألة أفعال العباد. قال: «إنّ الله عدل کریم ـ إلی أن قال: ـ جلّ عن مشارکة عباده فی الأفعال، و تعالی عن اضـطرارهم إلی الأعمال. لا یعذّب أحداً إلّا علی ذنب فعله، ولا یلوم عبداً إلّا علی قبیـح صـنعه. لا یظلم مثقال ذرّة، فإن تک حسـنة یضاعفها و یؤت من لدنه أجراً عظیماً. وعلی هذا القول جمهور أهل الإمامة، وبه تواترت الآثار عن آل محمّد ـ علیهم السلام ـ وإلیه یذهب المعتزلة بأسرها إلّا ضراراً منها و أتباعه. وهو قول کثیر من المرجئة، وجماعة من الزیدیّـة والمحکّمة، و نفر من أصـحاب الحدیث، وخالف فیه جمهور العامّة و بقایا ممّن عددناه»(۲). وماذکره الشیخ المفید یعرب عن أنّ المعتزلة فی ذلک العصر لم تکن معتقدة بالتّفویض، وإلّا لم یعدّها الشیخ متّحدة مع الإمامیّة القائلة بنفی الجبر و التفویض

ـــــــــــ ۱ . الاشارات، للشیخ الرئیس: ج ۳، ص ۶۸. ۲ . أوائل المقالات: ص ۲۴ ـ ۲۵.

معاً. ۹- یظهر من المفید أنّ المراد من التّفویض الوارد فی الروایات غیر ما هو المصطلح بیننا حیث قال: «الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضـطرار إلیه بـالقهر و الغلبـة. وحقیقـة ذلک إیجاد الفعل فی الخلق من غیر أن یکون له قـدرة علی دفعه، والامتناع من وجوده فیه.... والتّفویض هو القول برفع الحظر عن الخلق فی الأفعال، والاباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال. وهذا قول الزّنادقة و أصـحاب الاباحات. والواسـطة بیـن هـذین القـولین أنّ الله أقـدر الخلـق علی أفعـالهم، ومکّنهـم من أعمـالهم، وحـدّ لهم الحـدود فی ذلـک... إلی آخر ما أفاده»(۱). ۱۰- هـل یصـحّ إطلاـق «الخلق» فی مورد فعـل الإنسـان، أو یختصّ «الخلق» بفعـل الله سـبحانه؟ لاـ شکّ أنّ الله سـبحانه هو الخالق، وأنّه خلق السّـموات و الأرض بجواهرها وأعراضـها. إنّما الکلام فی أنّه هل یصحُّ اسـتعمال کلمة الخلق فی مورد فعل الإنسان، فإذا قام أو قعد یصحّ لنا أن نقول: «خلق القیام والقعود» أو إذا أکل و شـرب هل یصحّ لنا أن نقول: «خلق الأکل و الشـرب» أو لا یجوز ذلک إلّا فی مورد یکون هناک عنایـة فی اسـتعمال هـذه اللّفظة. والرائج فی مصـطلح القرآن هو التّعبیر بالکسب والفعل. قال سـبحانه: (لها ما کَسَبَتْ وَعَلَیْهَا مَا اکْتَسَبَتْ)(البقرة/۲۸۶). وقال تعالی: (کَذلِکَ فَعَلَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (النمل/۳۳). وقال سبحانه: (لِمَ تَقُولُونَ مَالا تَفْعَلُونَ) (الصف/۲). فـالتّعبیر الرائـج عن أفعال الإنسان بصورة عامّـة هو الکسب و الفعل، وبصورة خاصّـة هو الأفعال المخصوصـة من الأکل و الشرب.

ـــــــــــ ۱ . شرح عقائد الصدوق، ص ۱۴ ـ ۱۵.

وأمّـا اسـتعمال کلمـة الخلق فی مورد الفعـل بـأن یقـال: «خلق الفعـل و العمـل» فلیس بمعهود، وإنّما هو اصـطلاح تسـرّب إلی کلمات المحـدِّثین والمتکلِّمین فی نهایـة القرن الأوّل وأوائـل الثانی، حتّی قام البخاری بتألیف أسـماه «خلق الأعمال». قال الشـیخ المفیـد: «إنّ الخلق یفعلون، و یحـدثون، ویخترعون، ویصـنعون، ویکتسـبون، ولا أطلق القول علیهم بأنّهم یخلقون ولا لهم خالقون، ولا أتعدّی ذکر ذلـک فیما ذکر الله تعالی، ولا أتجاوز به مواضـعه من القرآن، وعلی هـذا القول إجماع الإمامیّـة، والزیدیّـة، والبغـدادیّین من المعتزلـة، وأکثر المرجئة، وأصـحاب الحدیث، وخالف فیه البصـریّون من المعتزلة، و أطلقوا علی العباد أنّهم خالقون، فخرجوا بذلک من إجماع المسلمین»(۱). أمّـا القرآن فلم یصف فعـل الإنسـان بمـا هو فعله من دون أن یحـدث هیئـة أو ترکیبـاً بـالخلق إلاّـ فی مورد واحـد، قال سبحـانه: (إِنَّما تَعْبُـدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ أَوْثَاناً و تَخْلُقُونَ إِفْکاً)(العنکبوت/۱۷) مع أنّه یحتمـل أن یکون الخلق فیه بمعنی الکـذب. قال فی

اللّسان: «الخلق: الکـذب. وخلق الکـذب والإفک: افتراه، ابتدعه. ومنه قوله سـبحانه: (وتخلقون إفکا) و منه أیضاً قوله سـبحانه: (إِنْ هَذَا إِلاّـ خُلُقُ الأوّلین) أی کـذب الأوّلین(۲). نعم، وصف القرآن عمـل المسیح بـالخلق، لکن فی مورد خـاصّ وهو إحـداث صورة وهیئة وترکیب فی الخـارج. فعنـدما جعـل من الطّین کهیئـة الطّیر، خـاطبه سـبحانه بقوله: (وإِذْ تَخلُقُ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَـةِ الطَّیْرِ بِإِذْنِی فَتَنْفُـخُ فِیهَا فَتکونُ طَیراً بِإِذْنِی) (المائدة/۱۱۰) وعلیه یحمل قوله سـبحانه: (فَتَبَارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ خَالِقِینَ)(المؤمنون/۱۴). وأمّا فی غیر هـذه الصورة، کالفعل المجرّد عن إحداث شیء مثل المشی و القعود،

ـــــــــــ ۱ . اوائل المقالات: ص ۲۵. ۲ . لسان العرب: مادة خلق.

فلم یعهـد توصـیفه بـالخلق، وإنّمـا حـدث هـذا الاصـطلاح (أی خلق الأفعـال و الأعمال) فی أواخر القرن الأوّل و أوائل الثانی. ولأجل ذلک تنصـرف الاطلاقات الواردة فی القرآن الکریم من أنّه خالق کلّ شـیء إلی غیر أفعاله. هـذا من حیث القرآن. وأما اللّغة، فالظاهر من «اللّسان» التفریق بین الخلق بمعنی الانشاء علی مثال أبدعه، والخلق بمعنی التّقدیر، والأوّل یختصّ بالله سبحانه، والثانی یعمّه و غیره، وعلیه حملوا قوله سبحانه: (أحسن الخالقین) (أی المقدّرین). قال فی اللّسان: «الخلق بمعنی التقدیر، وخلق الأدیم یخلقه خلقاً: قدّره لما یریـد قبل القطع، وقاسه لیقطع منه»(۱). ولأجـل ذلک، فالأولی فی عنوان البحث مکان خلق الأعمال أن یقال: هل أفعال العباد مسـتندة إلی الله سبحانه فقط، أو إلی العباد فقط، أو إلیهما معاً، أو ما یشبه ذلک؟ ۱۱- إنّ الأبحاث العقلیّة لا تدور مدار صـحّة التّسمیة. فسواء أصـحّ توصـیف أفعال العباد بالخلق أم لا، ففعل الإنسان بما أنّه من الموجودات الامکانیّـة، لا یخرج من کتم العدم إلی حیّز الوجود إلاّ بعلّـة واجبـة أو ممکنـة منتهیـة إلی الواجب. فعلی الأوّل یکون فعلاً مباشـریاً له، وعلی الثانی یکون فعلاً تسـبّبیاً له. وبذلک یظهر بطلان کلا المـذهبین، أمّا الجبر ـ وهو تصویر أنّ العلّة التامّة للفعل هو الواجب ـ فیلزم من کون الفعل الصادر من العبد فعلاً مباشـریّاً للواجب، وکیف یمکن أن یکون الأکـل، والشـرب، والمشـی، والقعود أفعالاً له مع انّ ماهیات هـذه الأفعال واقعـة بأعمال الجوارح من الإنسان. وأمّـا التفویض ـ وهو تصویر اسـتقلال العبـد فی مقـام الفعـل والعمـل ـ فلازمه کون الإنسان فاعلاً واجباً فی مقام الفعل غیر محتاج إلی الواجب فی عمله، ومرجعه إلی الثّنویّة فی الاعتقاد، والشرک فی الفاعلیّة.

ـــــــــــ ۱ . لسان العرب: مادة خلق.

فلا مناص من رفض القولین واختیار مـذهب بین المـذهبین الّـذی یدعمه العقل، والکتاب، وأحادیث العترة الطاهرة. ومن أراد الوقوف علی حقیقته فعلیه بالمؤلفات الکلامیة لأصحابنا الإمامیّة. ۱۲- إنّ الجنوح إلی التّفویض لأحـد أمرین أو کلیهما : ألف - کون الحادث فی حـدوثه محتاجاً إلی الواجب لا فی بقائه. فإذا کان هذا حال الذات فیکون الفعل الصادر عنها غیر مسـتند إلیه بوجه أولی؟! ب - لو کـان الفعل مسـتنداً إلی خالق العبـد ونفسه یلزم توارد القـدرتین علی مقـدور واحـد. ولأجل إیضاح حال کلا الـدّلیلین نبحث عن کلّ منهما مستقلاً. مناط الحاجـة إلی العلّـة هو الامکان لا الحـدوث إنّ هذا الأصل (کون مناط الحاجة إلی العلّة هو الحدوث لا الامکان) الّذی بنت علیها المفوِّضة نظریّتهم فی أفعال العباد، بل و آثار کلِّ الکائنات، باطل من وجوه: الوجه الأوّل: إنّ مناط حاجة المعلول إلی العلّـة هو الامکـان أی عـدم کون وجوده نابعـاً من ذاته، أو کون الوجود والعـدم بالنّسـبة إلی ذاته متساویین،وهـذا الملاک موجود فی حـالتی البـدء والبقـاء. وأمّـا الحـدوث فلیس ملاکاً للحاجـة فإنّه عبارة عن تحقّق الشّـیء بعـد عـدمه و مثل هـذا، أمر انتزاعیّ ینتزع بعد اتّصاف الماهیّة بالوجود، وملاک الحاجة یجب أن یکون قبل الوجود لا بعده. إنّ الحدوث أمر منتزع من الشّیء بعد تحقّقه، و یقع فی الدرجـة الخامسة من محلّ حاجة الممکن إلی العلّة، وذلک لأنّ الشـیء یحتاج أوّلاً، ثمّ تقترنه العلّة ثانیاً، فتوجده ثالثاً، فیتحقّق الوجود رابعاً، فینتزع منه وصف الحـدوث خامساً. فکیف یکون الحـدوث مناط الحاجـة الّـذی یجب أن یکون فی المرتبـة الأُولی، وقد اشـتهر قولهم : الشیء قرّر (تصوّر)، فاحتاج، فأُوجد، فوجد، فحدث. ـــــــــــ

(۳۵۹)

وبعبارة ثانية : ذهب الحكماء إلى أنّ مناط الحاجة هو كون الشّيء (الماهيّة) متساوى النّسبة إلى الوجود والعدم، وأنّه بذاته لا يقتضى شيئاً واحداً من الطّرفين، ولا يخرج عن حدِّ الاستواء إلّا بعلّة قاهرة تجرّه إلى أحد الطّرفين و تخرجه عن حالة اللّااقتضاء إلى حالة الاقتضاء. فإذا كان مناط الحاجة هو ذاك (إنّ الشيء بالنّظر إلى ذاته لا يقتضى شيئاً) فهو موجود فى حالتى الحدوث و البقاء، والقول باستغناء الكون فى بقائه عن العلّة، دون حدوثه، تخصيص للقاعدة العقليّة الّتى تقول: إنّ كلّ ممكن ما دام ممكناً، بمعنى ما دام كون الوجود غير نابع من ذاته، يحتاج إلى علّة، وتخصيص القاعدة العقليّة مرفوض جدّاً. ويشير الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهانى(۱۲۹۶ ـ ۱۳۶۱) فى منظومته إلى هذا الوجه بقوله : والافتقار لازم الامكان * من دون حاجة إلى البرهان لا فرق ما بين الحدوث والبقا * فى لازم الذّات ولن يفترقا الوجه الثانى : إنّ القول بأنّ العالم المادّى بحاجة إلى العلّة فى الحدوث دون البقاء، يشبه القول بأنّ بعض أبعاد الجسم بحاجة إلى العلّة دون الأبعاد الأُخرى. فإنّ لكلِّ جسم بعدين، بعداً مكانياً و بعداً زمانياً، فامتداد الجسم فى أبعاده الثّلاثة، يشكّل بعده المكانى. كما أنّ بقاءه فى عمود الزّمان يشكّل بعده الزمانى. فالجسم باعتبار أبعاضه ذو أبعاد مكانيّة وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والأيّام ذو أبعاد زمانيّة، فكما أنّ حاجة الجسم إلى العلّة لا تختصّ ببعض أجزائه و أبعاضه، بل الجسم فى كلِّ بعد من الأبعاد المكانيّة محتاج إلى العلّة، فكذا هو محتاج إليها فى جميع أبعاده الزّمانيّة، حدوثاً وبقاء من غير فرق بين آن الحدوث و آن البقاء و الآنات المتتالية، فالتّفريق بين الحدوث و البقاء يشبه القول باستغناء الجسم فى بعض أبعاضه عن العلّة. فالبعد الزّمانى والمكانى وجهان لعملة واحدة، وبعدان لشيء واحد فلا يمكن التّفكيك بينهما. وتظهر حقيقة هذا الوجه إذا وقفنا على أنّ العالم فى ظلّ الحركة الجوهريّة، فى تبدّل

(۳۶۰)

مستمرّ و تغيّر دائم، نافذين فى جوهر الأشياء و طبيعة العالم المادّى، فذوات الأشياء فى تجدّد دائم وانتثار متواصل والعالم حسب هذه النظريّة أشبه بنهر جار تنعكس فيه صورة القمر، فالنّاظر الساذج يتصوّر أنّ هناك صورة منعكسة على الماء وهى باقية ثابتة والنّاظر الدقيق يقضى على أنّ الصّور تتبدّل حسب جريان الماء و سيلانه، فهناك صور مستمرّة. وعلى ضوء هذه النظرية، العالم المادّى أشبه بعين نابعة من دون توقّف حتّى لحظة واحدة، فإذا كان هذا حال العالم المادّى، فكيف يصحّ لعاقل أن يقول إنّ العالم، ومنه الإنسان، إنّما يحتاج إلى العلّة فى حدوثه دون بقائه، مع أنّه ليس هنا أىّ بقاء و ثبات، بل العالم فى حدوث بعد حدوث و زوال بعد زوال، على وجه الاتصال و الاستمرار بحيث يحسبه الساذج بقاء وهو فى حال الزّوال و التبدّل والسيلان (وتَرى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وهى تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ)(النمل/۸۸)(۱). الوجه الثالث : إنّ القول بحاجة الممكن إلى العلّة فى حدوثه دون بقائه غفلة عن واقعيّة المعلول و نسبته إلى علّته، فإنّ وزانه إليها وزان المعنى الحرفى بالنّسبة إلى المعنى الاسمى، فكما أنّه ليس للأوّل الخروج عن إطار الثانى فى المراحل الثلاث: التصوّر، والدّلالة، والتّحقق، فهكذا المعلول ليس له الخروج عن إطار العلّة فى حال من الحالين الحدوث والبقاء. فإذا كان هذا حال المقيس عليه فاستوضح منه حال المقيس. فإنّ المفاض منه سبحانه هو الوجود، وهو لا يخلو عن إحدى حالتين: إمّا وجود واجب، أو ممكن، والأوّل خلف لأنّ المفروض كونه معلولاً، فثبت الثانى، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه (أى الامكان). فكما هو ممكن حدوثاً ممكن بقاء، ومثل ذلك لا يستغنى عن الواجب فى حال من الحالات. لأنّ الاستغناء آية انقلابه عن الامكان إلى الوجوب وعن الفقر إلى الغنى.

۱ . البحث عن الحركة الجوهرية طويل الذيل. لاحظ كتاب (الله خالق الكون: ص ۵۱۴ ـ ۵۶۰) تجد فيه بغيتك.

(۳۶۱)

نعم، ما ذكرنا من النّسبة إنّما يجرى فى العلل والمعاليل الإلهيّة لا الفواعل الطّبيعيّة، فالمعلول الإلهى بالنّسبة إلى علّته هو ما ذكرنا، والمراد من العلّة الإلهيّة مفيض الوجود ومعطيه، كالنّفس بالنسبة إلى الصّور الّتى تخلقها فى ضميرها، والارادة الّتى توجدها فى

موطنها، ففى مثل هذه المعاليل تكون نسبة المعلول إلى العلّة كنسبة المعنى الحرفى إلى الاسمى. وأمّا الفاعل الطّبيعى، كالنّار بالنّسبة إلى الاحراق، فخارج عن إطار بحثنا، إذ ليس هناك علّيّة حقيقيّة، بل حديث العلّيّة هناك لا يتجاوز عن تبديل أجزاء النّار إلى الحرارة، وذلك كما هو الحال فى العلل الفيزيائيّة و الكيميائيّة، فالعلّيّة هناك تبدّل عنصر إلى عنصر فى ظلّ شرائط و خصوصيات توجب التبدّل، و ليس هناك حديث عن الايجاد و الاعطاء. وعلى ذلك فالتّفويض-أى استقلال الفاعل فى الفعل-يستلزم انقلاب الممكن وصيرورته واجباً فى جهتين: الأُولى: الاستغناء فى جانب الذات من حيث البقاء. الثانية: الاستغناء فى جانب نفس الفعل مع أنّ الفعل ممكن مثل الذّات. الوجه الرابع: إنّ القول بالتّفويض يستلزم الشّرك، أى الاعتقاد بوجود خالقين مستقلّين أحدهما العلّة العليا الّتى أحدثت الموجودات والكائنات والإنسان، والأُخرى الإنسان بل كلّ الكائنات، فإنّها تستقلّ بعد الخلقة والحدوث فى بقائها أوّلاً، وتأثيراتها ثانياً. فلو قالت المعتزلة بالتّفصيل بين الكائنات والإنسان و نسبت آثار الكائنات إلى الواجب، فهو لأجل أنّها لا تزاحم العدل دون الإنسان، وعلى ما ذكرنا يكون التفصيل بلا دليل. ثمّ إنّ القوم استدلّوا على المسألة العقليّة (غناء الممكن فى بقائه عن العلّة)، بالأمثلة المحسوسة، منها: بقاء البناء والمصنوعات بعد موت البنّاء والصانع، ولكنّ

---

(۳۶۲)

التّمثيل فى غير محلّه، لأنّ البنّاء والصانع فاعلان للحركة أى ضمّ بعض الأجزاء إلى بعض والحركة تنتهى بانتهاء عملهما فضلاً عن موتهما. وأمّا بقاء البناء والمصنوعات فهو مرهون للنّظم السائد فيهما، فإنّ البناء يبقى بفضل القوى الطبيعيّة الكامنة فيه، الّتى أودعها الله سبحانه فى صميم الأشياء فليس للبنّاء والصانع فيها صنع، وأمّا الهيئة والشّكل فهما نتيجة اجتماع أجزاء صغيرة، فتحصّل من المجموع هيئة خاصّة وليس لهما فيها أيضاً صنع. تمثيلان لإيضاح الحقيقة الحقّ إنّ قياس المعقول بالمحسوس الّذى ارتكبته المعتزلة ـ لو صحّت النسبة ـ قياس غير تامّ، ولو أراد المحقّق القياس والتّمثيل فعليه أن يتمسّك بالمثالين التّاليين: الأوّل: إنّ مثل الموجودات الإمكانيّة بالنسبة إلى الواجب، كمثل المصباح الكهربائى المضىء، فالحسّ الخاطئ يزعم أنّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضّوء الأوّل، ويتصوّر أنّ المصباح إنّما يحتاج إلى المولّد الكهربائى فى حدوث الضّوء دون استمراره. والحال إنّ المصباح فاقد للاضاءة فى مقام الذّات، محتاج فى حصولها إلى ذلك المولّد فى كلّ لحظة، لأنّ الضوء المتلألئ من المصباح إنّما هو استضاءة بعد استضاءة واستنارة بعد استنارة، من المولّد الكهربائى، أفلا ينطفئ المصباح إذا انقطع الاتّصال بينه وبين المولّد؟ فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائى تماماً، فهو لكونه فاقداً للوجود الذّاتى يحتاج إلى العلّة فى حدوثه وبقائه، لأنّه يأخذ الوجود آناً بعد آن، وزماناً بعد زمان. الثانى: نفترض منطقة حارّة جافّة تطلع عليها الشمس بأشعّتها المحرقة الشديدة. فإذا أردنا أن تكون تلك المنطقة رطبة دائماً بتقطير الماء عليها، وإفاضته بما يشبه الرذاذ(۱)، فإنّ هذا الأمر يتوقّف على استمرار تقاطر الماء عليها، ولو انقطع لحظة ساد

---

۱ . المطر الضعيف

---

(۳۶۳)

عليها الجفاف، وصارت يابسة. فمثل الممكن يتّصف بالوجود باستمرار، مثل هذه الأرض المتّصفة بالرطوبة دائماً، فكما أنّ الثانى رهن استمرار إفاضة قطرات الماء عليها آناً بعد آن، فهكذا الأوّل لا يتحقّق إلّا باستمرار إفاضة الوجود عليه آناً بعد آن، ولو انقطع الفيض والصِّلة بينه وبين المفيض لانعدم ولم يبق منه أثر. تعلّق مقدور واحد بقادرين أو قدرتين قد سبق أن القاضى اعتمد على هذا الوجه (۱) فى نفى صلة فعل العبد بالله سبحانه، وزعم أنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه للّه سبحانه يستلزم تعلّق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين، وهذا أمر محال سواء أكانا حادثين أم قديمين، أم كان أحدهما حادثاً والآخر قديماً. وقد خصّص القاضى الجزء الثّامن من أجزاء موسوعته «المغنى» بالجبر والاختيار، وأسماه «المخلوق» ويشتمل على عشرين فصلاً، عرض فيها آراء المعتزلة المتنوّعة فى خلق الأفعال وناقش خصومهم، وردّ على شبهاتهم. وقد عقد فصلاً خاصّا(۲) لهذا الأمر، واستدلّ على الامتناع بأدلّة عشر أو أزيد، وهو أبسط الفصول وأوسعها من بينها، وقد فات على القاضى تحرير محلّ النّزاع، وأنّ المراد من القدرتين ما هو. فهل المراد القدرتان العرضيّتان

أو الطوّليتان؟ فإن كان المراد هو الأولى فاستحالة اجتماع قدرتين تامّتين عرضيّتين على مقدور واحد لا يحتاج إلى الاطناب الّذى ارتكبه القاضى، لأنّه ينتهى إلى خلف الفرض، وتخرج العلّة التامّة عن كونها علّة تامّة، وتصير علّة ناقصة. لأنّ المقدور بعد التحقّق إمّا أن ينسب إلى كلتا القدرتين، بحيث يكون لكلٍّ منهما تأثير و دخالة، فتعود العلّة التامّة إلى العلّة الناقصة، والقادر التامّ إلى القادر غير

_____ ۱ . لاحظ ص ۳۵۰ من هذا الجزء. ۲ . المغنى: الجزء ۸، ص ۱۰۹ ـ ۱۶۱.

التامّ وهو خلف الفرض، وهذا كما إذا اشترك رجلان فى رفع الصّخرة، مع قدرة كلٍّ منهما على الرّفع وحده. فعند ذاك لا يعدّ كل منهما علّة تامّة فى مقام الرفع. وإمّا أن ينسب إلى واحدة منهما دون الأُخرى، وهذا هو المطلوب. وإمّا أن لا ينسب إلى واحدة منهما، فكيف خرج عن كتم العدم، مع أنّ حاجة الحادث إلى العلّة أمر واضح. وأمّا اجتماع قدرتين عرضيّتين لكن ناقصتين على مقدور واحد، فلا يترتّب عليه محذور أبداً. واللائق بالبحث غير هاتين الصورتين، فإنّ قدرة الله سبحانه و قدرة العبد ليستا فى عرض واحد، بل الثانية فى طول الأُخرى، فهو الّذى خلق العبد، وحباه القدرة، وأقدره على الايجاد وهو فى كلّ آن و حين يستمدُّ من مواهب ربّه. فالعبد وكلّ ما فى الكون من علل وأسباب، جنوده و قواه، بين فاعل بالاختيار، ومؤثّر بالاضطرار. فللفعل صلة بقدرة العبد، كما أنّ له صلة بالله سبحانه و قدرته. وبوجه بعيد كالرؤية والسّماع، فهما فعلان للأجهزة الظاهريّة من العين والسمع، وفى الوقت نفسه فعلان للنفس القاهرة على قواه الباطنيّة والظاهريّة. فاجتماع قدرتين مثل هاتين لا يستلزم شيئاً من الاشكالات. إنّ المعتزلة لم تجد فى حلّ مشكلة فعل الإنسان إلّا سلوك أحد الطّريقين و زعمت أنّه لا طريق غيرهما ينتهى أحدهما إلى الجبر، والآخرى إلى التفويض. ۱- صلة الفعل بالله سبحانه و انقطاعه عن العبد، فعند ذاك يقال: فعلام يحاسَب العبد ويعاقب؟ ۲- نسبة الفعل إلى العبد و انقطاعه عن بارئه، فيسأل: هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله وهل يصدر فى ملكه ما لا يريد؟ فالأشاعرة استسهلوا الاشكال الأوّل ونسبوا الفعل إلى الله سبحانه و صوّروا العبد محلاً لارادته و قدرته سبحانه، من دون أن يقميوا لإرادة العبد و قدرته و زناً وقيمة. ----------

والمعتزلة اختارت الثانى واستسهلت وقوع ظاهرة خارجة عن سلطانه سبحانه. ولو أنّ القوم وقفوا على الطّريق الثالث الّذى يتنزّه عن فساد المسلكين و يجمع مزيّتهما، لأعرضوا عنهما والتجأوا إلى الحقّ اللّاحب وهو القول بالأمر بين الأمرين، فللفعل صلة لخالق العبد، كما أنّ له صلة لفاعل الفعل، ولكنّ المسؤولية متوجّهة على العبد، إذ هو الّذى يصرف القدرة الموهوبة عن اختيار فيما يختاره من الأفعال و يعمل من الأعمال. وسوف تقف على حقيقة الحال عند بيان عقائد الإماميّة فانتظر.

المسألة الثالثة: فى تقدّم الاستطاعة على الفعل

المسألة الثالثة: فى تقدّم الاستطاعة على الفعل

اختلفت المعتزلة والأشاعرة فى تقدّم القدرة على المقدور، فالطّائفة الأُولى على لزوم تقدُّمها عليه والثانية على لزوم المقارنة بينهما. وكان الأولى البحث عن هذه المسألة فى باب القدرة. غير أنّ القاضى طرحه فى باب العدل و قال: «ووجه اتّصاله به أنّه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور، تكليف ما لا يطاق و ذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح». ثمّ استدلّ على مذهبه بوجهين: الأوّل: لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع دلّ على أنّه كان غير قادر عليه. وتكليف ما لا يطاق قبيح. الثّانى: إنّ القدرة صالحة للضدّين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضّدّين، فيجب فى الكافر وقد كلّف بالإيمان، أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال(۱). _____ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۳۹۶.

یلاحظ علی الاستدلال الأوّل: أنّه مبنیّ علی تفسیر القدرة بالعلّة التامّة الّتی یکون الفعل معها ضروریّ الوجود فیصحّ کلّ ما جاء فیه. وذلک لأنّ التّکلیف مشروط بالقدرة، والقدرة المفسّرة بالعلّة التامّة لا تنفکّ عن المقدور. فیستکشف عند عدم اعتناقه له بعد التّکلیف، فقدان القدرة والطّاقة، إذ لو کانت لآمنت، لاستحالة انفکاک العلّة التامّة عن معلولها. فیلزم تکلیف ما لا یطاق وهو قبیح. هذا، ولکنّ المستدلّ غفل عن أنّ المراد من القدرة هو الاستعداد للفعل بحیث لو أراد وقع، ومثل هذا لا یستلزم وجود المقدور، ولا یستکشف من عدمه عدمه، لأنّ الاستعداد للفعل لیس علّة تامّة للمقدور. فللأشعری أن یلتزم باقتران القدرة للفعل فی تکلیف أبی جهل، ولا یترتّب علیه أیّ تال فاسد عند امتناعه. ویلاحظ علی الثانی: أنّه فسّرت القدرة فیه علی خلاف ما فسّرت به فی الدّلیل الأوّل. ومبنی استدلاله فی هذا الدّلیل هو تفسیر القدرة بالعلّة الناقصة والاستعداد، لوضوح أنّ القدرة بهذا المعنی صالحة للضدّین، لا القدرة بمعنی العلّة التامّة، فلو قلنا باقترانها بالمقدور یصحّ أن نقول: إنّ القدرة صالحة للضدّین ولکن لا یلزم منه أن یکون مؤمناً و کافراً. وبالجملة: کونها صالحة للضدّین مبنیّ علی کونها علّة ناقصة، ولزوم کون الإنسان مؤمناً وکافراً معاً، مبنیّ علی کونها علّة تامّة. فالاستدلال الواحد مبنیّ علی مبنیین مختلفین. والحقّ إنّ المسألة غیر منقّحة فی کلام الطّائفتین، إذ لم ینقّح موضوع البحث، ولا المراد من القدرة. فالحقّ هو التّفصیل بین القدرة بمعنی الاقتضاء فهی مقدّمة علی الفعل، والعلّة التامّة فمقارنة له(۱). ــــــــــــــــ ۱ . لاحظ الجزء الثانی من کتابنا هذا: ص ۱۷۲.

المسألة الرابعة: فی قبح التکلیف بما لا یطاق

المسألة الرابعة: فی قبح التکلیف بما لا یطاق

القول بجواز التّکلیف بما لا یطاق نشأ من المسألة السابقة. ولو کانت السابقة منقّحة من حیث الموضوع والحکم، لما اندفعت الأشاعرة إلی اختیار الجواز فی هذه المسألة الّتی یشهد العقل السّلیم بقبحه أوّلاً وعدم إمکانه ثبوتاً ثانیاً، إذ کیف یرید الإنسان بالارادة الجدّیّة الرکض من الفالج، والنّکاح من الطّفل الرضیع؟ ولکنّهم لمّا فسّروا القدرة بالعلّة التامّة من جانب، واعتقدوا بلزوم اقترانها بالمقدور من جانب آخر، واستنتجوا من عدم الاعتناق عدم القدرة، فلزمهم عند تکلیف الکفّار بالإیمان وعدم اعتناقهم، القول بجواز التّکلیف بما لا یطاق، وإنّه کان هناک تکلیف للکافر، ولم تکن له طاقة، وذلک لأنّه لو کانت له طاقة لآمن قطعاً. فبقاؤه علی الکفر یکشف عن عدم قدرته، إذ لو کانت لآمن قطعاً لحدیث امتناع الانفکاک. فینتج أنّ التّکلیف کان موجوداً ولم یکن هناک قدرة. غیر أنّ الأشعری ومن قبله ومن بعده، لو فسّروا القدرة الّتی هی من شرائط التّکلیف بمعنی العلّة الناقصة والاقتضاء، لما لزمهم الالتزام بهذه النّتیجة الفاسدة، حتّی ولو قالوا بلزوم الاقتران. ففی مورد أبی جهل و أبی لهب کان هناک تکلیف أوّلاً، وطاقة بمعنی الاستعداد والاستطاعة علی نحو لو أراد کلّ لآمن ثانیاً، وکانت القدرة بهذا المعنی مقارنة للتّکلیف ثالثاً. ولکن عدم إیمانه و إصراره علی الکفر، لایکشفعنفقدان الشّرط، لأنّ الاستطاعة بمعنی الاقتضاء أعمّ من تحقّق المعلول معها وعدمه. والعجب أنّ هؤلاء استدلّوا بآیات علی ما یتبنّونه من جواز التّکلیف بالقبیح. وبذلک عرّفوا الإسلام والقرآن مناقضین للفطرة و حکم العقل و إدراک العقلاء-أعاذنا الله من سوء الموقف. (۳۶۸)

وبما أنّ الاجابة عن الاستدلال بالآیات واضحة، طوینا الکلام عن استدلالاتهم، روماً للاختصار ولما سبق منّا فی الجزء الثانی فی تحلیل عقائد الأشعری(۱).

---

۱ . لاحظ الجزء الثانی من هذه الموسوعة: ص ۱۹۳.

المسألة الخامسة: فی أنّ الله لا یرید المعاصی

المسألة الخامسة: فی أنّ الله لا یرید المعاصی

ذهبت المعتزلة إلی أنّه لا یجوز أن یکون سبحانه مریداً للمعاصی. وأوضح القاضی وجه صلة هذا البحث بباب العدل بأنّ الارادة فعل من الأفعال، ومتی تعلّقت بالقبیح کانت واجبة لا محالة، وکونه تعالی عدلاً یقتضی أن تنفی عنه هذه الارادة(۲). المعتزلة ینظرون إلی المسألة من زاویة التّنزیه فیتصوّرون أنّ تنزیه الرّبّ یتحقق بعدم تعلّق إرادته بالقبائح، لأنّ من أراد القبیح یتّصف فعله بالقبح و یسری إلی الفاعل، بینما یرید الأشعری تعظیم الرّبّ، وأنّه لا یکون فی ملکه ما لا یرید ویذهب إلی سعة إرادته. وقد نقل التفتازانی فی «شرح المقاصد» أنّه دخل القاضی عبد الجبّار (ت۴۱۵هـ) دار الصاحب بن عبّاد (ت۳۸۵هـ) فرأی الأُستاذ أبا إسحاق الإسفرائینی (ت۴۱۳هـ)، فقال القاضی: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» (مزدریاً بالاسفرائینی بأنّه لأجل القول بسعة إرادته یصفه سبحانه بالفحشاء) فأجابه الاسفرائینی بقوله: «سبحان من لا یجری فی ملکه إلّا ما یشاء» إیماءً بأنّ القاضی لأجل قوله بضیق إرادته سبحانه، یعتقد بأنّ هناک أشیاء تقع فی سلطانه ومملکته خارجة عن مشیئته»(۳). لکنّ القولین بین الافراط والتّفریط. وما یتبنّیانه من الغایة (التّنزیه و التّعظیم) یحصل برفض القولین، والاعتناق بالقول الثّالث الّذی هو مذهب بین المذهبین، وأمر ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ الجزء الثانی من هذه الموسوعة: ص ۱۹۳. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۴۳۱. ۳ . انظر شرح المقاصد: ج ۲، ص ۱۴۵.

(۳۶۹)

بین الأمرین. وهذا المذهب هو المرویّ عن أئمّة أهل البیت ـ علیهم السلام ـ ویوافقه العقل و تؤیّده نصوص الکتاب، وهو جامع بین المزیّتین و منزّهٌ عن شناعة القولین. فالمعتزلة، وإن أصابوا فی تنزیه الرّبّ عن القبائح، لکنّهم أخطأوا فی تحدید سلطنته بإخراج أفعال عباده عن إحاطة إرادته و سلطنته وملکه، فصوّروا الإنسان فاعلاً یفعل بارادته، ویعمل بمشیئته مستقلاً بلا استمداد من ارادته ومشیئته سبحانه. والأشاعرة، وإن أصابوا فی إدخال أفعال العباد فی ملکه و سلطنته، لکنّهم أخطأوا فی جعل أفعال العباد مرادة للّه بالارادة المباشریّة. فصار هناک مرید واحد وهو الله سبحانه و غیره من الفواعل مظاهر إرادته. وهذا یستلزم کونه سبحانه هو المسؤول عن القبائح لکونه الفاعل لها. وأمّا القول الثالث فهو عبارة عن سعة إرادته لکلّ ظاهرة امکانیّة، لکن لا بمعنی کونه سبحانه هو المصدر المباشر لکلّ شیء، بل بمعنی أنّه تعلّقت إرادته علی صدور کلّ فعل عن فاعله بما فیه من الخصوصیّات، فلو صدر عنه بلا هذه الخصوصیّات لزم تخلّف مراده عن إرادته، فتعلّقت ارادته سبحانه علی کون النّار مصدراً للحرارة بلا ـ علم و شعور، بل عن جبر واضطرار. کما تعلّقت إرادته علی صدور فعل الإنسان عنه باختیار ذاتیّ و حرّیّة فطریّة. وباختصار، شاء أن یکون الإنسان مختاراً فی فعله و عمله. فإذا اختار و فعل فقد فعل بارادته، کما فعل بارادة الله سبحانه. ولیست الارادة الأزلیّة منافیة لحرّیّته و اختیاره، وقد أوضحنا ذلک فی أبحاثنا الکلامیّة(۱). فلاحظ. وهناک کلام للشّهید الأجلّ محمّد بن مکّی (المتوفی عام ۷۸۶هـ) عند بحثه عن تضافر الأخبار علی أنّ صلة الأرحام تزید فی العمر، یقرب ممّا ذکرناه، قال (قدّس سرّه): ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ: الالهیات علی ضوء الکتاب والسنة والعقل، ص ۶۳۲، والجزء الثانی من هذه الموسوعة، ص ۳۰۲.

(۳۷۰)

«أُشکل هذا بأنّ المقدّرات فی الأزل، والمکتوبات فی اللّوح المحفوظ لا تتغیّر بالزیادة والنقصان لاستحالة خلاف معلوم الله تعالی، وقد سبق العلم بوجود کلّ ممکن أراد وجوده و بعدم کلّ ممکن أراد بقاءه علی حالة العدم أو إعدامه بعد ایجاده، فکیف یمکن الحکم بزیادة العمر و نقصانه بسبب من الأسباب؟». ثمّ أجاب وقال: «إنّ الله تعالی کما علم کمیّة العمر، علم ارتباطه بسببه المخصوص، وکما علم من زید دخول الجنّة، جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة، من إیجاده، وخلق العقل له، وبعث الأنبیاء و نصب الألطاف، وحسن الاختیار، والعمل بموجب الشّرع، فالواجب علی کلّ مکلّف الاتیان بما أُمر به، ولا یتّکل علی العلم، فإنّه مهما صدر منه فهو المعلوم بعینه. وبالجملة: جمیع ما یحدث فی العالم، معلوم للّه تعالی علی ما هو علیه واقع، من شرط أو سبب ولیس نصب صلة الرحم زیادة فی العمر إلّا کنصب الإیمان سبباً فی دخول الجنّة»(۱). ولو أمعنت فی أطراف کلامه تجد أنّه (قدّس الله سرّه) یشیر إلی

نفس الجواب الّذى بيّناه خصوصاً قوله «جعله مرتبطاً بأسبابه المخصوصة من إيجاده .. وحسن الاختيار» وقوله: «جميع ما يحدث فى العالم معلوم للّه تعالى على ما هو عليه ...».

المسألة السادسة: فى وجوب اللّطف

المسألة السادسة: فى وجوب اللّطف

اشتهرت العدليّة بوجوب اللّطف(۲) على الله سبحانه، وخالفتهم الأشعريّة وبشر ـــــــــــــ ۱ . القواعد والفوائد: ج ۲، ص ۵۶، القاعدة ۱۶۳. ۲ . المراد من الوجوب كونه مقتضى الحكمة، أو الجود والكرم، لا ـ الوجوب بالمعنى المتبادر فى أوساط الناس من حاكمية العباد على الله، وكون تركه مستلزماً للذم واللوم أو العقاب، وعلى ذلك فالحكم مستكشف العقل باعتبار ملاحظة أوصافه الجميلة. وعلى أىّ 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.

(۳۷۱)

ابن المعتمر من معتزلة بغداد، وإيضاح الحقّ يستدعى البحث عن أُمور: الأوّل : تعريف اللّطف و بيان حقيقته و أقسامه.

إنّ اللّطف، فى اصطلاح المتكلّمين، يوصف بوصفين: ۱- اللّطف المُحَصِّل. ۲- اللّطف المُقَرِّب. وهناك مسائل تترتّب على اللّطف بالمعنى الأوّل، ومسائل أُخرى تترتّب على اللّطف بالمعنى الثانى، وربّما يؤدّى عدم التّميز بين المعنيين إلى خلط ما يترتّب على الأوّل بما يترتّب على الثانى .. ولأجل الاحتراز عن ذلك نبحث عن كلّ منهما بنحو مستقل. ۱-اللُّطف المحصِّل

اللُّطف المحصِّل: عبارة عن القيام بالمبادئ والمقدّمات الّتى يتوقّف عليها تحقّق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللّغو، بحيث لولا القيام بهذه المبادئ والمقدّمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغاً عن الغاية، وناقَضَ حكمته الّتى تستلزم التحرّز عن العبث، وذلك كبيان تكاليف الإنسان و إعطائه القدرة على امتثالها. ومن هذا الباب بعث الرّسل لتبيين طريق السّعادة، وتيسير سلوكها. وقد عرفت فى الأدلّة السابقة، أنّ الإنسان أقصر من أن ينال المعارف الحقّة، أو يهتدى إلى طريق السّعادة فى الحياة بالاعتماد على عقله، والاستغناء عن التّعليم السماوى. و وجوب اللّطف بهذا المعنى، ليس موضع مناقشة لدى القائلين بحكمته سبحانه، وتنزيهه عن الفعل العبثى الّذى اتّفق عليه العقل والنقل(۱). وإنّما الكلام فى «اللّطف المقرِّب»، وإليك البيان فيه: ـــــــــــــ ۱ . لاحظ سورة الذاريات: الآية ۵۶ وسورة المؤمنون: الآية ۱۱۵.

(۳۷۲) ۲ـ اللُّطف المقرِّب

اللّطف المقرِّب: عبارة عن القيام بما يكون محصِّلاً ـ لغرض التّكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه و ذلك كالوعد والوعيد، والتّرغيب و التّرهيب، الّتى تستتبع رغبة العبد إلى العمل، وبعده عن المعصية(۱). وهذا النّوع من اللّطف ليس دخيلاً فى تمكين العبد من الطّاعة، بل هو قادر على الطّاعة وترك المخالفة سواء أكان هناك وعد أم لا، فإنّ القدرة على الإمتثال رهن التعرّف على التّكليف عن طريق الأنبياء، مضافاً إلى إعطاء الطّاقات الماديّة، والمفروض حصول هذه المبادئ والمقدّمات، غير أنّ كثيراً من النّاس لا يقومون بواجبهم بمجرّد الوقوف على التّكليف ما لم يكن هناك وعد و وعيد و ترغيب و ترهيب، فهذا النوع من اللّطف قد وقع موقع النِّقاش بين المتكلِّمين. والحقّ هو القول بوجوب اللّطف إذا كان غرض التّكليف (لا ـ غرض الخلقة) موقوفاً عليه عند الأكثريّة الساحقة من المكلّفين. مثلاً ـ لو فرضنا أنّ غالب المكلّفين، لا يقومون بتكاليفهم بمجرّد سماعها من الرّسل ـ وان كانوا قادرين عليها ـ إلّا إذا كانت مقرونة بالوعد والوعيد، والتّرغيب والتّرهيب، وجب على المكلِّف القيام بذلك، صوناً للتّكليف عن اللّغوية، ولو أهملها المكلِّف ترتّب عليه بطلان غرضه من التّكليف، وبالتالى بطلان غرضه من الخلقة. وفى الكتاب والسنّة إشارات إلى هذا النوّع من اللّطف. يقول سبحانه: ـــــــــــــ ۱ . عرّف اللطف المقرب بأنه هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية، من دون أن يكون له حظّ فى

التمكين وحصول القدرة، ولا يبلغ حدّ الالجاء.

فخرج بالقيد الأوّل (لم يكن له حظ...) اللطف المحصّل، فإنّ له دخالة فى تمكين المكلّف من الفعل بحيث لولاه لانتفت القدرة. وخرج بالقيد الثانى (لا يبلغ حدّ الإلجاء) الإكراه والإلزام على الطاعة والاجتناب عن المعصية، فإنّ ذلك ينافى التكليف الذى يتطلب الحرية والاختيار فى المكلف (لاحظ: كشف المراد، ص ۲۰۱، ط صيدا). وقال القاضى 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 الاصول الخمسة: ص ۵۱۹). (۳۷۳) (وَبَلَوناهُم بالحَسَناتِ والسّيئاتِ لعلَّهُم يَرجِعون)(سوره الأعراف/۱۶۸)

والمراد من الحسنات والسّيئات، نعماء الدّنيا و ضرّاؤها، و كأنّ الهدف من ابتلائهم بهما هو رجوعهم إلى الحقّ والطّاعة. و يقول سبحانه: (وما أرسَلْنَا فى قَرْيَةٍ مِن نَبِىّ إلّا أخَذْنا أهلَها بالبَأْساءِ و الضَّرّاءِ لَعَلَّهُم يَضّرّعُون)(سوره الأعراف/۹۴) وفى الآية إشارة إلى كلا القسمين من اللّطف، ومفاد الآية أنّ الله تعالى أرسل رسله لإبلاغ تكاليفه إلى العباد و إرشادهم إلى طريق الكمال (اللّطف المحصِّل)، غير أنّ الرّفاه و الرّخاء و التوغّل فى النّعم المادّية، ربّما يسبِّب الطّغيان وغفلة الإنسان عن هدف الخلقة وإجابة دعوة الأنبياء، فاقتضت حكمته تعالى أخذهم بالبأساء والضرّاء، لعلّهم يَضّرّعون ويبتهلون إلى الله تعالى. ولأجل ذلك نشهد أنّ الأنبياء لم يكتفوا باقامة الحجّة والبرهان، والإتيان بالمعاجز، بل كانوا ـ مضافاً إلى ذلك ـ مبشِّرين و منذرين، وكان التّرغيب والتّرهيب من شؤون رسالتهم، قال تعالى: (رُسُلاً مُبَشِّرين و مُنذِرينَ)(سورة النساء/۱۶۵) و الإنذار والتّبشير دخيلان فى رغبة النّاس بالطّاعة و ابتعادهم عن المعصية. وفى كلام الإمام علىّ ـ عليه السلام ـ إشارة إلى هذا: قال ـ عليه السلام ـ: «أيّها الناس، إنّ الله تبارك و تعالى لمّا خلق خلقَه أراد أن يكونوا على آداب رفيعة و أخلاق شريفة، فعلم أنّهم لم يكونوا كذلك إلّا بأن يعرّفهم ما لهم و ما عليهم، والتّعريف لا يكون إلّا بالأمر والنّهى(۱)، والأمر والنّهى لا يجتمعان إلّا بالوعد والوعيد، والوعد لا يكون إلّا بالتّرغيب، والوعيد لا يكون إلّا بالتّرهيب، والتّرغيب لايكون إلّا بما تشتهيه أنفسهم و تلذّه أعينهم، والتّرهيب لا يكون إلّا بضدّ ذلك ... الخ»(۲). وقوله ـ عليه السلام ـ: «والأمر والنّهى لا ـ يجتمعان إلّا بالوعد والوعيد» إشارة إلى أنّ ـــــــــــــــ ۱ . هذا إشارة إلى اللطف المحصل. ۲ . بحار الأنوار، ج ۵، كتاب العدل والمعاد، الباب الخامس عشر، الحديث ۱۳، ص ۳۱۶.

(۳۷۴)

امتثال الأمر و النّهى و نفوذهما فى نفوس النّاس، يتوقّف على الثّواب والعقاب، فلولاهما لما كان هناك حركة إيجابيّة نحو التّكليف إلاّ ـ من العارفين الّذين يعبدون الله تعالى، لا رغبة ولا رهبة، بل لكونه مستحقّاً للعبادة. فتحصّل من ذلك أنّ ما هو دخيل فى تحقّق الرّغبة بالطّاعة، والابتعاد عن المعصية فى نفوس الأكثريّة الساحقة من البشر، يجب على الله سبحانه القيام به صوناً للتّكليف عن اللّغو، وبالتالى صوناً للخلقة عن العبث. نعم، إذا كانت هذه المبادئ كافية فى تحريك الأكثريّة نحو الطّاعة، ولكنّ القليل منهم لا يمتثلون إلاّ فى ظروف خاصّة كاليسار فى الرزق، أو كثرة الرفاه، فهل هو واجب على الله سبحانه؟ الظّاهر لا، إلاّ من باب الجود والتّفضّل. وبذلك يعلم أنّ اللّطف المقرّب إذا كان مؤثّراً فى رغبة الأكثريّة بالطّاعة و ترك المعصية يجب من باب الحكمة، وأمّا إذا كان مؤثّراً فى آحادهم المعدودين، فالقيام به من باب الفضل والكرم. وبذلك تقف على مدى صحّة ما استدلّ به بعضهم على اللّطف فى المقام، أو سقمه. استدلّ القاضى عبد الجبّار على وجوب اللّطف بقوله: «إنّه تعالى كلّف المكلّف، وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثّواب، وعلم أنّ فى مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب، واجتنب القبيح، فلا بدّ من أن يفعل به ذلك الفعل و إلاّ عاد بالنّقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذ أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتّخذه، وعلم من حاله أنّه لا يجيبه، إلاّ ـ إذا بعث إليه بعض أعزّته من ولد أو غيره، فإنّه يجب عليه أن يبعث، حتّى إذا لم يفعل عاد بالنّقض على غرضه و كذلك هيهنا»(۱). قال الشّهرستانى: «اللّطف عبارة عن كلّ ما يوصل الإنسان إلى الطّاعة و يبعّده عن المعصية، ولمّا كان الله عادلاً فى حكمه، رؤوفاً بخلقه، ناظراً لعباده، لا يرضى لعباده ـــــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۵۲۱.

(۳۷۵)

الکفر، ولا یرید ظلماً للعالمین، فهو لم یدّخر عنهم شیئاً ممّا یعلم أنّه إذا فعل بهم، أتوا بالطّاعة والصّلاح»(۱). وقال العلاّمة الحلی: «إنّ المکلِّف ـ بالکسر ـ إذا علم أن المکلّف ـ بالفتح ـ لایطیع إلاّ باللّطف، فلو کلّفه من دونه، کان ناقضاً لغرضه، کمن دعا غیره إلی طعام، وهو یعلم أنّه لاـ یجیبه إلاّـ أن یستعمل معه نوعاً من التّأدّب، فإن لم یفعل الداعی ذلک النّوع من التأدّب کان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللّطف یستلزم تحصیل الغرض»(۲). وقال الفاضل المقداد: «إنّا بیّنا أنّه تعالی مرید للطّاعة و کاره للمعصیة، فإذا علم أنّ المکلّف لا یختار الطّاعة، أو لا یترک المعصیة، أو لا یکون أقرب إلی ذلک إلاّ عند فعل یفعله به، وذلک الفعل لیس فیه مشقّة ولا غضاضة، فإنّه یجب فی حکمته أن یفعله، إذ لو لم یفعله لکشف ذلک، إمّا عن عدم إرادته لذلک الفعل، وهو باطل لما تقدّم، أو عن نقض غرضه إذا کان مریداً له، لکن ثبت کونه مریداً له فیکون ناقضاً لغرضه. ویجری ذلک فی الشّاهد مجری من أراد حضور شخص إلی ولیمة، وعرف أو غلب علی ظنّه أنّ ذلک الشّخص لا یحضر إلاّ مع فعل یفعله، من إرسال رسول، أو نوع، أدب، أو بشاشة، أو غیر ذلک من الأفعال، ولا غضاضة علیه فی فعل ذلک، فمتی لم یفعل عُدّ ناقضاً لغرضه، ونقض الغرض باطل، لأنّه نقص، والنّقص علیه تعالی محال، ولأنّ العقلاء یعدّونه سَفَهاً وهو ینافی الحکمة»(۳). وهذه البیانات تدلّ علی أنّ اللّطف واجب من باب الحکمة. هذا کلام القائلین بوجوب اللّطف، وهو علی إطلاقه غیر تامّ، بل الحقّ هو التّفصیل بین ما یکون مؤثّراً فی تحقّق التّکلیف بشکل عامّ بین المکلّفین، فیجب من ـــــــــــــ ۱ . الملل والنحل: ج ۱، ص ۱۰۷. ۲ . کشف المراد: الفصل الثانی، المسألة الثانیة عشرة، ص ۳۲۵، ط قم ۱۴۰۷. ۳ . ارشاد الطالبین: ص ۲۷۷ ـ ۲۷۸.

(۳۷۶)

باب الحکمة، وإلاّ فیرجع إلی جوده و تفضّله من دون إیجاب علیه. واستدلّ القائل بعدم وجوبه بقوله: «لو وجب اللّطف علی الله تعالی لکان لا یوجد فی العالم عاص، لأنّه ما من مکلّف إلاّ وفی مقدور الله تعالی من الألطاف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبیح، فلمّا وجدنا فی المکلّفین من أطاع وفیهم من عصی، تبیّن أنّ الألطاف غیر واجبة علی الله تعالی»(۱). یلاحظ علیه: أنّ هذا المستدلّ لم یقف علی حقیقة اللّطف، ولذلک استدلّ بوجود العصاة علی عدم وجوبه، فهو تصوّر أنّ اللّطف عبارة عمّا لا یتخلّف معه المکلّف عن الإتیان بالطّاعة وترک المعصیة، فنتیجته کون وجود العصیان دلیلاً علی عدم وجوبه، وعدم وجوده دلیلاً علی وجوبه، مع أنّک قد عرفت فی أدلّة القائلین به بأنّه ما یکون مقرّباً إلی الطّاعة و مبعّداً عن المعصیة من دون أن یبلغ حدّ الإلجاء. یقول القاضی عبد الجبّار: «إنّ العباد علی قسمین، فإنّ فیهم من یعلم الله تعالی من حاله أنّه إن فعل به بعض الأفعال کان عند ذلک یختار الواجب و یتجنّب القبیح، أو یکون أقرب إلی ذلک، وفیهم من هو خلافه حتّی إن فعل به کلّ ما فعل لم یختر عنده واجباً ولا اجتنب قبیحاً»(۲). ویؤیّده ما ورد فی الذِّکر الحکیم من أنّ هناک أُناساً لا یؤمنون أبداً ولو جاءهم نبیّهم بکلِّ أنواع الآیات والمعاجز. قال سبحانه: (وما تُغنی الآیاتُ و النُذُرُ عَن قول لا یُؤْمنون)(۳). وقال سبحانه: (ولَئِن أَتَیتَ الّذین أُوتُوا الکِتابَ بکلِّ آیة ما تَبِعوا قِبلَتَک)(۴). وفی الختام نقول: إنّ اللُّطف سواء أکان المراد منه اللّطف المحصِّل أم اللّطف المقرِّب، من شؤون الحکمة، فمن وصفه سبحانه بالحکمة والتنزّه عن اللّغو والعبث، لامناص له عن الاعتقاد بهذه القاعدة، غیر أنّ القول بوجوب اللّطف فی المحصِّل ـــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۵۲۳. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۵۲۰. ۳ . سورة یونس: الآیة ۱۰۱. ۴ . سورة البقرة: الآیة ۱۴۵.

(۳۷۷)

أوضح من القول به فی المقرِّب. ولکن یظهر من الشّیخ المفید أنّ وجوب اللّطف من باب الجود والکرم، قال: «إنّ ماأوجبه أصحاب اللّطف من اللّطف، إنّما وجب من جهة الجود والکرم، لاـ من حیث ظنّوا أنّ العدل أوجبه، وأنّه لو لم یفعل لکان ظالماً»(۱). یلاحظ علیه: أنّ إیجابه من باب الجود والکرم یختّص باللّطف الراجع إلی آحاد المکلّفین، لا ما یرجع إلی تجسید غرض الخلقة، أو غرض التّکلیف، عند الأکثریّة الساحقة من المکلّفین، کما عرفت. ثمّ إنّ المراد من وجوب اللّطف علی الله سبحانه لیس ما یتبادر إلی أذهان

السطحيّين من النـاس، من حاكميّـة العبـاد على الله، مع أنّ له الحكم والفصـل، بـل المراد اسـتكشاف الوجوب من أوصافه تعالى، فإنّ أفعاله مظاهر لأوصافه تعالى، كما أنّ أوصافه مظاهر لذاته تبارك وتعالى. فإذا علمنا-بدليل عقليّ قاطع-أنّه تعالى حكيم، اسـتتبع ذلك واستلزم العلم بأنّه لطيف بعباده، حيثما يَبطل غرض الخلقة أو غرض التّكليف لولا اللّطف.

المسألة السابعة: فى حدوث كلامه تعالى

المسألة السابعة: فى حدوث كلامه تعالى

من المسائـل الّتى أثارت ضـجّة كبرى بين العلماء وانتهت إلى محنـة تعرف فى التأريـخ بمحنـة الإمام أحمـد بن حنبل، هى البحث عن حـدوث القرآن و قـدمه، وعن كونه مخلوقاً أو لا. فالمعتزلـة على حدوث القرآن و نفى قدمه تنزيهاً له سـبحانه عن المثل القديم و غير المخلوق، وأصـحاب الحـديث و الحنابلـة و بعدهم الأشاعرة على ضدّهم و أنّه قديم أو ليس بمخلوق فراراً عن سـمة الحدوث الطارئ على صـفاته مثل التكلّم. ولمّا وصـلت المعتزلـة فى عصـر المأمون و بعده فى عصـر الواثق إلى قمّة القدرة و ـــــــــــــــ ۱ . أوائل المقالات: ص ۲۵ ـ ۲۶.

(۳۷۸)

كانت الخلافـة العبّاسـية تؤازرهم و تؤيّـدهم، خرجوا عن منهجهم السّابق ـ منهـج الحرّيّـة فى الرأى والتفكّر ـ وسـلكوا فى هذه المسألة مسـلك الضّغط. فطفقوا يحملون النّاس على عقيدتهم (خلق القرآن) بالقوّة والاكراه، فمن خالفهم ولم يقرّ به يحكم عليه بالحبس تارة والضّـرب أُخرى. وأوجد ذلك فى حياتهم العلميّة نقطة سوداء، وسـيوافيك تفصـيل حمل الناس على اعتناق عقيدتهم فى هذا المجال فى فصل خاصّ. هـذا من جانب و من جانب آخر، لمّا أخـذ أحمـد بن حنبل فى هذا المجال موقف الصّـمود والثّبات فى عقيدته صار بطلاً فى حياته، و بعدها يضرب به المثل فى الصّمود على العقيدة، و قد استبطلته المعتزلة و صار إماماً فى عقائد أهل السنّة بصموده فى طريق عقيدته. و لإيضاح الحقّ نرسم اُموراً: ۱- مسلك أهل الحديث

إنّ مسـلك أهل الحـديث فى اتّخاذ العقيدة فى مسائل الدّين هو اقتفاء كتاب الله وسـنّة رسوله. فما جاء فيها يؤخذ به و ما لم يجئ فيها يسـكت عنه ولا يبحث فيه، ولأجل ذلك كان أهل الحـديث يحرّمون علم الكلام، ويمنعون البحث عن كلّ ما ليس وارداً فى الكتاب والسـنّة. وعلى ضوء هـذا كان اللازم على أهل الحديث السّـكوت وعدم النّبس ببنت شـفة فى هذه المسألة، لأنّ البحث فيها حرام على اُصولهم، سواء أكان الموقف هو قدم القرآن أم حدوثه، لأنّه لم يرد فيه نصّ عن رسول الله، ولا عن أصحابه، ومع الأسف كان موقفهم ـ وفى مقـدّمهم أحمـد بن حنبل ـ موقف الايجاب وتكفير المخالف. يقول الإمام أحمد بن حنبل فى كتاب «السـنّة»: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمىّ كـافر، ومن زعم أنّ القرآن كلاـم الله عزّوجـلّ ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنـا بـالقرآن و تلاوتنا له مخلوقـة والقرآن كلام اللّه، فهو جهمىّ، ومن لم يكفِّر هؤلاء القوم كلّهم فهو (۳۷۹)

مثلهم»(۱). إنّ السّـلفيين و حتّى أتباعهم فى هذه الأيّام يتحرّجون من القول بأنّ الله ليس بجسم، قائلين بأنّه لم يرد نصّ فيه فى الشّريعة، ولكن يتشـدّقون بقـدم القرآن وعـدم حـدوثه، بلاـ اكتراث سـالفهم و لاـحقهم حتّى جعلوه أصـلاً يـدور عليه إسـلام المرء وكفره. ۲- النّصارى و قدم الكلمة

إنّ القول بقـدم القرآن تسـرّب إلى أوسـاط المسـلمين من المسـيحيّين، حيث كانوا يقولون بقـدم الكلمـة. وقـد صـرّح بـذلك الخليفة العبّاسـى فى كتـابه الّـذى بعثه من الرقّـة إلى رئيس شـرطة بغـداد إسـحاق بن إبراهيم يقول : «وضاهوا به قول النّصارى فى ادّعائهم فى عيسـى بن مريم أنّه ليس بمخلوق إذ كـان كلمـة الله»(۲). قـال أبو العبّـاس البغوى: «دخلنـا على «فثيون» النّصـرانى وكـان فى دار الروم بالجـانب الغربى، فجرى الحـديث إلى أن سـألته عن ابن كلاـب (الّـذى كـان يقول بـأنّ كلاـم الله هو الله) فقال: «رحم الله عبـدالله كان

يجيء فيجلس إلى تلك الزّاوية و أشار إلى ناحية من البيعة وعنى أخذ هذا القول (كلام الله هو الله) ولو عاش لنصّرنا المسلمين قال البغوى: وسأله محمّد بن إسحاق الطّالقانى، فقال: ما تقول فى المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنّة من المسلمين فى القرآن»(۳). قال أبو زهرة: «إنّ النّصارى الّذين كانوا فى حاشية البيت الأموى وعلى رأسهم يوحنّا الدمشقى و غيرهم، كانوا يبثّون الشّكوك بين المسلمين. فقد جاء فى القرآن أنّ عيس بن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم. فكان يبثّ بين المسلمين أنّ كلمة الله قديمة فيسألهم: أ كلمته قديمة أم لا؟ فان قالوا:لا، فقد قالوا: إنّ كلامه مخلوق. وإن قالوا: ــــــــــــــ ۱ . كتاب السنّة: ص ۴۹. ۲ . تاريخ الطبرى: ج ۷، ص ۱۹۸، حوادث سنة ۲۱۸. ۳ . فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة ص ۲۳۰.

(۳۸۰)

قديمة، ادّعى أنّ عيسى قديم»(۱). 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 النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم اللّدود الّذى كان يقول بخلق القرآن، ثمّ أخذ ابن اُخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنّف فى خلق القرآن(۲). هذا، وإنّ المشهور بين اليهود هو قدم التّوراة(۳). وعلى كلٍّ تقدير، فالمسألة مستوردة وليست نابتة من صميم الدّين و اُصوله. وقد طرحت فى أواخر القرن الثّانى فى عصر المأمون، وامتدّت إلى عصر المتوكّل ومن بعده الّذين يضغطون على المعتزلة وينكّلون بهم. إنّ تأريخ البحث يعرب عن أمرين: أ-إنّ المسألة طرحت فى جوّ غير هادئ و مشحون بالعداء، ولم يكن البحث لكشف الحقيقة وابتداعها، بل كلٌّ يصرّ على إثبات مدّعاه. ب- لم يكن موضوع البحث منقّحاً حتّى يتوارد عليه النّفى والاثبات، وأنّهم لماذا يفرّون من القول بحدوث القرآن ولماذا يكفّرون القائل به. أهم يريدون من قدم القرآن، قدم الآيات الّتى يتلوها القارئ، أو النّبى الأكرم، أو أمين الوحى. أم يريدون قدم معانيه والمفاهيم الواردة فيه. أو يريدون قدم علمه، سبحانه إلى غير ذلك من الاحتمالات الّتى لم يركّز البحث على واحد منها. يقول القاضى: «ذهبت الحشويّة من الحنابلة إلى أنّ هذا القرآن المتلوّ فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف، غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى». وقال ابن قتيبة: «اتّفقوا على أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق و إنّما اختلفوا فى ــــــــــــــ ۱ . تاريخ المذاهب الاسلاميّة: ج ۲، ص ۳۹۴. ۲ . المعتزلة: ص ۲۲، زهدى حسن جار الله. ۳ . اليهودية: ص ۲۲۲، تأليف أحمد شلبى، كما فى بحوث مع أهل السنة والسلفية ص ۱۵۳.

(۳۸۱)

اللّفظ بالقرآن لغموض وقع فى ذلك وكلّهم يجمعون على أنّ القرآن بكلّ حال ـ مقروءاً و مكتوباً ومسموعاً و محفوظاً ـ غير مخلوق»(۱). وذهبت الكلابيّة(۲) إلى أنّ كلام الله تعالى هو معنى أزلىّ قائم بذاته مع أنّه شىء واحد. وأمّا مذهبنا فى ذلك فهو أنّ القرآن كلام الله تعالى و وحيه وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيّه ليكون علماً و دالاً ـ على نبوّته، و جعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال و الحرام واستوجب منّا بذلك الحمد و الشّكر والتّحميد والتّقديس، واذن هو الّذى نسمعه اليوم ونتلوه و إن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن مُحدِثاً لها من جهته الآن(۳). ۳- استدلالهم على حدوث القرآن

إذا كان محلّ النزاع هو القرآن المتلوّ كما يظهر من كلام القاضى فحدوثه أمر واضح، فإنّ الكلام هو الحروف المنظومة الّتى تظهر بالأصوات المقطّعة وليس حدوثه شيئاً يحتاج إلى دليل ولو احتاج حدوث مثل هذا إلى دليل إذاً احتاج النّهار إلى دليل. كيف وإنّ ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث، لأنّ تحقّق كلمة بسم الله يتوقّف على حدوث الباء وانعدامها، ثمّ حدوث السين كذلك، ثمّ حدوث الميم وهكذا إلى آخر البسملة. فالحدوث ثمّ الانعدام لا يفارقان مفردات الحروف. وفى ضوء هذا توجد الكلمة فكيف يمكن أن يكون مثل هذا قديماً أزليّاً مع الله تعالى؟. وهذا الاستدلال متين لا مفرّ منه. ــــــــــــــ ۱ . تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ص ۱۶ طبع دار الجيل، . ۲ . المؤسس هو عبدالله بن محمد بن كلاب، وله مع عباد بن سليمان مناظرات، وكان يقول: إنّ كلام الله هو الله، وكان عباد يقول: إنّه نصرانى بهذا القول: فلاحظ فهرست ابن النديم الفن الثالث من المقالة الخامسة ص

۲۳۰. ۳ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۵۲۸.

(۳۸۲)

ثمّ إنّ القاضی استدلّ علی حدوث القرآن بآیات: ۱- (وَ مَا یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْر مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَث)(الأنبیاء/۲) والذِّکر هو القرآن بدلیل قوله: (إنّا نَحْنُ نَزَّلنا الذِّکْرَ و إنَّا لَهُ لَحَافِظُون). فقد وصفه بأنّه محدث، ووصفه بأنّه منزّل، والمنزّل لا یکون إلاّ محدثاً. وفیه دلالة علی حدوثه من وجه آخر، لأنّه قال: (وإنّا له لحافظون) فلو کان قدیماً لما احتاج إلی حافظ یحفظه. ۲-(الر کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُه ثُمَّ فُصِّلَتْ)(هود/۱). بیّن کونه مرکّباً من هذه الحروف وذلک دلالة حدوثه، ثمّ وصفه بأنّه کتاب، أی مجتمع من کتب، ومنه سمّیت الکتیبة کتیبة، وما کان مجتمعاً لا یجوز أن یکون قدیماً. ۳- (اللّهُ نزَّل أحْسَنَ الحدیثِ کِتاباً مُتشابِهاً مَثانِیَ)(الزمر/۲۳). وصفه بأنّه «منزّل» أوّلاً، ثمّ قال: «أحسن الحدیث». وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال. ووصفه بأنّه «حدیث» وهو والمحدث واحد. فهذا صریح ما ادّعیناه. وسمّاه «کتاباً»، وذلک یدلّ علی حدوثه کما تقدّم. وقال: «متشابهاً» أی یشبه بعضه بعضاً فی الاعجاز والدّلالة علی صدق من ظهر علیه. وما هذا حاله لا بدّ من أن یکون محدثاً(۱). ۴- محاولة بعض الحنابلة لإثبات القدم

ولمّا کانت العقیدة بقدم القرآن منافیة لتوحیده سبحانه، حاول ابن تیمیّة تصحیح عقیدة الحنابلة ـ الّتی صارت متروکة و مندرسة بعد ثورة الإمام الأشعری علی الطّائفتین ـ بالتّفریق بین القدم و عدم المخلوقیّة و قال: «وکما لم یقل أحد من السّلف إنّ کلام الله مخلوق، فلم یقل أحد منهم إنّه قدیم، ولم یقل واحداً من القولین أحد من الصّحابة، ولا التّابعین لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمّة الأربعة ولا غیرهم. وأوّل من عرف أنّه قال «هو قدیم»، عبدالله بن سعید بن ـــــــــــــ ۱ . شرح الاُصول الخمسة: ص ۵۳۲.

(۳۸۳)

کلاب»(۱). ولا یخفی أنّ التّفریق بین عدم الخلقة و القدم، کالتّفریق بین المترادفین مثل «الإنسان» و«البشر» فکما لا یصحّ أن یقال: هذا بشر لا إنسان، فهکذا لا یصحّ أن یقال: «القرآن غیر مخلوق و لکن لیس بقدیم» لأنّ الشّیء إذا لم یکن مخلوقاً یکون وجوده لذاته، وما کان کذلک لا یکون مسبوقاً بالعدم فیکون قدیماً. أضف إلی ذلک أنّ ابن الجوزی صرّح بأنّ الأئمّة المعتمد علیهم قالوا: إنّ القرآن کلام الله قدیم(۲). فکما أنّ هذه المحاولة فاشلة، فهکذا محاولته الثّانیة الّتی لا یلیق بها أن تسطر. وهی القول بقدم حروف المعجم الّتی هی موادّ کلمة الله، حیث قال: «وما تکلّم الله به فهو قائم به، لیس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تکون الحروف التی هی مبانی أسماء الله سبحانه وکتبه المنزلة مخلوقة، فقول القائل بأنّ الحروف قدیمة، أو حروف المعجم قدیمة، فإن أراد جنسها فهذا صحیح. وإن أراد الحرف المعیّن فقد أخطأ»(۳). إنّ القول بقدم موادّ القرآن ـ أعنی حروف المعجم ـ أشبه بالقول بقدم الماهیّات المنفکّة عن الوجود. وهذه الحروف بجنسها، کما أنّ الماهیّات بنوعها، لیست إلاّ مفاهیم بحتة معدومة و إنّما تتشخّص بالوجود، وتتحقّق بالکینونة، ولا یکون ذلک إلاّ فرداً و هو حادث قطعاً حسب ما اعترف به. هذه المسائل صارت سبباً لسقوط عقیدة الحنابلة فی أعین المفکّرین والمحقّقین من علماء الإسلام. ولأجل ذلک التجأ الأشعری لتصحیح العقیدة إلی الکلام النّفسی القائم بذاته سبحانه. وقد عرفت فی تبیین عقیدة الأشعری أنّ مرجع الکلام النّفسی إلی العلم، ولیس شیئاً غیره. ـــــــــــــ ۱ . مجموعة الرسائل: ج ۳ ص ۲۰. ۲ . المنتظم فی ترجمة الأشعری، ج ۶، ص ۳۳۲. ۳ . مجموعة الرسائل: ج ۳، ص ۴۵.

(۳۸۴)

ثمّ إنّ هیهنا أدلّة سمعیّة للحنابلة فی إثبات قدم القرآن نأتی بها علی وجه الاجمال، وقد طرحها القاضی فی کتبه وقام بتحلیلها. ۵- نقد أدلّة القائلین بالقدم

إنّ القاضی یذکر أدلّة القائلین بقدم القرآن و یقول: «وللمخالف فی قدم القرآن شبه، من جملتها: الشبهة الأولی: قولهم: قد ثبت أنّ القرآن مشتمل علی أسماء الله تعالی والاسم والمسمّی واحد، فیجب فی القرآن أن یکون قدیماً مثل: الله تعالی. قالوا: والّذی یدلّ علی أنّ الاسم والمسمّی واحد، هو أنّ أحدنا عند الحلف یقول: تالله و والله. وهکذا یقول: بسم الله. ولا یکون کذلک إلاّ و الأمر علی ما

قلناه. وکذلک فقد قال لبید: إلی الحول ثمّ اسم السّلام علیکما * ومن یبک حولاً کاملاً فقد اعتذر أی السّلام علیکما. وهکذا فإنّ أحدنا إذا قال: طلّقت زینب، کان الطّلاق واقعاً علیها. فلو لم یکن الاسم والمسمّی واحداً لا یکون کذلک». وأجاب عنه القاضی بأنّ الاسم غیر المسمّی و إلاّ فمن قال: ناراً، یجب أن یحترق فمه. وعلی هذا قال بعضهم: لو کان من قال ناراً أُحرقت فمه * لما تفوّه باسم النّار مخلوق فکیف یکون الاسم و المسمّی واحداً، مع أنّ الاسم عرض و المسمّی جسم؟. أقول: یجب إلفات نظر القارئ إلی اُمور: ۱- إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّی صحیح علی وجه و باطل علی وجه آخر. فإن أرادوا اتّحاد واقعیّة العالم مع ذاته سبحانه فذلک صحیح، لما قلنا من أنّ ذاته سبحانه (۳۸۵)

بلا ضمّ ضمیمة مصداق للعالم، ولیست ذاته شیئاً و عالمیّته شیئاً آخر، ولأجل ذلک، الاسم هو واقعیّة العالمیّة، ولفظ (العالم) إسم للاسم. وإن أرادوا اتّحاد لفظ (العالم) الّذی حدوثه ذاتیّ، و تدرّجه عین تحقّقه، مع المسمّی فذلک من البطلان بمکان. ۲- إنّ المعارف الإلهیّة لا تبتنی علی المسائل الفقهیّة، فإنّ لکلّ علم منهجاً خاصّاً لتحلیل مسائله. فالمعارف الإلهیّة مسائل حقیقیّة تطرح علی بساط البحث، و ینظر إلیها من زاویة البرهان العقلی. وأمّا المسائل الفقهیّة فهی مسائل اعتباریّة، اعتبرها الشّارع موضوعاً لأمره ونهیه و طاعته و عصیانه، فلا یصحّ الاستدلال علیها إلاّ من زاویة العلوم الاعتباریّة. فالعالم کلُّ العالم من یحلِّل کلّ مسألة بمنهجها الخاصّ، ولا یخلط هذا بذاک. ولکنّ الحنابلة طفقوا یستدلّون علی اتّحاد الاسم مع المسمّی بمسألة فقهیّة، وهذا مثل من أنکر کرویّة الأرض بحجّة أنّ کرویّتها لا توافق کون لیلة القدر لیلة واحدة، بل تستلزم أن تکون لیلتین. وقد أوضحنا حال هذه الشّبهة فی أبحاثنا الفقهیّة. ۳- إنّ الحلف فی قول «تالله» و «والله»، واقع علی الاسم لا علی المسمّی، لوضوح أنّ المقسم به هو لفظ الجلالة لا مصداقه، غایة الأمر اللّفظ طریق و مرآة إلی المسمّی، ومع ذلک فالمحلوف به لفظه واسمه، لا مصداقه و ذاته مباشرة، فأین للإنسان النّاقص شهود ذاته حتّی یحلف بها. فلو تصعّد و تصوّب لا یکون حلفه خارجاً عن الحلف باللّفظ. فإذا کان الحلف هنا علی الاسم، یکون الحلف فی قوله «باسم الله» أیضاً علی الاسم بحجّة أنّ الاضافة بیانیّة، بمعنی أحلف علی الاسم الّذی هو الله. ففی کلا القسمین الحلف واقع علی الاسم، دون المسمّی، ولیس الحلف فی الأوّل علی المسمّی حتّی یستدلّ بصحّة الحلف فی الثّانی المشتمل علی لفظ الاسم، علی أنّ الاسم هو المسمّی و یستنتج من قدم المسمّی قدم الاسم و منه قدم القرآن لاشتماله علی أسمائه. إنّ اتّحاد الاسم مع المسمّی من الأفکار الباطلة الّتی شطب العلم، والفکر (۳۸۶)

الصحیح، علیها طیلة قرون. ومع الأسف إنّ الشّیخ الأشعری جعله من جملة عقائد أصحاب الحدیث و أهل السنّة، وقال فی قائمة عقائد تلک الطّائفة: «إنّ أسماء الله لا یقال إنّها غیر الله، کما قالت المعتزلة والخوارج»(۱). یحکی أنّ بعض الحنابلة ناظر أبا الهذیل فی هذه المسألة فأخذ لوحاً و کتب علیه «الله». قال: أفتنکر أن یکون هذا هو الله و تدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذیل اللّوح من یده و کتب بجنبه: «الله» آخر. فقال للحنبلیّ: أیّهما الله إذن؟-فانقطع المدبر(۲). فلو صحّت هذه الوحدة لوجب تعدّد الآلهة حسب تعدُّد أسمائه و کثرتها فی لغة العرب وسائر اللّغات. الشبهة الثانیة: إنّ القوم تعلّقوا بآیات من القرآن فی إثبات قدمه. منها قوله تعالی: (أَلا لَهُ الخَلْقُ وَ الأَمْرُ) (الاعراف/۵۴) قالوا: إنّه تعالی فصّل بین الخلق والأمر، وفی ذلک دلالة علی أنّ الأمر غیر مخلوق(۳). والقرآن مشتمل علی الأمر فیکون غیر مخلوق. وأجاب عنه القاضی بأنّ ذلک من قبیل عطف الخاصّ علی العامّ، مثل قوله سبحانه: (فِیهِمَا فَاکِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمّانٌ)(الرحمن/۶۸). ویمکن أن یجاب بالنّقض والحلّ. أمّا نقضاً فبقوله سبحانه: (وَیَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّی)(الإسراء/۸۵). فلو کان الأمر غیر مخلوق یلزم أن یکون الروح الّذی من الأمر غیر مخلوق و قدیماً. وأمّا حلاّ فبوجهین: أ ـ المراد من الخلق هنا هو التّقدیر، قال فی اللّسان: «الخلق: التقدیر، وخَلَق الأدیم یخلقه خلقاً: قدّره لما یرید قبل القطع. قال زهیر یمدح رجلاً:

---

۱ . المقالات: ص ۲۹۰. وفی هذا المصدر تکلّم عن أصحاب الحدیث حول اتحاد الاسم مع المسمی، فراجعه. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۵۴۴. ۳ . المصدر نفسه

(۳۸۷)

ولأنـت تَفـرى مـا خلقـتَ * و بعض القوم يَخلق ثمّ لا يفرى(۱). والمراد من الأمر هو الايجاد، لقوله سبحانه: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْا أَرَادَ شَيْئَاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون)(يس/۸۲). وعلى ذلك يعود معنى الآية إلى أنّ التقدير والايجاد فى عالم الكون من السّماوات و الأرض و ما بينهما له سبحانه. ويشهد عليه ملاحظة نفس الآية: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ وَ الأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ، يُغْشِى الَّيْلَ النّهارَ يَطْلُبُهُ حَثيثاً و الشَّمسَ والقَمَرَ و النُّجومَ مُسَخّرات بِأَمْرِهِ، ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ العَالَمِين)(الأعراف/۵۴). فخلق العالم من الذّرّة إلى المجرّة، رهن التّقدير و الايجاد، ولا شريك له سبحانه فى واحد من هذين الأمرين، و عندئذ لا صلة لكلمة الأمر، بالأوامر الشّرعية الواردة فى القرآن الكريم حتّى يستدلّ من حديث المقابلة أنّ الأمر غير الخلق. ب- المراد من الخلق هو الايجاد، كما هو الشائع، والمراد من الأمر السنن السائدة على العالم، الحاكمة عليه والوسيلة للتدبير. و يشهد له قوله قبل ذلك: (مسخّرات بأمره) أى مسخّرات بسننه و قوانينه سبحانه. فيعود معنى الآية أيضاً إلى أنّ الخلق و التّدبير بالسنن له سبحانه، لا يشاركه فيهما شيء. ويظهر ذلك إذا علمنا أنّ «الألف واللام» فى «له الأمر» إشارة إلى الأمر الوارد قبله أى: (مسخّرات بأمره) ومن المعلوم أنّ التّسخير قائم بوضع سنن و قوانين على عالم الخلق. الشبهة الثالثة: إنّ توصيف القرآن بأنّه مخلوق ربّما يوهم وصف القرآن بالكذب والاختلاق، ولهذا يقال: قصيدة مخلوقة و مختلقة، إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل. قال سبحانه: (إن هذا إلاّ خلق الأوّلين) (الشعراء/۱۳۷). وقال سبحانه: (إن هذا إلاّ اختلاق) (ص/۷). والإجابة عنه واضحة، فإنّ المراد من كونه مخلوقاً، كونه مخلوقاً لله سبحانه. ـــــــــــــــ ۱ . لسان العرب: مادة «خلق».

(۳۸۸)

ويشهد له أنّه سبحانه وصفه بـ «أنزله»، و «جعله»، وغيرذلك من الأفعال الدالّة على انتسابه إلى الله سبحانه. واستغلال الملحد لهذه الكلمة بتفسيرها بالكذب و الاختلاق لا يغيّر الواقع، فالمراد أنّ القرآن المتلوّ على لسان النّبى والصّحابة و التّابعين والمسلمين، شيء موجود و لا بدّ له من محدث و خالق، و خالقه هو الله سبحانه. قال المفيد ـ رحمه الله ـ: «إنّ كلام الله تعالى محدث، وبذلك جاءت الآثار عن آل محمّد ـ عليهم السلام ـ والمراد أنّ القرآن كلام الله و وحيه و أنّه محدث كما وصفه الله تعالى. وأمنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق. وبهذا جاءت الآثار عن الصّادقين، وعليه كافّة الإماميّة إلاّ من شذّ»(۱). والحاصل إنّ إطلاق لفظة «الخلق» على القرآن، لمّا كان موهماً لكونه كذباً و مختلقاً، منع من إطلاقه فى هذا المقام، وأجيز إطلاق ما لا يوهم مثل هذا المعنى. كلفظ «محدث». وأنّه كلام الله و كتابه و تنزيله، مما يفيد أنه غير أزلىّ، وليس بقديم. فإذن، يكون من قبيل: عباراتنا شتّى 'و حسنك واحد * وكلّ إلى ذاك الجمال يشير وقد وردت الروايات فى النّهى عن إطلاق الخلق على القرآن ـ لصدّ استغلال الملاحدة ـ فى (توحيد الصّدوق)(۲). هذا، وقد أشار القاضى عبد الجبّار إلى هذا الوجه و قال: «فان قيل: أليس قوله تعالى «'و تخلقون إفكاً» أريد به كونه كذباً فما أنكرتم، أليس من أنّ القرآن لا يوصف بذلك من إيهام كونه كذباً... أليس يقولون قصيدة مخلوقة مختلقة يعنى أنّها كذب، و على هذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثاً و اختلقته»(۳). ـــــــــــــــ ۱ . اوائل المقالات: ص ۱۸ ـ ۱۹. ۲ . لاحظ: توحيد الصدوق، باب القرآن، الأحاديث ۲ و ۳ و ۴ و ۵، ص ۲۲۱ ـ ۲۲۲. ۳ . المغنى: أبواب التوحيد والعدل، ج ۷، ص ۲۱۶ ـ ۲۱۷.

(۳۸۹)

ولكنّ الإجابة عنه واضحة، لما عرفت من أنّه يمكن التّعبير عنه بوجه لا يستلزم ذلك الوهم ككونه محدثاً، أو إنّه غير قديم. والظّاهر أنّ الوجه فى عدم توصيفه بكونه مخلوقاً هو تصوّر الملازمة بين كونه مخلوقاً وكون علمه سبحانه حادثاً. وهناك وجه آخر لعدم التزامهم بكونه مخلوقاً وهو تصوّر أنّ كلّ مخلوق فان، فيلزم فناء القرآن و موته مع أنّه سبحانه يقول: (إنّا نحن نزّلنا الذِّكر و إنّا له لحافظون)(۱). الشّبهة الرابعة: إنّ الله سبحانه خلق العالم بلفظ «كن»، يقول: (إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (يس/۷۴) و يقولون لو لم يكن هذا الـ «كن» قديماً، لوجب أن يكون محدثاً. فكان لا يحدث إلاّ بـ «كن» آخر. والكلام فى ذلك الـ «كن» كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له(۲). وأجاب عنه القاضى: ليس المراد من هذه اللّفظة هو المركّب من الكاف و النّون، إذ لا

شکّ فی حدوثه، فیجب أن یکون المراد هو الارادة(۳). ثمّ قال: «والغرض من هذه الآیة و ما جری مجراها إنّما هو الدّلالة علی سرعة استجابة الأشیاء له من غیر امتناع، نظیرها قوله تعالی: (وقال لها و للأرض ائتیا طوعاً أو کرهاً)(فصلت/۱۱). ومنه قول الشاعر: و قالت له العینان سمعاً و طاعة * وحدرتا کالدُّرّ لمّا یثقّب والّذی یدلّ علی أنّ المراد هنا لیس لفظة «کن»، أنّه لیس فی المقام مخاطب ذو سمع یسمع الخطاب فیوجد به، وعندئذ تصیر الآیة تمثیلاً لحقیقة فلسفیّة، وهی أنّ إفاضته سبحانه وجود الشّیء لا تتوقّف علی شیء وراء ذاته المتعالیة. فمشیئته سبحانه ــــــــــــــ ۱ . المغنی: ج ۷، ص ۱۲۱ وهو أیضاً کما تری. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۵۶۰. ۳ . المصدر السابق. ولمّا کان القول بالارادة الحادثة فی ذاته مستلزماً لحدوث الذات، التجأ القاضی وأتباعه إلی أنّ للّه سبحانه إرادة غیر قائمة بذاته، وهو کما تری.

(۳۹۰)

مساوقة لوجود الشّیء بلا تخلّف. وأمّا حقیقة إرادته فلبیانها مقام آخر. وفی نفس الآیات إشارات لطیفة إلی هذا المعنی. قال سبحانه: (وما أمرنا إلّا واحدة کلمح بالبصر) (القمر/۵۰) فیکون الهدف من الآیة ونظائرها بیان أنّ إرادته و مشیئته المتعلّقة بتحقّق الشیء یساوق وجوده و لیست کارادة الإنسان. فإنّ الارادة والمشیئة فیه لا تساوق وجود الشّیء، بل یحتاج إلی مقدّمات و أسباب.

المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشّرائع و

المسألة الثامنة: ما تتعلّق بالنبوّات و الشّرائع و معاجز الأنبیاء

إنّ القاضی رتّب علی القول بالعدل عدّة مسائل زعم أنّها من نتائج القول به، وبما أنّ الاختلاف فیها بین المعتزلة و غیرهم بسیط، نکتفی بإیرادها إجمالاً: ۱- بعث الأنبیاء: قال: «ووجه اتّصاله بباب العدل هو أنّه سبحانه إذا علم أنّ صلاحنا یتعلّق بالشّرعیات، فلا بدّ من أن یعرّفناها، لکی لا یکون مُخلاًّ بما هو واجب علیه، ومن العدل أن لا یخلّ بما هو واجب علیه». ۲- لزوم اقتران النبوّة بالمعجز: قال: «إذا بعث إلینا رسولاً لیعرّفنا المصالح، فلا بدّ من أن یدّعی النبوّة و یظهر علیه العلم المعجز الدّالّ علی صدقه عقیب دعواه النُّبوة». ثمّ فصّل حقیقة المعجز. یلاحظ علیه: إنّ مقتضی العدل بعث الأنبیاء بالدّلائل و البیّنات المثبتة لدعواهم النّبوّة، ولا تنحصر البیّنات بالمعجزات، بل المعجز إحدی الطّرق إلی التعرّف علی صدق النّبی. وهناک طریقان آخران نشیر إلی عنوانیهما: أ-تصدیق النّبیّ السابق (الّذی ثبتت نبوّته قطعیّاً) نبوّة النّبیّ اللاّحق. (۳۹۱)

ب- جمع القرائن والشّواهد الّتی تدلّ علی صدق دعواه صدقاً قطعیا(۱). ۳- صفات النّبی: یقول: «الرّسول لا بدّ أن یکون منزّهاً عن المنفّرات جملة، کبیرة أو صغیرة، لأنّ الغرض من البعثة لیس إلاّ لطف العباد و مصالحهم. فلا بدّ من أن یکون مقبولاً للمکلّف. ثمّ جوّز صدور الصّغائر عن الأنبیاء الّتی لا حظّ لها إلاّ فی تقلیل الثّواب دون التنفیر...، لأنّ قلّة الثّواب ممّا لا یقدح فی صدق الرُّسل ولا فی القبول منهم»(۲). یلاحظ علیه: أنّ صدور الذّنب من النّبی یوجب زوال الثّقة بصدق قوله، فیقال: لو کان صادقاً فیما یرویه فلماذا یتخلّف عنه. ۴- نسخ الشرائع: فقد ذکر جملة من الأدلّة علی جواز النّسخ فی الشّرائع وطرح القول بالبداء و بیّن الفرق بینه و بین النّسخ. ۵- نبوّة نبیّ الإسلام و دلائل نبوّته وأنّ القرآن معجز: ثمّ بسط الکلام فی إعجاز القرآن إلی أن وصل بحثه إلی القول بالتّحریف فی القرآن. ومن أعجب ما أتی به قوله إنّ الإمامیّة جوّزوا فی القرآن الزّیادة و النّقصان حتّی قالوا: إنّ سورة الاحزاب کانت بحمل جمل، وإنّه قد زید فیها، ونقص، وغیّر و حرّف(۳). أقول: غاب عن القاضی أنّ الإمامیّة علی بکرة أبیهم لم یصدر منهم هذا الکلام الرّکیک. نعم، روی القرطبی عند تفسیره سورة الأحزاب من عائشة قالت: کانت سورة الأحزاب تعدل علی عهد رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم مائتی آیة، فلمّا کتب المصحف لم یقدر منها إلاّ علی ما هی الآن(۴). ثمّ الکلام حول الأصل الثّانی والفروع الّتی تترتّب علیه.

ــــــــــــــ ۱ . قد فصلنا تلک الطرق فی بحوثنا الکلامیة لاحظ الالهیات ج۳ ص ۶۱ـ۱۱۴. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۵۷۴ـ ۵۷۵. ۳ . شرح الاصول الخمسة: ص ۶۰۱. ۴ . تفسیر القرطبی: ج ۱۴، ص ۱۱۳.

الأصل الثّالث الوعد والوعيد

الأصل الثّالث الوعد والوعيد

هـذا هو الأصـل الثّـالث من الأُصول الّتى بنى عليها الاعتزال، والمراد من الوعـد هو المـدح والثّواب على الطّاعات، و من الوعيـد الـذّمّ والعقـاب على المعاصـى. والمسائـل المبتنيـة على الوعـد والوعيـد فى الكتاب والسـنّة والعقل كثيرة طرحها المتكلِّمون و المفسّرون فى كتبهم الكلاميّة والتفسيريّة. وليست المعتزلة متفرِّدة بالرأى فى هذه المسائل وإنّما تفرّدوا فى بعض الفروع و لأجل ذلك نذكر عناوين المسائـل الكليّـة، ثمّ نركِّز على متفرِّدات المعتزلـة، وإليك البيان: ١ ـ الكلام فى المسـتحَقّ بالأفعال (الطّاعـة والعصـيان) فهو إمّا المدح والذّمّ، أو الثّواب والعقاب. ٢ ـ الكلام فى الشـروط الّتى معها تستحقّ هذه الأحكام. ٣ ـ هل الثّواب على وجه التفضّل كما هو المشهور لدى الشّـيعة و جماعة من أهل السـنّة، أو من باب الاستحقاق، كما هو المشهور لدى معتزلة البصرة؟ ۴ ـ هل استحقاق العقاب عقليّ و سمعيّ، أو سمعيّ فقط؟ ۵ ـ هل الطّاعات مؤثِّرة فى سقوط العقاب، والمعاصى مؤثِّرة فى سقوط الثّواب، فيعبّر عن الأوّل بالتّكفير، وعن الثانى بالإحباط؟ ۶ ـ تقسيم المعاصى إلى الكبائر والصّغائر. (۳۹۳)

هـذه هى المسائل الّتى اختلفت فيها كلمـة المتكلّمين من غير فرق بين المعتزلىّ وغيره ولا نركّز البحث على هذه المسائل، وإنّما نبحث فى المسائـل الآتيـة الّتى تعـدّ من متفرّدات المعتزلـة. أ ـ هـل يحسن من الله تعالى عقلاً أن يعفو عن العصاة و أن لا يعاقبهم إذا ماتو بلا توبـة، أو إنّه ليس له إسـقاطه؟ ب ـ هل الفاسق (مرتكب الكبائر) مخلّد فى العـذاب أو لا؟ سواء أكان العذاب بالنّار أم بغيرها. ج ـ إذا كـان التّخليـد فى العـذاب أمراً محقّقـا، فمـا معنى الشّـفاعة الّتى تضـافر عليها الكتاب والسـنّة المفسّـرة بخروج الفسّاق من النّار بشـفاعة الرّسول و غيره؟ د ـ هل القائلون بجواز العفو أو عـدم الخلود مرجئة أم راجية؟ هـ ـ هل الطّاعات مؤثِّرة فى سـقوط العقاب، والمعاصـى مؤثرة فى سـقوط الثّواب؟ هـذه هى المسائـل الّتى تفرّدت بهـا المعتزلـة، واشتركت معهم فئـة الخوارج فى تخليـد الفسّاق فى العـذاب، لقولهم بكفر المرتكب للكبيرة، وهـذا الأصـل ـ أى الوعـد والوعيـد ـ رمز إلى هـذه المسائـل الخمس الأخيرة. أ ـ هل يحسن العفو عن العصاة من الله أو لا؟

اختلفت مـدارس الاعتزال فيها، فالبصـريّون و منهم القاضـى عبـدالجبّار على الجواز، والبغـداديّون على المنع، حتّى قالوا: يجب عليه أن يعاقب المستحقّ للعقوبـة، ولا يجوز أن يعفو عنه، حتّى صار العقاب عنـدهم أعلى حالاً فى الوجوب من الثّواب. فإنّ الثّواب عنـدهم لا يجب إلّا من حيث الجود. وليس هذا قولهم فى العقاب فإنّه يجب فعله على كلّ حال. (۳۹۴)

احتـجّ القاضـى على الجواز بـأنّ العقـاب حقّ الله تعالى على العبـد، وليس فى إسـقاطه إسـقاط حقّ ليس من توابعه، وإليه اسـتبقاؤه فله إسـقاطه، كالـدّين فـإنّه لمّا كان حقّاً لصاحب الـدّين خالصا، ولم يتضـمّن إسـقاط حقّ ليس من توابعه وكان إليه اسـتبقاؤه، كان له أن يسـقط كما أنّ له أن يسـتوفيه. اسـتدلّ البغـداديّون بوجوه: الأوّل: إنّ العقاب لطف من جهـة الله تعالى واللُّطف يجب أن يكون مفعولاً بالمكلّف على أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلّا والعقاب واجب على الله تعالى. فمعلوم أنّ المكلّف متى علم أنّه يفعل به ما يستحقّه من العقوبـة على كـلّ وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر(۱). يلاحـظ عليه: أنّ اللُّطف عبارة عمّا يقرِّب الإنسان من الطّاعـة و يبعِّده عن المعصـية، وهـذا لا ـ يتصوّر إلاّ ـ فى دار التّكليف لا ـ دار الجزاء، ففى الأُولى العمل والسّـعى، وفى الأُخرى الحساب والاجتناء. وأمّا ما ذكروه أخيراً من أنّه لو علم المكلّف أنّه يفعل به ما يسـتحقّه من العقوبة على كلّ وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات و اجتناب الكبائر فيلاحظ عليه: أنّه لو تمّ لوجب سـدّ باب التّوبة، لإمكان أن يقال إنّ المكلّف لو علم أنّه لا تقبل توبته، كان أقرب إلى الطّاعـة، وأبعـد من المعصـية. أضف إلى ذلـك إنّ للرجاء آثاراً بنّاءة فى حياة الإنسان، وللبأس آثاراً سـلبيّة فى الادامـة على الموبقات، ولأجـل ذلـك يشـتمل الـذِّكر الحكيم على آيـات التّرغيب كمـا يشـتمل على آيات التّرهيب. وأخيراً نقول: إنّ القول بجواز العفو، غير القـول بحتميّتـه. و الأـثر السّـلبى ـ لـو سـلّمنا ـ يـترتّب على الثـانى دون الأـوّل، والكلاـم فى جـواز العفـو لا ـ فى وجـوبه و حتميّتـه.

ـــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۶۴۶ و ۶۴۷.

(۳۹۵)

الثّانی: مانقله عنهم العلاّمة الدوّانی فی (شرح العقائد)، قال: «المعتزلة والخوارج أوجبوا عقاب صاحب الکبیرة إذا مات بلا توبة، و حرّموا علیه العفو. واستدلّوا علیه بأنّ الله أوعد مرتکب الکبیرة بالعقاب، فلو لم یعاقب لزم الخلف فی وعده والکذب فی خبره، وهما محالان»(۱). واُجیب عنه بأنّ الوعد والوعید مشروطان بقیود و شروط معلومة من النّصوص، فیجوز التخلّف بسبب انتفاء بعض تلک الشّروط(۲). وربّما اُجیب بوجه آخر وهو أنّ الخلف فی الوعید جائز علی الله تعالی و إن کان لا یجوز أن یخلف الوعد. وروی عن أنس بن مالک أنّ رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم قال: «من وعده الله علی عمله ثواباً فهو منجز له، ومن أوعده علی عمله عقاباً فهو فی الخیار»(۳). وروی أنّ عمرو بن عبید (رئیس المعتزلة بعد واصل) جاء إلی أبی عمرو بن العلاء وقال: یا أبا عمرو، یخلف الله ما وعده؟ قال: لا. قال: أفرأیت من أوعده الله علی عمل عقاباً، أیخلف الله وعیده فیه؟ فقال أبو عمرو: من العجمة أتیت یا أبا عثمان، إنّ الوعد غیر الوعید. إنّ العرب لا یَعدّ عیباً ولا خلفاً، أن یعد شرّاً ثمّ لم یفعل، بل یری ذلک کرماً و فضلاً، وإنّما الخلف أن یعد خیراً ثمّ لم یفعل. قال (عمرو بن عبید) فأوجدنی هذا العرب. قال:نعم، أما سمعت قول الشاعر: وإنّی إذا أوعدته أو وعدته * لمخلف إیعادی و منجز موعدی وذکر الشاعر الآخر: إذا وعد السرّاء أنجز وعده * وإن أوعد الضرّاء فالعفو مانع(۴) ـــــــــــــــ ۱ . شرح العقائد العضدیة: ج ۲ ص ۱۹۴ ـ ۱۹۸. المطبوع مع حاشیة اسماعیل الکلنبوی عام ۱۳۱۹ فی الاستانة. ۲ . شرح العقائد العضدیة: ج ۲ ص ۱۹۴ ـ ۱۹۸. المطبوع مع حاشیة اسماعیل الکلنبوی عام ۱۳۱۹ فی الاستانة. ۳ . شرح العقائد العضدیة ج ۲ ص ۱۹۴ ـ ۱۹۹ والمتن للقاضی الایجی (المتوفی عام ۷۵۶) والشرح لجلال الدین الدوانی (المتوفی عام ۹۰۸، أو ۹۰۹هـ) طبعا مع حواشی الشیخ اسماعیل الکلنبوی المتوفی (عام ۱۲۰۵هـ) فی استنبول (عام ۱۳۱۷هـ). ۴ . المعتزلة: ص ۱۵۷، والظاهر منه أنّه نقله عن الجوینی فی کتابه «الارشاد الی قواطع الأدلّة إلی صحیح الاعتقاد».

(۳۹۶)

یلاحظ علی الجواب الأوّل أنّه احتمال محض یثبت به الامکان لا الوقوع، ویرتفع به الاستحالة. ولعلّ الغایة هی اثبات الامکان. وأمّا الجواب الثّانی فظاهره أشبه بالبحث اللّفظی و الأدبی، مع أنّ المسألة عقلیّة، ولعلّ المجیب یرید شیئاً آخر أشار إلیه شیخنا المفید فی کتاب «العیون والمحاسن» وهو التّفصیل بین الوعد والوعید، وأنّ الخلف فی الأوّل قبیح عقلاً والخلف فی الثّانی لیس بقبیح عقلاً. والدّلیل علی ذلک أنّ کلّ عاقل یستحسن العفو بعد الوعید فی ظروف خاصّة، ولا یعلّقون بصاحبه ذمّاً. فلو کان العفو من الله تعالی مع الوعید قبیحاً، یجب أن یکون کذلک عند کلّ عاقل. ولعلّ وجه ذلک أنّ الخلف فی الوعد إسقاط لحقّ الغیر و إمساک عن أداء ما علیه من الحقّ، وأمّا الوعید فإنّ م آل الخلف إلی إسقاط حقّ نفسه، ومثل ذلک یعدّ مستحسناً لا قبیحاً إذا وقع الخلف فی موقعه. الثالث : إنّ فی جواز ذلک إغراء للمکلّف بفعل القبیح اتّکالاً منه علی عفو الله، فالعقاب ضروری، لأنّه زاجر عن ارتکاب القبائح، کما أنّ فی العفو تسویة بین المطیع والعاصی و ذلک ما لا یتّفق مع العدل(۱). یلاحظ علیه: أنّ الاغراء لازم القول بالعفو قطعاً کما علیه المرجئة، لا القول به احتمالاً کما علیه الراجئة، ولو صحّ ما ذکر، لبطل الوعد بالتّوبة والشفاعة، وأمّا حدیث التّسویة، فهو یرتفع باثابة المطیع دون العاصی و إنّما یلزم بتسویتهما فی الثواب أیضاً. إلی هنا تمّ الکلام فی المسألة الاُولی و ثبت أنّ العفو عن العصاة من المسلمین جائز. ولأجل ذلک یقول الصّدوق فی تبیین عقائد الإمامیّة: اعتقادنا فی الوعد والوعید هو أنّ من وعده الله علی عمل ثواباً فهو منجزه، ومن وعده علی عمل عقاباً فهو بالخیار إن عذّبه فبعدله، وإن عفا عنه فبفضله (ومَا رَبُّکَ ـــــــــــــــ ۱ . المعتزلة: ص ۱۵۷، والظاهر منه أنّه نقله عن الجوینی فی کتابه «الارشاد الی قواطع الأدلّة إلی صحیح الاعتقاد».

(۳۹۷) بِظَلاّم لِلْعَبِید) وقال عزّوجلّ: (إنّ اللّهَ لا یَغْفِرُ أنْ یُشْرَکَ بِهِ و یَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِکَ لِمَنْ یَشَاءُ)(۱).

هذا هو موجز الکلام فی المسألة الأولی، وإلیک البحث فی مسألة التّخلید. ب ـ هل الفاسق مخلد فی العذاب أو لا ؟

هذا هو البحث المهمّ فی هذا الأصل، ویعدّ بیت القصید فی فروعه. لا شکّ أنّ الله تعالی أوعد المجرمین التّخلید فی العذاب، فهل هو مختصّ بالمشرکین والمنافقین أو یعمّ مرتکب الکبائر؟ ذهبت المعتزلة إلی عمومها و صار القول بالتّخلید شارة الاعتزال وسمته، وخالفوا فی ذلک جمهور المسلمین. قال المفید: «اتّفقت الإمامیة علی أنّ الوعید بالخلود فی النّار متوجّه إلی الکفّار خاصّة، دون مرتکبی الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالی و الاقرار بفرائضه من أهل الصّلاة، و وافقهم علی هذا القول کافّة المرجئة سوی محمّد بن شبیب و أصحاب الحدیث قاطبة. وأجمعت المعتزلة علی خلاف ذلک و زعموا أنّ الوعید بالخلود فی النّار عامّ فی الکفّار، وجمیع فسّاق أهل الصّلاة»(۲). ثمّ إنّ المعتزلة استدلّت علی خلود الفاسق فی النّار بالسّمع وهو عدّة آیات، استظهرت من إطلاقها أنّ الخلود یعمّ الکافر و المنافق والفاسق، و إلیک هذه الآیات واحدة بعد الأُخری: الآیة الأولی: قوله سبحانه: (وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِیهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِینٌ) (النساء/۱۴) (۳). ولا شکّ أنّ الفاسق ممّن عصی الله و رسوله بترک الفرائض و ارتکاب المعاصی. ــــــــــــــ ۱ . أوائل المقالات: ص ۱۴. والآیتان من سورتی فصّلت۴۶ والنساء ۴۸. ۲ . أوائل المقالات: ص ۱۴. ۳ . وأمّا قوله سبحانه: (ومن یعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدین فیها) (الجن ۲۳). فهو راجع الی الکفار، کما هو واضح لمن لاحظ آیات السورة.

(۳۹۸)

یلاحظ علیه: أوّلاً : إنّ دلالة الآیة علی خلود الفاسق فی النّار لا یتجاوز حدّ الاطلاق، والمطلق قابل للتّقیید، وقد خرج عن هذه الآیة باتّفاق المسلمین، الفاسق التائب. فلو دلّ دلیل هنا علی أنّ المسلم الفاسق ربّما تشمله عنایة الله و رحمته، ویخرج عن العذاب، لکان المطلق مقیّداً بقید آخر وراء التّیائب. فیبقی تحت الآیة، المشرک والمنافق. وثانیاً: إنّ الموضوع فی الآیة لیس مطلق العصیان، بل العصیان المنضمّ إلیه تعدّی حدود الله، ومن المحتمل جدّاً أنّ المراد من التعدّی هو رفض أحکامه سبحانه، وطردها، وعدم قبولها. کیف، وقد وردت الآیة بعد بیان أحکام الفرائض. یقول سبحانه: (یُوصِیکُمُ اللّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَیَینِ...)(النساء/۱۱). ویقول سبحانه: (وَلَکُمْ نِصْفُ مَا تَرَکَ أَزْوَاجُکُمْ...)(النساء/۱۲). ویقول سبحانه: (تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ یُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ...)(النساء/۱۳). ثمّ یقول سبحانه: (وَمَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ...)(النساء/۱۴). وقوله: (ویتعدّ حدوده) وإن لم یکن ظاهراً فی رفض التّشریع، لکنّه یحتمله، بل لیس الحمل علیه بعیداً بشهادة الآیات الأُخری الدالّة علی شمول غفرانه لکلّ ذنب دون الشّرک، أو شمول رحمته للناس علی ظلمهم إلی غیر ذلک من الآیات الواردة فی حقّ الفاسق غیر التائب کما سیوافیک. یقول الطّبرسی ـ رحمه الله ـ: «إنّ قوله: (ویتعدّ حدوده) ظاهر فی تعدّی جمیع حدود الله، وهذه صفة الکفّار. ولأنّ صاحب الصّغیرة بلا خلاف خارج عن عموم الآیة وإن کان فاعلاً للمعصیة، ومتعدّیاً حدّاً من حدود الله. وإذا جاز إخراجه بدلیل، جاز لغیره أن یخرج من عمومها من یشفع له النّبی، أو یتفضّل الله علیه بالعفو، بدلیل آخر. وأیضاً فإنّ التائب لا بدّ من إخراجه من عموم الآیة لقیام الدّلیل علی وجوب قبول (۳۹۹)

التّوبة. وکذلک یجب إخراج من یتفضّل الله بإسقاط عقابه منها لقیام الدّلالة علی جواز وقوع التفضّل بالعفو»(۱). الآیة الثّانیة: قوله سبحانه: (وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِداً فِیهَا وَ غَضِبَ اللّهُ عَلَیْهِ وَلَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِیماً)(النساء/۹۳). قال القاضی: «وجه الاستدلال هو أنّه تعالی بیّن أنّ من قتل مؤمناً عمداً جازاه، وعاقبه، وغضب علیه، ولعنه وأخلده فی جهنّم»(۲). یلاحظ علیه أوّلاً : أنّ دلالة الآیة بالاطلاق، فکما خرج منه القاتل الکافر إذا أسلم، والمسلم القاتل إذا تاب، فلیکن کذلک من مات بلا توبة ولکن اقتضت الحکمة الالهیّة أن یتفضّل علیه بالعفو. فلیس التّخصیص أمراً مشکلاً. وثانیاً: إنّ المحتمل أن یکون المراد القاتل المستحلّ لقتل المؤمن، أو قتله لإیمانه. وهذا غیر بعید لمن لاحظ سیاق الآیات. لاحظ قوله سبحانه: (سَتَجِدُونَ آخَرِینَ یُرِیدُونَ أَنْ یَأْمَنُوکُمْ وَ یَأْمَنُوا قَومَهُمْ کُلَّ مَا رُدُّوا إلی الفِتْنَةِ أُرْکِسُوا فِیهَا فَإِنْ لَمْ یَعْتَزِلُوکُمْ وَ یُلْقُوا إِلَیْکُمُ السَّلَمَ وَ یَکُفُّوا أَیْدِیَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولئِکُمْ جَعَلْنَا لَکُمْ عَلَیْهِمْ سُلْطاناً مُبِیناً)(النساء/۹۱). ثمّ ذکر سبحانه بعد هذه الآیة حکم قتل المؤمن خطأً و تعمّداً، وفی ضوء هذا

يمكن أن يستظهر أنّ الآيـة ناظرة إلى القتل العمدىّ الّذى يقوم به القاتل لعداء دينىّ لاغير، فيكون ناظراً إلى غير المسلم. الآية الثّالثة: قوله سبحانه: (بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولِئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)(البقرة/۸۱). ـــــــــــــــ ۱ . مجمع البيان: ج ۲، ص ۲۰، طبعة صيدا. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۶۵۹.

(۴۰۰)

والاستدلال بهذه الآية إنّما يصحّ مع غضّ النّظر عن سياقها، وأمّا مع النّظر إليه فإنّها واردة فى حقّ اليهود، أضف إليه أنّ قوله سبحانه: (وأحاطت به خطيئته)لايهدف إلّا إلى الكافر، فإنّ المسلم المؤمن مهما كان عاصياً لا تحيط به خطيئة، ففى قلبهنقاط بيضاء يشعّ عليها إيمانه و اعتقاده بالله سبحانه و أنبيائه و كتبه على أنّ دلالة الآية بالاطلاق، فلو ثبت ما تقوله جمهرة المسلمين، يخرج الفاسق من الآية بالدّليل. الآية الرابعة:قوله سبحانه:(إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُون * وما ظَلَمْنَاهُمْ ولكِنْ كَانُوا هُمُ الظّالمين) (الزخرف/۷۴ ـ ۷۶). إنّ دلالة الآية بالإطلاق فهى قابلة للتّقييد أوّلاً. وسياق الآية فى حقّ الكفّار ثانياً، بشهادة قوله سبحانه قبل هذه الآية : (الَّذِينَ آمَنُوا بِ آيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِين *ادخُلُوا الجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ) (الزخرف/۶۹ـ ۷۰). ثمّ يقول : (إنّ المجرمين فى عذاب جهنّم خالدون)» فـ«المجرمين» فى مقابل «الّذين آمنوا» فلايعمّ المسلم. هذه هى الآيات الّتى استدلّت بها المعتزلة على تخليد الفاسق فى النّار. وقد عرفت أنّ دلالتها بالاطلاق لا بالصّراحة، وتقييد المطلق أمر سهل، مثل تخصيص العام، مضافاً إلى انصراف أكثرها أو جميعها إلى الكافر والمنافق. وهناك آيات(۱) أظهر ممّا سبق تدلّ على شمول الرّحمة الإلهيّة للفسّاق غير التّائبين، وإليك بيانها: ۱ ـ قوله سبحانه: (وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ المَثُلاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ للنّاس عَلَى ظُلمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ العِقَابِ)(الرعد/۶). قال الشريف المرتضى: «فى هذه الآية دلالة على جواز المغفرة للمذنبين من أهل القبلة، لأنّه سبحانه دلّنا على أنّه يغفر لهم مع كونهم ظالمين. لأنّ قوله: (على ظلمهم) ـــــــــــــــ ۱ . كما تدلّ هذه الآيات على عدم الخلود فى النار، تدلّ على جواز العفو عن الفاسق من بدء الأمر، وأنّه يعفى عنه ولا يعذّب من رأس، فهذا الصنف من الآيات كما تحتجُّ بها فى هذه المسألة، تحتج بها فى المسألة السالفة أيضاً فلاحظ.

(۴۰۱)

إشارة إلى الحال الّتى يكونون عليها ظالمين، ويجرى ذلك مجرى قول القائل: أنا أودّ فلاناً على غدره، وأصِلُه على هجره»(۱). وقد قرّر القاضى دلالة الآية و أجاب عنه بأنّ الأخذ بظاهر الآية ممّا لا يجوز بالاتّفاق، لأنّه يقتضى الاغراء على الظّلم، وذلك ممّا لا يجوز على الله تعالى، فلا بدّ من أن يؤوّل، وتأويله هو أنّه يغفر للظّالم على ظلمه إذا تاب(۲). يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الإشكال، جار فى صورة التّوبة أيضاً، فإنّ الوعد بالمغفرة مع التّوبة يوجب تمادى العاصى فى المعصية برجاء أنّه يتوب. فلو كان القول بعدم خلود المؤمن موجباً للاغراء، فليكن الوعد بالغفران مع التّوبة كذلك. والّذى يدلّ على أنّ الحكم عامّ للتّائب و غيره هو التّعبير بلفظ «الناس» مكان «المؤمنين». فلو كان المراد هو التّائب لكان المناسب أن يقول سبحانه: «وإنّ ربّك لذو مغفرة للمؤمنين على ظلمهم» مكان قوله للناس. وهذا يدلّ على أنّ الحكم عامّ يعمّ التائب و غيره. وفى الختام، إنّ الآية تعد المغفرة للنّاس ولا تذكر حدودها و شرائطها، فلا يصحّ عند العقل الاعتماد على هذا الوعد و ارتكاب الكبائر. فإنّه وعد إجمالىّ غير مبيّن من حيث الشّروط و القيود. ۲ ـ قوله سبحانه: (إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِك بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرى إِثْماً عَظِيماً)(النساء/۴۸). وجه الاستدلال بهذه الآية على أنّ رحمته تشمل غير التّائب من الذنوب، أنّه سبحانه نفى غفران الشّرك دون غيره من الذّنوب، وبما أنّ الشرك يغفر مع التّوبة فتكون الجملتان ناظرتين إلى غير التائب، فمعنى قوله: «إنّ اللّهَ لا يغفِرُ أن يشرَكَ» أنّه لا يغفر إذا مات بلا توبة، كما أنّ معنى قوله: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» أنّه يغفر ما دون ـــــــــــــــ ۱ . مجمع البيان: ج ۳، ص ۲۷۸. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۶۸۴.

(۴۰۲)

الشِّرك من الـذنوب بغير توبـة لمن يشاء من المذنبين. ولو كانت سائر الذنوب مثل الشِّرك غير مغفورة إلّا بالتّوبة، لما حسن التّفصيل بينهما، مع وضوح الآية فى التّفصيل(۱). وقد أوضح القاضى دلالة الآية على ما يتبنّاه الجمهور بوجه رائع، ولكنّه تأثّراً بعقيدته الخاصّة فى الفاسق قال: «إنّ الآيـة مجملـة مفتقرة إلى البيان لأنّه قال: «و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» ولم يبيِّن من الّذى يغفر له. فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر. فسقط احتجاجهم بالآية(۲). أقول: عزب عن القاضى أنّ الآيـة مطلقـة تعمّ كلا القسمين، فأىّ إجمال فى الآيـة حتّى نتوقّف. والعجب أنّه يتمسّك بإطلاق الطّائفـة الأُولى من الآيات، ولكنّه يتوقّف فى إطلاق هـذا الصِّنف. نعم، دفعاً للاغراء، وقطعاً لعذر الجاهل، قيّد سبحانه غفرانه بقوله: «لمن يشاء» حتّى يصدّه عن الإرتماء فى أحضـان المعصـية بحجّـة أنّه سبحانه وعـد له بالمغفرة. ثمّ إنّ القاسم بن محمّـد بن علىّ الزّيـدى العلوىّ المعتزلى تبع القاضـى فى تحديـد مداليل هذه الآيات وقال: آيات الوعيد لا إجمال فيها، وهذه الآيات و نحوها مجملة فيجب حملها على قوله تعالى (وإنى لغفّارٌ لمن تابَ و آمَنَ و عَمِلَ صَالحاً ثُمَّ اهْتَدى)(طه/۸۲) ثمّ ساق بعض الآيات الواردة فى غفران العباد فى مجال التّوبة(۳). ويظهر النّظر فى كلامـه ممّـا قـدّمناه فى نقـد كلام القاضـى فلا نعيـد. إلى غير ذلك من الآيات الّتى استدلّ بها جمهور المسلمين على شـمول مغفرته سبحـانه لعصـاة المسلمين، وعـدم تعـذيبهم، أو إخراجهـم من العـذاب، بعـد فـترة خاصّـة. هـذا، والبحث أشـبه بـالبحث التّفسيرى منه بالكلامـى. ومن أراد الاسـتقصاء فى هـذا المجـال فعليه جمع الآيـات الواردة حول الـذّنوب والغفران، حتّى يتّضـح الحـال فيها، ويتّخذ موضعاً حاسماً بإزاء اختلافاتها الأوّليّة. ـــــــــــــــ ۱ . مجمع البيان: ج ۲ ص ۵۷ بتلخيص. ۲ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۶۷۸. ۳ . الأساس لعقائد الأكياس: ص ۱۹۸.

(۴۰۳) ج ـ هل الشّفاعة للتائبين من المؤمنين أو للفسّاق منهم؟

إنّ هذه المسألة مبتيّة على المختار فى المسألة السابقة، ولمّا كان المختار عند جمهور المسلمين جواز العفو عن الفاسق، أو عدم تخليده بعد تعذيبه مدّة، قالوا بأنّ الشّـفاعة للفسّاق وأنّ شـفاعة الشّفعاء تجلب عفوه سبحانه إليهم، فيعفو عنهم من بدء الأمر، أو بعد ما يعذِّبهم فترة. وأمّا المعتزلة، فلمّا كان المختار عندهم فى المسألة السابقة خلود الفاسق فى العذاب، خصّوا الشّـفاعة بالتّائبين من المؤمنين، وصار أثرها عنـدهم ترفيع المقام لا الانقاذ من العذاب، أو الخروج منه. وهذه هى النّقطة الحسّاسة فى الأبحاث الكلاميّة الّتى لها صـلة بكتاب الله و سـنّته. فالمعتزلـة فى المقـام أوّلوا صـريح القرآن و الروايات وقالوا: إنّ شـفاعة الفسّاق الّـذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا، يتنزّل منزلة الشّفاعة لمن قتل ولد الغير و ترصّد للآخر حتّى يقتله، فكما أنّ ذلك يقبح فكذلك هيهنا(۱). والخطأ فى تفسير آيات الشّفاعة، و رفض الروايات المتواترة، حدث من الخطأ فى المسألة السّابقة. وهكذا شـيمة الخطأ و خاصّـته فلا يقف عند حد، قال أمير المؤمنين ـ عليه السـلام ـ : «ألا ـ و إنّ الخطايـا خيـل شـمس، حمل عليها أهلها، و خلعت لجمها»(۲). وما ذكره القاضـى غفلة عن شـروط الشّفاعة، المحرّرة فى محلِّهـا، فإنّ بعض الـذّنوب الكبيرة ربّما تقطع العلائق الإيمانيّـة بالله سبحانه، كما تقطع الأواصـر الروحيّـة مع النّبى الأكرم صلّى الله عليه و آله و سـلّم فأمثال هؤلاء العصاة لا تشملهم الشّفاعة، وقد وردت الروايات الإسلاميّة حول شروط الشّفاعة، و فى حرمان طوائف من النـاس منها. والعجب أنّ القاضـى يسـتدلّ على أنّ العقوبـة على طريق الـدّوام، ولا يخرج الفاسق ـــــــــــــــ ۱ . شرح الأُصول الخمسة: ص ۶۸۸. ۲ . نهج البلاغة: الخطبة ۶۱.

(۴۰۴)

من النّار بشـفاعة النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم بقوله سبحانه: (واتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْس شيئاً) (البقرة/۴۸)، وقوله سبحانه: (ما للظّالمين من حميم ولا شَفِيع يُطَاعُ)(غافر/۱۸)(۱). يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ الأُسلوب الصّحيح لتفسير القرآن الكريم هو تجريد المفسِّر نفسه عن كلِّ رأى سابق أوّلاً، وجمع الآيات المربوطة بموضوع واحد ثانياً. فعند ذلك يقدر على فهم المراد. والقاضى نظر إلى الآيات بمنظار الاعتزال أوّلاً، ولم يجمع الآيات الراجعة إلى الشّفاعة ثانياً، مع أنّ الآيات الراجعة إلى الشّفاعة على سبعة أصناف(۲) فأخذ صنفاً واحـداً و ترك الأصـناف الأُخر. ثانياً: ما ذكره من الآيتين فى نفى الشـفاعة راجعتان الى الكفّار. فالآيـة الأُولى ناظرة إلى نفى الشّـفاعة

الّتی کانت الیهود یتبنّونها کما هو صریح سیاقها، والآیة الثانیة الّتی وردت فی السّورة المکّیة ناظرة إلی الشّفاعة الّتی کان المشرکون یعتقدون بها. قال سبحانه حاکیاً عنهم: (إذ نُسَوِّیکُم بِرَبِّ العالمین* وما أَضَلَّنَا إلاّ المُجْرِمُون * فَما لَنَا مِن شَافِعِین* ولا صَدِیق حَمِیم)(الشعراء/۹۸ ـ ۱۰۱). وقال سبحانه: (وکُنَّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّینِ* حَتَّی أَتَینَا الیَقِینُ * فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّافِعِین)(المدثر/۴۶ ـ ۴۸). ثالثاً: أنّ مسألة الشّفاعة لم تکن فکرة جدیدة ابتکرها الإسلام وانفرد بها، بل کانت فکرة رائجة بین أمم العالم من قبل، و خاصّة الوثنیّین والیهود، والإسلام طرحها مهذّبة من الخرافات، و ممّا نسج حولها من الأوهام، و قرّرها علی اُسلوب یوافق اُصول العدل والعقل، وصحّحها تحت شرائط فی الشّافع والمشفوع له، و هی الّتی تجرّ العصاة إلی الطّهارة من الذّنوب، وکفّ الید عن الآثام والمعاصی، ولا توجد فیهم جرأة وجسارة علی هتک السّتر. و من امعن النظر فی آراء الیهود والوثنیّین فی أمر الشّفاعة أنّ الشّفاعة تقف علی

---

۱ . الاصول الخمسة: ص ۶۸۹. ۲ . لاحظ فی الوقوف علی هذه الأصناف الجزء الرابع من مفاهیم القرآن ۱۷۷ ـ ۱۹۹.

(۴۰۵)

الدّارجة بینهم، خصوصاً الیهود، کانت مبتنیة علی رجائهم لشفاعة أنبیائهم و آبائهم فی حطّ ذنوبهم، وغفران آثامهم. ولأجل هذا الاعتقاد کانوا یقترفون المعاصی، ویرتکبون الذّنوب تعویلاً علی ذلک الرّجاء. وفی هذا الموقف یقول سبحانه ردّاً علی تلک العقیدة الباعثة علی الجرأة: (مَنْ ذَا الَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّ بِإِذْنِهِ)(البقرة/۵۵)، ویقول أیضاً رفضاً لتلک الشّفاعة المحرّرة من کلّ قید: (ولا یَشْفَعُونَ إلاَّ لِمَنِ ارْتَضَی) (الأنبیاء/۲۸). وحاصل الآیتین أنّ أصل الشّفاعة الّتی تدّعیها الیهود و یلوذ بها الوثنیّون حقّ ثابت فی الشّریعة السماویّة، غیر أنّ لها شروطاً أهمّها إذنه سبحانه للشّافع، و رضاه للمشفوع له. وعلی ذلک فکیف یصحّ لنا تخصیص الآیات بقسم خاصّ من الشّفاعة و هی شفاعة الأولیاء لرفع الدّرجة و زیادة الثّواب. وأوضح دلیل علی عمومیّة الشّفاعة ما أصفق علی نقله المحدّثون من قوله صلّی الله علیه و آله و سلّم : «ادّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من اُمّتی». والقاضی رمی هذا الحدیث بأنّه خبر واحد لا یصحّ به الاحتجاج فی باب العقائد. وما ذکره یعرب عن قصور باعه فی مجال الحدیث. فقد رواه من أئمّة الحدیث أبو داود فی سننه، والتّرمذی فی صحیحه، وابن حنبل فی مسنده، وابن ماجة فی صحیحه (۱) . ولیس حدیث الشّفاعة الدالّ علی شمولها لأصحاب الکبائر منحصراً به، بل أحادیث الشّفاعة فی هذا المجال متواترة، وقد جمعنا ما رواه السنّة والشیعة فی هذا المجال فی کتابنا «مفاهیم القرآن»(۲).

---

۱ . راجع سنن ابی داود، ج ۴، ص ۲۳۶. وصحیح الترمذی، ج ۴، ص ۴۵. وصحیح ابن ماجة، ج ۲، ص ۱۴۴. ومسند احمد، ج ۳ ص ۲۱۳. ۲ . لاحظ: ج ۴، فصل الشفاعة فی الأحادیث الاسلامیّة، ص ۲۸۹ ـ ۳۱۱. فتجد فی تلک الصحائف (۱۱۲) حدیثاً عن النبی وعترته. وقد قام العلامة المجلسی بجمع احادیث الشفاعة فی موسوعته بحار الانوار (ج ۸،ص ۲۹ ـ ۶۳) وروی بعضها الآخر فی سائر أجزائه. کما روی علاء الدین المتقی احادیث الشفاعة فی کنز العمال ج ۱۴ص ۶۲۸ـ۶۴۰.

(۴۰۶) د ـ القائلون بجواز العفو أو عدم الخلود، مرجئة أو راجیة؟

قد تعرّفت علی عقیدة المرجئة فی الفصول السّابقة و أنّ شعارهم أنّه لا تضرّ مع الإیمان معصیة، کما لا تنفع مع الشّرک طاعة. وقد عرّفناک منهجهم و أنّ هؤلاء بهذا الشعار یغرّون الجهّال بالمعصیة واقتراف الذنوب ولا یعتنون بالعمل بحجّة أنّهم مؤمنون فی کلّ حال، ویعیشون فی جمیع الأحوال بإرجاء العمل و یقولون: إنّ إیمان واحد منّا یعدل إیمان جبرائیل والنّبیّ الأکرم. هذه هی المرجئة. وأمّا جمهرة المسلمین القائلون بجواز العفو وعدم الخلود، فهم راجیة، یعتقدون بالعقاب والثّواب، یدعون ربّهم رغباً و رهباً، ولا یتّکلون فی حیاتهم علی العفو و الرجاء من دون عمل، غیر أنّهم یبثّون بذور الرجاء فی قلوب العباد لما فیه من آثار تربویّة. وقد ذکرنا فی محلّه أنّ فی القول بالعفو عن العصاة و خروجهم من النّار بالشّفاعة و غیرها، بصیص من الرجاء، و نافذة من الأمل فتحه القرآن فی وجه العصاة حتّی لا ییأسوا من روح الله و رحمته، ولئلّا یغلبهم الشّعور بالحرمان من عفوه، فیتمادوا فی العصیان. فالمرجئة من قدّموا الإیمان و أخّروا العمل، بخلاف الراجیة، فإنّهم جعلوا الإیمان غیر منفکّ عن العمل و ینادون بأعلی أصواتهم أنّ الإیمان بلا عمل

کشجرة بلا ثمر، لا یغنی ولا یسمن من جوع، ویخافون ربّهم بالغیب، ومع ذلک یرجون رحمته. فلا ینفکّ الخوف عن الرجاء، والرّهبة عن الرغبة. هـ ـ هل الطاعات مؤثّرة فی سقوط العقاب، والمعاصی مؤثّرة فی سقوط الثّواب، و هذا ما یعبّر عنه بالإحباط و التکفیر.

الاحباط فی اللّغة بمعنی: الإبطال، یقال: أحبط الله عمل الکافر. أی أبطله(۱). والکفر بمعنی «السّتر» و «التّغطیة»، یقال لمن غطّی درعه بثوب: قد کفر درعه، ـــــــــــــــ ۱ . المقاییس: ج ۲، مادة حبط، ص ۱۲۹.

(۴۰۷)

والمکفّر: الرّجل المتغطّی بسلاحه، ویقال للزّارع: کافر، لأنّه یغطی الحَبّ بتراب الأرض، قال الله تعالی: (کمثلِ غیث أَعْجَبَ الکُفَّارَ نَبَاتُهُ)(سورة الحدید، الآیة ۲۰). والکفر ضدّ الإیمان، سمّی بذلک لأنّه تغطیة الحقّ(۱). والمراد من الحبط هو: سقوط ثواب العمل الصالح المتقدَّم، بالذّنوب المتأخّرة، کما أنّ المراد من التّکفیر هو سقوط الذّنوب المتقدّمة، بالطّاعة المتأخّرة. وبعبارة اُخری: إنّ الاحباط فی عرف المتکلّمین: عبارة عن إبطال الحسنة بعدم ترتّب ما یتوقّع منها علیها، ویقابله التّکفیر وهو: إسقاط السیّئة بعدم جریان مقتضاها علیها، فهو فی المعصیة نقیض الاحباط فی الطّاعة و لنقدّم الکلام فی الإحباط أوّلاً. ۱ ـ الاحباط

المعروف عن المعتزلة هو القول بالإحباط، کما أنّ المعروف عن الامامیّة و الأشاعرة هو أنّه لا تحابط بین المعاصی و الطّاعات والثّواب والعقاب(۲). قال القاضی عبد الجبّار: «إنّ المکلّف لا یخلو إمّا أن تخلص طاعاته و معاصیه، أو یکون قد جمع بینهما، فلا یخلو إمّا أن تتساوی طاعاته و معاصیه، أو یزید أحدهما علی الآخر، فإنّه لا بدّ من أن یسقط الأقلّ بالأکثر....وهذا هو القول بالإحباط و التّکفیر علی ما قاله المشایخ، وقد خالفنا فی ذلک المرجئة، وعبّادبن سلیمان الصّیمری»(۳). قال التفتازانی: «لا خلاف فی أنّ من آمن بعد الکفر والمعاصی فهو من أهل الجنّة بمنزلة من لا معصیة له، ومن کفر بعد الإیمان والعمل الصّالح، فهو من أهل النّار بمنزلة من لا حسنة له. وإنّما الکلام فیمن آمن و عمل صالحاً و آخر سیّئاً، واستمرّ علی ـــــــــــــــ ۱ . المقاییس: ج ۵، مادة کفر، ص ۹۱. ۲ . أوائل المقالات: ص ۵۷. ۳ . الأصول الخمسة: ص ۶۲۴، وقد ذهب القاضی إلی عدم جواز استحقاق المکلّف الثواب والعقاب إذا کانا مساویین، فانحصر الأمر فی المطیع المحض والعاصی کذلک ومن خلط أحدهما بالآخر علی وجه لا یتساویان، وهذا القسم هو مورد نظریّة الإحباط والتکفیر. فلاحظ.

(۴۰۸)

الطّاعات والکبائر، کما یشاهد من النّاس، فعندنا م آله إلی الجنّة ولو بعد النّار، واستحقاقه للثّواب والعقاب، بمقتضی الوعد والوعید من غیر حبوط. والمشهور من مذهب المعتزلة أنّه من أهل الخلود فی النّار إذا مات قبل التّوبة، فأشکل علیهم الأمر فی إیمانه و طاعته و ما یثبت من استحقاقاته، أین طارت؟ وکیف زالت؟ فقالوا بحبوط الطّاعات، ومالوا إلی أنّ السیّئات یذهبن الحسنات»(۱). أقول: اشتهر بین المتکلّمین أنّ المعتزلة یقولون بالإحباط و التّکفیر، وأمّا الأشاعرة والإمامیّة فهم یذهبون إلی خلافهم. غیر أنّ هنا مشکلة وهی أنّ نفیهما علی الاطلاق یخالف ما هو مسلّم عند المسلمین من أنّ الإیمان یُکفِّر الکفر، ویُدخل المؤمن الجنّة خالداً فیها، و أنّ الکفر یُحبط الإیمان و یخلِّد الکافر فی النار. وهذا النّوع من الإحباط و التّکفیر ممّا أصفقت علیه الاُمّة، ومع ذلک کیف یمکن نفیهما فی مذهب الأشاعرة و الإمامیّة؟ ولأجل ذلک، یجب الدقّة فی فهم مرادهما من نفیهما علی الاطلاق، وسوف یتبیّن الحال فی هذین المجالین. هذا، وإنّ القائلین بالإحباط اختلفوا فی کیفیّته، فمنهم من قال بأنّ الإساءة الکثیرة تسقط الحسنات القلیلة، وتمحوها بالکلیّة، من دون أن یکون لها تأثیر فی تقلیل الإساءة، وهو المحکیّ عن أبی علیّ الجبّائی. ومنهم من قال بأنّ الإحسان القلیل یسقط بالإساءة الکثیرة، ولکنّه یؤثّر فی تقلیل الإساءة فینقص الإحسان من الاساءة، فیجزی العبد بالمقدار الباقی بعد التّنقیص، وهو المنسوب إلی أبی هاشم. وهناک قول آخر فی الإحباط وهو عجیب جدّاً، حکاه التّفتازانی فی «شرح المقاصد» وهو أنّ الإساءة المتأخّرة تحبط جمیع الطّاعات و إن کانت الإساءة أقلّ منها قال: حتّی ذهب الجمهور منهم إلی أنّ الکبیرة الواحدة تحبط ثواب جمیع العبادات. وعلی هذا(۲) ففی الإحباط أقوال ثلاثة: ـــــــــــــــ ۱ . شرح المقاصد: ج ۲، ص ۲۳۲. ۲ . شرح المقاصد: ج ۲، ص ۲۳۲.

(۴۰۹)

۱ ـ الإساءة الکثیرة تسقط الحسنة القلیلة من دون تأثیر فی تقلیل الإساءة. ۲ ـ الإساءة الکثیرة تسقط الحسنة القلیلة، مع تأثیر الإحسان فی تقلیل الإساءة. ۳ ـ إنّ الإساءة المتأخّرة عن الطّاعات، تبطل جمیع الطّاعات من دون ملاحظة القلّة والکثرة. إذا عرفت موضع النّزاع فی کلام القوم، فلننقل أدلّة الطّرفین: أدلّة نفاة الإحباط

استدلّ النافون بوجهین: عقلیّ و نقلیّ. أمّا الوجه العقلیّ: فهو أنّ القول بالإحباط یستلزم الظّلم، لأنّ من أساء و أطاع و کانت إساءته أکثر، یکون بمنزلة من لم یُحسن. وإن کان إحسانه أکثر، یکون بمنزلة من لم یسیء. وإن تساویا یکون مساویاً لمن یصدر عنه أحدهما، وهو نفس الظّلم(۱). یلاحظ علیه: أنّ الإحباط إنّما یعدّ ظلماً، و یشمُله هذا الدّلیل، إذا کان الأکثر من الإساءة مؤثّراً فی سقوط الأقلّ من الطّاعة بالکلّیة، من دون أن تؤثّر الطّاعة القلیلة فی تقلیل الإساءة الکثیرة، کما علیه أبو علیّ الجبّائی. وأمّا علی القول بالموازنة، کما هو المحکیّ عن ابنه أبی هاشم، فلا یلزم الظّلم، وصورته أن یأتی المکلّف بطاعة استحقّ علیها عشرة أجزاء من الثّواب، وبمعصیة استحقّ علیها عشرین جزءً من العقاب، فلو قلنا بأنّه یَحسُن من الله سبحانه أن یفعل به عشرین جزءً من العقاب، ولا یکون لما استحقّه من الطّاعة أیّ تأثیر للزم منه الظّلم. وأمّا إذا قلنا بأنّه یقبح من الله تعالی ذلک، ولا یحسن منه أن یفعل به من العقاب إلاّ عشرة أجزاء، وأمّا العشرة الأُخری فإنّها تسقط بالثّواب الّذی استحقّه علی ما أتی به من الطّاعة، فلا یلزم ذلک. یقول القاضی عبدالجبّار بعد نقل مذهب أبی هاشم: «وَ لَعَمری إنّه القول اللاّئق بالله تعالی. دون ما یقوله أبو علیّ و الّذی یدلّ علی صحّته هو أنّ المکلّف أتی

_____ ۱ . کشف المراد: ص ۲۶۰.

(۴۱۰)

بالطاعات علی الحدّ الذی أُمر به، وعلی الحدّ الّذی لو أتی به منفرداً عن المعصیة لکان یستحقّ علیها الثّواب، فیجب أن یستحقّ علیها الثّواب وإن دَنّسها بالمعصیة، إلاّ أنّه لا یمکن والحالة هذه أن یوفّر علیه، علی الحدّ الّذی یستحقّه، لاستحالته، فلا مانع من أن یزول من العقاب بمقداره، لأنّ دفع الضّرر کالنّفع فی أنّه مما یعدّ من المنافع. ثمّ قال: فأمّا علی مذهب أبی علیّ فیلزم أن لا یکون قد رأی صاحب الکبیرة شیئاً ممّا أتی به من الطّاعات. وقد نصّ الله تعالی علی خلافه»(۱). والأولی أن یستدلّ علی بطلان الإحباط بأنّه یستلزم خُلف الوعد إذا کان الوعد منجّزاً، کما هو فی محلّ النّزاع، وأمّا إذا کان مشروطاً بعدم لحوق العصیان به، فهو خارج عن محلّ البحث هذا، من غیر فرق بین قول الوالد والولد. وأمّا الوجه النّقلی، فقوله سبحانه: (فَمَن یَعْمَل مِثْقالَ ذَرَّة خَیْراً یَرَهُ)(سورة الزلزلة: الآیة ۷). یلاحظ علیه: أنّ الاستدلال بالآیة إنّما یتمّ علی القولین الأوّل والثّالث، حیث لا یکون للإحسان القلیل دور، وأمّا علی القول الثّانی، فالآیة قابلة للانطباق علیه، لأنّه إذا کان للإحسان القلیل، تأثیر فی تقلیل الإساءة الکثیرة، فهو نحو رؤیة له، لأنّ دفع المضرّة کالنّفع فی أنّه مما یُعَدّ منفعة. وهذا کما إذا ربح إنسان فی تجارة قلیلاً، وخسر فی تجارة أُخری أکثر فأدّی بعض دیونه من الرّبح القلیل. نعم الظّاهر من الآیة رؤیة جزاء الخیر،وهو بالقول بعدم الإحباط اَلصق و اَطبق. سؤال و إجابة

السؤال: لو کان القول بالاحباط مستلزماً للظّلم، أو کان مستلزماً لخلف الوعد، فما هو المخلص فیما یدلّ علی حبط العمل، فی غیر مورد من الآیات الّتی ورد فیها أنّ _____ ۱ . شرح الأصول الخمسة: ص ۶۲۹.

(۴۱۱)

الکفر والارتداد والشرک و الإساءة إلی النّبی و غیر ذلک ممّا یحبط الحسنات(۱). ما هو الجواب عن هذه الآیات؟ وما هو تفسیرها؟ الجواب: إنّ القائلین ببطلان الإحباط یفسّرون الآیات بأنّ الاستحقاق فی مواردها کان مشروطاً بعدم لحوق العصیان بالطّاعات، فإذا عصی الإنسان ولم یحقّق الشرط، انکشف عدم الاستحقاق. ویمکن أن یقال بأنّ الإستحقاق فی بدء صدور الطّاعات لم یکن مشروطاً بعدم لحوق العصیان، بل کان استقرار الإستحقاق فی مستقبل الأیّام، هو المشروط بعدم لحوق المعصیة، فإن فُقِد الشرط فُقِد استقرار الاستحقاق و استمراره. یقول الشیخ الطّوسی فی تفسیر قوله سبحانه: (وَ مَنْ یَرْتَدِدْ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَیَمُتْ وَ هُوَ کافِرٌ، فَأُولئِکَ حَبِطَتْ

أَعمـالُهُمْ فى الـدّنيا والآخرةِ و أُولئِكَ أَصْحـابُ النّارِ هُمْ فِيْهَا خالِـدُونَ)(۲)«معنـاه أنّهـا صارت بمنزلـة ما لم يكن، لإيقاعهم إيّاها على خلاف الوجه المأمور به، وليس المراد أنّهم استحقّوا عليها الثّواب ثمّ انحبطت، لأنّ الإحباطَ ـ عندنا باطلٌ على هذا ال(۳)وجه». ويقول الطّبرسى فى تفسير قوله سبحانه: (وَمَنْ يَكْفُر بالإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُو فى الآخِرةِ مِنَ الخاسِرينَ)(المائدة: الآية ۵). «وفى قوله: (فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ)هنا دلالـة على أنّ حبوط الأعمال لا يترتّب على ثبوت الثّواب. فإنّ الكافر لا يكون له عمل قد ثبت عليه ثواب، وإنّما يكون له عمل فى الظّاهر لو لا كفره لكان يستحقّ الثّواب عليه، فعبّر سبحانه عن هذا العمل بأنّه حبط، فهو حقيقة معناه»(۴). ويقول فى تفسير قوله سبحانه: (وَ يَقولُ الّذين آمنوا أهؤلاءِ الّذينَ أقسموا باللّهِ _____ ۱ . سنذكرها فى آخر البحث. ۲ . سورة البقرة: الآية ۲۱۷. ۳ . التبيان: ج ۲، ص ۲۰۸، ولاحظ: مجمع البيان، ج ۱، ص ۳۱۳. ۴ . مجمع البيان: ج ۲، ص ۱۶۳.

(۴۱۲) جَهْدَ أَيْمانِهِم إنَّهُم لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُم فَأَصْبَحُوا خَاسِرينَ)(سورة المائدة:الآية۵۳). «أى ضاعت أَعمالهم الّتى عملوها لأنّهم أَوقعوها على خلاف الوجه المأمور به، وبَطَلَماأظهروه من الإِيمان، لأنّه لم يوافق باطنُهم ظاهرَهُم، فلم يستحقّوا به الثّواب»(۱).

وبما ذكره الطبرسى يظهر جواب سؤال آخر، وهو أنّه إذا كان الاستحقاق مشروطاً بعدم صدور العصيان، فإذا صدر يكشف عن عدم الإستحقاق أبداً، فكيف يطلق عليه الإِحباط، وما الإحباط إلاّ الإِبطال والإسقاط، ولم يكن هناك شىء حتّى يبطل أو يسقط؟ وذلك لأنّ نفس العمل فى الظّاهر سبب و مقتض، فالإبطال و الإسقاط كما يصدقان مع وجود العلّة التامّة، فهكذا يصدقان مع وجود جزء العلّة و سببها ومقتضيها، وهذا كمن ملك أَرضاً صالحة للزراعة فأَحدث فيها ما أفقدها هذه الصّلاحيّة. وبعبارة أُخرى، إنّ الموت على الكفر، وإن كان يُبطل ثواب جميع الأعمال، لكن ليس هذا بالإحباط، بل بشترط الموافاة على الإِيمان فى استحقاق الثّواب على القول بالاستحقاق. أو فى إنجاز الوعد بالثّواب على القول بعدم الاستحقاق. وهكذا القول فى المعاصى الّتى ورد أنّها حابطة لبعض الحسنات من غير قول بالحبط، بل يكون الإستحقاق أو الوعد مشروطاً بعدم صدور تلك المعصية. والّذى يبدو لنا من هذه الكلمات إنّ النّزاع بين نافى الاحباط و مثبته فى هذه الموارد الخاصّة، أشبه بنزاع لفظى، لأنّهما متّفقان على النّتيجة وهى عدم ترتّب الثّواب على الإيمان و الأعمال الحسنة إذا لحقها الكفر أو بعض الكبائر، غير أنّ النافى يقول بأنّه لم يكن هناك ثواب فعلىّ حتّى يحبطه الكفر أو بعض الكبائر، لأنّ ترتّب الثّواب أو الاستحقاق كان مشروطاً بشرط غير حاصل، والمثبت له يقول بوجوده فعلاً، لكنّه يسقط _____

۱ . مجمع البيان: ج ۲، ص ۲۰۷.

(۴۱۳)

بهما. وعلى كلّ واحدة من النّظريّتين فالكافر و المرتكب للكبائر، صفر اليد يوم القيامة. نعم، هذا التّفسير إنّما نحتاج إليه فى جانب الاحباط، وأمّا فى جانب التّكفير فلا حاجة إليه، بل لنا أن نقول إنّ التّوبة و الأعمال المكفِّرة يذهبان العقاب المكتوب على المعاصى من دون حاجة إلى القول بكون الإستحقاق مشروطاً بالموافاة على الكفر، لجواز تفضّله سبحانه بالعفو. هذا، ولا يصحّ القول بالإِحباط و التّكفير فى كلِّ المعاصى عند النافى، بل يجب عليه تَتَبُّعُ النّصوص، فكلّ معصية وردت فى الكتاب أو فى الآثار الصّحيحة إنّها مذهبة لأثر الإيمان و الحسنة نقول بالاحباط فيها على التّفسير الّذى ذكرناه. وهكذا فى جانب التّكفير فلا يمكن لنا أن نقول إنّ كلّ حسنة تُذهب السيّئة إلاّ بالنّص. وأمّا على قول المثبت فالظاهر أنّه يقول بأنّ كلّ كبيرة توجب الإحباط للأصل الّذى افترضه صحيحاً وهو خلود مرتكب الكبيرة فى النّار على الإطلاق. إلى هنا تمّ بيان دليل النّافين للإحباط على الوجه اللاّئق بكلامهم، والإجابة عليه. أدلّة مُثبِتى الإِحباط

استدلّ القاضى على ثبوت الإحباط بوجه عقلىّ فقال: «قد ثبت أنّ الثّواب(۱) والعقاب يستحقّان على طريق الدّوام. فلا يخلو المكلّف إمّا أن يستحقّ الثّواب فيثاب، أو يستحقّ العقاب فيعاقب، أو لا يستحقّ الثّواب ولا العقاب، فلا يثاب ولا يعاقب، أو يستحقّ الثّواب والعقاب، فيثاب و يعاقب دفعة واحدة، أو يؤثّر الأكثر فى الأقلّ على ما نقوله: لا يجوز أن لا يستحقّ الثّواب ولا العقاب، فإنّ ذلك خلاف ما اتّفقت عليه الأُمّة. ولا أن يستحقّ الثّواب والعقاب معاً فيكون مثاباً و معاقباً دفعة واحدة، لأنّ ذلك _____ ۱ . يكفى

فی ذلک کونه مستحقاً للعقاب دائماً فقط ولا یتوقف علی استحقاقه للثواب کذلک فلاحظ.

(۴۱۴)

مستحیل والمستحیل ممّا لا یستحقّ... فلا یصحّ إلّا ما ذکرناه من أنّ الأقلّ یسقط بالأکثر. و هذا هو الّذی یقوله الشّیخان أبو علیّ و أبو هاشم ولا یختلفان فیه، وإنّما الخلاف بینهما فی کیفیّة ذلک»(۱). یلاحظ علیه: إنّه مبنیّ علی أنّ استحقاق العقاب علی وجه الدّوام، وهو مبنیّ علی أنّ مرتکب الکبیرة مُخلّد فی النّار، وبما أنّ الأساس باطل، فیبطل ما بنی علیه، فلا دلیل علی دوام استحقاق العقاب، وعلی ذلک فالحصر غیر حاصر، وأنّ هنا شقّاً سادساً ترک فی کلامه وهو أنّه یستحقّ الثّواب والعقاب معاً لکن لا دفعة واحدة، بل یعاقب مدّة ثمّ یخرج من النّار فیثاب بالجنّة علی ما علیه جمهور المسلمین. وقد نقل القاضی عبدالجبّار وجهاً عقلیّاً آخر للإحباط عن الشّیخ أبی علیّ و أجاب عنه، فلاحظ(۲). تحلیل لمسألة الإحباط

وهیهنا تحلیل آخر للمسألة و هو أنّ فی الثّواب والعقاب أقوال: ۱ ـ الثّواب والعقاب فی الآخرة من قبیل الأمور الوضعیّة الجعلیّة، کجعل الأُجرة للعامل، والعقاب للمتخلّف فی هذه النشأة. ۲ ـ الثّواب والعقاب فی الآخرة مخلوقان لنفس الإنسان حسب الملکات الّتی اکتسبها فی هذه الدّنیا، بحیث لا یمکن لصاحب هذه الملکة، السُّکون والهدوء إلّا بفعل ما یناسبها. ۳ ـ الثّواب و العقاب فی الآخرة عبارة عن تمثّل العمل فی الآخرة و تجلّیه فیها ــــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۶۲۵. وترک تعلیل الوجه الأول (وهو أن یستحق الثواب فقط) والثانی (وهو أن یستحق العقاب فقط) لوضوحه. ۲ . شرح الاصول الخمسة: ص ۶۳۰ ـ ۶۳۱، وحاصل هذا الدلیل أنّ المکلّف، بارتکاب الکبیرة یخرج نفسه من صلاحیّة استحقاق الثواب. وهو کما ترى دعوى بلا دلیل، إذ لا دلیل علی أنّ کلّ معصیة لها هذا الشأن، ولیست کلّ معصیة کالکفر والارتداد والنفاق.

(۴۱۵)

بوجوده الاُخروی من دون أن یکون للنّفس دور فی تلک الحیاة فی تجلّی هذه الأعمال بتلک الصور، بل هی من ملازمات وجود الإنسان المحشور. فلو قلنا بالوجه الأوّل، کان لما نقلناه من نفاة الحبط (من أنّ الاستحقاق أو استمراره مشروط بعدم الإتیان بالمعصیة) وجه حسن، لأنّ الاُمور الوضعیّة، رفعها ووضعها و تبسیطها و تضییقها، بید المقنِّن و المشرع، وعندئذ یُجمع بین حکم العقل بلزوم الوفاء بالوعد، وما دلّ من الآیات علی وجود الإحباط فی موارد مختلفة، کما سیوافیک. وقد عرفت حاصل الجمع، وهو أنّ إطلاق الإحباط لیس لإبطال استحقاق الإنسان الثّواب، بل لم یکن مستحقّاً من رأس لعدم تحقُّق شرط الثّواب، وأمّا مصحِّح تسمیته بالإحباط فقد عرفته أَیضاً، وهو أنّ ظاهر العمل کان یحکی عن الثّواب وکان جزء علّة له. ولو قلنا بالوجه الثانی، وحاصله أنّ الملکات الحسنة و السیّئة الّتی تعدّ فعلیّات للنّفس، تحصل بسبب الحسنات و السیّئات الّتی کانت تصدر من النّفس. فإذا قامت بفعل الحسنات، تحصل فیها صورة معنویّة مقتضیة لخلق الثّواب. کما أَنّه إذا صدر منها سیّئة، تقوم بها صورة معنویّة تصلح لأن تکون مبدأ لخلق العقاب. وبما أنّ الإنسان فی معرض التّحوّل والتغیّر من حیث الملکات النفسانیّة، حسب ما یفعل من الحسنات والسیّئات، فإنّ من الممکن بُطلان صورة موجودة فی النّفس و تبدُّلها إلی صورة غیرها ما دامت تعیش فی هذه النشأة الدّنیویة. نعم، تقف الحرکة و یبطل التّحوّل عند موافاة الموت، فعند ذلک تثبت لها الصّور بلا تغییر أصلاً. فلو قلنا بهذا الوجه، کان الإحباط علی وفق القاعدة، لأنّ الجزاء فی الآخرة، إذا کان فعل النّفس و إیجادها، فهو یتبع الصّورة الأخیرة للنّفس، الّتی اکتسبتها قبل الموت، فإن کانت صورة معنویّة مناسبة للثّواب فالنّفس منعّمة فی الثّواب من دون (۴۱۶)

مقابلة بالعقاب، لأنّ الصّورة المناسبة للعقاب قد بطلت بصورة أُخری. وإذا انعکست الصّورة انعکس الحُکم. وأمّا لو قلنا بالوجه الثالث، وهو تَجَسّم الأعمال و تمثّلها فی الآخرة بالوجود المماثل لها، فالقول بعدم الاحباط هو الموافق للقاعدة، إذ لا معنی للإبطال فی النشأة الاُخری. غیر أنّ الکلام کلّه فی انحصار الثّواب والعقاب بهذین الوجهین الأخیرین(۱). عوامل الإحباط و أَسبابه

البحث عن عوامل الإحباط و أَسبابه، بحثٌ نقلیّ یتوقّف علی السّبر و الفحص فی الکتاب والسنّة، ونکتفی فی المقام بما جاء فی

الكتاب العزيز. ۱ ـ الإرتداد بعد الإسلام

قال سبحانه: (وَ مَن يرتَـدِد مِنكُم عَن دِينِه فَيَمُت وَ هُوَ كافِرٌ، فأُولئكَ حَبِطَت أَعْمالُهُم فى الـدنيا و الآخرة، وَ أُولئكَ أَصحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ)(سورة البقرة: الآية ۲۱۷) . ۲ ـ الشرك المقارن بالعمل

يقـول سبحانه: (مـا كـانَ للمُشـركينَ أنْ يَعمُرُوا مساجِـدَ اللّـهِ شاهـدينَ على أنْفُسِـهِمْ بـالكُفْرِ أُولئـكَ حَبِطَـتْ أَعْمـالُهُم و فى النّـارِ هُمْ خالِدونَ)(سورة التوبة: الآية ۱۷) . وقدكان المشركون يزعمون أنّ العمل الصالح بنفسه موجب للثّواب، غير أنّ القرآن شطب على هذه العقيـدة، و صـرّح بأنّ الثّواب يترتّب على العمل الصالح، إذا صدر من فاعل مؤمن. ولأجل ذلك أتبع سبحانه الآية السابقة بقوله: (إنّما يَعْمُرُ مساجِدَ الله مَنْ آمَنَ ـــــــــــــــ ۱ . لاحظ: «الالهيات» ج ۱، ص ۲۹۹.

(۴۱۷) باللّهِ واليَوْمِ الآخِرِ)(سورة التوبة: الآية ۱۸) . ۳ ـ كراهة ما أنزل الله

قـال سـبحانه: (وَالّـذينَ كَفَرُوا فَتَعْساً لَهُم وَأَضَلّ أَعْمالَهُم * ذَلِكَ بِأَنّهُمْ كَرِهُوا ما أَنزَلَ اللّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ) (سورة محمـد: الآيتان ۸ و ۹). ۴ ـ الكُفر ۵ ـ الصدُّ عن سبيل الله ۶ ـ مجادلة الرسول و مشاقّته

وقد جاءَت هذه العوامل الثّلاثة فى قوله سبحانه: (إنّ الّذينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سبيلِ الله وَ شَاقُّوا الرّسولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيّنَ لَهُمُ الهُدى لَنْ يَضُـرُّوا اللّهَ شَـيْئاً وَ سَـيُحبِطُ أَعْمالَهُم)(سورة محمـد: الآية ۳۲. ولاحـظ فى عامـل الكفر، سورة التوبـة: الآيـة ۶۹). وهـل كلٌّ منها عاملٌ مستقلٌّ، أو أنّ هنـا عاملاً واحـداً هو الكفر، ويكون حينئـذ الصّـدُّ عن سبيل الله و مشاقّـة الرّسول من آثار الكفر، فهم كفروا، فصّـدوا و شـاقّوا؟ وجهـان. وتظهر الثّمرة فيمـا لو صَـدّ إنسانٌ عن سبيل الله لأغراض دنيويّـة، أو شاقّ الرّسولَ لحالـة نفسانيّـة مع اعتقاده التّام بنبوّة ذاك الرّسول و قبـح عمـل نفسه. فلو قلنا باسـتقلال كل منها فى الحبط، يحبط عمله، وإلّا فلا، و بما أنّ الآيـة ليست فى مقام البيان، بل تحكى عمـل قوم كـانت لهم هـذه الشؤون فلاـ يمكن اسـتظهار اسـتقلال كـلّ منهـا فى الحبـط نعم، يمكن القول بالاسـتقلال من باب الأولويّـة، وذلك أنّه إذا كان رفع الصّوت فوق صوت النّبى من عوامل الإحباط كما سيأتى فكيف لا يكون الصدّ و القتل من عوامله؟ ۷ ـ قتـل الأنبياء ۸ ـ قتـل الآمـرين بالقِسـط من النـاس قـال سـبحانه: (إنّ الّـذينَ يَكْفُرونَ بآياتِ اللّهِ، و يَقْتُلونَ النّبيّينَ بغير حقّ، (۴۱۸) وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشْرْهُمْ بِعَذَاب أَلِيم* أُولئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِى الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ) (آل عمران: الآيتان ۲۱ ـ ۲۲). ۹ ـ إساءة الأدب مع النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم

قال سـبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِىِّ وَ لا تَجْهَرُوا لَهُ بِالقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْض أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ)(سورة الحجرات: الآية ۲). وربّمـا يُتصوّر أنّ رفع الصّوت ليس عاملاً مستقلاً فى الإحباط، بل هو كاشف عن كفر الرافع، ولكنّه احتمال ضـعيف، لأنّ الآية تخاطب المؤمنين به بقولها: (يا أَيّهَا الَّذِينَ آمَنوُا). نعم، لا يمكن الالتزام بأنّ كلّ إساءة بالنّسبة إلى النّبى تُحبط الأعمال الصّالحة(۱)، إلّا إذا كانت هتكاً فى نظر العامّـة، و تحقيراً له فى أوساط المسـلمين، كما هوالظّاهر من أسـباب نزول الآية. ۱۰ ـ الإقبال على الدُنيا و الاعراض عن الاخرة

قال سبحانه: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَ هُمْ فِيهَا لا يُبْخَسُونَ* اُولئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى الآخِرَةِ إلاّ النَّارُ وَ حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (سورة هود: الآيتان ۱۵ و ۱۶). ويمكن أن يقال إنّ الاقبال على الـدّنيا بهذا النّحو الّذى جاء فى الآية يساوق الكفر، أو يساوق ترك الفرائض، والتوغّل فى الموبقات، فتكون إرادة الحياة الدّنيا وزينتها إشارة إلى العامل الواقعى. ـــــــــــــــ ۱ . كالغضب فى محضره ـ صلوات الله عليه وآله.

(۴۱۹) ۱۱ ـ إنكار الآخرة

قال سـبحانه: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِ آيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ)(سورة الأعراف: الآيـة ۱۴۷. ولاحظ سورة الكهف: الآيـة ۱۰۵). وهو فرع من فروع الكفر وليس عاملاً مستقلاً. ۱۲ ـ النِفاق

قـال سـبحانه: (قَـدْ يَعْلَمُ اللّهُ المَعَوّقِينَ مِنْكُمْ وَ القَـائِلِينَ لِإخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَـا وَ لا يَأْتُونَ البَـأْسَ إلاّ قَلِيلاً* أُولئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللّهُ

أَعْمَالَهُمْ وَ كَانَ ذلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيراً) (سورة الاحزاب: الآيتان ۱۸ و ۱۹). وقوله: «لإخوانهم»، يدلّ على أَنّهم لم يكونوا مؤمنين، بل كانوا منافقين. ويصرّح به قوله: «أُولئك لم يُؤْمِنوا». وعلى ذلك فيَرجع النّفاق إلى عامل الكفر و عدم الإيمان، وليس سبباً مستقلاً. هذه هى أبرز أسباب الإحباط فى الذّكر الحكيم، وقد عرفت إمكان إذعام البعض فى البعض، وعلى كلٍّ تقدير، فالإحباط هنا هو بطلان أَثر المقتضى، لا إبطال أَثر ثابت بالفعل، كما تقدّم(۱). ۲ ـ التكفير

التّكفير هو إسقاط ذنوب الأفعال المتقدّمة بثواب الطّاعات المتأَخّرة، وهو لا يعدّ ظلماً، لأنّ العقاب حقّ للمولى، وإسقاط الحقّ ليس ظلماً بل إحسان، وقد عرفت أنّ خلف الوعيد ليس بقبيح و إنّما القبيح خلف الوعد. فلأجل ذلك لا حاجة إلى تقييد استحقاق العقاب أو استمرار استحقاقه بعدم تعقّب الطّاعات. بل الاستحقاق ـــــــــــــ ۱ . وأمّا بيان عوامل الإحباط فى السّنّة فهو موكول الى محل آخر.

(۴۲۰)

واستمراره ثابتان، غير أنّ المولى سبحانه، تَفَضّلاً منه، عفا عن عبده لفعله الطّاعات. قال سبحانه: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَونَ عَنْهُ نُكَفِّر عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً)(سورة النساء: الآية ۳۱) . وقال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّه ذُو الفَضْلِ العَظِيم)(سورة الأنفال: الآية ۲۹). وقال سبحانه: (والّذينَ آمَنوُا وَ عَمِلوا الصالحاتِ و آمَنُوا بما نُزِّلَ على مُحَمّد وَ هُوَ الحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفّرَ عَنْهُمْ سيِّئاتِهِمْ و أَصْلَحَ بَالَهُمْ) (سورة محمد صلَّى الله عليه و آله و سلَّم الآية ۲). ولا يمكن استفادة الإطلاق من هذه الآيات، و أنّ كلّ معصية تكفَّر، لأنّها بصدد بيان تشريع التّكفير، و أمّا شروطه و بيان المعاصى الّتى تكفّر دون غيرها، فلا يستفاد منها، وإنّما الظاهر من الآية الأُولى هو اشتراط تكفير الذنوب الصغيرة باجتناب الكبيرة منها، ومن الآية الثانية، اشتراط تكفير السّيئات بالتّقوى و من الثالثة، تكفير السيّئات للّذين آمنوا وعملوا الصالحات و آمنوا بما نُزِّل على الرّسول الأكرم صلَّى الله عليه و آله و سلَّم . روى الكراجكى بسنده عن الإمام على عليه السلام أنّه قال: «وإنْ كان عليه فضل، وهو من أَهل التّقوى، ولم يشرك بالله تعالى، واتّقى الشرك به، فهو من أَهل المغفرة، يغفر الله له برحمته إن شاء و يتفضّل عليه بعفوه»(۱). ـــــــــــــ

۱ . البحار، ج ۵، ص ۳۳۵.

الأصل الرابع المنزلة بين المنزلتين

الأصل الرابع المنزلة بين المنزلتين

إنّ هذا الأصل يهدف إلى أنّ صاحب الكبيرة لا يسمّى مؤمناً، كما عليه جمهور المسلمين ولا كافراً، كما عليه الخوارج، وإنّما يسمّى فاسقاً. فهو من حيث الإيمان والكفر فى منزلة بين المنزلتين. قال القاضى: «لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنّما يسمّى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث و هذا الحكم الّذى 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»(۱). ثمّ إنّه قسّم المكلّف من حيث استحقاق الثّواب والعقاب إلى قسمين: إمّا أن يكون مستحقّاً للثّواب فهو من أولياء الله، وإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب فهو من أعداء الله. ثمّ الثّانى إمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب العظيم فهو الكافر والمنافق والمرتدّ. وإن استحقّ عقاباً دون ذلك سمّى فاسقاً «وهو المرتكب للكبيرة». ثمّ إنّ الأساس لاخراج الفاسق عن المؤمن هو جعل العمل جزءاً من الإيمان، ـــــــــــــ ۱ . شرح الأصول الخمسة: ص ۶۹۷.

(۴۲۲)

وعلى هذا فإذا ترك فريضة أو ارتكب حراماً يخرج من عداد المؤمنين و فيه تشترك المعتزلة والخوارج، ولكن تنشعب المعتزلة عن الخوارج بقولهم إنّه لا مؤمن ولا كافر، بل فى منزلة بين المنزلتين، ولكنّه عند الخوارج ليس بمؤمن بل كافر. ثمّ إنّهم استدلّوا

علی کونه لیس بمؤمن بوجوه نأتی بها مع تحلیلها: الدّلیل الأوّل: ما مرّ فی مناظرة واصل بن عطاء مع عمرو بن عبید من اختلاف المسلمین فی سائر الأسماء و اتّفاقهم علی کونه فاسقاً، فنأخذ بالمجمع علیه و نطرح ما اختلفوا فیه، حیث إنّهم اختلفوا فی کونه مؤمناً أو کافراً أو منافقاً، ولکن اتّفقوا فی کونه فاسقاً، فنأخذ بالمتیقّن و نطرح المختلف فیه. وقد عرفت ضعف هذا الدّلیل فلا نعیده. الدّلیل الثّانی: ما ذکره القاضی من أنّ «المؤمن» نقل عن معناه اللّغوی إلی معنی آخر وصار بالشّرع اسماً لمن یستحقّ المدح والتّعظیم، والدّلیل علی ذلک أنّه تعالی لم یذکر اسم المؤمن إلاّ وقد قرن إلیه المدح و التّعظیم. ألا تری إلی قوله تعالی: (قد أفلح المؤمنون) و قوله: (إنّما المؤمنون الّذین إذا ذکر الله وجلت قلوبهم)وقوله: (إنّما المؤمنون الّذین آمنوا بالله و رسوله وإذا کانوا معه علی أمر جامع لم یذهبوا حتّی یستأذنوه) إلی غیر ذلک من الآیات. ومثله لفظ المسلم فهومنقول إلی من یستحقّ المدح و التّعظیم. یلاحظ علیه: أنّ ما ذکره ادّعاء محض غیر مقترن بالدّلیل ناش من خلط الأثر بذی الأثر، ولو صحّ لوجب أن یقول القاضی: إنّ الصّلاة موضوع لمعراج المؤمن، والصّوم للجُنّة من النار، والزّکاة لتنمیة المال، لقوله صلّی الله علیه و آله و سلّم : «الصّلاة معراج المؤمن» و «الصّوم جُنّة من النار» و «الزّکاة تنمیة للمال». والّذی یدلّ علی فساد ما ذکره أنّه لو صحّ لوجب أن یصحّ وضع الممدوح مکان المؤمن فی الآیات التّالیة، مع أنّه لا یقبله أیّ ذوق سلیم. ۱ ـ قال سبحانه: (ولعبد مؤمن خیر من مشرک) (البقرة/۲۲۱). (۴۲۳)

۲ ـ وقال سبحانه: (وما کان لمؤمن أن یقتل مؤمناً إلا خطأ) (النساء/۹۲). ۳ ـ وقال سبحانه: (وما کان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضی الله و رسوله أمراً أن یکون لهم الخیرة) (الأحزاب/۳۶) إلی غیر ذلک من الآیات. والعجب من القاضی کیف غفل عن الآیات الّتی ذکر فیها متعلّق الإیمان، ومعه لا یمکن حمله إلاّ علی أنّه بمعنی الاذعان. قال سبحانه: (وماذا علیهم لو آمنوا بالله والیوم الآخر)(النساء/۳۹). و قال سبحانه: (والّذین آمنوا بالله و رسله و لم یفرّقوا بین أحد منهم)(النساء/۲۵۱) وقال سبحانه:(فأمّا الّذین آمنوا بالله واعتصموا به) (النساء/۱۷۵). إلی غیر ذلک من الآیات الّتی لا تبقی شکّاً فی أنّ الإیمان بمعنی الاذعان مطلقاً، وفی المقام بمعنی الإیمان بالله والیوم الآخر و رسوله. وأمّا ما ذکر من أنّه سبحانه لم یذکر اسم المؤمن إلاّ وقد قرن إلیه المدح و التّعظیم منقوض بقوله سبحانه: (ومن یؤمن بالله و یعمل صالحاً یکفّر عنه سیّئاته)(التغابن/۹). وقال سبحانه: (الّذین آمنوا ولم یلبسوا إیمانهم بظلم أولئک لهم الأمن)(الأنعام/۸۲) و الظّاهر أنّ القید «ولم یلبسوا إیمانهم بظلم» احترازیّ لا توضیحیّ. أضف إلیه أنّ الإیمان ذو درجات و مراتب، فالمدح المطلق للدّرجة العلیا و المدح النّسبی للدرجات التالیة لها. ثمّ إنّ تقسیم النّاس إلی قسمین: من یستحقّ الثّواب، ومن یستحقّ العقاب، لا یصدقه القرآن، بل هناک قسم ثالث و هو عبارة عمّن یستحقّ کلا الأمرین. قال سبحانه: (وآخرون (من الأعراب) اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیّئاً عسی الله أن یتوب علیهم إنّ الله غفور رحیم) (التوبة/۱۰۲) فلأجل کونه ذا عمل (۴۲۴)

صالح یستحقّ الثّواب قطعاً لقوله: (من عمل صالحاً من ذکر أو أنثی وهو مؤمن فلنحیینّه حیوة طیّبة و لنجزینّهم أجرهم بأحسن ما کانوا یعملون)(النحل/۹۷) ویستحقّ العقاب لکونه ذا عمل سَیّیء. ثمّ إنّ القاضی عطف علی دلیله السابق قوله: ۱ ـ لو کان لفظ المؤمن باقیاً علی ما کان علیه فی اللّغة لکان یجب إذا صدّق المرء غیره أو آمنه من الخوف أن یسمّی مؤمناً و إن کان کافراً. ۲ ـ ولکان یجب أن لا یسمّی الأخرس مؤمناً. ۳ ـ ولکان أن لا یجری علی النّائِم والسّاهی، لأنّ الانقیاد غیر مقصود منهما. ۴ ـ ولکان یجب أن لا یسمّی الآن بهذا الاسم إلاّ المشتغل به دون من سبق منه الإسلام، ولازمه أن لا نسمّی أصحاب رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم مؤمنین(۱). یلاحظ علیه: أنّ هذه الوجوه علیلة جدّاً لا تلیق بمقام القاضی. أمّا الأوّل، فالمؤمن هو المذعن المصدّق، ویختلف متعلّقه بحسب اختلاف الموارد، فإذا أطلق فی عرف اللّغة یراد منه نفس المذعن، سواء کان متعلّقه هو الله سبحانه أو غیره. قال سبحانه: (وما أنت بمؤمن لنا)(یوسف/۱۷). وأمّا فی عرف الشّرع والمتشرّعة و مصطلح القرآن و الحدیث، فالمراد هو الاذعان بالله والیوم الآخر و رسالة رسوله، فالّذی یصدق شخصاً مؤمن حسب اللّغة، ولا یطلق علیه المؤمن فی مصطلح الشّرع و المتشرّعة بهذا الملاک. وأمّا الأخرس فهو مؤمن لکشف إشاراته عن إذعانه، والنّائم والسّاهی مؤمنان لوجود الاذعان فی روحهما، غایة الأمر یکون النّوم و السّهو مانعین عن بروزهما. وأمّا من مات مؤمناً فهو أیضاً مؤمن بلحاظ حال النّسبة، لا حال التکلّم، فالضّارب والقاتل فی الیوم الماضی یطلق

علیهما المشتقّ باعتبار زمان النّسبة لا باعتبار زمان التکلّم، والشّجرة ـــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۷۰۳ ـ ۷۰۵.

(۴۲۵)

المثمرة فی الشّتاء مثمرة بلحاظ حال النّسبة. ثمّ إنّ القاضی استدلّ بآیات ربّما یستظهر منها دخول الأعمال فی الإیمان، فقد أوضحنا مدالیلها عند البحث عن عقائد المرجئة، فلا نطیل. ثمّ إنّ هناک اختلافاً بین نفس المعتزلة، فذهب أبو الهذیل إلی أنّ الإیمان عبارة عن أداء الطّاعات، الفرائض و النّوافل، واجتناب المقبّحات. وهو أیضاً خیرة القاضی. واختار الجبّائیان أنّه عبارة عن أداء الطّاعات، الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبّحات. وقد عرفت ضعف الکلّ عند البحث عن المرجئة. بقی هنا بحث وهو الاجابة عن الاستدلالات الّتی تمسّک بها الخوارج علی أنّ مرتکب الکبائر کافر. ونبحث عنها فی الجزء (۱) المختصّ بعقائدهم، فانتظر.

ـــــــــــــ ۱ . لاحظ الجزء الخامس من هذه الموسوعة.

(۴۲۶)

الأصل الخامس الأمر بالمعروف و النّهی عن

الأصل الخامس الأمر بالمعروف و النّهی عن المنکر

هذا هو الأصل الخامس من الأُصول الخمسة. والأُصول المتقدّمة تتعلّق بالنّظر والاعتقاد بخلافه، فهو بالعمل ألصق و علی هذا الأصل بعث واصل بن عطاء و غیره دعاته إلی الأقطار المختلفة کما عرفته فی ترجمته. ویبحث فیه عن المسائل التّالیة. ۱ ـ هل الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر واجب أو لا؟ ۲ ـ هل وجوبهما سمعیّ أو عقلی؟ ۳ ـ ما هی شرائط وجوبهما؟ ۴ ـ هل وجوبهما عینی أو کفائی؟ ۵ ـ مراتب الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر. أمّا الأُولی، فقد ذکر القاضی أنّه لاخلاف بین الأُمّة فی وجوب الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر إلّا ما یحکی عن شرذمة من الإمامیّة لا یقع بهم و بکلامهم اعتداد(۱). یلاحظ علیه: أنّه ماذا یرید من قوله «من الإمامیّة»؟ هل کلمة من تبعیضیّة أو بیانیّة؟ فإن کان الأوّل کما هو الظّاهر، فلا نعرف تلک الشّرذمة من الإمامیّة، فإنّهم عن بکرة أبیهم مقتفون للکتاب والسنّة، وصریح الکتاب و أحادیث العترة الطّاهرة علی ـــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۷۴۱.

(۴۲۷)

وجوبهما. فمن أراد فلیرجع إلی جوامعهم الحدیثیّة(۱). ونکتفی بروایة واحدة من عشرات الرّوایات. روی جابربن عبدالله الأنصاری عن أبی جعفر الباقر ـ علیه السلام ـ أنّه قال: «إنّ الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر سبیل الأنبیاء و منهاج الصلحاء، فریضة عظیمة بها تقام الفرائض و تؤمن المذاهب، وتحلّ المکاسب، وتردّ المظالم، و تعمّر الأرض، و ینتصف من الأعداء، و یستقیم الأمر»(۲). وإن کان الثّانی، فهو غیر صحیح. وهذه کتب الإمامیّة فی الکلام والتّفسیر والفقه مشحونة بالبحث عن فروع المسألة بعد تسلیم و جوبهما. قال الشّیخ المفید (م۴۱۳هـ): «إنّ الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر باللّسان فرض علی الکفایة بشرط الحاجة إلیه، لقیام الحجّة علی من لا علم لدیه إلّا بذکره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظّنّ بذلک»(۳). وهذا المحقّق الطّوسی نصیر الدّین (م۶۷۲هـ) یقول فی «تجرید الاعتقاد»: «والأمر بالمعروف واجب، وکذا النّهی عن المنکر. وبالمندوب مندوب»(۴). نعم، بعض مراتب الأمر بالمعروف کالجهاد الابتدائی مع العدوّ الکافر مشروط بوجود الإمام العادل. قال الإمام علیّ بن موسی الرّضا ـ علیه السلام ـ فی کتابه إلی المأمون: «والجهاد واجب مع إمام عادل، ومن قاتل فقتل دون ماله ورحله و نفسه فهو شهید»(۵). وقد استظهر بعض الفقهاء من هذا الحدیث و غیره أنّ المراد هو الإمام المعصوم المنصوص علی ولایته من جانب الله سبحانه بواسطة النّبی. غیر أنّ فی دلالة الرّوایات علی هذا الشرط نوع خفاء، بل عموم ولایة الفقیه فی زمان الغیبة کاف فی تسویغ ذلک ـــــــــــــ ۱ . لاحظ: وسائل الشیعة، ج ۱۱، الباب الأول من أبواب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، ص ۳۹۳. ۲ . المصدر السابق، الحدیث السابع. ۳ . أوائل المقالات: ص ۹۸. ۴ . کشف المراد: ص ۲۷۱، ط صیدا. ۵ . الوسائل: ج ۱۱، الباب الثانی عشر من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۱۰.

(۴۲۸)

للفقيه الجامع للشّرائط(۱). وأمّا سائر مراتب الأمر بالمعروف من الإنكار بالقلب و التّذكير باللّفظ والعمل باليد فسيأتى البحث عنه فى المسألة الخامسة. نعم، كان على القاضى أن يذكر خلاف الحنابلة و الأشاعرة فى مجابهة الظّالمومكافحته. قال إمام الحنابلة: «السّمع والطّاعة للأئمّة و أمير المؤمنين البرّ و الفاجر». وقال الشيخ أبو جعفر الطّحاوى الحنفى: «ولا نرى الخروج على أئمّتنا ولاة أمرنا، وإن جاروا، ولا ندعو على أحد منهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعات الله فريضة علينا ما لم يأمروا بمعصية»(۲). وهؤلاء يرون إطاعة السّلطان الجائر، مع أنّ النّبى الأكرم صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: «ومن أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»(۳). وروى أبوبكر أنّه سمع رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم يقول: «إنّ النَاس إذا رأوا الظّالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمّهم الله بعقاب منه»(۴). ومع ذلك كلّه فقد نسى القاضى أن ينسب عدم وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر إلى هذه الجماهير، ونسبه إلى الإماميّة وقد عرفت كيفيّة النسبة. والمسألة من الوضوح بمكان لا تحتاج معه إلى تكثير المصادر. وامّا الثانية، فقد ذهب أبو علىّ الجبّائى إلى أنّ ذلك يعلم عقلاً. وقال ابنه أبو هاشم: «بل لا يعلم عقلا إلّا فى موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غمّ، فإنّه يجب عليه النّهى و دفعه، دفعاً لذلك الضرر الّذى لحقه من ـــــــــــــ ۱ . جواهر الكلام: ج ۲۱، ص ۱۳ ـ ۱۴. ۲ . قد ذكرنا عبارات القوم فى وجوب طاعة السلطان الظالم فى الجزء الأول من كتابنا هذا. ۳ . صحيح الترمذى، ج ۴، كتاب الفتن، الباب ۱۴، ص ۴۷۱، رقم الحديث ۲۱۷۴. ۴ . المصدر السابق، الباب ۸، رقم الحديث ۲۱۶۸.

(۴۲۹)

الغمّ عن نفسه. فإمّا فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلّا شرعاً» وقال القاضى: «وهو الصّحيح من المذهب»(۱). يلاحظ عليه: أنّ أبا هاشم يصوّر حياة الفرد منقطعة عن سائر النّاس، فلأجل ذلك أخذ يستثنى صورة واحدة. ولو وقف على كيفيّة حياة الفرد فى المجتمع لحكم على الكلّ بحكم واحد، وذلك أنّ أعضاء المجتمع الواحد الّذين يعيشون فى بيئة واحدة مشتركون فى المصير، فلو كان هناك خير لعمّ الجميع ولم يقتصر على فاعله، ولو كان هناك شرّ يشمل الجميع أيضاً و لم يختصّ بمرتكبه، ومن هنا يجب أن تحدّد تصرّفات الأفراد فى المجتمع و تحدّد حرّياتهم بمصالح الأُمّة ولا تتخطّاها. ولأجل ذلك يشبّه النّبىُّ صلَّى الله عليه و آله و سلَّم وحدة المجتمع بركّاب سفينة فى عرض البحر إذا تهدّدها خطر تهدّد الجميع ولم يختصّ بأحد دون أحد. ولذلك لا يجوز لأحد ركّابها أن يثقب موضع قدمه، بحجّة أنّه مكان يختصّ به ولا يرتبط بالآخرين، لأنّ ضرر هذا العمل يعود إلى الجميع ولا يعود إليه خاصّة. روى البخارى عن النّعمان بن بشير أنّه قال: سمعت عن النّبى صلَّى الله عليه و آله و سلَّم قال: «مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهمّوا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها و بعضهم أسفلها. فكان الّذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم فقالوا: لو أنّا خرقنا فى نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا، هلكوا جميعاً و إن أخذوا على أيديهم نجوا و نجوا جميعاً»(۲). وروى الترمذى نظيره فى سننه كتاب الفتن: روى جعفر بن محمّد عن آبائه، عن رسول الله صلَّى الله عليه و آله و سلَّم : «إنّ المعصية إذا عمل بها العبد سرّاً لم تضرّ إلّا عاملها فإذا عمل علانية ولم يغيّر عليه أضرّت بالعامّة» قال جعفر ـــــــــــــ ۱ . شرح الاصول الخمسة: ص ۷۴۲. ۲ . صحيح البخارى: ج ۳، باب هل يقرع فى القسمة والاستهام فيه، ص ۱۳۹. المطبوع على النسخة الاميرية، ورواه الجاحظ فى البيان والتبيين ج ۲ ص ۴۹.

(۴۳۰)

بن محمّد ـعليهما السلام ـ: وذلك أنّه يذلُّ بعمله دين الله و يقتدى به أهل عداوة الله(۱) و بهذا يعرف قيمة كلام أبى هاشم حيث إنّه نظر إلى حقيقة المجتمع بنظرة فرديّة، ولأجل ذلك لم يقل بوجوب الأمر بالمعروف عقلاً إلّا فى مورد واحد وهو ما إذا عرضه الغمّ من ظلم أحد أحداً، مع أنّه لو كان هذا هو الملاك لوجب فى كثير من الموارد بنفس الملاك، غاية الأمر ربّما يكون الضّرر مشهوداً و ربّما يكون مستوراً. ثمّ إنّ البحث عن وجوبه سمعيّاً أو عقليّاً بحث كلامى لا صلة له بكتاب تاريخ العقائد، غير أنّا إكمالاً للفائدة نأتى

بنكتة وهى: أنّ الظاهر من القول بوجوب اللّطف هو أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر عقليّ، وذلك لأنّ اللّطف ليس إلاّ تقريب العباد إلى الطّاعة و ابعادهم عن المعصية، ومن أوضح ما يحقّق تلك الغاية هو الأمر بالمعروف بعامّة مراتبه. غير أنّ المحقّق الطّوسى استشكل على وجوبهما عقلاً ـ وقال: «لو كانا واجبين عقلاً ـ لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته». وأوضحه شارح كلامه العلاّمة الحلّى وقال: «إنّهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى. فإنّ كلّ واجب عقليّ يجب على كلّ من حصل فى حقّه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إمّا فاعلاً لهما، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً، لأنّه تعالى يحمل المكلّفين عليه، وانتفاء المنكر قطعاً، لأنّه تعالى يمنع المكلّفين منه، وهذا خلاف ما هو الواقع فى الخارج. و إمّا غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى»(۲). يلاحظ عليه: أنّ وجوبهما عقلاً لا يلازم وجوبهما على الله سبحانه بعامّة مراتبه،لأنّه لو وجب عليه بعامّة مراتبه يلزم إخلال الغرض و إبطال التّكليف. وهذا يصدّ العقل عن إيجابهما على الله سبحانه فيما لو استلزم الإلجاء و الإخلال بالغرض،

ـــــــــــــ ۱ . الوسائل: ج ۱۱، كتاب الجهاد، الباب ۴ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ۱. ۲ . كشف المراد: ص ۲۷۱، ط صيدا.

(۴۳۱)

فيكتفى فيه بالتّبليغ و الانذار و غيرهما ممّا لا ينافى حريّة المكلّف فى مجال التّكليف. وإلى ذلك يشير شيخنا الشّهيد الثانى بقوله: «لاستلزام القيام به على هذا الوجه (من وجوبه قولاً ـ و فعلاً ـ) الالجاء الممتنع فى التّكليف، ويجوز اختلاف الواجب باختلاف محالّه، خصوصاً مع ظهور المانع، فيكون الواجب فى حقّه تعالى الانذار والتّخويف بالمخالفة لئلاّ يبطل التّكليف، والمفروض أنّه قد فعل»(۱). وأمّا الثّالثة، وهى شرائط وجوبهما، فقد فصّل فيه الكلام المتكلّمون والفقهاء فقالوا: شرائط الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر ثلاثة: الأوّل: علم فاعلهما بالمعروف والمنكر. الثّانى: تجويز التّأثير، فلو عرف أنّ أمره و نهيه لا يؤثّران لم يجبا. الثّالث: انتفاء المفسدة، فلو عرف أو غلب على ظنّه حصول مفسدة له أو لبعض إخوانه فى أمره و نهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر(۲). وهناك شروط أُخر لم يذكرها العلاّمة فى كلامه. منها: الرابع : تنجّز التّكليف فى حقّ المأمور والمنهىّ، فلو كان مضطرّاً إلى أكل الميتة لا تكون الحرمة فى حقّه منجّزة، فلا يكون فعله حراماً ولا منكراً، وإن كان فى حقّ الآمر والنّاهى منجّزاً. وعلى كلّ تقدير فالشّرط الثّالث ـ أى عدم المفسدة ـ شرط فى موارد خاصّة لا مطلقاً. فربّما يجب على الآمر و النّاهى تحمّل المضرّة و عدم ترك الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر، كما إذا كان تركه لهما لغاية دفع المفسدة موجباً لخروج النّاس عن الدّين وتزلزلهم و غير ذلك ممّا أوضحنا حاله فى أبحاثنا الفقهيّة(۳). وأمّا الرّابعة، وهى كون وجوبهما عينيّاً أو كفائياً، فالأكثر على أنّه كفائىّ، لأنّ ـــــــــــــ ۱ . الروضة البهية: ج ۱، كتاب الجهاد، الفصل الخامس، ص ۲۶۲، الطبعة الحجرية. ۲ . كشف المراد: ص ۲۷۱، ط صيدا. ۳ . لاحظ: رسالتنا الفقهية فى التقية. فقد قلنا إنّ التقية ربّما تحرم إذا كان الفساد فى تركها أوسع.

(۴۳۲)

الغرض شرعاً وقوع المعروف وارتفاع المنكر، من غير اعتبار مباشر معيّن، فإذا حصلا ارتفع الوجوب وهو معنى الكفائى. والاستدلال على كونه عينيّاً بالعمومات غير كاف كما حقّق فى محلّه. وأمّا الخامسة، أعنى مراتبهما، فتبتدئ من القلب، ثمّ اللّسان، ثمّ اليد و تنتهى باجراء الحدود و التّعزيرات. قال الباقر ـ عليه السلام ـ : «فانكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا فى الله لومة لائم»(۱). وعلى هذا يصبح الأمر بالمعروف على قسمين: قسم لا يحتاج إلى جهاز و قدرة، وهذا ما يرجع إلى عامّة الناس. وقسم يحتاج إلى الجهاز والقوّة و يتوقّف على صدور الحكم، وهذا يرجع إلى السّلطة التنفيذيّة القائمة بالدّولة الإسلاميّة بأركانها الثّلاثة. وقد بسط الفقهاء الكلام فى بيان مراتبهما. فمن لاحظ الروايات وكلمات الفقهاء يقف على أنّ بعض المراتب واجب على الكلّ والبعض الآخر يجب على أصحاب القوّة والسّلطة. إلى هنا تمّ البحث عن الأُصول الخمسة للمعتزلة، وبقى هنا بحوث نجعلها خاتمة المطاف.

ـــــــــــــ ۱ . الوسائل: ج ۱۱، كتاب الجهاد، الباب الثالث من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ۱.

(۴۳۳)

خاتمة المطاف

خاتمة المطاف

الأوّل: تحليل بعض ما رمى به مشايخ المعتزلة من الانحلال الأخلاقى، فإنّ فى ذلك توضيحاً للحقّ، بل دفاعاً عنه. الثانى: تبيين تاريخ المعتزلة من حيث تدرّجهم من القدرة إلى الضّعف، وذلك بحث تاريخىّ يهمّنا من بعض الجهات، وسيظهر فى طيّات البحث. الثالث: الآثار العلميّة الباقية من المعتزلة. ۱ ـ دفاع عن الحقّ

الاعتزال ظهر فى أوساط المسلمين بطابعه العقلى لتحقيق العقائد الإسلاميّة، ودعمها على ضوء الدّليل و البرهان. فكانوا يدافعون عنها حسب طاقاتهم الفكريّة، يشهد بذلك حياة مشايخهم و أئمّتهم و تلاميذهم. ولعلّ تصلّبهم فى المناظرة، وعدم السّكوت فى مقابل الملاحدة وأهل الكتاب من اليهود والنّصارى، لأجل عنايتهم بالأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر، حتّى صار ذلك أحد أُصولهم الّتى بها يتميّزون عن غيرهم، وقد عرفت نماذج من مناظراتهم مع المخالفين فلا نعيد. ولم يكن دفاعهم عن الإسلام منحصراً بالمناقشات اللّفظية، بل كانوا يستعملون القوّة إذا أُتيح لهم ذلك. مثلاً: إنّ بشّار بن برد كان متّهماً بالالحاد، فهدّده واصل بالقتل، ولم يكتف بذلك حتّى نفاه من البصرة، فذهب إلى حرّان و بقى فيها إلى أن توفّى واصل ثمّ عاد إلى البصرة. (۴۳۴)

و فى ذلك يقول صفوان الأنصارى مخاطباً لبشّار: كأنّك غضبان على الدّين كلّه * وطالب دخل لا يبيت على حقد رجعت إلى الأمصار من بعد واصل * وكنت شريراً فى التّهائم والنّجد(۱) ومن مظاهر دعمهم لأُصول العقائد الإسلاميّة و مكافحة التّجسيم والتّشبيه هو أنّ واصل بن عطاء بعث تلاميذه إلى الأطراف و الأكناف لتبليغ رسالة التّنزيه و رفض التّشبيه، وقد أتينا بأسماء المبعوثين فى ترجمته(۲). وروى عمر الباهلى أنّه قرأ الجزء الأوّل من كتاب «الألف مسألة فى الردّ على المانويّة» لواصل، كان فيها نيّف و ثلاثون مسألة، وهو الّذى أوفد حفص بن سالم إلى خراسان، فناظر جهم بن صفوان و قطعه وجعله يرجع إلى القول الحقّ. وعلى ذلك درج أصحاب واصل و تلاميذه من بعده(۳). وتبع واصلاً و عمرو بن عبيد، أبو الهذيل العلّاف و قد قرأت فى ترجمته بعض مناظراته. ولا تنس ما ذكرناه فى ترجمة «معمر بن عباد» وقد بعثه الرّشيد إلى مناظرة السمنى، وهو يدلّ على أنّ المعتزلة كانوا هم المتحمّسين للمناظرة بين أهل السنّة، وأمّا غيرهم فلا يملكون فى مقام المناظرة سوى القول بأنّ البحث حرام. هذا هو القاضى عبد الجبّار قد قام فى وجوه الملحدين والشاكّين فى إعجاز القرآن، فألّف كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» و كتاباً آخر فى نبوّة النّبىّ الأكرم صلّى الله عليه و آله و سلّم أسماه «تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم » قال محقّق كتاب «شرح الأُصول الخمسة» بأنّه أعدّه للطّبع. ـــــــــــــ ۱ . البيان والتبيين: ج ۱، ص ۲۵. ۲ . المنية والامل: ص ۲۰، ط تومارنلد. ۳ . المنية والامل: ص ۲۱.

(۴۳۵)

ونحن إذا قرأنا فى حياتهم هذه البطولات الفكريّة و العمليّة، يشكل علينا قبول ما نسبه إليهم أعداؤهم من المجون و الانحلال الأخلاقى. لا أقول إنّ كلّ عالم معتزلى، عادل لا يعصى ولا يخطأ، غير أنّ الكلام فى أنّ تنزيه طائفة خاصّة كالحنابلة و الأشاعرة، ورمى طائفة أُخرى بضدّه، ممّا لا يؤيّده الإنصاف، فلو قلنا إنّما حكمهم حكم سائر الطوائف الإسلاميّة حيث فى كلّ طائفة ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخير(۱) لكان أقرب إلى الواقع والحقيقة. ولأجل إيقاف القارىء على بعض ما رميت به تلك الطائفة نذكر مايلى: ما زلت آخذ روح الزقّ فى لطف * و أستبيح دماً من غير مجروح حتّى انثنيت ولى روحان فى جسد * و الزق منطرح جسم بلا روح(۲) ۱ ـ روى ابن قتيبة أنّ النّظام كان يغدو على سكر و يروح على سكر و يبيت على حرائرها، ويدخل فى الأدناس و يرتكب الفواحش والشائنات، وله فى الشّراب شعر. ۲ ـ نقل البغدادى عن كتاب «المضاحك» للجاحظ، أنّ المأمون ركب يوماً فرأى ثمامة سكران قد وقع على الطّين، فقال المأمون له: ألا تستحيى؟ قال: لا والله. قال: عليك لعنة الله. قال ثمامة: ترى ثمّ ترى(۳). ۳ ـ وذكر

أيضاً أنّ أبا هاشم الجبّائى كان أفسق أهل زمانه و كان مصرّاً على شرب الخمر وقيل: إنّه مات فى سكره حتّى قال فيه بعض المرجئة: يعيب القول بالإرجاء حتّى * يرى بعض الرجاء من الجرائر وأعظم من ذوى الارجاء جرماً * وعيدىّ أصرّ على الكبائر(۴)

_____ ۱ . اقتباس من قوله سبحانه : (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات)(فاطر / ۳۲). ۲ . تأويل مختلف الحديث: ص ۱۸. ۳ . الفرق بين الفرق: ص ۱۷۳. ۴ . المصدر السابق: ص ۱۹۱.

(۴۳۶)

يلاحظ عليه: أنّ ابن قتيبة والبغدادى تفرّدا فى نقل هذه النّقول والنسب، وأمّا غيرهما من الأشاعرة فنزّهوا أقلامهم عن ذكرها، ولو كانت لهذه النّسب مسحة من الحقّ أو لمسة من الصّدق لما تورّعوا عن ذكرها، على أنّ من سبر كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادى يرى فيه قسوة عجيبة فى حقّ الطّوائف الإسلاميّة لا سيّما المعتزلة. وعلى ذلك، فما أحسن قول القائل إذا تمثّل به فى حقّ هذه الطائفة: حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه * فالكلّ أعداء له و خصوم كضرائر الحسناء قلن لوجهها * حسداً و بغياً إنّه لدميم(۱) (ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الّذين سَبَقُونا بالإيمان)(الحشر/۱۰) المعتزلة من القوّة إلى الضّعف

إنّ فكرة الاعتزال كانت فكرة بدائية، ونبتة غرسها واصل بن عطاء فى أوائل القرن الثّانى، وأخذت تتكامل عن طريق تلاميذه و بعض زملائه كعمرو بن عبيد. وقد كان له تأثير فى بدء ظهورها إلى أن استطاع أن يستجلب إليه بعض الخلفاء الأمويين المتأخّرين، كيزيد بن وليد بن عبدالملك (م۱۲۶هـ)، ومروان بن محمّد بن مروان آخر خلفائهم (م۱۳۲هـ)، حيث اشتهر أنّ الأخير كان يقول بخلق القرآن و نفى القدر(۲). ولمّا اندلعت نيران الثورات ضدّ الأمويين، وقضت على خلافة تلك الطغمة الأثيمة، لمع نجم المعتزلة فى عصر أبى جعفر المنصور (۱۳۶ ـ ۱۵۸هـ) وقد عرفت فى ترجمة عمرو بن عبيد وجود الصلة الوثيقة بينه و بين المنصور. ولمّا هلك المنصور، أخذ المهدى ابنه زمام الحكم، ولم ير للمعتزلة فى زمنه أىّ نشاط يذكر، خصوصاً أنّ المهدى كان شديداً على أصحاب الأهواء، حسب ما يقولون. _____ ۱ . الشعر لأبى الأسود الدؤلى صاحب الامام أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ راجع ملحق ديوانه. ۲ . الكامل لابن الاثير: ج ۴، ص ۳۳۲ قال: «وكان مروان يلقب بالحمار، والجعدى لأنّه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه فى القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك.

(۴۳۷)

روى الكشّى عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن هشام ... أنّه لمّا كان أيّام المهدى، شدّد على أصحاب الأهواء، وكتب له ابن المفضّل صنوف الفرق، صنفاً صنفاً، ثمّ قرأ الكتاب على النّاس، فقال يونس: «قد سمعت الكتاب يقرأ على النّاس على باب الذّهب بالمدينة، مرّة أُخرى بمدينة الوضّاح»(۱). وبما أنّ أهل الحديث كانوا يشكّلون الأكثريّة الساحقة، فيكون المراد من أصحاب الأهواء الّذين شدّد عليهم المهدى، غيرهم من سائر الفرق فيعمّ المعتزلة و المرجئة والمحكّمة والشيعة و غيرهم. ولأجل ذلك لم ير أىّ نشاط للمعتزلة أيّامه، حتّى مضى المهدىُّ لسبيله، و جاء عصر الرّشيد (۱۷۰ ـ ۱۹۳هـ) فيحكى التّاريخ عن وجود نشاط لهم فى أيّامه، حتّى انّه لم يوجد فى عصره من يجادل السمنية غيرهم(۲) ومع ذلك لم يكن الرّشيد يفسح المجال للمتكلّمين. يقول ابن المرتضى: «وكان الرّشيد نهى عن الكلام، وأمر بحبس المتكلّمين»(۳). نعم ابتسم الدّهر للمعتزلة أيّام المأمون، لأنّه كان متعطّشاً إلى العلم و التعقّل، والبحث والجدال، فنرى فى عصره أنّ رجال المعتزلة يتّصلون ببلاطه، وكان لهم تأثير كبير فى نفسيّته. يقول الطّبرى: «وفى هذه السّنة (۲۱۲هـ) أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ وقال: هو أفضل النّاس بعد رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم وذلك فى شهر ربيع الأوّل(۴) و لمّا استفحلت دعوة المحدّثين إلى قدم القرآن و اشتدّ أمرهم كتب المأمون عام (۲۱۸هـ) إلى إسحاق بن إبراهيم فى امتحان القضاة و المحدّثين، _____ ۱ . رجال الكشى: ترجمة هشام بن الحكم، الرقم ۱۳۱، ص ۲۲۷. ولعل هذا الكتاب أوّل كتاب أُلّف فى الملل والنحل بين المسلمين. ۲ . لاحظ: طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، ص ۵۵. ۳ . طبقات المعتزلة، لابن المرتضى، ص ۵۶. ۴ . تاريخ الطبرى: ج ۷، ص ۱۸۸، حوادث سنة ۲۱۲.

(۴۳۸)

وممّا جاء فی تلک الرسالة: فاجمع من بحضرتک من القضاة، و اقرأ علیهم کتاب أمیر المؤمنین هذا إلیک، فابدأ بامتحانهم فیما یقولون، و تکشیفهم عمّا یعتقدون فی خلق الله القرآن و إحداثه، وأعلمهم أنّ أمیر ألمؤمنین غیر مستعین فی عمله، ولا واثق فیما قلّده الله و استحفظه من أُمور رعیّته، بمن لا یوثق بدینه و خلوص توحیده و یقینه، فإذا أقرّوا بذلک و وافقوا أمیر المؤمنین فیه، وکانوا علی سبیل الهدی والنّجاة، فمرهم بنصّ من یحضرهم من الشّهود علی الناس، ومسألتهم عن علمهم فی القرآن، و ترک إثبات شهادة من لم یقرّ أنّه مخلوق محدث ولم یره، والامتناع من توقیعها عنده، واکتب إلی أمیر المؤمنین بما یأتیک عن قضاة أهل عملک فی مسألتهم و الأمر لهم بمثل ذلک. ثمّ أشرف علیهم و تفقّد آثارهم حتّی لا تنفذ أحکام الله إلّا بشهادة أهل البصائر فی الدّین و الإخلاص للتّوحید و اکتب إلی أمیر المؤمنین بما یکون فی ذلک إن شاء الله، و کتب فی شهر ربیع الأوّل سنة (۲۱۸هـ)»(۱). رسالة ثانیة من المأمون فی إشخاص سبعة نفر إلیه

ثمّ إنّ المأمون کتب إلی إسحاق بن إبراهیم رئیس الشرطة فی بغداد أن یشخص إلیه سبعة نفر من المحدّثین. منهم: ۱ ـ محمّد بن سعد کاتب الواقدی ۲ ـ أبو مسلم، مستملی یزید بن هارون ۳ـیحیی بن معین ۴ ـ زهیر بن حرب أبو خثیمة ۵ ـ إسماعیل بن داود ۶ ـ إسماعیل بن أبی مسعود ۷ ـ أحمد بن الدورقی، فامتحنهم المأمون و سألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جمیعاً أنّ القرآن مخلوق فأشخصهم إلی مدینة السّلام و أحضرهم إسحاق بن إبراهیم دارَه فشهّر أمرهم و قولهم بحضرة الفقهاء و المشایخ من أهل الحدیث، فأقرّوا بمثل ما ــــــــــــــ ۱ . تاریخ الطبری: ج ۷ ص ۱۹۷، حوادث سنة ۲۱۸.

(۴۳۹)

أجابوا به المأمون فخلّی سبیلهم. فقد فعل ذلک إسحاق بن إبراهیم بأمر المأمون. رسالة ثالثة للمأمون إلی إسحاق بن إبراهیم

ثمّ إنّ المأمون کتب بعد ذلک إلی إسحاق بن إبراهیم رسالة مفصّلة و ممّا جاء فیه: «وممّا بیّنه أمیر المؤمنین برویّته و طالعه بفکره، فتبیّن عظیم خطره و جلیل ما یرجع فی الدّین من وکفه و ضرره، ما ینال المسلمون بینهم من القول فی القرآن الّذی جعله الله إماماً لهم. و أثراً من رسول الله و صفیّه محمّد ـ صلّی الله علیه و آله ـ باقیاً لهم و اشتباهه علی کثیر منهم حتّی حسن عندهم و تزیّن فی عقولهم أن لا ـ یکون مخلوقاً، فتعرّضوا لذلک لدفع خلق الله الّذی بان به عن خلقه، و تفرّد بجلالته من ابتداع الأشیاء کلّها بحکمته، وأنشأها بقدرته، والتقدّم علیها بأوّلیّته الّتی لا یبلغ أولاها ولا یدرک مداها، وکان کلّ شیء دونه خلقاً من خلقه و حدثاً هو المحدِث له، وإن کان القرآن ناطقاً به ودالاً ـ علیه و قاطعاً للاختلاف فیه وضاهوا به قول النّصاری فی ادّعائهم فی عیسی بن مریم أنّه لیس بمخلوق إذ کان کلمة الله. والله عزّوجلّ یقول: (إنّا جعلناه قرآناً عربیّاً) و تأویل ذلک أنّا خلقناه کما قال جلّ جلاله: (وجَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِیَسکنَ إلیها) وقال: (وجَعَلْنا اللّیلَ لباساً و جَعَلْنا النّهارَ معاشاً)و (جَعَلْنا مِنَ الماءِ کلّ شیء حیّ) فسوّی عزّ وجلّ بین القرآن وبین هذه الخلائق الّتی ذکرها فی شیة الصّنعة و أخبر أنّه جاعله وحده فقال: (إنّه لقرآنٌ مجیدٌ* فی لوح محفوظ) فقال ذلک علی إحاطة اللّوح بالقرآن ولا یحاط إلّا بمخلوق، وقال لنبیّه : (لا تُحرِّک بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ) وقال: (مَا یَأتِیهم مِن ذِکْر مِن رَبِّهِم مُحْدَث) و قال: (ومَن أَظْلَمُ ممّنِ افتری علی اللّهِ کذباً أو کذَّب بآیاتِه) و أخبر عن قوم ذمّهم بکذبهم أنّهم قالوا ما أنزل الله علی بشر من شیء، ثمّ أکذبهم علی لسان رسوله فقال لرسوله: (قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الکتابَ الّذی جاءَ بِهِ موسی)فسمّی الله تعالی القرآن قرآناً (۴۴۰)

و ذکراً و إیماناً و نوراً و هدیً و مبارکاً و عربیاً و قصصاً فقال: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ أَحْسَنَ القَصَصِ بِما أَوْحَیْنا إلیکَ هذا القرآن) و قال: (قُلْ لِئنِ اجْتَمَعَت الإنْسُ و الجنُّ علی أن یأْتُوا بِمِثلِ هذا القرآن لا یأْتُونَ بمثلهِ) و قال: (قُلْ فَأْتُوا بعشرِ سِوَر مَثْلهُ مُفْتَریات) وقال: (لا ـ یَأْتیهِ الباطل مِنْ بَیْنَ یَدَیْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ)فجعل له أوّلاً و آخراً، ودلّ علیه أنّه محدود مخلوق، وقد عظّم هؤلاء الجهلة بقولهم فی القرآن الثلم فی دینهم والحرج فی أمانتهم، وسهّلوا السّبیل لعدوّ الإسلام، واعترفوا بالتّبدیل والالحاد علی قلوبهم حتّی عرّفوا و وصفوا خلق الله و فعله بالصّنعة الّتی هی للّه وحده و شبّهوه به، والأشباه أولی بخلقه ولیس یری أمیر المؤمنین لمن قال بهذه المقالة حظّاً فی

الدّین ولا نصیباً من الإیمان والیقین....إلی أن قال: فاقرأ علی جعفر بن عیسی وعبدالرحمن بن إسحاق القاضی کتابَ أمیر المؤمنین بما کتب به إلیک و انصصهما عن علمهما فی القرآن و أعلمهما أنّ أمیرالمؤمنین لا یستعین علی شیء من أُمور المسلمین إلّا بمن و ثق بإخلاصه و توحیده، و أنّه لاتوحید لمن لم یقرّ بأنّ القرآن مخلوق. فإن قالا: بقول أمیرالمؤمنین فی ذلک فتقدّم إلیهما فی امتحان من یحضر مجالسهما فی الشّهادات علی الحقوق و نصّهم عن قولهم فی القرآن، فمن لمن یقل منهم إنّه مخلوق أبطلا شهادته ولم یقطعا حکماً بقوله و إن ثبت عفافه بالقصد والسّداد فی أمره، وافعل ذلک بمن فی سائر عملک من القضاة و أشرف علیهم إشرافاً یزید الله به ذا البصیرة فی بصیرته و یمنع المرتاب من إغفال دینه واکتب إلی أمیر المؤمنین بما یکون منک فی ذلک إن شاء الله»(۱). دعوة المحدّثین والقضاة لسماع کتاب الخلیفة

ولما جاءت الرسالة الثالثة إلی إسحاق بن إبراهیم، أحضر لفیفاً من المحدّثین منهم ۱ـ أبو حسّان الزیادی، ۲ـ وبشر بن ولید الکندی، ۳ـ وعلیّ بن أبی مقاتل، ــــــــــــــ ۱ . تاریخ الطبری: ج ۷، ص ۱۹۸ و ۱۹۹و ۲۰۰، حوادث سنة ۲۱۸.

(۴۴۱)

۴ـوالفضل بن غانم، ۵ـ والذیال بن الهیثم، ۶ـ وسجّادة، ۷ـ والقواریری، ۸ـ وأحمد بن حنبل، ۹ـوقتیبة، ۱۰ـ وسعدویه الواسطی، ۱۱ـ وعلیّ بن الجعد، ۱۲ـ وإسحاق بن أبی إسرائیل، ۱۳ـ وابن الهرش، ۱۴ـ وابن علیّة الأکبر، ۱۵ـ ویحیی بن عبدالرحمان العمری، ۱۶ـ وشیخاً آخر من ولد عمر بن الخطّاب، کان قاضی الرقّة، ۱۷ـ وأبو نصر التمّار ۱۸ـ وأبو معمر القطیعی، ۱۹ـ ومحمّد بن حاتم بن میمون، ۲۰ـ ومحمّدبن نوح المضروب، ۲۱ـ وابن الفرخان، ۲۲ـ والنّضر بن شمیل، ۲۳ـ وابن علیّ بن عاصم، ۲۴ـوأبو العوام البزاز، ۲۵ـ وابن شجاع، ۲۶ـ وعبدالرّحمان بن إسحاق. فقرأ علیهم رسالة المأمون مرّتین حتّی فهموه، ثمّ سأل کلّ واحد عن رأیه فی خلق القرآن. فنجد فی الأجوبة عیّاً و غباوة، لا یتطلّبون الحقّ. و إلیک نصّ محاورة إسحاق مع بعض هؤلاء. ۱ ـ إسحاق بن إبراهیم، مخاطباً بشر بن الولید: ما تقول فی القرآن؟ بشر: القرآن کلام الله. إسحاق: لم أسألک عن هذا، أمخلوق هو، قال الله: (خالق کلّ شیء) ما القرآن شیء؟ بشر: هو شیء. إسحاق: فمخلوق ؟ بشر: لیس بخالق. إسحاق: لیس أسألک عن هذا، أمخلوق هو؟ بشر: ما أُحسن غیر ما قلتُ لک، وقد استعهدت أمیر المؤمنین أن لا أتکلّم فیه، ولیس عندی غیر ما قلت لک. محاورته مع علیّ بن أبی مقاتل

إسحاق بن إبراهیم: القرآن مخلوق؟ (۴۴۲)

علیّ بن أبی مقاتل: القرآن کلام الله. إسحاق: لم أسألک عن هذا. ابن أبی مقاتل: هو کلام الله. محاورته مع أبی حسّان الزیادی

إسحاق: القرآن مخلوق هو؟ أبو حسّان: القرآن کلام الله، والله خالق کلّ شیء، وما دون الله مخلوق، وأمیر المؤمنین إمامنا و بسببه سمعنا عامّة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلّده الله أمرنا، فصار یقیم حجّنا وصلاتنا و نؤدّی إلیه زکاة أموالنا، ونجاهد معه، ونری إمامته إمامة، وإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهینا، وإن دعانا أجبنا. إسحاق: القرآن مخلوق هو؟ أبو حسّان: (أعاد کلامه السابق). إسحاق: إنّ هذه مقالة أمیر المؤمنین. أبو حسّان: قد تکون مقالة أمیر المؤمنین و لا یأمر بها الناس ولا یدعوهم إلیها، وإن أخبرتنی أنّ أمیر المؤمنین أمرک أن أقول، قلت ما أمرتنی به، فإنّک الثقة المأمون علیه فیما أبلغتنی عنه من شیء فإن أبلغتنی عنه بشیء صرت إلیه. إسحاق: ما أمرنی أن أبلغک شیئاً. قال «علی بن أبی مقاتل: قد یکون قوله کاختلاف أصحاب رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم فی الفرائض و المواریث، ولم یحملوا النّاس علیها». أبو حسّان: ما عندی إلّا السّمع والطاعة، فمرنی أئتمر. إسحاق: ما أمرنی أن آمرک و إنّما أمرنی أن أمتحنک. محاورته مع أحمد حنبل إسحاق: ما تقول فی القرآن؟ (۴۴۳)

أحمد: هو کلام الله. إسحاق: أمخلوق هو؟ أحمد: هو کلام الله، لا أزید علیها. إسحاق: (قرأ علیه رقعة و فیها: أشهد أن لا إله إلّا الله أحداً فرداً لم یکن قبله شیء ولا بعده شیء، ولا یشبهه شیء من خلقه فی معنی من المعانی ولا وجه من الوجوه). فلمّا أتی إسحاق إلی قوله: «لیس کمثله شیء وهو السّمیع البصیر»(۱)، وأمسک عن قوله: «لا یشبهه شیء، من خلقه فی معنی من المعانی ولا وجه من الوجوه»، فاعترض علیه ابن البکاء الأصغر(۲) فقال: أصلحک الله، إنّه (أحمد) یقول: سمیع من اذن، بصیر من عین. فقال إسحاق: ما

معنی قوله سمیع بصیر؟ أحمد: هو کما وصف نفسه. إسحاق: فما معناه؟ أحمد: لا أدری، هو کما وصف نفسه. ثمّ إنّ إسحاق دعا بهم رجلاً ـ رجلاً ـ کلّهم یقولون: القرآن کلام الله إلاّ ـ هؤلاء النفر: قتیبة وعبید الله بن محمّد بن الحسن، وابن علیة الأکبر، وابن البکاء، وعبدالمنعم بن إدریس، والمظفّر بن مرجا، ورجلاً ـ ضریراً لیس من أهل الفقه ولا ـ یعرف بشیء منه إلاّ أنّه دسّ فی ذلک الموضع، ورجلاً من ولد عمر بن الخطّاب قاضی الرّقة، وابن الأحمر. فأمّا ابن البکاء الأکبر فإنّه قال: القرآن مجعول لقول الله تعالی: (إنّا جعلناه قرآناً عربیّاً) والقرآن محدث لقوله: (ما یأتیهم من ذکر من ربّهم محدث). قال له إسحاق: فالمجعول مخلوق؟ قال: نعم.

_____ ۱ . سقط قوله: «لیس کمثله شیء وهو السمیع البصیر» من الرقعة التی نقلها ص ۲۰۰ و لکن نقله ص ۲۰۱. ۲ . فی المصدر «أصغر» والصحیح ما أثبتناه.

(۴۴۴)

قال إسحاق: فالقرآن مخلوق؟ قال: لا أقول مخلوق، ولکنّه مجعول، فکتب مقالته. فلمّا فرغ من امتحان القوم و کتبت مقالاتهم رجلاً رجلاً ـ و وجّهت إلی المأمون، فمکث القوم تسعة أیّام ثمّ دعا بهم وقد ورد کتاب المأمون جواب کتاب إسحاق بن إبراهیم فی أمر هؤلاء. الرسالة الرابعة للمأمون إلی إسحاق

کتب المأمون فی جواب رسالته کتاباً مفصّلاً نأخذ منها مایلی: «أمّا بعد فقد بلغ أمیر المؤمنین کتابک، جوابَ کتابه کان إلیک فیما ذهب إلیه متصنّعة أهل القبلة و ملتمسو الرِّئاسة فیما لیسوا له بأهل من أهل الملّة من القول فی القرآن و أمرک به أمیر المؤمنین من امتحانهم و تکشیف أحوالهم و إحلالهم محالّهم». ثمّ تکلّم المأمون فی حقّ الممتنعین عن الاعتراف بکون القرآن مخلوقاً و الرِّسالة مفصّلة(۱) والملفَت للنّظر فیها أمران: الأوّل: أمر المأمون رئیس الشّرطة بضرب عنق بشر بن الولید، وإبراهیم المهدی إذا لم یتوبا بعد الاستتابة، وحمل الباقین موثّقین إلی عسکر أمیر المؤمنین و تسلیمهم إلی من یؤمن بتسلیمهم إلیه لینصّبهم أمیر المؤمنین، فإن لم یرجعوا و یتوبوا حملهم جمیعاً علی السّیف. الثانی: تذکّر بعض أفعال الممتنعین بالاعتراف بخلق القرآن، بوجه یعرب أنّهم لم یکونوا أهل صلاح و فلاح، بل کانوا من مقترفی المعاصی نقتطف منها مایلی: «وأمّا الذیّال بن الهیثم فأعلمه أنّه کان فی الطّعام الّذی کان یسرقه فی الأنبار، وفیما یستوی علیه من أمر مدینة أمیر المؤمنین أبی العبّاس ما یشغله و أنّه لو کان مقتفیاً _____ ۱ . لاحظ تاریخ الطبری ۷: ۲۰۲ـ ۲۰۳.

(۴۴۵)

آثار سلفه و سالکاً مناهجهم و مهتدیاً سبیلهم لما خرج إلی الشرّک بعد إیمانه. وأمّا أحمد بن حنبل و ما تکتب عنه فاعلمه أنّ أمیر المؤمنین قد عرف فحوی تلک المقالة وسبیله فیها و استدلّ علی جهله و آفته بها. وأمّا الفضل بن غانم فأعلمه أنّه لم یخف علی أمیر المؤمنین ما کان منه بمصر، وما اکتسب من الأموال فی أقلّ من سنة، وما شجر بینه و بین المطّلب بن عبدالله فی ذلک، فإنّه من کان شأنُه شأنَه، وکانت رغبته فی الدّنیا و الدِّرهم رغبته فلیس بمستنکر أن یبیع إیمانه طمعاً فیهما و ایثاراً لعاجل نفعهما. وأمّا الزّیادی فأعلمه أنّه کان منتحلاً، ولا أوّل دعیّ کان فی الإسلام خولف فیه حکم رسول الله وکان جدیراً أن یسلک مسلکه. وأمّا الفضل بن الفرخان فأعلمه أنّه حاول بالقول الّذی قاله فی القرآن أخذ الودائع الّتی أودعها إیّاه عبدالرّحمان بن إسحاق و غیره تربّصاً بمن استودعه و طمعاً فی الاستکثار لما صار فی یده ولا ـ سبیل علیه عن تقادم عهده و تطاول الأیّام به. وأمّا محمد بن حاتم وابن نوح والمعروف بأبی معمر فأعلمهم أنّهم مشاغیل بأکل الرّبا عن الوقوف علی التوحید، وإنّ أمیر المؤمنین لو لم یستحلّ محاربتهم فی الله ومجاهدتهم إلا لإربائهم و ما نزل به کتاب الله فی أمثالهم لاستحلّ ذلک، فکیف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شرکاً و صاروا للنصاری مثلاً». ثمّ وقّع فی الوقیعة فی کلّ واحد من الممتنعین ما یشمئزّ القلم من نقله، فلو کانت تلک النّسب علی وجهها فویل لهم مما کسبت أیدیهم من عظائم المحرّمات و ما کسبت قلوبهم من الشِّرک (۱). فلمّا وصل کتاب المأمون إلی إسحاق بن إبراهیم دعا القوم و قرأ علیهم کتاب المأمون، فأجاب القوم الممتنعون کلّهم، واعترفوا بأنّ القرآن مخلوق إلاّ ـ أربعة نفر منهم _____ ۱ . تاریخ

الطبری: ۷/ ۲۰۳ـ ۲۰۴.

(۴۴۶)

أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواریری، ومحمّد بن نوح المضروب، فأمر بهم إسحاق بن إبراهیم فشدّوا فی الحدید. فلمّا کان من الغد دعا بهم جمیعاً یساقون فی الحدید فأعاد علیهم المحنة فأجابه سجادة إلی أنّ القرآن مخلوق فأمر باطلاق قیده و خلّی سبیله وأصرّ الآخرون علی قولهم. فلمّا کان من بعد الغد عاودهم أیضاً فأعاد علیهم القول، فأجاب القواریری إلی أنّ القرآن مخلوق فأمر بإطلاق قیده و خلّی سبیله، و أصرّ أحمد بن حنبل و محمّد بن نوح علی قولهما ولم یرجعا فشدّا جمیعاً فی الحدید و وجّها إلی طرسوس و کتب معهما کتاباً بإشخاصهما. ثمّ لمّا اعترض علی الرّاجعین من عقیدتهم برّروا عملهم بعمل عمّار بن یاسر حیث أکره علی الشِّرک و قلبه مطمئنّ بالإیمان(۱) و قد کُتب تأویلهم إلی المأمون، فلأجل ذلک ورد کتاب مأمون بأنّه قد فهم أمیر المؤمنین ما أجاب القوم إلیه، وأنّ بشر بن الولید تأوّل الآیة الّتی أنزل الله تعالی فی عمّار بن یاسر وقد أخطأ التّأویل إنّما عنی الله عزّوجلّ بهذه الآیة من کان معتقد الإیمان مظهر الشرک، فأمّا من کان معتقد الشِّرک مظهر الإیمان فلیس هذه له، فأشخصهم جمیعاً إلی طرسوس لیقیموا بها إلی خروج أمیر المؤمنین من بلاد الرّوم. فأخذ إسحاق بن إبراهیم من القوم الکفلاء لیوافوا بالعسکر بطرسوس، فأشخص کلّ من ذکرنا أسماءهم، فلمّا صاروا إلی الرّقة بلغتهم وفاة المأمون، فأمر بهم عنبسة بن إسحاق ـ وهو والی الرقة ـ إلی أن یصیروا إلی الرقة، ثمّ أشخصهم إلی إسحاق بن إبراهیم بمدینة السّلام (بغداد) مع الرّسول المتوجّه بهم إلی أمیر المؤمنین، فسلّمهم إلیه فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم ثمّ رخّص لهم ذلک فی الخروج(۲). وما ذکرناه هو خلاصة محنة أحمد و من کان علی فکرته فی زمن المأمون ولیس فیه ــــــــــــــ ۱ . إشارة الی قوله سبحانه (إلّا من أکره وقلبه مطمئن بالایمان) (النمل / ۱۰۶). ۲ . تاریخ الطبری: ج ۷، ص ۱۹۵ إلی ۲۰۶ بتلخیص منّا.

(۴۴۷)

إلّا إشخاص أحمد و محمّد بن نوح موثّقین فی الحدید إلی طرسوس و إشخاص غیرهما مطلقین، ولمّا بلغهم وفاة المأمون رجعوا من الرقّة ولم یسیروا إلی طرسوس. هذا وقد ذکر القصّة الیعقوبی بصورة مختصرة و قال: «وصار المأمون إلی دمشق سنة (۲۱۸هـ) و امتحن النّاس فی العدل والتّوحید وکتب فی إشخاص الفقهاء من العراق و غیرها فامتحنهم فی خلق القرآن و أکفر من امتنع أن یقول ـ : القرآن غیر مخلوق، وکتب أن لا تقبل شهادته، فقال کلّ بذلک إلّا نفراً یسیراً»(۱). هذا تفصیل المحنة أیّام المأمون، وأمّا ما وقع فی أیّام الخلیفتین: المعتصم والواثق، فسیوافیک بیانه بعد تعلیقتنا. تعلیق علی محنة خلق القرآن

إنّ هنا أُموراً لا بدّ من الإلفات إلیها: ۱ ـ لم یظهر من کتب الخلیفة إلی صاحب الشّرطة وجه إصراره علی أخذ الاعتراف من المحدِّثین بخلق القرآن. فهل کان الحافز إخلاصه للتوحید، وصموده أمام الشِّرک، أو کان هناک مرمی آخر لإثارة هذه المباحث، حتّی ینصرف المفکِّرون بسبب الاشتغال بهذه المباحث عن نقد أفعالهم و انحرافاتهم، وبالتّالی إیقاف الثّورة أو إضمارها. فإنّ القلوب إذا اشتغلت بشیء، منعت عن الاشتغال بشیء آخر. ۲ ـ لو کانت الرِّسالة مکتوبة بید الخلیفة أو باملائه، فهی تحکی عن عمق تفکیره فی المباحث الکلامیّة، وإحاطته بأکثر الایات وقد جاء فی المقام بأسدِّ الدّلائل و أتقنها، حیث استدلّ تارة بتعلّق الجعل بالقرآن، وأُخری باحاطة اللّوح المحفوظ به، ولا یحاط إلّا بمخلوق، وثالثة بتوصیفه بـ«محدث»، و رابعة بتوصیفه بصفات کلّها صفات ــــــــــــــ ۱ . تاریخ الیعقوبی: ج ۲، ص ۴۶۸، ط دار صادر.

(۴۴۸)

المخلوق من تعلّق النّزول به ونهی النّبی عن العجلة بقراءته، والدّعوة إلی الاتیان بمثله، وأنّ له أماماً و خلفاً، إلی غیر ذلک. ۳ ـ إنّ الرِّسالة کشفت القناع عن السّبب الّذی أدخل هذه المسألة فی أوساط المسلمین، وقال: «إنّ القائلین بقدم القرآن یضاهئون قول النّصاری فی أنّ المسیح کلمة ولیس بمخلوق»، وهو یعرب عن أنّ الفکرة دخلت إلی أوساط المسلمین بسبب احتکاک المسلمین

بهم. وما يقال من أنّ اليهود هم المصدر لدخول هذه الفكرة بينهم غير تامّ والمأمون أعرف بمصدر هذه الفكرة. ۴ ـ لو صحّ ما ذكره الطّبرى من صورة المحاورة الّتى دارت بين رئيس الشّرطة والمحدِّثين، فإنّه يكشف عن جمود المجيبين و عيّهم فى الجواب، فإنّهم اتّفقوا على أنّ القرآن ليس بخالق، ولكنّهم امتنعوا عن الاعتراف بأنّه مخلوق، وبالتّالى جعلوا واسطة بين الخالق والمخلوق أو بين النّفى والاثبات، وهو كما ترى. ولو كان عذرهم فى عدم الاعتراف بأنّ القرآن مخلوق، هو الخوف من أن يكون هذا الاعتراف ذريعة للملاحدة حتّى ينسبوا إلى المسلمين بأنّهم يقولون إنّ القرآن مخلوق أى مختلق و مزوّر أو مخلوق للبشر، فيمكن التخلّص منه بالتّصريح بأنّه مخلوق لله سبحانه لاغير، والله هو خالقه و جاعله ليس غير. ۵ ـ لا شكّ أنّ عمل الخليفة كان أشبه بعمل محاكم التّفتيش فى القرون الوسطى حيث كان البابا والبطارقة والقساوسة، يتحرّون عقائد الناس لا سيّما المكتشفين أمثال غاليلو، وكان ذلك و صمة عار على حياة الخليفة و بالتّالى على المعتزلة الّذين كان الخليفة يلعب بحبالهم، ويلحقهم وزر أعماله، وما يترك فى المجتمع من ردّ فعل سيّىء. ومن المعلوم أنّ أخذ الاعتراف بكون القرآن مخلوقاً فى جوّ رهيب، لا يوافق تعاليم المعتزلة، كما لا يوافق تعاليم الإسلام، على أنّه لا قيمة لهذا الاعتراف عند العقل و النّقل فكيف رضى القوم بهذا العمل. ۶ ـ العجب من تلوّن الخليفة فى قضائه فى حقّ الممتنعين عن الاعتراف بخلق (۴۴۹)

القرآن، فيرى أنّ بشر بن الوليد، وإبراهيم المهدى مستحقّان لضرب العنق إذا استتيبا ولم يتوبا، والباقين مستحقّون للإشخاص إلى عسكره، مع أنّ الجرم واحد، والكلّ كانوا محدِّثين فهماء، ولم يكن الأوّلان قائدى الشرك، والباقون مقتفيه. فلو كان القول بعدم خلق القرآن أو قدمه موجباً للردّة والرجوع إلى الشرّك فالحكم الإلهى هو القتل وإلّا فلا، وهذا يعرب عن أنّ جهاز القضاء كان أداة طيّعة بأيدى الخلفاء، يستغلّونه حسب أهوائهم. ۷ ـ إنّ محنة القائلين بعدم خلق القرآن، تمّت فى زمن الخليفة المأمون بالإشخاص والإبعاد من دار السّلام إلى طرسوس. غير أنّ التأريخ يذكر إشخاص اثنين موثّقين إلى عسكر الخليفة، وإشخاص الباقين بلا قيود ولا ضرب ولا قتل إلى الخليفة. ولم يحدّث التاريخ هنا عن ضرب وقتل. ولكنّ المحنة لم تنته بموت المأمون، بل استمرّت فى خلافة أخيه المعتصم، فالواثق ابنه ولكن بصورة سيّئة، حدث عنها التّاريخ. قضى المأمون نحبه وجاء بعده أخوه المعتصم (۲۱۸ ـ ۲۲۷هـ) فضيّق الأمر على القائلين بعدم خلق القرآن. يقول اليعقوبى: «وامتحن المعتصم أحمد بن حنبل فى خلق القرآن، فقال أحمد: أنا رجل علمت علماً ولم أعلم فيه بهذا، فأحضر له الفقهاء و ناظره عبدالرّحمان بن إسحاق و غيره، فامتنع أن يقول إنّ القرآن مخلوق، فضرب عدّة سياط. فقال إسحاق بن إبراهيم: ولِّنى يا أمير المؤمنين مناظرته فقال: شأنك به. إسحاق بن ابراهيم: هذا العلم الّذى علمته نزل به عليك ملك أو علمته من الرجال؟ ابن حنبل: علمته من الرّجال. إسحاق: علمته شيئاً بعد شىء أو جملة؟ ابن حنبل: علمته شيئاً بعد شىء. (۴۵۰)

إسحاق: فبقى عليك شىء لم تعلمه؟ ابن حنبل: بقى علىّ. إسحاق: فهذا ممّا لم تعلمه وقد علّمكه أمير المؤمنين. ابن حنبل: فإنّى أقول بقول أمير المؤمنين. إسحاق: فى خلق القرآن؟ ابن حنبل: فى خلق القرآن. فأشهد عليه وخلع عليه و أطلقه إلى منزله(۱). هذا ما كتبه ذلك المؤرخ المتوفّى (عام ۲۹۰هـ). وأمّا الطبرى فلم يذكر فى حياة المعتصم ما يرجع إلى مسألة خلق القرآن. وقال المسعودى: «وفيها (سنة ۲۱۹هـ) ضرب المعتصم أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطاً ليقول بخلق القرآن»(۲). نعم ذكر الجزرى فى كامله فى حوادث سنة (۲۱۹هـ) و قال: «وفيها أحضر المعتصم أحمد بن حنبل و امتحنه بالقرآن، فلم يجب إلى القول بخلقه، فأمر به فجلد جلداً عظيماً حتّى غاب عقله و تقطّع جلده و حبس مقيّداً»(۳). وروى الجاحظ أنّه لم يكن فى مجلس الامتحان ضيق، ولا كانت حاله حالاً مؤيساً، ولا كان مثقّلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدّة الوعيد، ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب و يرزنون و يخفّ و يحلمون و يطيش»(۴). هذا ولكن المتحيّزين إلى الحنابلة يذكرون المحنة بشكل فظيع. هذا أبو زهرة قد لخّص مقالهم بقوله: «وقد تبيّن أنّ أحمد بن حنبل كان مقيّداً مسوقاً عند ما مات المأمون، فأُعيد إلى

---

۱ . تاريخ اليعقوبى: ج ۲، ص ۴۷۲. ۲ . مروج الذهب: ۳/۴۶۴ ط دار الاندلس. ۳ . الكامل، ج ۵، ص ۲۳۳. ۴ . الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد: ج ۲، ص ۱۳۹.

(۴۵۱)

السجن ببغداد حتّى يصدر فى شأنه أمر، ثمّ سيق إلى المعتصم و اتّخذت معه ذرايع الاغراء و الارهاب، فما أجدى فى حمله ترغيب و لا ترهيب، فلمّا لم يجد القول رغباً و رهباً، نفّذوا الوعيد فأخذوا يضربونه بالسياط، المرّة بعد الأُخرى، ولم يترك فى كلِّ مرّة حتّى يغمى عليه و ينخس بالسيف فلا يحسّ. فتكرّر ذلك مع حبسه نحواً من ثمانية وعشرين شهراً فلمّا استيأسوا منه و ثارت فى نفوسهم بعض نوازع الرّحمة أطلقوا سراحه وأعادوه إلى بيته وقد أثخنه الجراح و أثقله الضّرب المبرح المتوالى والالقاء فى غيابات السِّجن»(۱). وليس لما ذكره أبو زهرة مصدر سوى «مناقب الامام أحمد بن حنبل» للحافظ أبى الفرج عبدالرّحمان بن الجوزى ومن تبعه مثل الحافظ ابن كثير فى «البداية و النهاية»(۲). والنّاظر فى هذين الكتابين يرى تحيّزهما لأحمد بن حنبل و أنّهما يريدان نحت الفضائل له و عند ما قصرت أيديهما عنها لجأوا إلى المنامات، فلا يمكن الاعتماد عليهما فيما يرويان من التّفاصيل فى هذه المحنة. وقد عرفت التضارب فى التاريخ بين قائل بأنّ أحمد رجع عن رأيه أثناء الضّرب كاليعقوبى، وقائل بأنّه بقى على إنكاره. محنة خلق القرآن والواثق قضى المعتصم نحبه و خلفه ابنه الواثق (۲۲۳ ـ ۲۲۷هـ)(۳) وكان للمعتزلة فى عصره قوّة و قدرة و نشاط و سيطرة. قال اليعقوبى: «وامتحن الواثق النّاس فى خلق القرآن فكتب إلى القضاة أن يفعلوا ذلك فى سائر البلدان و أن لا يجيزوا إلّا شهادة من قال بالتوحيد، فحبس بهذا السبب عالماً كثيراً»(۴). ـــــــــــــــ ۱ . ابن حنبل ـ حياته وعصره ـ أبو زهرة، ص ۶۵. ۲ . البداية والنهاية، ج ۱۰، ص ۲۳۰ الى ۳۴۳. ۳ . البداية والنهاية: ج ۱۰، ص ۲۹۷. ۴ . تاريخ اليعقوبى: ج ۲، ص ۴۸۲.

(۴۵۲)

يقول الحافظ ابن كثير: «وأمر الواثق بامتحان الأسارى الّذين فودوا من أسر الفرنج، بالقول بخلق القرآن و أنّ الله لا يرى فى الآخرة، فمن أجاب إلى القول بخلق القرآن وأنّ الله لا يرى فى الآخرة فودى و إلّا ترك فى أيدى الكفّار. وهذه بدعة صلعاء، شنعاء، عمياء، صمّاء لا مستند لها من كتاب ولا سنّة ولا عقل صحيح»(۱). ولكن تحيّز ابن كثير للحنابلة و أصحاب القول بعدم خلق القرآن واضح فى كتابه. فالاعتماد على ما ينقل من المحنة فى حقِّ الحنابلة إن لم تؤيّده سائر الآثار مشكل، وبما أنّ فى الكتاب، مغالاة فى الفضائل، و محاولة لجعله اسطورة فى التّأريخ بنقول مختلفة، نكتفى بما يذكره الطبرى فى المقام. يقول: «إنّ مالك بن هيثم الخزاعى كان أحد نقباء بنى العبّاس، وكان حفيده أحمد بن نصر بن مالك، يغشاه أصحاب الحديث كيحيى بن معين و ابن الدورقى و ابن خيثمة، وكان يظهر المباينة لمن يقول: القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه من السّلطان فى دولة بنى العبّاس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلك مع غلظة الواثق على من يقول ذلك. فحرّك أصحاب الحديث و كلّ من ينكر القول بخلق القرآن أحمد بن نصر و حملوه على الحركة لانكار القول بخلق القرآن، والغاية من هذه الحركة، الثورة فى بغداد على الخليفة الواثق، وخلعه من الخلافة، غير أنّ هذه المحاولة فشلت فأخذوا و حملوا إلى سامراء، الّتى كانت مقرّاً للواثق، فحضر القوم واجتمعوا عنده، فلمّا أُتى بأحمد بن نصر قال له: ياأحمد ما تقول فى القرآن؟ قال: كلام الله، قال أفمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله، قال:فما تقول فى ربِّك أتراه يوم القيامة؟ قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله أنّه قال: ترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته، فنحن على الخبر. فقال الواثق لمن حوله: ما تقولون فيه؟ فقال عبدالرحمان بن إسحاق: يا أمير ـــــــــــــــ ۱ . البداية والنهاية: ج ۱۰، ص ۳۰۷.

(۴۵۳)

المؤمنين هو حلال الدم. وقال ابن أبى دؤاد: يا أمير المؤمنين، كافر يستتاب لعلّ به عاهة، أو تغيّر عقلىّ، فقال الواثق، إذا رأيتمونى قد قمت إليه فلا يقومنّ أحد معى، فإنّى أحتسب خطاى إليه، ودعا بالصمصامة، سيف عمرو بن معديكرب، فمشى إليه وهو فى وسط الدّار، ودعا بنطع فصير فى وسطه حبل فشدّ رأسه، ومدّ الحبل، فضربه الواثق ضربة، فوقعت على حبل العاتق، ثمّ ضربه أُخرى على رأسه، ثمّ انتضى سيما الدمشقى سيفه، فضرب عنقه و حزّ رأسه»(۱). هذه خلاصة القصّة. ومن المعلوم أنّ هذه القسوة من الخليفة كانت مبرّرة عنده، لا لأجل قوله بخلق القرآن و رؤية الله، بل لما قام به من الثّورة عليه. ويقول أيضاً: «أمر الواثق بامتحان أهل الثّغور فى القرآن، فقالوا بخلقه جميعاً إلّا أربعة نفر، فأمر الواثق بضرب أعناقهم إن لم يقولوه»(۲). وقام الواثق بنفس العمل الّذى قام به أبوه

فی امتحان أسری المسلمین، فمن قال إنّ القرآن مخلوق فودی به، ومن أبی ذلک ترک فی أیدی الرّوم و أمر لطالب بخمسة آلاف درهم، وأمر أن یعطوا جمیع من قال إنّ القرآن مخلوق ممن فودی به دیناراً لکلِّ إنسان من مال حمل معهم(۳). وکانت المحنة مستمرّة، والضیق علی أصحاب القول بعدم خلق القرآن متواصلاً إلی أن وافاه الأجل ومات الواثق عام ۲۳۲. وقد اتّفقت کلمة أهل السّیر علی أنّ الخلفاء کانوا یلعبون بحبال عدّة من المعتزلة الّذین کسبوا منزلة عظیمة لدی الخلفاء، وهم ثمامة بن أشرس و أحمد بن أبی دؤاد الزیّات و غیرهم. وبموت الخلیفة و تسنّم ابنه المتوکّل علی الخلافة، غاب نجم المعتزلة و انحدروا من الأوج إلی الحضیض و من العزِّ إلی الذّلّة، وإلیک هذا القسم من التّاریخ. ـــــــــــــــ ۱ . تاریخ الطبری: ج ۷، حوادث سنة ۲۳۱، ص ۳۲۸، ۳۲۹. ۲ . المصدر السابق: ص ۳۳۱. ۳ . المصدر السابق: ص ۳۳۲. (۴۵۴) قصّة المحنة و خلافة المتوکّل

قضی الواثق نحبه و قام مقامه المتوکّل و أمر الناس بترک النظر و البحث والجدال و ترک ما کانوا علیه فی أیّام الخلفاء الثلاث: المأمون و المعتصم والواثق، وأمر شیخ المحدِّثین بالتحدیث و إظهار السنّة(۱). قال الیعقوبی: «نهی المتوکِّل النّاس عن الکلام فی القرآن و أطلق من کان فی السّجون من أهل البلدان، ومن أخذ فی خلافة الواثق، فخلّاهم جمیعاً و کساهم، وکتب إلی الآفاق کتباً ینهی عن المناظرة و الجدل»(۲). هذه هی الضّربة الأُولی الّتی وجّهها المتوکِّل إلی المعتزلة، وأقفل باب البحث والمناظرة الّذی کان لصالح المعتزلة علی ضدِّ أهل الحدیث، حیث کان المعتزلة یتفوّقون علی خصمائهم فی مجال النِّقاش. ومع ذلک کلّه لم یکن ذلک ضربة قاضیة لنظام الاعتزال، ولأجل ذلک لم یعزل أحمد بن دؤاد عن قضاء القضاة ولا عن مظالم العسکر، بل أبقاه علی منصبه إلی أن عجز عن القیام بالعمل لإصابته بالفالج عام ۲۳۳ و اختار بعده ولده محمّد بن أحمد. یقول الخطیب: «فلمّا فلج أحمد بن أبی دؤاد فی جمادی الآخرة سنة ۲۳۳ ... ولّی المتوکِّل ابنه محمّد بن أحمد أبا الولید القضاء و مظالم العسکر مکان أبیه»(۳). ومن المعلوم أن أحمد بن أبی دؤاد هو العامل المؤثِّر فی دعوة الخلفاء علی ضدِّ أهل الحدیث القائلین بقدم القرآن أو کونه غیر مخلوق. ویظهر من ابن الجوزی فی کتاب مناقب الإمام أحمد أنّ المتوکِّل وجّه إلی المعتزلة ضربة ثانیة مؤثِّرة فی إبعادهم عن ساحة المساجد والمدارس وإشخاص أهل الحدیث ـــــــــــــــ ۱ . مروج الذهب: ج ۴، ص ۱. ۲ . تاریخ الیعقوبی: ج ۲، ص ۴۸۴ ـ ۴۸۵. ۳ . تاریخ بغداد: ج ۱، ص ۲۹۸.

(۴۵۵)

ودعوتهم إلیها. یقول: «فی سنة ۲۳۴ أشخص المتوکِّل الفقهاء و المحدِّثین، وأمرهم أن یجلسوا للنّاس و أن یحدِّثوا بالأحادیث فیها الردّ علی المعتزلة والجهمیّة، وأن یحدِّثوا فی الرّؤیة، فجلس عثمان بن أبی شیبة فی مدینة المنصور، ووضع له منبر و اجتمع علیه نحو من ثلاثین ألفاً من الناس، وجلس أبوبکر بن أبی شیبة فی مسجد الرصافة و اجتمع علیه نحو من ثلاثین ألفاً»(۱). والتّاریخ یعرب عن شدّة تفاقم أمر المعتزلة سنة بعد سنة وانجذاب المتوکِّل إلی أهل الحدیث، وتخطئة عمل أبیه الواثق، حیث إنّ أباه قتل بسیفه أحمد بن نصر لأجل قوله بعدم خلق القرآن وصلبه و کانت جثّته باقیة علی الصّلیب إلی عام ۲۳۷، ولکنّ المتوکِّل أمر بإنزال جثّته وهو نوع تخطئة لعمل أبیه أوّلاً، وإمضاء لمنهج أهل الحدیث ثانیاً. یقول الطبری: «وقد کان المتوکِّل لمّا أفضت إلیه الخلافة، نهی عن الجدال فی القرآن وغیره، ونفذت کتبه بذلک إلی الآفاق، وهمّ بإنزال أحمد بن نصر عن خشبته، فاجتمع الغوغاء و الرّعاع إلی موضع تلک الخشبة و کثروا و تکلّموا، فبلغ ذلک المتوکّل، فوجّه إلیهم نصربن اللّیث، فأخذ منهم نحواً من عشرین رجلاً فضربهم و حبسهم، وترک إنزال جثّة أحمد بن نصر من خشبته لما بلغه من تکثیر العامّة فی أمره، وبقی الّذین أُخِذوا بسببه فی الحبس حیناً ... فلمّا دفع بدنه إلی أولیائه فی الوقت الّذی ذکرت، حمله ابن أخیه موسی إلی (بغداد) وغسل ودفن و ضمّ رأسه إلی بدنه»(۲). ومع ذلک لم یکتف فی قطع جذور المعتزلة عن بلاطه و صار بصدد الانتقام من آل ابن أبی دؤاد. یقول الطبری: «وفی سنة ۲۳۷ غضب المتوکِّل علی ابن أبی دؤاد و أمر بالتّوکیل علی ضیاع أحمد بن أبی دؤاد لخمس بقین من صفر، وحبس یوم السبت لثلاث خلون من شهر ربیع الأوّل ابنه أبا الولید محمّد بن أحمد بن أبی دؤاد فی دیوان الخراج ـــــــــــــــ ۱ . مناقب الامام أحمد: ص ۳۷۵ ـ ۳۸۵. ۲ .

تاريخ الطبرى: ج ۷، حوادث سنة ۲۳۷، ص ۳۶۸ ـ ۳۶۹.

(۴۵۶)

وحبس إخوته عند عبيد الله بن السرىّ خليفة صاحب الشرطة»(۱). والظّاهر من الخطيب فى تاريخه أنّ عزل محمّد بن أحمد كان يوم الأربعاء بعشر بقين من صفر سنة ۲۴۰ وصُدرت أمواله، ومات أبو الوليد محمّد بن أحمد ببغداد فى ذى القعدة سنة ۲۴۰ ومات أبوه أحمد بعده بعشرين يوماً (۲). ثمّ إنّ إبعاد المعتزلة عن ساحة القدرة فسح للشعب إظهار حقده و إبداء كامل غيظه فى مناسبات شتّى. منها ما عرفت عند إنزال جثّة أحمد بن نصر، ومنها ما فعلوه فى تشييع جنازة أحمد بن حنبل، فقد شيّعه جماعة كثيرة و إن غالى ابن الجوزى ـ كما هو شأنه ـ فى حقّ إمامه وقال: «وعن بعض الشهود أنّه مكث طول الأسبوع رجاء أن يصل إلى القبر فلم يتمكّن إلّا بشقّ النّفس لكثرة ازدحام النّاس عليه»(۳). وأخذ الشعراء يهجون المعتزلة. يقول شاعرهم: أفلت سعود نجومك ابن دؤاد * و بدتْ نحوسك فى جميع إياد فرحت بمصرعك البريّة كلّها * من كان منها موقتاً بمعاد كم من كريمة معشر أرملتَها * و محدِّث أوثقتَ بالأقيادِ كم مجلس لله قد عطّلتَه * كيلا يحدّث فيه بالاسناد كم من مساجد قد منعتَ قضاتها * من أن يعدّل شاهد برشاد كم من مصابيح لها أطفأتها * كيما تزلّ عن الطّريق الهادى(۴) وأخذ أهل الحديث يجلسون فى المساجد و يروون الأحاديث ضدّ الاعتزال ويكفّرون المعتزلة. سأل أحدهم أحمد بن حنبل عمّن يقول إنّ القرآن مخلوق، فقال: كافر. قال: فابن دؤاد؟ قال كافر بالله العظيم(۵).

_____ ۱ . تاريخ الطبرى: ج ۷، حوادث سنة ۲۳۷، ص ۳۶۷ ـ ۳۶۸. ۲ . تاريخ بغداد: ج ۱، ص ۲۹۸، ولاحظ الكامل لابن الاثير ج ۵، حوادث سنة ۲۴۰، ص ۲۹۴. ۳ . مناقب الامام أحمد: ص ۴۱۸. ۴ . تاريخ بغداد: ج ۴، ص ۱۵۵. ۵ . تاريخ بغداد: ج ۳، ص ۲۸۵.

(۴۵۷)

عند ذلك شعرت المعتزلة بأنّ الظّروف قاسية و أنّ السّلطة والأكثريّة الساحقة من أهل السنّة يريدون أن يقضوا عليهم و يشفوا غيظ صدورهم منهم، ومع ذلك كلّه كانت عندهم طاقة يردّون بها عن أنفسهم الّتى رشقوا بها و يتمسّكون بكلّ طحلب وحشيش.فقام الجاحظ أحد أُدباء المعتزلة فألّف كتاباً باسم «فضيلة المعتزلة» فأثنى عليهم و عدّ فضائلهم وكان الكتاب من حيث الصياغة والتعبير بمكان توجّهت إليه أبصار الخاصة والعامّة، و بالتّالى ظهر عليه ردّ أو ردود، أشهرها ما كتبه أحمد بن يحيى الراوندى (م ۳۴۵هـ) الّذى كان من المعتزلة، ثمّ رجع عنهم فألّف كتابه «فضيحة المعتزلة» ولم يبرح زمان حتّى جاء أبو الحسين عبدالرحمن بن محمّد بن عثمان الخيّاط فألّف «الانتصار» انتصر فيه للجاحظ على ابن الرّاوندى والموجود من هذه الكتب الثّلاثة هو الأخير. ثمّ إنّ ممّا أعان على انقراضهم هو تشتّت مذاهبهم و فرقهم، فإنّ القوم تفرّقوا إلى مدرستين، مدرسة معتزلة بغداد و مدرسة معتزلة البصرة، ولم تكن حتّى فى نفس كلّ واحدة منهما وحدة فى التّفكير، فصاروا فرقاً ينوف على العشرين و عند ذلك بلغوا الى درجة من الضّعف والانحلال، وإن كان ينجم بينهم رجال مفكّرون كأبى علىّ الجبائى (م۳۰۳هـ) و ولده أبى هاشم (م۳۲۱هـ). وجاءت الضّربة الأخيرة من جانب أبى الحسن الأشعرىّ الّذى كان ربيب أبى علىّ الجبّائى و تلميذه، ورجوعه عن الاعتزال بالتحاقه بأهل الحديث، فقد رقى فى البصرة يوم الجمعة كرسيّاً و نادى بأعلى صوته: «من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا اعرّفه بنفسى أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا تراه الأبصار، وأنّ أفعال الشّرّ أنا أفعلها و أنا تائب مقلع، معتقد للردّ على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم»(۱). فقد كان لرجوع من كان من أكابر تلاميذ أبى علىّ الجبّائى أثر بارز فى النّفوس _____ ۱ . فهرس ابن النديم، الفن الثالث من المقالة الخامسة ص ۲۳۱، ووفيات الاعيان، ج ۳، ص ۲۷۵.

(۴۵۸)

وبذلك أخذ الدهر يقلب عليهم ظهر المجنّ، تقلّب لجّة البحر بالسفن المشحونة والفلك المصنوعة، بين بالغ إلى ساحل النّجاة و هالك فى أمواج الدّهر. هذا هو القادر بالله أحد خلفاء العبّاسيين قام فى سنة (۴۰۸هـ) بنفس العمل الّذى قامت به المعتزلة فى عصر

المعتصم والواثق. يقول الحافظ ابن كثير: «وفى سنة (۴۰۸هـ)، استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة فأظهروا الرّجوع و تبرّأوا من الاعتزال و الرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك و أنّهم متى خالفوا أحلّ فيهم من النّكال والعقوبة ما يتّعظ به أمثالهم، وامتثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين فى ذلك واستنّ بسنّته فى أعماله الّتى استخلفه عليها من بلاد خراسان و غيرها فى قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيليّة والقرامطة والجهميّة والمشبّهة و صلبهم و حبسهم و نفاهم وأمر بلعنهم على المنابر وأبعد جميع طوائف أهل البدع و نفاهم عن ديارهم وصار ذلك سنّة فى الإسلام» (۱). قال الخطيب: «وصنّف القادر بالله كتاباً فى الأُصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث و أورد فى كتابه فضائل عمر بن عبدالعزيز و إكفار المعتزلة و القائلين بخلق القرآن وكان الكتاب يقرأ كلّ جمعة فى حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدى و يحضر النّاس سماعه»(۲). أقول: وهذا الكتاب هو المعروف «بالبيان القادرى» وصار هذا الكتاب محوراً لتمييز الحقّ عن الباطل و الصّحيح عن الزّائف. وقال ابن الجزرى فى حوادث سنة (۴۲۰هـ): «ولمّا ملك محمود بن سبكتكين الرىّ.. نفى المعتزلة إلى خراسان و أحرق كتب الفلسفة و مذاهب الاعتزال والنّجوم و أخذ من الكتب ما سوى ذلك مائة حمل»(۳). ـــــــــــــ ۱ . البداية والنهاية: ج۱۲ ص۶. ۲ . تاريخ بغداد: ج ۴، ص ۳۷ و ۳۸. ۳ . الكامل: ج ۷، حوادث سنة ۴۲۰.

(۴۵۹)

وقال ابن كثير فى حوادث سنة (۴۵۶هـ) ناقلاً عن ابن الجوزى: «وفى يوم الجمعة ثانى عشر شعبان هجم قوم من أصحاب عبدالصمد على أبى علىّ بن الوليد المدرس للمعتزلة فسبّوه وشتموه لامتناعه من الصلاة فى الجامع و تدريسه للنّاس بهذا المذهب و أهانوه و جرّوه ولعنت المعتزلة فى جامع المنصور و جلس أبو سعيد بن أبى عمامة وجعل يلعن المعتزلة»(۱). وقال فى حوادث سنة (۴۷۷هـ): «إنّ أبا علىّ بن الوليد شيخ المعتزلة كان مدرّساً لهم فأنكر أهل السنّة عليه فلزم بيته خمسين سنة إلى أن توفّى فى ذى الحجّة منها». ويقول أيضاً فى حوادث (۴۶۱هـ): «وفيها نقمت الحنابلة على الشيخ أبى الوفاء علىّ بن عقيل وهو من كبرائهم بتردّده إلى أبى علىّ بن الوليد المتكلّم المعتزلى واتّهموه بالاعتزال»(۲). ويقول فى حوادث سنة (۴۶۵هـ): «وفى يوم الخميس حادى عشر المحرّم حضر إلى الديوان أبو الوفاء علىّ بن محمّد بن عقيل العقيلى الحنبلى وقد كتب على نفسه كتاباً يتضمّن توبته من الاعتزال»(۳). وبذلك حقّق التّاريخ السنّة المعروفة «كما تدين تدان» وأخذت الطّائفتان، الحنابلة والمعتزلة يتصارعان و يقتتلان قتال موت أو حياة، فصارالانتصار لأصحاب الحديث، والهلاك والاضطهاد للمعتزلة، فلم يظهر بعد هذه القرون إلّا آحاد ينجمون فى الفينة بعد الفينة والفترة بعد الفترة لا تجد لهم ذكراً بارزاً فى ثنايا التاريخ. إنّ تكامل الأُمم و بلوغها الذّروة من العظمة، ثمّ انحدارها إلى هاوية الضعف والانحلال سنّة إلهيّة قضى بها على جميع الأُمم، فلم يكن ارتقاء المعتزلة بلا سبب، كما أنّه لم يكن ضعفهم بلا علّة. فيجب على الباحث المتأمّل فى ثنايا القضايا التّاريخية تحليل هذه الظاهرة تحليلاً علميّاً يوافق الأُصول المسلّمة فى تحليل هذه المباحث. ـــــــــــــ ۱ . البداية والنهاية: الجزء ۱۲، ص ۹۱. ۲ . المصدر نفسه: ص ۹۸ و ۱۰۵. ۳ . المصدر نفسه: ص ۹۸ و ۱۰۵.

(۴۶۰)

أقول: إنّ المعتزلة لم يسقطوا سياسيّاً فحسب، بل سقطوا فكريّاً، فلا تسمع بعد أبى هاشم الجبائى (م ۳۲۱هـ) فى القرن الرابع، وبعد القاضى عبدالجبّار (م ۴۱۵هـ) فى القرن الخامس، مفكّراً قويّاً فى المسائل الكلاميّة، يوازى المتقدّمين منهم مثل أبى هذيل العلّاف، والنّظام. بل أكثر ما قام به المتأخّرون بعد القاضى لا يتجاوز عن تبيين المذهب و توضيح صياغته من دون تأسيس قاعدة أو أصل فى المجالات الكلاميّة. والظّاهر أنّه لم يكن لسقوطهم سبب واحد، بل يستند انحلالهم إلى أسباب متعدّدة أدّت بهم إلى الهلاك والدمار والانقراض إلّا فى نقاط خاصّة كاليمن و غيرها. وها إليك بيان الأُمور الّتى سبّبت سقوطهم: ۱ ـ إنّ مذهب السنّة بمفهومه الحقيقى، يبتنى على عدالة الصحابة أجمعين وإجلالهم، بل على تعديل السلف من التّابعين وتابعى التّابعين فى الأقوال والأفعال، كيف وهؤلاء عند أهل السنّة عمد المذهب، الّتى قام عليها صرحه. وجرح واحد من الصّحابة أو ترك قوله، إخلال فى الأساس، وهو ما لا يقبله

المذهب بتاتاً. فلأجل ذلك ترى أنّ أهل السنّة، يقدّسون السلف و يكسونهم حلية العدالة الّتى لا تقلّ عن العصمة فى حقّ النّبى الأكرم والعترة الطاهرة ـ عليهم السلام ـ عندالشيعة. وما هذا إلاّ لأنّ المذهب مبنىّ على تلك الأُسس من أوّل يوم اجتمعوا فيه لاختيار خليفة للرّسول إلى يومنا هذا. فمع أنّ كثيراً من المفكّرين منهم يتلون كتاب الله الصّريح فى التنديد ببعض الصحابة، و يقرأون الصحاح والمسانيد الصّريحة فى ارتداد الكثير منهم بعد رحلة النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم ويقلبون التاريخ ظهر المِجنّ، فيشاهدون فيه موبقات بعض الصحابة وخداعهم و ضلالهم، مع ذلك كلّه لا ينبسون فيهم ببنت شفة و يحكّمون الأصل على هذه المعارف الصحيحة. وهذه قاصمة للمذهب السنّى بالمعنى الحقيقى. هذا من جانب. ومن جانب آخر، إنّ المعتزلة كانوا منتمين لأهل السنّة، وفى الوقت نفسه كانوا (۴۶۱)

يعطون للعقل قسطاً أوفر و يقدّمونه على النّصوص الواردة فى الصّحاح والمسانيد عن الصحابة والتابعين. مثلاً إنّ النّصوص النبويّة الّتى يرويها المحدّثون من أهل السنّة تركّز على التجسيم والرؤية والتشبيه والجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، فمعنى كون الفرقة فرقة سنّية، تكريم هذه الأُصول والأحاديث وعدم الخروج عن خطوطها، ولكنّهم مع الانتماء واجهوا هذه النّصوص بشدّة و قسوة، فأخذوا يردّونها و يضربونها عرض الجدار، وهذان لا يجتمعان. فكون الإنسان مقتفياً لمذهب أهل السنّة لا ينفكّ عن اقتفاء هذه الآثار و عدم التخطّى عنها، والثورة على هذه النّصوص، إمحاء لمذهب السنّة وهدم لأُسسه، فكيف يجتمعان. فلازم ذلك أنّهم صاروا يتبنّون مبدأين متناقضين يضربون بواحد منهما المبدأ الآخر. فالحقّ أنّ التسنّن بالمعنى الصحيح هو ما كان عليه أحمد بن حنبل و نظراؤه من الجمود على الظواهر، والأخذ فى الصفات الخبريّة بالمعنى الحرفى، و رفض العقل والبرهان فى مجالى العقائد والأحكام، وترك التفكير والتعقّل فى المعارف، وهذا هو الخطّ السنّى الحقيقىّ الّذى عليه و هّابية اليوم فى نجد والحجاز، فمن أراد الانتماء إلى هذا المذهب، يجب أن يسلك هذا الطريق و يترك التفكّر والبرهنة فى جميع المجالات، ومن جمع بينهما فقد جمع بين الضدّين والنقيضين. إنّا نرى أنّ الشيخ أبا الحسن الأشعرىّ بعد ما تاب والتحق بالحنابلة، وحاول إثبات عقائد أهل الحديث بالبرهنة والدليل، قابله إنكار شديد من قبل الحنابلة، ولأجل ذلك لم يترجموه فى طبقاتهم ولا عدّوه من أنفسهم، بل استنكر «البر بهارى» رئيس حنابلة بغداد طريقته بأنّه يتجاوز فى طرح الأُصول والعقائد عن النّصوص ويدخل فى باب الدليل والبرهان، وقد صار ذلك سبباً لحدوث مخاصمة شديدة بين الحنابلة والأشاعرة على مدى القرون. وقد عرفت فى الجزء الثانى شكوى الأشاعرة من المتوسّمين بالحنبليّة، وما هذا إلاّ (۴۶۲)

لأنّ خطّ الحنابلة خطّ الرواية عن التّابعين والصحابة والاقتفاء بهم من دون أن يقيموا للعقل وزناً، وهذا على طرف النقيض من كتب الإمام الأشعرى (سوى الابانة) وكتب أئمّة الأشاعرة، فإنّها مشحونة بالاستدلال العقلىّ على العقائد وإن كان لصالح آراء أهل الحديث. وفى ضوء ذلك تقف على أنّ موضع المعتزلة من المجتمع السنّى موضع الرقعة من اللّباس، فكانوا من أهل السنّة و يدّعون الانتماء إليهم، غير أنّ أهل السنّة لا يقبلونهم وهذا وحده يكفى فى سقوطهم من أعين العامّة و أوساط الناس. ۲ ـ كان لأصحاب الحديث ـ بما أنّهم حفظة السنّة و علماء الدين ـ نفاذ عجيب فى نفوس العامّة و كان ذلك كافياً فى إثارة سخطهم على المعتزلة، لأنّهم ما زالوا يذكرونهم على صهوات المنابر وأندية الوعظ والإرشاد بالالحاد ورفض السنّة و مخالفة الدين، ولم تكن الوقيعة فيهم منحصرة بيوم أو شهر أو سنة، بل امتدّت طوال قرون فى العواصم الإسلاميّة حتّى أيقن بسطاء الأُمّة بل علماؤهم بأنّ الاعتزال خروج على الدّين باسم الدّين ومحو للسنّة باسم البرهنة بالعقل. وكفى هذا فى إبعاد المعتزلة عن ساحة المجتمع و إسقاطهم عن أعين النّاس والهجوم عليهم وعلى أموالهم إذا أتيحت للنّاس الفرصة و وافقت عليه السّلطة الحاكمة. ۳ ـ إنّ المعتزلة كانوا يتبنّون عقائد تخدش عواطف العامّة بخلاف أهل الحديث، فقد كانوا يتبنّون ما يوافق أفكارهم و مصالحهم فى الدّنيا و الآخرة، فأهل الحديث كانوا يدّعون بأنّ شفاعة الشّافعين تعمّ العادل والفاسق و أنّ رسول الله ادّخرها للمذنبين من أُمّته و مثل هذا يوجب التفاف عامّة الناس حول رايتهم، وهذا بخلاف ما يتبنّاه المعتزلة، فإنّهم يقولون بأنّها لا تشمل إلاّ صلحاء الأُمّة، والغرض منها رفع الدّرجة لاإمحاء الذّنوب. فأىُّ العقيدتين أولى بأن تتّبع عند عامّة النّاس؟ إنّ أهل الحديث يقولون بأنّ الخلود فى النّار يختصّ بالكافر، والمؤمن وإن كان فاسقاً لا يخلّد و إن

مات بلا توبة. (۴۶۳)

وهذا بخلاف ما يقوله المعتزلة من خلود مرتكبى الكبائر فى النّار إذا ماتوا بلا توبة. فكان لفكرة أهل الحديث جاذبيّة تضمّ العامّة إليهم و هذا بخلاف ما تقوله المعتزلة. ۴ ـ إنّ نجم المعتزلة أفل بعد الواثق عند ما تسنّم المتوكّل منصّة الخلافة، فعند ذلك صارت السلطة الحكوميّة سيفاً مصلتاً فوق رقابهم و شبحاً مرعباً يلاحقهم بعد ما كانت أداة طيّعة لهم، والنّاس على دين ملوكهم وسلاطينهم، ثمّ اشتدّ غضب الخلفاء عليهم على مرّ الزمن، فصار ذلك سبباً لذبح المعتزلة تحت كلّ حجر و مدر، وقد استغلّ أهل الحديث والحنابلة غضب السّلطة على المعتزلة وقادوهم إلى الحدّ الّذى عرفت من النكاية. ۵ ـ إنّ المعتزلة قد اشتهروا بالقول بحريّة الفرد فى أعماله و كانوا يدافعون عن حريّة الإنسان و احترام العقل، وهذا لا يجتمع مع ما ارتكبوه فى أيّام الخلفاء الثلاث، فناقضوا بذلك أنفسهم و عارضوا تعاليمهم و أظهروا أنّهم لا يقدرون العقل حقّ قدره، فإذا كانت الحريّة تفرض على المعتزلة أن يدينوا بخلق القرآن، فهذا بنفسه يفرض عليهم أن لا يسوقوا النّاس بالجبر والحبس والضّرب على الاعتراف بخلق القرآن، وغاية ما كان على المعتزلة تشكيل أندية الوعظ والارشاد والجدال الصحيح حتّى يتمّوا الحجّة على متحرّى الحقيقة أخذاً بقوله سبحانه: (اُدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالمُهْتَدِين)(۱). وأين هذا من الاصرار على تبديل السّرائر والحكومة على الضمائر و فرض العقيدة بالجبر والضّرب؟ «إنّ الحركة الفلسفيّة العلميّة الّتى بدأت تتقوّى و تنتشر بيد المعتزلة وأخذت تلقى أنصاراً و أعواناً، لو تركت تسير فى مجراها الطبيعى، لاستطاعت أن تقضى على الرّوح الرجعية فى الأُمّة على قوّتها و عنفها. ولكتب لها الفوز والنجاح، ولكنّ

---

۱ . سورة النحل / ۱۲۵.

(۴۶۴)

المعتزلة استبقوا الزمن واستعجلوا الأُمور، فأرادوا فى زمن دولتهم أن يحقّقوا ما لا يتحقّق إلا بالاقناع، وأن ينجزوا فى برهة و جيزة ما قد يتطلّب قروناً»(۱). ۶ ـ إنّ صمود أحمد بن حنبل فى طريق عقيدته أضفى له عند الأُمّة بطولة فى طريق حفظ السنّة وجعل منه أُسطورة للدّفاع عن العقائد و قبول الاضطهاد فى طريق الدّين ولمّا أفرج عنه التفّ النّاس حوله واندفعوا يحاربون أعداءه و يكيدون لهم، ولم يبرح فى الإجهار على ضدّ المعتزلة و إثارة النّاس عليهم. ۷ ـ إنّ الرجعيّة كانت متأصّلة فى نفوس العامّة، متحكّمة فى كثير من العلماء وكانوا لا يرغبون فى مخالفة السلف قدر شعرة، وهذا أوجب انتصار أهل الحديث على أهل العقل والاستدلال، وكان عمل المعتزلة مثيراً لروح التعصّب فيهم أزيد ممّا كانوا عليه، ولعلّهم كانوا يتقرّبون فى ضربهم و شتمهم و قتلهم إلى الله. ۸ ـ وقد كان للشّيخ أبى الحسن الأشعرى دور مؤثّر فى تأليب العامّة و الخاصّة على المعتزلة، فإنّه كان معتزليّاً عارفاً بسلاح العقل والمنطق. فقد رجع عن المعتزلة لأجل أنّه رأى الهوّة السحيقة بين أهل السنّة و أهل الاعتزال، فأراد أن يتّخذ طريقاً وسطاً بين المذهبين، ولكنّه بدلاً من أن يستعمل ذلك السّلاح فى نصرة الدّين قام بمقاومة الاعتزال وهدمه، ولم يفعل ذلك إلّا مجاراة للرأى العامّ و طمعاً فى كسب عطفهم و تأييدهم، وبالتالى خضع للقوى الرجعية إلى حدّ كبير، فأمضى كلّ ما كان عليه الحنابلة من مسألة القدر والرّؤية بحرفيّتها. ۹ ـ إنّ جنوح السّلطة إلى أصحاب الحديث من عصر المتوكّل إلى آخر العبّاسيّين وتولّيهم عن المعتزلة دعاة العدل والتّوحيد، لم يكن خالياً عن الأهداف السياسيّة الّتى كانت لمصالح عروشهم وحكومتهم، لأنّ من مبادىء أهل الحديث وجوب إطاعة السّلطان الجائر و حرمة الخروج عليه و وجوب الصلاة خلف كلّ برّ وفاجر إلى غير ذلك من الأحكام الّتى ذكرها إمام الحنابلة فى عقيدة أهل الحديث، ومن المعلوم أنّ هذا هو ما تتوخّاه السّلطة، فإنّ فى ذلك دعماً لجورها و استبدادها. وأين هذا من القول بالعدل والدعوة إلى التفكّر و وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر و وجوب الخروج على السلطان الجائر و نصب الإمام العادل، إلى غير ذلك من الأُصول الّتى كانت المعتزلة تتبنّاه ولم تكن لصالح الحكومة. هذا و ذاك صار سبباً لرجوع السّلطة إلى أهل الحديث و تقديمهم على المعتزلة. ۱۰ ـ إنّ للّه سبحانه سنّة فى الأقوام و الأُمم عبّر عنها فى الكتاب العزيز بقوله: (وتلك الأيّام نداولها بين النّاس) (آل عمران/۱۴۰) فلا ترى أُمّة فى ذروة العزّ دائماً ولا فى حضيض الذلّ كذلك. نعم لتحقّق السنّة و تبلورها فى المجتمع أسباب وعلل ربّما يكون ما ذكرنا

من الأسباب بعضها. ـــــــــــــــ ۱ . المعتزلة لحسن زهدی جار الله: ص ۲۵۲.

(۴۶۵) ۲ ـ الآثار الباقیة من المعتزلة(۱).

کان مشایخ الاعتزال و أئمّتهم ذوی قرائح خصبة، وکفاءات خاصّة فی نضد القریض و ارتجال الخطب. فکان إلقاء الکلام علی الوجه البلیغ، المطابق لمقتضی الحال، أحد أسلحتهم الفتّاکة فی باب المناظرة. ومن المحتمل أیضاً أنّ تسمیة علم الکلام به لأنّ المعتزلة هم الأُسس لتدوین علم الکلام بین أهل السنّة، وبما أنّهم قد بلغوا الذّروة والسّنام فی البلاغة والفصاحة و إلقاء الکلام، سمّیت صناعتهم بأوصافهم و خصوصیّاتهم، فأطلقوا علی منهجهم الفکری لفظ الکلام و علمه. ویظهر ذلک من الرّجوع إلی تاریخ حیاتهم، وقد عرفت أنّ واصل بن عطاء مع أنّه کان به لثغة بالرّاء ولکن کان یتجنّب عن الراء فی خطبه، فیتکلّم بالقمح مکان البُرّ، والغیث مکان المطر. ولم یکن التفوّق فی البلاغة مختصّاً به، بل هو الغالب علی أئمّة المعتزلة. فلا عجب لأن یترکوا کتباً قیّمةً فی مجالات العقیدة والأدب والتفسیر، غیر أنّ الدهر لعب بکتبهم، ـــــــــــــــ ۱ . هذا هو البحث الثانی الذی وعدنا به فی صدر خاتمة المطاف.

(۴۶۶)

وأعان علی حرقها و إعدامها خصماؤهم، فلم یصل إلینا إلاّ النّزر القلیل الّذی حفظته الصدفة. و نذکر من آثار المعتزلة ما طبع و نشر، وأمّا المخطوطة منها الموجودة فی المکتبات العالمیّة فهی علی عاتق الفهارس، ولو قمنا به لطال بنا المقام فنذکر المطبوع حسب التّسلسل التّاریخی للتألیف. ۱ ـ «المعیار والموازنة» لأبی جعفر الاسکافی (م ۲۴۰)، فی فضائل الإمام أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی طالب ـ علیه السلام ـ تحقیق محمد باقر المحمودی،طبع فی بیروت/۱۴۰۲. ۲ ـ «درّة التنزیل و غرّة التأویل» له أیضاً طبع فی مطبعة السعادة، عام (۱۳۲۶هـ). ۳ ـ «البیان و التبیین» لأبی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵هـ) فی أربعة أجزاء، طبع عدّة مرّات، آخرها طبعة دار الفکر عام ۱۹۶۸. ۴ ـ «المحاسن والاضداد» له أیضاً طبع فی القاهرة (عام ۱۳۳۱هـ). ۵ ـ «الفصول المختارة من کتب الجاحظ» جمعها الإمام عبید الله بن حسّان، طبع علی هامش «الکامل» للمبرّد فی القاهرة، (عام ۱۳۲۴هـ). ۶ ـ «العثمانیّة» تحقیق محمّد هارون المصری طبع مصر، واستقصی المحقّق ما بثّه ابن أبی الحدید فی شرحه علی نهج البلاغة من کتاب (نقض العثمانیة) لأبی جعفر الاسکافی، فجمعه وطبعه فی آخر «العثمانیّة» فجاء الکتاب ونقضه فی مجلّد واحد. وتعرّفت علی شأن الکتاب فی ترجمة الجاحظ. ۷ ـ «رسائل الجاحظ» فی جزءین، تحقیق عبدالسلام هارون، طبع فی القاهرة عام (۱۹۶۴م). ۸ ـ «البخلاء» له أیضاً، تحقیق طه الحاجری، طبع فی مصر. ۹ ـ «الانتصار» فی الردّ علی ابن الرّاوندی، تألیف أبی الحسین المعروف بالخیّاط، (۴۶۷)

طبع مع مقدّمة و تحقیق وتعلیق للدکتور نیبرج الاستاذ بجامعة (آبسالة) فی (مملکة السوید). وفی آخره قائمة لفهرس الکتب المذکورة فی هذا الکتاب أکثرها للمعتزلة یبلغ عددها أربعین کتاباً(۱) . ۱۰ ـ «فضل الاعتزال أو ذکر المعتزلة» لأبی القاسم البلخی (م۳۱۷ أو۳۱۹هـ) تحقیق فؤاد سیّد، طبع الدّار التونسیة، عام (۱۴۰۶هـ). ۱۱ ـ «شرح الأُصول الخمسة» لقاضی القضاة عبدالجبّار بن أحمد (۴۱۵هـ). حقّقه وقدّم له الدّکتور عبدالکریم عثمان، المطبوع بمصر، عام (۱۳۶۴هـ)، فی (۸۰۴) صفحة وراء الفهارس وهو أجمع کتاب لتبیین الأُصول الخمسة الّتی تتبنّاها المعتزلة فی مجال العقائد. ۱۲ ـ «المغنی» له أیضاً، وهو إملاء القاضی لتلامیذه، وقد طبع منه لحدّ الآن أربعة عشر جزءاً وهو فی عشرین جزءاً، وقد اکتشفته البعثة العلمیّة المصریّة بالیمن، وهو أبسط کتاب للمعتزلة فی مجال الکلام، والجزء الأخیر منه فی الإمامة، الّذی نقضه السیّد المرتضی بکتاب أسماه بـ «الشافی» ولخّصه الشیخ الطُّوسی، والأصل والملخّص مطبوعان. ۱۳ ـ «تنزیه القرآن عن المطاعن» طبع عن النسخة المخطوطة بدار الکتب المصریّة. له أیضاً ما یلی: ۱۴ ـ «متشابه القرآن» له فی جزءین. طبع فی القاهرة، دار التراث، تحقیق الدکتور عدنان زرزور. ۱۵ ـ «المجموع المحیط بالتکلیف له». ۱۶ ـ «المختصر فی أُصول الدّین» من رسائل العدل والتوحید تحقیق محمد عمارة. ـــــــــــــــ ۱ . الانتصار: قسم الفهرس، ص ۲۴۹ ـ ۲۵۲.

(۴۶۸)

۱۷ ـ «طبقات المعتزلة» له أیضاً، تحقیق فؤاد سیّد، طبع الدار التونسیة، عام (۱۴۰۶هـ). ۱۸ ـ «دیوان الأُصول فی التوحید» لأبی رشید

سعيد بن محمّد النيسابورى رئيس المعتزلة بعد القاضى عبدالجبّار، طبع مصر، عام (۱۹۶۸م)، تحقيق محمّد عبدالهادى أبو ريدة، وقد تبعنا فى نسبة الكتاب إليه، رأى محقّق الكتاب. ۱۹ ـ «الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة» لأبى السعد المحسن بن محمّد كلام الجشمى البيهقى (م۴۹۴هـ)، وكأنّه ذيل لكتاب «طبقات المعتزلة» للقاضى حيث ترجم فيه الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة من المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، طبع الدّار التونسية، وهو جزء من كتابه «شرح العيون». ۲۰ ـ «رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس» له أيضاً، تحقيق حسين المدرسى الطباطبائى، طبع عام (۱۴۰۶)، وقد ألّفه بصورة روائيّة على النهج المعروف اليوم. ۲۱ ـ «تفسير الكشّاف» للشّيخ محمود بن عمر بن محمود الزمخشرى (م۵۳۸هـ) وقد طبع عدّة مرّات، وهو أحد التفاسير الّتى يرجع إليها جميع المسلمين فى الوقوف على بلاغة القرآن، ولا يزال إلى اليوم ينظر إليه كأحد التفاسير المهمّة، وقد أدرج فى تفسيره حسب تناسب الآيات آراء المعتزلة و أخضع الآيات لتلك المبادىء. وله أيضاً ما يلى: ۲۲ ـ «أساس البلاغة» فى اللّغة، طبع فى مصر. ۲۳ ـ «أطواق الذهب فى المواعظ والخطب» تحتوى مائة مقالة فى النصايح، طبع فى مصر و بيروت و استنبول. ۲۴ ـ «عجب العجاب فى شرح لامية العرب» طبع فى القاهرة و استنبول. ۲۵ ـ «الانموذج» طبع فى ايران مع شرح عبدالغنى الأردبيلى. ۲۶ ـ «الجبال و الأمكنة والمياه» طبع فى ليدن. ۲۷ ـ «ربيع الأبرار و نصوص الأخبار». ۲۸ ـ «الفائق فى غريب الحديث» طبع فى حيدرآباد. (۴۶۹)

۲۹ ـ «الكلم النوابغ أو نوابغ الكلم» طبع فى القاهرة و بيروت. ۳۰ ـ «المفصّل فى صناعة الإعراب» طبع فى مصر و غيرها. ۳۱ ـ «مقدّمة الأدب» فى اللّغة، طبع فى ليبسيك. ۳۲ ـ «شرح نهج البلاغة» لعز الدين عبدالحميد بن أبى الحديد البغدادى المدائنى (م۶۵۵هـ) وهو أعظم الشّروح و أطولها و أشملها بالعلوم والآداب والتّاريخ والمعارف، ألّفه لمؤيّد الدّين محمد بن أحمد بن العلقمى وزير المستعصم بالله آخر الخلفاء والملوك العبّاسيّين، وكان له كتب فيها عشرة آلاف مجلّد من نفاس الكتب(۱) طبع فى عشرين جزءاً بتحقيق محمّد أبى الفضل إبراهيم فى القاهرة. ۳۳ ـ «طبقات المعتزلة» لأحمد بن يحيى بن المرتضى أحد أئمّة الزّيدية، ولد عام (م۷۶۴هـ) وتوفّى بظفار عام (۸۴۰هـ)، وهو جزء من كتابه الآخر «المنية والأمل» فى شرح كتاب الملل والنحل . ۳۴ـ البحر الزخّار دورة فقهية على مذهب الإمام زيد طبع فى ستة أجزاء. ۳۵ ـ «كتاب الأساس لعقائد الأكياس» تأليف القاسم بن محمّد بن علىّ الزيدىّ العلوىّ (م۱۰۲۹هـ). حقّقه و قدّم له الدكتور البيرنصرى نادر، طبع دار الطليعة بيروت، عام ۱۹۸۰. ۳۶ ـ «العلم الشامخ فى إيثار الحقّ على الآباء والمشايخ» للشيخ صالح المقبلى (م۱۱۰۸هـ)، طبع القاهرة عام (۱۳۳۱هـ)(۲). *** هذه هى المعتزلة و تأريخها، هذه تعاليمها و مشايخها و آثارها، فمن أراد الكتابة ـــــــــــــــ ۱ . مقدمة نهج البلاغة، بقلم المحقق. ۲ . ولعل الفائت منّى 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 فى جامع صنعاء باليمن، وقد صور أكثرها دار الكتب المصرية ونشر قسماً كبيراً منها.

(۴۷۰)

عن المعتزلة فعليه الرجوع إلى هذه المصادر وإن كانت قليلة، لكنّها تغنيه عن الرجوع إلى كتب خصمائهم كـ«الفرق بين الفرق» للبغدادى، فإنّه أخذ ما أخذه عن خصمهم ابن الراوندىّ فنسب إليهم فى كتابه فضائح لا يمكن الرّكون عليه، فإنّ الخصم لا يصدّق فى النّسبة والنقل. نعم، كان انقراض المعتزلة انهزاماً لدعاة الحرّيّة و انتصاراً للتحجّر و تقوية لقوى الجهل والأُميّة، ولو كانت الحرّيّة سائدة على الأُمّة الإسلاميّة لكان الوضع غير ما نشاهده بين الأُمّة، والحكم لله العلىّ القدير. بلغ الكلام إلى هنا و فرغنا من تأليف هذا الجزء و ترصيفه و تبييضه يوم الجمعة يوم تحرير القدس العالمى التاسع والعشرين من شهر رمضان من شهور عام ۱۴۰۹هـ/ق. والحمدللّه أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. قم ـ مؤسسة الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ جعفر السبحانى

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بُنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثُلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع "مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بنایة "القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹