



# القضاء والقدر

في فجر الإسلام وضحاها

القرون الثلاثة الأولى

تأليف: د. مونتجمري وات

ترجمة ودراسة

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ









# الألف كتاب الثاني

## نافذة على الثقافة العالمية

الإشراف العام

الدكتور/ سمير سرخان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

مدير التحرير

هزرت عبدالعزیز

مكتبة التحرير

هلياء أبو شادي

المشرف الفني العام

محسنة عطية



القضاء والقدر  
في فجر الإسلام وضحاها  
القرون الثلاثة الأولى

تأليف  
و. مونتجمري وات

ترجمة ودراسة  
عبد الرحمن عبد الله شيخ



الهيئة المشورة المسماة الكتاب

١٩٩٨







الإهداء

إلى روح أبتى ..  
يرحم الله أبتى ..  
فلا زلت أنزله من علمه  
رغم الجامعة .. ورغم الدكتوراه .

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ







## الفهرس

الصفحة	الموضوع
٩ . . . . .	مقدمة الترجمة العربية
٤٠ . . . . .	توطئه
<b>الفصل الأول</b>	
٤١ . . . . .	بمهيد
<b>الفصل الثاني</b>	
٥٥ . . . . .	اتجاهات مقابله فى الاسلام
<b>الفصل الثالث</b>	
٨٠ . . . . .	بدايات عقيدة القدر
<b>الفصل الرابع</b>	
١٢١ . . . . .	المعتزله
<b>الفصل الخامس</b>	
١٧١ . . . . .	المؤمنون بالقضاء والقدر خبره وتره من الله ( أهل الجبر )
<b>الفصل السادس</b>	
٢١٤ . . . . .	الأشعرى وناقده
<b>الفصل السابع</b>	
٢٧٨ . . . . .	مسح الاتجاهات العامة فى هذه الدراسة
٢٩٠ . . . . .	قائمة المراجع





## مقدمة الترجمة العربية

رغم أن الكتاب الذى بين أيدينا رسالة حصل بها المؤلف على درجة الدكتوراه من جامعة ادنبره العريقة ، الا أن المؤلف كان حريصاً على تبسيط كل معقد ، وتوضيح كل غامض ، كما كان حريصاً على مد الجسور بين الثقافات المختلفة والأديان المختلفة ، وغالباً ما يصل الباحثون من هذا النمط الى ما يؤكد تقارب الأديان وعناق الحضارات ، فهم يتجاوزون كل ما بعوق أبصارهم عن الوصول للنظرة الشاملة .

انه على سبيل المثال ينبه قراءه الى أن قضية القضاء والقدر ليست تصرأ على الفكر الاسلامى وانما تعرضت لها كل الأديان ، فهى قضية عامة اذن . وقد واجهها العقل المسيحى أو بالأحرى العقل الأوربى بطريقة حاسمة يلخصها لنا مونتجهرى وات على النحو التالى :

« استطاعة الله سبحانه ، واستطاعة الإنسان تبسوان كحقيقتين متعارضتين أو متواجهتين أو حتى متكاملتين ، ولا يمكن للإنسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما ، لكن لا بد أن يعنقد فى صحتها أى لا بد أن يؤمن أن الله على كل شىء قدير ، وأن يؤمن أيضاً بأن الإنسان مسئول عن تصرفاته » .

ويقول وات فى موضع آخر :

« لا نستطيع ( فى الغرب ) أن نوفق بين سلطة الله المطلقة ومسئولية الإنسان نفسه ، لكنه لا بد أن ننظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يودى الى العمل الصحيح والحياة النشطة المفعمة أخلاقاً وقيماً » .

وحتى لا ينظر القارئ لهذه القضية باعتبارها قصراً على الفكر الاسلامى نورد له منالاً — وهو ليس المثال الوحيد — من الكتاب المقدس ، نفى الرسالة الى مؤمنى روما ( فى أعمال الرسل ) نقرأ :

« فماذا نقول . العل عند الله ظلها . حاشا . (١٥) لأنه يقول لموسى إني أرحم من أرحم وأترأف على من أترأف . (١٦) فإذا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذى يرحم . (١٧) لأنه يقول الكتاب لفرعون إني لهذا بعينه أقمته لكى أظهر فيك قوتي ولكى ينادى باسمى فى كل الأرض . (١٨) فإذا هو يرحم من يشاء ويقسى من يشاء . (١٩) فستقول لى لماذا يلوم بعد . لأن من يقاوم مشيئته . (٢٠) بل من أنت أيها الإنسان الذى تجاوب الله . العل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا . (٢١) لم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان . (٢٢) فماذا إن كان الله وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمال بأناة كثيرة آنية غضب مهياة للهلاك . (٢٣) ولكى يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . (٢٤) النى أيضاً دعانا نحن إياها ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضاً . (٢٥) كما يقول فى هوشع أيضاً سادعو الذى لبس شعبى شعبى والى لبست محبوبىة محبوبىة . (٢٦) ويكون فى الموضع الذى قيل لهم فيه لستم سعبى أنه هناك يدعون أبناء الله الحى . (٢٧) وأشعيا يصرخ من جهة إسرائيل وان كان عدد بنى إسرائيل كرمل البحر فالبقية ستخلص . (٢٨) لأنه متم أمر وقاض بالتبر . لأن الرب بصنع أمراً مقتضياً به على الأرض . (٢٩) وكما سبق أشعيا فقال لولا أن رب الجنود أبقى لنا نسلا لصرنا مثل سدوم وتسابهنا عمورة » (\*).

مسألة القضاء والقدر اذن تعرضت لها الأديان السماوية الثلاثة ، بل ولا بد أن الأديان غير السماوية قد تعرضت لها على نحو أو آخر ، وحتى لا تطول هذه المقدمة أكثر مما هو مقدر لها نكتنى بما نقلناه عن ( أعمال الرسل ) كيثال .

لكن الاسلام النقى — فيما يرى مونتجرى وات — قد نقل الفكرة عن القضاء والقدر نقلة حضارية مهمة ، فقد كانت فكرة ( الأيام ) أو ( الزمان ) أو ( الدهر ) أو ( القدر ) قبل الاسلام تمثل الأمور وكأنها فى أيد عابثة تخبط « خبط عشواء » فتصيب هذا بالخير وتصيب هذا بالشر دون قواعد أو ضوابط ، فلما جاء الاسلام جعل الأمور تسير وفقاً لإرادة حكيم عليم ، عادل رحيم ، سميع بصير ، مقدر مدبر . . . الخ

(\*) من رسالة القديس بولس الى أهل روما ، الاصحاح التاسع من الآية ١٤ الى



ويدهش مونتجمري وات أن هذه النقطة لم يحط بالاهتمام الكافي من الباحثين المسلمين والأوربيين على سواء .

ويرى وات — ونرى معه — أن الروح العامه للقرآن الكريم تحمل الانسان مسئولية عمله مع عدم اعفال لطف الله ورحمته وهداياه ، كما يرى أن ما ورد في بعض الأحاديث النبويه الشريفه من تسدد في نزع المسئولية من يد الانسان وجعله كريئنه في مهب سلطة قادره متحكمه لا تترك له قرارا ، ولا رأيا ، بعضها في الواقع موضوع أى منسوب كذبا الى رسول الله ﷺ ، وبعضها الآخر قد أسىء فهمه وتفسيره ، ورأى وات في بعض هذه الأحاديث الموضوعه امتداداً لفكرة الجبر في الجاهلية . وقد يختلف معه بعض القراء ؛ لكننا آثرنا ايراد افكاره كما هي خاصة أنه ليس باحثا يحركه الهوى أو الفرص ، كما أنه من المطلوب أن نعرف وجهات نظر الآخرين ، لكن أفكار وات هذه بحفزنا لبعض الاسطرادات لمزيد من التوضيح .

مفكره ( الجبر ) أو قيام الله سبحانه بكل الاعمال ليس المنوطه به فحسب ( أى التي اناطها سبحانه بذاته ) وإنما قيامه بأعمال الانسان نفسه ، هي في الأساس فكره تبناها رجال الدين اليهود ، ونستأذن القرىء — لمره واحده — في أن نستشهد في هذا الصدد بآيه قرآنيه كريمة ، على أن يكون اعتمادنا بعد ذلك على مسيره التاريخ ( قالوا يا موسى انا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها ، فاذهب أنت وربك فقاتلا **إننا هاهنا قاعدون** ) سورة ( المائدة ) الآيه ٢٤ .

وظل اليهود قرونا عديده يعتقدون أن الرب « سبحانه كل أعداء اليهود » « وسيفرقهم في بحور الدم » وأنه سيفعل ذلك بمفرده ، أما هم فيتفرغون لجمع المال وأما اعاده ( الهيكل ) فتلك مهمه الرب ، . . وظلت تلك هي رؤية اليهودى لفترات طويله ، غير أن ظروفأ تاريخية استجدت جعلت مجموعه من اليهود تتبنى فكرة الصهيونية العمليه ، أى عدم الاكتفاء بالاعتماد السلبي على الرب وإنما معاونته — ان صح التعبير — في تحقيق هدفه الذى هو أيضاً هدف اسرائيل في اعتقادهم ، وهكذا بدأ اليهود في تخصيص جزء من أموالهم لشراء الأرض وتكوين الكتائب المسلحه وتوسيع العلاقات السياسيه والاقتصاديه بالقوى العظمى . . الخ ، وكان الانتقال الى مرحله الصهيونية العمليه ما هو

في حقيقة الأمر إلا انتقالاً من فكره ( الجبر ) السلبية اليهودية الى فكرة القضاء والقدر بأبعادها الخصبة في الفكر الاسلامي ، ولم يكن صدفة — فيما نرى — ان الانتقال الى مرحلة الصهيونية العملية التي تزوج بين عود العهد القديم ( التوراة ) والجهد البشري اليهودي ، قد تم بعد المد الاسلامي المذهل في شرق أوروبا ( على يد العثمانيين ) والذي كان في جانب منه ( وليس في كل جوانبه ) رد فعل على خروج المسلمين من الأندلس ، وما كان اليهود ليستطيعوا البقاء دون حماية اسلامية ، وما كانت اسبانيا المسيحية الوليدة لتقبل وجودهم ، فانتقل جانب كبير من هؤلاء اليهود الى الأناضول ، وعمل بعضهم في بلاط السلاطين ، وفي الأساطيل الاسلامية ، وفي صناعة الأسلحة وتجارتها ، ودخل بعضهم الإسلام عن اقتناع أو تظاهر . . لقد اضطر اليهود بعد طردهم من الأندلس — إذن — لتحطيم الجيتو اليهودي تحطيماً جزئياً ، واندمجوا في العالم الاسلامي ، اندماجاً جزئياً ، وتفاعلوا مع الحياة فيه تفاعلاً نسبياً . . وقد أدى هذا الى تأثرهم بفكرة القضاء والقدر عند المسلمين تأثراً عملياً — ان صح هذا التعبير — ، فقد كان احتكاكهم بالتراث الفكري الاسلامي احتكاكاً عميقاً منذ البداية لكن هذا كان على مستوى الدراسة أو على المستوى النظري رغم وجودهم في وسط اسلامي ، فالوجود المشترك في مكان واحد مهما كان ضيقاً لا يعنى بالضرورة تفاعلاً كاملاً ، وتبادلاً كاملاً للقيم والأفكار ، بل ان هذا التفاعل والتبادل يمكن أن يكون عميقاً رغم التباعد المكاني . . إذن ، لقد كان اخراج اليهود من الأندلس وانتقالهم الى رحاب الدولة العثمانية مرحلة مهمة في مجال تأثرهم بأهم قضية فكرية مؤثرة في حياة الشعوب وهي قضية القضاء والقدر ، لذا فممكننا القول بوضوح كامل ان التحول عن فكرة الجبرية السلبية والاعتماد السلبي على الرب ( سبحانه ) عند اليهود كان تأثيراً اسلامياً ، ونمخض عن ذلك أيضاً أخطر فكرة هددت السلام في منطقتنا العربية ، وهي فكرة الصهيونية العملية .

لكن الشيء الغريب أنه في الوقت الذي انتقلت فيه فكرة القضاء والقدر بمعناها الاسلامي الخصب الى اليهود ، بما في الفكرة من مزايا ، انتقلت الى عالمنا الاسلامي فكرة الجبر بمعناها اليهودي السلبي الى



حد ما ، وحاول البعض عندنا تفريغ فكره القضاء والقدر الاسلاميية  
الخصبة من كل المزايا . انه تبادل ثقافي ، كان مضرا لجانب ومفيداً لجانب  
آخر ، وسيوضح من ثنايا هذه الدراسة ضروره التنبه لمثل هذا التبادل  
خاصة في ظل سياسات انفتاحية ، او سياسات نطبيعية ، او في ظل  
سمو وسائل الاتصال بنسكل كبير استحلال معه الانعلاق ، او منع أفكار  
الآخرين من التسلك .

لقد تعامل ( وات ) مع الأفكار التي يتناولها : فكرة القضاء والقدر،  
بما تنطوي عليه من فكرة ( الرزق ) ، ( والأجل ) ، ( والاستطاعة  
البشرية ) ، ( و ارادة الله ) و ( مشيئته ) . الخ كأسلحة من الوزن  
الثقل تستخدم لتطوير المجتمعات والنهوض بها ، ومواجهة الأعداء بها  
ومن خلالها ، ولم يتعامل معها أبداً كقضايا أكاديمية حالصه يمكن الوصول  
فيها الى نتائج حاسمة أو حقائق مجردة .

دعني أكون أكثر وضوحاً فأقول انني كما فهمت كتاب ( وات )  
المانل بين يدي القارئ ، أرى أنه قد حسم موقفه منذ البداية في  
الصفحات الأولى التي أوردنا قبساً منها في مقدمتنا تلك ، فذكر أن  
**العقل البشري في هذه المرحلة من التطور لا يستطيع أن يوائم بين**  
مفردات هذه القضية ( القضاء والقدر ) وانما المطلوب هو كيفية  
استخدامها وتصويبها نحو الهدف لتحقيق خير المجتمعات ، وليس  
المقصود هو الوصول الى الحقيقة المجردة ، وغاية الجهد هو إزالة  
الضباب الذي أقامه البعض حول فكره أو أخرى لأسباب غير تنويرية ،  
وهو ما سنوضح جانباً منه في هذه الدراسة ( المقدمة ) ، وسنبداً بربط  
( وات ) بين الأفكار وحوادث التاريخ .

### الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ المسؤولية

#### البشرية في قضية القضاء والقدر

مع ظهور الاسلام كان التركيز على أن « القضاء والقدر ، خيره وشره  
من الله سبحانه » وكان هذا كما سبق القول نقلة مهمة أشرنا اليها آنفاً  
( وسنعرض لها مرة أخرى بعد ذلك ) ، لكن جماعة من المسلمين راعهم

ما حدث أثناء الفتنة الكبرى وبعدها . راعهم مقتل على بن أبي طالب ، وراعهم قبل ذلك مقتل عثمان ، وراعهم ما فعل الأمويون لتببيت أركان الدولة ، بصرف النظر عن الأسباب الموضوعية التي دفعت الأمويين لفعل كثير مما رأته هذه الجماعة ظلماً ، فكان من رأى هذه الجماعة أن ما حدث هو « مسئولية الانسان » وليس « مسئولية الله سبحانه » ، وان ما حدث ( شر ) والله « لا يفعل الشر » فهي اذن مسئولية الانسان . لقد كان المنادون بمسئولية الانسان مناوئين اذن للحكم الأموي ، أو على الأقل نظر اليهم الحكام الأمويون كمناوئين لهم ، فقد كان المنطق الديني في الشارع في البلاد الاسلامية ، أن الحسين قد مات بقدره بعد أن استوفى أجله ولو لم يكن قد قتل لمات في الوقت نفسه الذي قتل فيه ، ومن قتلهم الحجاج بن يوسف النخعي ماوا بأجالهم أي أن القتل لم يعجل بموتهم ، وكان الرد المألوف اذا قيل ان السلطة قد قتلت فلاناً هو « لقد قتله الله » أي أنه مات بأجله أو بقدره . . الخ ، فاذا بجماعة تظهر لتنسب القتل الى القاتل . انها اذن حركة سياسية مناهضة للدولة في ذلك الوقت .

لقد ظهر معبد بن عبد الله الجهني وقال بالقضاء والقدر خبره وتره من العبد ( الانسان ) وراح ينشر فكره ويبرهن عليه ، فأمر عبد الله ابن مروان في سنة ٨٠ هـ بالقبض عليه وأمر بقتله فقتل وصلب في دمشق ، وليس أدل على البعد السياسي للفكرة في ذلك الوقت من أن معبداً هذا كان يقول بأن الخلافة تصلح في غير قريش ، وأن كل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها (\*) .

وأعداء دولة قد تبناهم دولة أخرى ، ومناوئو حاكم قد يحتضنهم الحاكم الجديد فيكونون أنصاره . .

وهذا أحد أسباب وصول المعتزلة — القائلين بالمسئولية البشرية — أو أن القدر بخيره وشره من الانسان — الى مكانة مرموقة في ظل الدولة

(\*) تاريخ الطبري ، حوادث سنة ٨٠ هـ / وانظر أيضاً المقدمة التي كتبها محمد محيي الدين عبد الحميد لكتاب مقالات الاسلاميين للأشعري



العباسية ، ورغم أنهم بدوا وهم في ( المعارضه ) .منافحين عن حق الانسان في تقرير مصيره ، فانهم عند وصولهم ( للسلطة ) لم يكونوا كذلك ، وكانوا عصا السلطة لضرب كل من خالفهم في الرأي . ويضرب ( وات ) في كتابه هذا على رعوس الباحثين الغربيين الذين يعتبرون المعتزله كالمفكرين الليبراليين في الغرب .

### الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ الجبر ( القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه )

يرى ( وات ) — ونرى معه — أن مبدأ الجبر المنطوى على مبدأ الهيمنة الالهية الكاملة على مسيرة الأحداث ونزع الفعل الحقيقي من الانسان نزعاً تاماً — لم يكن دائماً في مرحلة من المراحل تسرين انهيار المسلمين ، أو انهيار دولة الاسلام ، بل ان هذا المبدأ كان منذ البداية يمثل رأى أهل السنة ، ويضيف ( وات ) أنه لا يدري على وجه التحديد ، متى أصبح هذا الرأى مناقضاً للمذهب السنى أو متى عارضه أهل السنة .

لكن هذا المبدأ الحطير ( مبدأ الجبر المطلق أو مبدأ القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه وتعالى ) يحتاج الى تربة مناسبة ليؤدى لنتائج ايجابية ، وهو في الوقت نفسه ، إذا أسئ فهمه ، يمكن أن يكون أساس كل تخلف وانهيار ، ولنتابع ذلك منذ البداية :

فبعد وفاة الرسول —عليه الصلاة والسلام— اجتمع المهاجرون والأنصار في سقيفة بنى ساعدة كما هو معروف ، وكان هناك من نادى بأن يكون من المهاجرين أمير ومن الأنصار أمير ، وكان هناك من نادى بمبايعة سعد بن عبادة لجهوده وفضله وكان من الأنصار ، وتداول المجتمعون وجرى الاستشهاد بأحاديث الرسول ﷺ التي كان لها الدور الأكبر فيما يبدو في ترجيح كفة أبى بكر ، فسارع عمر بن الخطاب فبايع أبى بكر وبايعه الباقيون ، كل ذلك معروف مطروف ، لكننا نريد التوقف عند عبارته قبالتها أحد الحضور بعد مبايعة أبى بكر . لقد قال : « لقد قتلتم سعد بن عبادة » ويقصد أن سعدا كان بريد الخلافة لنفسه وأنتم حرمتوه منها ، فكان الجواب الذى رده من حضر : « لا . . . لقد قتله الله » ولبس

المقصود هنا سب سعد بن عبادة فهو صحابي جليل صاحب فضل ، لكن المقصود أن « هذه هي ارادة الله » وأننا لم نفعل شيئا ولكن الله هو الذى فعل ، وأننا لم نبعد سعدا عن الخلافة ، لكن الله أبعده . . لقد بذل المهاجرون والأتصار كل جهدهم فى الاختيار والتدقيق ومراعاة الحق ( وفقا لمقتضيات العصر ) وحاول كل واحد منهم أن يتجرد بقدر الامكان من مصالحه الشخصية والقبليه ، ملما وصلوا الى قرار اعتقدوا أن هذا هو ما يريد الله . من الواضح اذن أن فكرة القضاء والقدر من الله ، أو فكره الجبر لم تمنع الحاضرين من بذل كل الجهد وتحرى الحقيقه فلما وصلوا لما وصلوا اليه نسبوه الى الله سبحانه وتعالى . ولما بدأت حركه الفتوح الاسلاميه كان هناك يقين دينى ان بلاد الفرس والروم ستخضع للحكم الاسلامى ، بل لقد حدد رسول الله ﷺ فى حديث معروف مواقيت الحج لمن يأتى من مصر « وما يليها » ومن يأتى من الشام وما يليها ، ومن يأتى من اليمن وما يليها ومن يأتى من العراق وما يليها ، ولم تكن كل هذه المناطق وما يليها قد أسلمت بعد ، واذا أضفنا لذلك الآيات القرآنيه المبشره بالنصر ، اتضح لنا أن الجندى المقاتل كان متأكدا من النصر . انه بالنسبة له قدر محتوم . انه جبر . . انه قضاء وقدر من الله . . انه قرار تم اتخاذه وانتهى الأمر ، لكن هذا المعنى وهذا اليقين جعله يعتنى بتسليح نفسه والتدريب على فنون القتال ، ويقدم غير هيساب ولا وجل . . انه لم يقل لنبيه أو لخليفته اذهب أنت وربك فقاتلا . . كان الايمان بالجبر إذن غير متعارض مع تقدير الانسان لمسئوليته البشريه .

قلنا فى دراسات سابقه ، ان الفكرة بمفردها لا تكفى ، بل ولا يصح دراستها بمعزل عن البشر ولا يمكن دراسة البشر بمعزل عن ظروفهم التاريخيه . لقد حدث فى غرة من فترات التاريخ أن اعتمدت الحكومات ( خاصة منذ أواخر الدولة الأمويه ) على الأسرى والعبيد فى تولى المناصب وادارة شئون الدولة ، وفى أعمال الخدمه وبأشر بعضهم الزراعة والتجارة نيابة عن سادتهم وانتشروا انفسارا كبيرا . وقد أثرت هذه التركيبة البشريه فى الانحراف بفكرة القضاء والقدر من الله سبحانه وتعالى انحرافا خطيرا قريبا من فكرة القدر الجاهلية . فالأسير يتم أسره ، والرقيق يتم اسرقاهه ، لأسباب غير واضحة ، وغير مسببه ، ويتم بيع الرقيق ، وكل واحد وحظه ، فهذا يشتره أمير ، وهذا

يشتريه حفيرا ، وهذه الجارية بذهب لفصر السلطان ، وهذه يشتريها تاجر رقيق الحال ، وتتشعب بهم أو بهن مسارب الحياة ، مهذه تصبح معززة مكرمه مخصصة للعشق والدلال ، وهذه لادارة الرحي وعسل الغلال . . وفي ظل هذه الظروف غير المعقولة ارتدت فكرة الجبر أو القضاء والقدر لعناها الجاهلي ، وترك هذا أثره حتى في اللغة المتداولة « ونقدرون فتضحك الأقدار » ، « قدر أعمى » ، « الأيام السوداء » وتتبدل التعابير وفقا لمفردات البيئة لكن المعنى واحد : « نهارك كوبيا » يوم أن كان القلم الكوبييا هو الشائع وهو قلم كتابه زرقاء تزداد زرقة عند لعقها . . الخ . وساعدت هذه التركيبية الاجتماعية على تقبل الأمر الواقع كما هو فلا مجال لتفسيره نفسيرا معقولا . . وكل هذا كما قلنا ، وكما سنقول يتناهى مع المفهوم الاسلامي للقضاء والقدر وهو مفهوم خصب .



لكن في ظروف اخرى نجد المؤمنين بالقضاء والقدر من الله ( الجبر ) يتخذون مواقف اخرى تحكمها التركيبية الاجتماعية والظروف ، فهم لا يتخذون المبادرة الثورية من ناحيتهم اى لا يجنحون الى التغيير ، ولا ينحركون الا في اللحظة الاخيره عندما تظهر بوضوح شديد بوادر انهيار النظام القائم او الوضع القائم ، ومن هنا فان اهل الجبر لم يتحركوا ضد الدولة الاموية الا في اواخرها عندما ظهرت بوضوح بوادر سقوطها ، فقد ظهر جهم بن صفوان في اواخر القرن الاول للهجرة بترمز وبلاد المشرق ، واعلن انه لا فعل على الحقيقة إلا لله وحده وانه هو الفاعل وأن الناس انما تنسب اليهم افعالهم على المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس . . وقد أعلن جهم خروجه على الدولة الاموية سنة ١٢٨ هـ أى قبيل سقوطها النهائي بقليل ، بعد ان استشعر انها ستسقط فعلا حتى لو لم ينر عليها ، أو بعد ان استشعر ان الله قد اراد بالفعل سقرطها أو أنه سبحانه قد أمر بازالتها ، فالجبرى لا يأخذ المبادرة ، وانما يتحسس التيار ويسير معه ، الجبرى لا يثور ولا يغير الا اذا أحس أن التغيير قادم لا ريب فيه سواء اشترك هو في تغييره أم لا . الجبرى يعوم فوق سطح التيار وينحسس اتجاهه . . ولا يقاومه . . وهذا يفسر أن المجتمعات التي تعمقت فيها جذور الجبر



لم تشهد ثورات ذات طابع دموى أو حتى شعبي واضح بأخذ زمام المبادرة ، وإنما يأتي التحرك الشعبي متأخراً شيئاً ما « وإذا وقع الثور كبرت سكاكينه » لأنه وقع بالفعل أى أتاه قدره أو أن الله سبحانه « عاوز كده » فلا بأس من أن نحقق ارادة الله التي تأكدنا من حدوثها ، او ظهرت بوادرها . ولم يتحرك الفلاحون المصريون ضد الاقطاع ( رغم محاولات بعض المؤرخين تجذير ثورة ٢٣ يوليو كثورة شعبية بتجميع بعض حالات التمرد ضد الاقطاع قبل الثورة ) رغم جهود ثورة ٢٣ يوليو لدفعهم لذلك دفعا وبث الحماس فيهم وتعميق احساسهم بالاعتداد بالنفس ، ولم يبدأ التحرك النسبي الا بعد أن تمت مصادرة أراضي الاقطاعيين ، وتوزيعها ، وحتى هذه اللحظة أيضاً ظل الفلاح شاكاً في « ارادة الله » ، حتى اتضح أن هؤلاء الاقطاعيين قد تعرضوا للاهانات فعلاً ، ونم سجن بعضهم فعلاً ، وقبض على بعضهم فعلاً وطافت ببعضهم سيارات الثورة في القرية والمدينة ليرى الناس هذا الباشا وهو مكبل اليدين . . ساعتها ، وساعتها فقط آمن الفلاح « ان تلك هي ارادة الله الجديدة » وأنه قد حان الوقت لرفع عقيرته بلعن الاقطاعي ، وكانت حنجرته مضطربة في أول الأمر ، ثم سرعان ما اتسعت ، ثم سرعان ما تجمسته شخصية الاقطاعي الذي هتف ضده في وقت من الأوقات . فالجبرى لا يضرب الثور الا اذا سقط ! .

نعود الى جهم بن صفوان الذى لم يثر على الدولة الأموية الا وهى تسقط فخرج مع الحارث بن سريج ورفضاً خلافة مروان بن محمد ، لكن سلم بن أحوز أمير شرطة بنى أمية قتله ، وهكذا يبدو أن ما كان قد استشعره جهم هو نهايته هو لا نهاية بنى أمية .

### الدليل الانثروبولوجى فى البحوث التاريخية :

شئ غريب أن يقر المؤرخون أن الحاضر ما هو الا نتيجة تفاعلات الماضى ، ثم ينكرون بعد ذلك أن الحاضر يحمل الماضى فى طياته ، بما يستتبع ذلك من ضرورة البحث عن أدلة لتوثيق الحدث التاريخى بين ثانيا الحاضر الذى نعيشه ، مع أن بعض المؤرخين المسلمين قد استخدموا — على نحو ما — هذا الدليل لكن بشكل غير متطور .

فمن المعروف أن عبد الله بن سبأ اليهودى المتحول للإسلام قد ركز دعوته في مصر بعد الفتنة الكبرى وأثناءها ونادى بأن عليا عليه السلام اله ، أو أنه هو الله ، وأنه سيعود مرة أخرى ليملاً الدنيا عدلاً ، وأن عليا في السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه . . . الخ والذي يهمنى في كل هذا الخلط والكذب أن أحد المؤرخين المتأخرين زار القاهرة في زمن تأخر عن أيام ابن سبأ بقرون ، فوجد الأطفال ( أطفال القاهرة ) يجرون في الشوارع والحارات عند هطول المطر ، وهم يصيحون فرحين : ( يا بركة على زود ) أى المزيد من المطر يا على . قال الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات : ( قال أبو أحمد غفر الله له ولوالديه : ولا أدري من أين جاء أطفال القاهرة بهذا الكلام ، ولست أراه في غير القاهرة ) (\*).

وفي الريف القصى سمع المترجم من يدعو ببركة على أو بعلى نفسه عند رفع حمل ثقيل . . . اذن هذا التراث الشعبى الحى دليل حاسم على صحة ما روته المراجع عن دور عبد الله بن سبأ اليهودى في الفتنة الكبرى، ودليل على دوره في نشر العقائد الفاسدة في مصر خاصة .

ونحن نقرأ في الكتاب المترجم الذى بين أيدينا وفي كتب الكلام والتوحيد ، فصولاً طويلاً عن ماهية الله سبحانه وصفاته ، وباستثناء طائفة واحدة تمسكت بظاهر النص القرآنى ، فإن كل المحاولات الأخرى غير علمية بالمرّة ، فلا أحد قد رأى الله سبحانه حتى يصفه ، وهو سبحانه لم يعط سره لأحد ، فليس أمامنا اذن الا الأخذ بظواهر النصوص، أى أن نقول ان له يداً ( بلا كيف ولا تشبيه ) وله عيناً ( بلا كيف ولا تشبيه ) وأنه هو ( كما وصف نفسه ) ، الى آخر ما يتردد على السنة أهل السنة ، لكن الذى يهمنى في هذا السياق أن الخلاف حول صفات الله سبحانه وماهيته مازال كامناً في كلام الناس الذى يرددونه بلا وعى منهم وهو يقدم لنا دليلاً آخر على صحة الدليل الأنتروبولوجى في البحوث التاريخية ، وسنضرب بعض الأمثلة .

من المعروف أن المعتزلة ينفون صفات الله سبحانه ، فعلم الله عندهم هو الله وقدره الله هى الله وكرم الله هو الله . . . الخ .

(\*) انظر حاشية محمد محيى الدين عبد الحميد ، من ٨٦ فى مقالات الاسلاميين

بينما يؤمن آخرون بأن لله سبحانه صفات ، وما يهمنا هنا هو أننا نسمع الباعة ، خاصة من يوزعون بضائعهم في الصباح الباكر ، ينبهون على بضائعهم بتعابير متنوعة . فبائع الفول الذي يجوب منطقة الهرم بعد الفجر ينادى بصوت جهير : « يا كريم » وارتبط هذا النداء بوصوله أو بوصول الفول ، لكن بائع البليلة الذي ينادى في وقت لا يتأخر كثيراً عن نداء بائع الفول يهتف بصوت جهير : « يا كرم الله » . . . وكنت أبتسم وأنا أتقلب في فراشي أحيانا وأقول لنفسى ان بائع الفول من أهل السنة : فهو يخاطب الذات الالهية ككيان واحد بجوهرها وصفاتها وهو ما تعرض له بعض علماء الكلام بأنه أمعان في توحيد الله ( توحيد الذات وتوحيد الصفات ) ، أما بائع البليلة فهو يخاطب صفة واحدة من صفاته ولا نقول يخاطبه بصفة واحدة من صفاته ، وإنما يخاطب صفة ، وكان المعتزلة يقولون ان علم الله هو الله ، وقدره الله هي الله وكرم الله هو الله . . . وأنكر عليهم معارضوهم هذا القول واعتبروه تعدداً . . . ليس هذا على أية حال هو البحر الذي أسبح فيه ، فلهذا المجال رجال أقدر منى على السباحة فيه ، لكننى كنت أبتسم عند سماع بائع البليلة وهو ينادى ( يا كرم الله ) وأقول في نفسى : هذا الرجل من المعتزلة . ومن المؤكد أن هذين البائعين لا علم لهما بالفرق بين النداءين ، ولكنه تراث تناقلوه جيلاً بعد جيل ليكون دليلاً معاصراً على ما كان . والطريف أننى سألت واحداً من الباعة ينادى ( يا كرم الله ) : لماذا لا يقول يا الله مباشرة أو يا كريم فرد رداً في الغاية من الغرابة : مما يدل على أن هذه الخلافات الكلامية لازالت كامنة بل وموجهة . لقد قال : أنا أنادى كرمه فقط فهو ما يلزمنى ، ولو ناديته كله أى قلت ( يا الله ) فأننى لا أضمن فلهذا غضب وكراهية وسخط . . الخ وأنا لا أحتاج الا للكرم فقط ، فأدركت أن لأهل السنة حقاً في مواجهة الفكر المعتزلى في أحيان كثيرة ، وقلت في نفسى لا حول ولا قوة الا بالله .

انها دعوة اذن للباحثين والدارسين في التراث الشعبى والأنثروبولوجيا الثقافية لتقصى هذه الأمور ، فهى أفكار مهمة وحكيمة ، فهم الأعمق دراسة والأكثر شجاعة وامكانيات مما يعينهم على جمع هذه المأثورات وتحليلها .



## الاقتصاد في الاعتقاد :

ذكرنا في أكثر من موضع في هذه المقدمة ( الدراسة ) أن هدفنا هو تتبع تأثير الأفكار على المجتمع الاسلامي عامة ، والمجتمع المصري خاصة من خلال ضرب الأمثلة ومعرفة النتائج العملية المترتبة على الأفكار ، وليس هدفنا — كما سبق القول — مجرد التناول الاكاديمي للفرق والمذاهب الاسلامية ، وتحقيق معقولها ومنقولها ، وتوثيقها والدفاع عن بعضها ومهاجمة ما سواها ، فكل هذه الأمور عرض لها أساتذته متخصصون في الفلسفة عامة والفلسفة الاسلامية خاصة ، وفي تاريخ الفرق والمذاهب والأديان ، كما تناولها بعضهم في سياق الحركة الفكرية عامة ، وكنت أتمنى أن يتناولها أساتذة الاجتماع والأنثروبولوجيا ، باعتبارهم أولى الناس بنتائجها العملية ، كما كنت أتمنى أن يتناولوها اختصاصيون في علم الاجتماع التاريخي الذي يهتم بتفاعل الأفكار مع المجتمع ؛ مما يجعلها في النهاية تصيغ أهدافه على نحو لا شعوري وتوجهه وجهة بناءة أو غير بناءة .

وقد تناول مونتجمري وات في كتابه هذا مجموعتين كبيرتين لكل منهما موقف فكري مواجه للموقف الفكري للمجموعة الأخرى : مجموعة تقول بأن الانسان مسئول عن عمله والأخرى تقول انه غير مسئول ، ولم يكن المنطلق لكلتا الطائفتين منطلقاً فكرياً أو أكاديمياً خالصاً ، وإنما زكى كل اتجاه من هذين الاتجاهين مصلحة أو هدف ، سياسة أو اقتصاد أو سياسة واقتصاد معا .

وقد عرضنا في غير موضع في هذه الدراسة لذلك ، أما هنا فنعرض لمسألة منهجية ، فالمبالغة حتى في المنهج ، تؤدي الى آثار اجتماعية ، وقد يكمن أيضاً وراء المنهج هدف اقتصادي أو هدف سياسي أو كلاهما . فاعتماد المعتزلة على التفكير المجرد أو العقل والأدلة المنطقية وانكارهم للأصول التراثية أو النصوص المنقولة من أحاديث وغيرها ، ومبالفتهم في ذلك ، كان يمكن أن يؤدي الى تفرغ الأمة من هويتها ، كما كان من الممكن أن يتحول الاسلام على أيديهم الى معادلات رياضية ومسائل مجردة أو نظرية من النظريات ؛ فمنم الفأوه اذا بطلت النظرية أو نتجاوى

إذا نهاوت الأكار بفعل التقدم العلمى الذى بنبت السوم ما كان مرفوضاً بالأمس أو العكس .

كما أن انكار العقل انكارا تاما والتوقف أمام النصوص وفهمها فهما منقوصاً مرتبطا بفهم السلف يؤدى يقينا الى التحجر والبلادة ، بل لقد أدى التحجر الى التمسك بشكليات حتى فى الملبس انتهت دواعيها الجغرافية ، فالبدوى فى شبه الجزيرة العربية كان يرخى جانبا من عمامته على قفاه حتى لا تلسعه — أى قفاه — الشمس المحرقة ، فلم يرخى بعض المسلمين جانبا من عمامتهم لتتدلى على أقفيتهم فى تركيا — مثلا — مع أن الجو بارد وليس من شمس تلسع أقفيتهم ، ومسألة ارشاء العمامة أو عدم ارشائها مسألة لا تهمنا فى حد ذاتها ، وإنما لم نرد منها الا مجرد ضرب المثل .

وفى كل مراحل التاريخ الاسلامى ، وجد مثل هذا التطرف فى « المنهج » أو المبالغة فى الطريقة ، كما وجد — دائما — من يتنبه لهذا ، فقد ظهر أبو الحسن الأشعري وكان شافعى المذهب ، ومحمد الماتريدى وكان حنفى المذهب ، ليعلمانا بوضوح أن لا تناقض بين الفقه وعلم الكلام أو لا تناقض بين الأخذ بطريقة الاستشهاد بالنصوص وطريقة اخضاع الفكرة للعقل ، وحتى لو وجد تناقض فلا بد من بحث عن طريق للتوفيق ، فالجدل والمنطق وتحكيم العقل والرجوع للنصوص كلها معاً من الزم الأمور للخروج بفهم قويم للدين ، وقد رأى الأشعري — وكذلك الماتريدى — أنه يمكن أن يكون المرء فقيها ومتكلما فى الوقت نفسه ، أى فقيها ومفكراً أو فقيها وفيلسوفاً . وقد أعجب هذا الاتجاه الغزالى ( ت ٥٠٥ هـ ) فى كتابه المعروف ( الاقتصاد فى الاعتقاد ) الذى جعلنا عنوانه عنواناً لهذه الفقرة فقال : « لا معاندة بين الشرع المنقول ، والحق المعقول ، وأن الواجب المحنوم فى فواعد الاعتقاد ، ملازمة الاقتصاد .. » ( ١ ) .

ومع أن الغزالى نفسه قد خرج فى بعض الأحيان عن مبدأ الاقتصاد فى الاعتقاد ، إلا أنه ينبهنا لأهمية هذا المبدأ .

( ١ ) الغزالى ، أبو حامد الاقتصاد فى الاعتقاد ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ٦٩ .

بقى القول إن المتطرفين أو المبالغين في منج دون منهج ، يمكن تقسيمهم الى عدة فئات :

**الفئة الأولى :** هي الفئة المفرضة أو ذات الغرض أو ذات الهدف ، وهي على وعى كامل بالنتائج العملية أو السياسية لما تقول به ، وقد يكون فرد — أو مجموعة أفراد من هذه الفئة — هو المؤسس للفرقة أو المذهب أو الفكرة .

**الفئة الثانية :** هي الفئة التي تأخذ مثل هذه الأفكار النظرية مأخذ الجد ؛ بصرف النظر عن النتائج السياسية أو العملية المترتبة عليها ويمكن أن نطلق على هذه الفئة اسم الفئة الأكاديمية أو الكتبية أو النظرية ، وغالبا ما يتصف أفراد هذه الفئة بحسن النية وقصر النظر ، وقد يكون أحد أفراد هذه الفئة هو المؤسس للنظرية أو الفكرة أو المذهب ، لكنه أبدا لا يكون قائده الحقيقي إذ سرعان ما يتلقف القيادة واحد من الفئة الأولى ، فيحرك المجموعة ظاهراً وباطناً ، أو باطنا فقط تاركا الظاهر لهذا الفقيه الساذج أو هذا ( العالم ) قصير النظر .

**الفئة الثالثة :** ويمثلون الأغلبية المنقاده التي يصدق أنها تتنازع مع الفرق الأخرى لأسباب دينية حقيقية ، وتصدق أنها فعلا تناضل من أجل الدين الصحيح .

### الجنس وتوجيه العقائد لفكرة التكفير :

لعل كبار السن لازالوا يذكرون أن خطباء الجمعة في الريف والدين كانوا يقرأون نصوص خطب من مطبوعات صفراء أو ينقلونها من مخطوطات ، كانوا يرددون في الخطبة الثانية جملة أدعية منها طلب النصر على الأعداء بأن يجعل الله « أموالهم وذراريهم ونساءهم غنيمة للمسلمين » ، والحق إن الخطيب كان يركز في النطق على « نساءهم » بأن يمد الألف مدا غير معتاد ، ويملاً فيه بالحروف ملء شوق ورغبة ، والحق أقول أيضاً ان ( آمين ) التي كان يرددوها المصلون عقب هذا الدعاء كانت أشد عمقاً وأكثر حماساً من ( آمين ) التي كانوا يرددونها عقب الأدعية الأخرى ، على أن الأدعية الأخرى كانت تشتمل على مقومات حقيقية للنصر ، مثل : « اللهم أمدنا بعون من عندك » ، « اللهم



ارفع مقنك و غضبك عنا » ، « اللهم لا نسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك ولا يرحمنا » ، « اللهم أيدنا بالحق وأيد الحق بنا » . . . . أو توجيهات مفيدة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوه . . » الخ وكان هذا في الواقع امتداداً لظواهر وجدت في تاريخ أديان ، ولم تكن حدثاً طارئاً ، فالرغبة في الحصول على « نساء » الآخرين « وأموالهم » رغبة حرمتها كل الأديان ؛ لكن الانسان لم يعدم حيلة للتخلص الشكلي من هذا التحريم وذلك « بتكفير » الآخرين ، فيستحل بذلك « نساءهم » ، وان كان من عشاق الصبية الصغار استحل بذلك « ذرايعهم » . لذلك قد يدهش القارئ المعاصر اذا علم أن قضايا كثيرة قد أثرت على شاكلة هسل أطفال الكفار كفار ؟ وكانت الاجابة بنعم أحيانا . وهل يجوز قتل اطفال الكفار باعتبارهم كفاراً ؟ وكانت الاجابة بنعم أحياناً ، وشغل موضوع عذاب الأطفال أو احساسهم بالألم صفحات طوالاً من كتب علم الكلام وارتبطت القضية بعدل الله سبحانه ، فكيف يلقون العذاب في الدنيا ؟ فمن قائل انهم لا يحسون الما على الحقيقة ، ومن قائل انها يعذبهم الله عقاباً لأبائهم . وثار سؤال آخر عن الآخرة ، فهل يدخل الله الاطفال جهنم باتم آبائهم ؟ وهل يخلدهم في النار ؟ . . . الخ . ومثل هذه الأسئلة فيما نرى لا تصدر عن فطرة سليمة ، وتفكير قويم خال من العوج ، وانما نلمح وراءها فكرة « الاستحلال » والرغبة في « استعباد » أبناء الأعداء .

**نحن انن ازاء أفكار وجهت السلوك وحركته ، أو أفكار تم ابتداعها لتبرير ساوك قائم . ولا نراها مجرد أفكار نظرية أو دينية أو لاهوتية .**

وغالبا ما كان الهوى أو الغرض ، يغلب الفكرة أو يزيحها جانبا اذا تعارضت معه ، فالمعروف مثلا أن الخوارج كانوا يرون الناس سواسية ويرون أنه ليس من الضروري أن يكون الامام قرشياً ، وساووا — نظريا — بين العبد الأسود والعربي القبلى الصميم ، لكن عندما تزوجت امرأة يمنية ترى رأى الخوارج من رجل من الموالى كان هو أيضاً على مذهب الخوارج ، « قال لها أهل بيتها : فضحنا ، فأنكرت ذلك ، فلما أتى زوجها قالت له : ان أهل بيتى وبنى عمى قد بلغهم أمرى وقد عيرونى ، وأنا خائفة أن أكره على تزويج بعضهم . . . فاما أن تهاجرا الى عسكرا نافع بن الأزرق ( ليحمينا ) واما أن تخبئنى حيث

شئت ، واما أن تخلى سبيلي ، فأخلى سبيلها » (\*) ونفج عن المرعف من هذه المراه آراء مختلفه .

وعندما نقرا في كتب أصحاب المذاهب والفرق أن خرقة حرجت لمحاربة الكفار ، فالمقصود هنا « المخالفون لهم في الرأي » حتى لو كانوا من الفرقة نفسها ، ومن هنا كان المطلوب هو الحصول على « نسائهم ومقائهم » . نقرا في مقالات الاسلاميين أن خلافاً كلامية نشأت بسبب أن ابن نجدة ( مؤسس مذهب النجدات أو النجدية وهو مذهب خارجي ) استولى مع جماعته على عدد من نساء مخالفينهم في الرأي من أهل القطيف ، « فنكحوهن قبل أن يقسمن » أي قبل أن يذهب بهن الى أبيه ، فالمفروض أن يذهب بهن الى أبيه أولاً ، ثم يقوم أبوه بقسمتهن على الفاكحين . . ونشأ عن هذا مبدأ كلامي مهم استغرق صفحات بل وفصولاً من كتب علم الكلام . ذلك أن ابن نجدة اعتذر لأبيه بأنه « لم يكن يعلم الحكم » فنكح هو وأصحابه « بحسن نية » . فعذرهم نجده « بجهالتهم » واختلف أتباع نجدة وعاب بعضهم على نجدة مسامحة ابنه ، وهكذا ظهر « مذهب » جديد ، ومجال جديد للخلاف شغل فصولاً من كتب علم الكلام ، ونحاول هنا ربطه بالمجتمع الاسلامي والأفكار السائدة فيه .

### العذر بالجهالات :

استخدم « وات » وغيره من المستشرقين الكاتيب بالانجليزية الكلمة Ignorance كمقابل للمصطلح الكلامي « الجهالة » . لكن هذه الكلمة الانجليزية لا يمكن أن تعبر عن المقصود المركب لهذا المصطلح الذي عقدت الأهواء والأغراض معناه البسيط ، ففي مرحلة البساطة الأولى أو الوضوح الأول لم يشهد الاسلام مشكلة ( الجهالة ) أو قضية ( الجهالة ) ، بمعنى أنه لم يكن هناك تعارض بين دعوة الانسان للعلم والمعرفة ، ورفع الحرج عن الجاهل ، فقد كان المسلم يتحرى ( مثلاً ) غروب الشمس في رمضان ليتناول طعام الافطار ، ولم يفكر أحد في دخول منزله واغلاق النوافذ ليتطل امام الله بأنه انما افطر ظناً منه أن وقت المغرب قد حان . لم تكن هناك مشكلة أو تناقض بين الدعوة للعلم ، والعذر بالجهل ، والقول بأن الأعمال بالنيات . لكن بمرور الوقت أصبح

(\*) مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٣ .

موسوع ( الجهالة ) هدا. موضوعا كلاميا شغل الناس ، بل وسرى  
وسلال في نسيج مجتمعات الشرق ، فأصبح يعمل — على نحو خفى  
كامن — على هدم خطط محو الأمية ، وهدم الاتجاه للتعليم خاصة التعليم  
الدينى المتطور ، وبالحديد ما يتعلق بالحلال والحرام ..

ولا زلت أذكر رجلا من ( أبو كمال ) وهى منطقة فى أقصى الشمال  
بين سوريا والعراق ، وكان يعمل فراشا فى المصلحة التى كنت أعمل  
بها فى الكويت منذ حوالى عشرين عاما ، فقد أتى الى هذا الرجل ،  
وراح يحكى عن مغامراته مع احدى قريباته وكانت فيما أنكر من المحارم،  
وبعد أن سمعته حاولت أن أقول له حكم الشرع وأحدته — بلطف  
تسديد — عن الحلال والحرام ، لكنه تعلل بسبب شكلى ليقوم .. وفى  
مرات كثيرة كنت أحاول أن أسمع حكم الشرع ، فكان يتهرب من  
السماع ، وانتهزت فرصة وأحضرت كتابا فى الفقه ورحت أقرأ ، فلما  
علم أنه كتاب فقه ، قام ولم يرغب السماع .. وانتهزت فرصة لأسأله :  
لماذا كلما أردت أن أقول لك الحلال والحرام لم ترد السماع ؟ قال  
بوضوح كامل : « لأقول لربى يوم القيامة انى لم أكن أعلم .. » ..  
وفهمت بعد ذلك ومن يسلك مسلكه يسمعون النسايب الدينية ، والأذكار  
التي تمجد الذات الالهية ، ويتفننون بصفات محمد ﷺ ، لكنهم اذا بدأ  
الحديث عن الحلال والحرام أغلقوا التلفزيون أو الراديو ، أو تشاغلوا  
بالتسبيح ان كان الخطيب يخطب قبل اقامة صلاة الجمعة .. وكان هذا  
امراً غريبا جداً بالنسبة لى ، الى أن دارت الأيام وربطت بين ذلك وفكرة  
( العذر بالجهالة ) التى احتلت مكانا كبيرا فى الفكر الكلامى .. ورحت  
أساع آثار الفكرة فى أماكن أخرى ، فوجدت أن الفلاح المصرى لا يفتسأ  
بكره بأنه ( لا يقرأ ولا يكتب ) اذا مثل أمام الشرطة أو المحكمة لأى أمر  
كان ، بل ويكرر جملة قد يكون من الفطرة السليمة الا يكررها وهى  
( أنا راجل جاهل يا بيه ! ) وأن كان لديه شىء من الحياء قال :  
( لا مؤاخذه ، أنا راجل جاهل ) .. انه العذر بالجهالة ، وهى قضية  
كلامية قديمة أساسها أن ابن ( نجدة ) وأصحابه نكحوا نساء أعدائهم  
دون قسمة عادلة على الناكحين ، لكن القضية لم تنته وظلت فاعلة مؤثرة  
فى نسيج المجتمعات الشرقية . وفى المنطقة الغربية والجنوبية فى المملكة  
العربية السعودية لازالوا يقولون ( ما أدرى ، ترفع قدرى ) .



ويفضل القرويون في مصر — حتى الآن — جلسات الذكر والتسبيح،  
على جلسات التعريف بالحلال والحرام . .

حقيقة ان القانون الوضعي بعد ذلك نص على أن الجهل بالقانون لا يعنى من المسؤولية ، لكنه هنا يتحدث عن المسؤولية القانونية . .  
وحقيقة الأمر أن معظم مسلكيات البشر لا يمكن أن يطولها القانون الوضعي ، فنصف وقتنا تقريباً في بيوت مغلقة ، وجزء كبير من النصف الآخر لا يمكن أن يتسلل اليه القانون . وتبقى فكرة « الجهالة » فكرة فاعلة مسيطرة تمتد و تنتشعب في حاضرنا ومستقبلنا كما امتدت جذورها في ماضيها . . ليست دراسة قضايا القضاء والقدر وما يتشعب منها من قضايا ( الرزق ) و ( الأجل ) و ( الجهالة ) و ( الختم ) و ( التوفيق ) . . الخ قضايا أكاديمية نظرية لا يتعدى مكانها قاعات الدرس ، وإنما هي كما تكرر في أكثر من مقرة في هذه الدراسة — قضايا حية .

فقد اتسعت فكرة العدل الالهي اتساعاً كبيراً خرجت بها عن كل فطرة سلبية ، وكذلك اتسعت فكرة المساواة ، فقد رفض الخوارج أن تقتصر الإمامة على قریش وانما قد يكون الامام قرشياً أو غير قرشى . . . والى هنا والأمر مقبول ، لكن بعض طوائفهم خرجت عن نطاق المعقول فقالت بإمامة المرأة في الحكم وفي الصلاة ، وهم الشيبية أو أصحاب شبيب النجراتي ، ويعرفون أيضاً « بأصحاب السؤال » أو « أهل السؤال » .  
وذكر البغدادي في كتابه ( الفرق بين الفرق ) ان شيبيا النجراتي هذا كان يعرف بأبي الصحاري ، وأن الشيبية يعرفون أيضاً بالصالحية نسبة إلى صالح بن مسرح الخارجي . . وكان شبيب خارجاً زمن خلافة عبد الملك بن مروان . وله مواجهات عسكرية عنيفة مع الحجاج بن يوسف الثقفي ، وقد انفرد الشيبية بجواز إمامة المرأة وجواز خلافتها ، وقد استخلف شبيب هذا أمة غزالة ( جعلها خليفة من بعده ) ، وقد دخلت غزالة ( هناك رواية أنها زوجته وليست أمه ) الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلت الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت في الركعة الأولى سورة البقرة ، وقرات في الركعة الثانية سورة آل عمران . قال الذهبي في كتابه ( تاريخ الاسلام ) : « كانت امرأته غزالة من الشجاعة والفروسية بالموضع العظيم . هرب الحجاج منها وهي على رأس جيشها ، فعبره بعض الناس بقوله :

أسد على وفي الحروب نعامة  
فتخاء تنفر من صفير الصافر  
هلا برزت الى غزالة في الوغى  
بل كان قلبك في جناحي طائر (\*)

### الوضع ساجدا :

من ذلك يتضح ان الناس — في احوال كثيرة — عمدوا الى تكييف الدين مع عاداتهم الاولى ، لا تكييف عاداتهم مع الدين واخضاعها له ، فمنطقة نجران عرفت النظام الاموى ، اى الانتماء بشكل اساسى للام ، لتصبح المرأة ( الام ) في احوال كثيرة هي ( شيخ ) الجماعة او القبيلة ، فلما جاء الاسلام وهو نظام أبوى ، وان كان لا يذكر حق المرأة . استحل شيبب. وامثاله امامة المرأة ، ولا بد ان غزالة هذه كانت امرأة عجوزا ، فلم يكن ثمة خوف من الصلاة ورائها ، لكن طبيعة الأمور الا يصلى الناس خلف امام امرأة ، فاذا كان هذا مقبولا وهي في الوضع واقفا فكيف يقبل وهي في الوضع مائلا أو ساجدا . ان هذا بطبيعة الحال ادعى بالمصلين لنسيان ربهم . . وهل الصلاة الا نوع من ذكر الله والتبتل اليه ؟!

### القتل والموت :

شغل علماء الكلام المسلمون أنفسهم ربحاً طويلاً من الزمن بالفرفق بين « القتل » و « الموت » ، وهل هما أمر واحد ام لا . وقد يدهش القارئ من اثاره مثل هذه القضية وربما اعتبرها غير جديره بالانارة . والحقيقة انها قضية مهمة لا زالت فاعلة في العقل الاسلامى ، والعقل الشرقى عامة ؛ لارتباطها بقضية القضاء والقدر ، وبالتحديد بقضية « الأجل » . ويستخدم المستشرقون الذين يكتبون بالانجليزية الكلمة Term كمقابل للأجل . والواقع ان الفاظ كل لغات العالم لا يمكن ان تكون مقابلا للفظ « الأجل » المقصود هنا ، فمثل هذه الكلمات ( الأجل ، والرزق . . الخ ) تحوطها معان غامضة ومفاهيم مبهمه وتثبع منها اشعاعات ربما كانت ذات طابع صوفى ، دعنا نقول انه ربما كان جانب كبير من هذا الغموض والابهام بفعل فاعل ، وبتخطيط المفكرين

(\*) هذه النقول عن تشيب من مقالات الاسلاميين د ١ ، ص ١٩٢ ، تاريخ

الاسلام للدهسى .

الذين كانوا يعملون في حضان السلطة. فقد طرحت المسألة على هذا النحو : هل كان القتل — لو لم يقتل — سيهوت ؟ وبصياغة أخرى : هل حقيقة أنه من لم يهت بالسيف مات بغيره ، فالأسباب قد تعددت والموت واحد ؟ أم ان القاتل قد اعتدى على (( الأجل )) الذي حدده الله للمقتول ، وأنه كان يمكن أن يعيش هذا المقتول لو لم يعتد القاتل على « ارادة الله » بتحديد الأجل ، وأنه لذلك كان القتل من الكبائر التي لا عقاب لها الا دخول جهنم ( ان كان بغير نفس أو فساد في الأرض ) .

هذه المسألة اختلفت فيها الآراء اختلافا شديدا ، وكان هناك اتجاه — لعله هو الاتجاه الشعبي — أن « القتل » غير « الموت » . . وان من قتل لم يستوف أجله الذي حدده الله له . . وهذا يفسر لنا ما يتردد في الريف وغير الريف من أن المقتول يظل يحوم في المكان الذي قتل فيه . . بل ان الوهم ليتجسد عندهم ؛ حتى انهم ليسمعون طرقه على الباب ، ويرونه يمشى في ضوء القمر ، ويسمعون وقع أقدامه وهو يتردد على السلم أو فوق السطح أو تحت الشجرة ، ويرون شبحة متمددا في الظل في مكانه الأثير قبل أن يموت . . بل ويحكم الجيران اغلاق مساكنهم خوفا من دخول شبح القتل . ماذا يعنى هذا كله ؟ إنه نوع من الرفض الشعبي لتصرف القاتل . . ورفض — وصل الى حد التجسد — لاعتدائه على الأجل الذي حدده الله . . ان هذا الشعور الجمعى القوى — الذى وصل الى حد الرؤية بالعين والسمع بالأذن — يريد أن يقول ان الله سبحانه قد هزم القاتل ، فها هو المقتول ما زال بيننا ولن تصعد روحه الى بارئها الا فى الوقت الذى حدده الله ( لا القاتل ) . . وقد شهد التاريخ الاسلامى عمليات قتل واسعة النطاق ، وتمت فى غالبها باسم الدين أو تحت ستاره ، ومن الطبيعى ان يكون للجانب الأتوى النصيب الأوفر فى قتل الخارجين عليه ، ولما كان هؤلاء الخارجون يحملون أيضا لواء الدين ، ومن الصعب تكفيرهم فنقلن اذن ان آجالهم قد حانت ، أو انها ارادة الله ، أو انهم لو لم يموتوا بالسيف لماتوا بغيره ، فأجلهم قد حان ولا محالة ، ( والله ) هو الذى يحدد الأجل ، ومعنى هذا أن الله هو الذى قتلهم ، وليس معاوية بن أبى سفيان أو أبو جعفر المنصور (مثلا) .

ويتملىء الريف فى مصر وغير مصر ، بأسباح وأرواح خلقها اللاشعور الجمعى ، بعدد القتلى الذين لا زالت حكايات قتلهم تروى . . وهى كما قلنا اعتراض جسده اللاشعور الجمعى على التسوية بين القتل والموت ، وهى قضية كلامية قديمة ، أثارها الأشعري وغيره .



ولأن التراث الدينى السابق على الاسلام ( الفرعونى والمسيحى ) يرى أن الروح عند خروجها تأخذ شكل جسد صاحبها ، لذا فإذا قتل قتيل رآه البعض ( أو رأى روحه ) تخرج من الأرض فى مكان مقتله : الرأس أولاً ، ثم الصدر ، وهكذا تصعد شيئاً فشيئاً حتى يستوى ( أو تستوى ) قائماً على قدميه ويبدأ فى الحركة الى حيث يريد . . بما يصاحب هذه الروايات من رعب مهول .

### الرزق :

يستخدم «وات» وغيره ممن يكتبون بالانجليزية الكلمة *Sustenance* كمقابل للرزق ، لكننا كما قلنا عند الحديث عن الأجل — لا يمكن أن يوجد مقابل لكلمة الرزق بالمفهوم الاسلامى فى أية لغة كانت ، وكان « وات » على وعى كامل بذلك . فاستخدامه للكلمة *Sustenance* لا يمكن الا ان يكون على سبيل التجاوز أو على سبيل التبسيط الشديد ، فالرزق ، وفقاً للاستخدام الشائع للفظ — لا يعنى مجرد الدخل ، ولا هو نتيجة مؤكدة لعمل ، ولا هو ثواب يقينى لجهد ، ويفرق الفكر السائد بين الدخل والرزق ، فقد يحصل الانسان على مبلغ من المال ثم يضيع منه ليجده شخص آخر ، ثم هل يمكن أن يرزق الله الانسان حراماً ؟ أم أن هذا يستحيل على الله سبحانه ؟ وما سرقة اللص من مال هل هو رزقه ؟ . .

وهكذا يتضح أن لكلمة « الرزق » أبعاداً غامضة ومفاهيم مبهمه ، أو دعنا نقول — كما قلنا عند حديثنا عن الأجل — أن هناك من أراد الغموض لهذا اللفظ ، وراحت أجيال المستفيدين تضيف للكلمة ابهاماً وهيولاً جيلاً بعد جيل . فهى غالباً ما تستخدم للتعمية على مصادر الثروة غير المعروفة أو غير المعلنة ، فالأبيات الشعرية ذات المذاق الشعبى التى يكتبها كثيرون فى المقاهى والمحلات ، هى كلمات حق يراد بها — غالباً — باطل .

ملك الملوك اذا وهب لا تسألن عن السبب  
الله يعطى من يشاء وقف على حد الأدب

يعنى لا تقل من اين لك هذا ؟ رغم انه مبدأ اسلامى صريح ، كما انها رفض قاطع لاعتراض المصطفى ﷺ على جامع الزكاة ( جابى

الضرائب ) الذي قال : « هذا لكم وهذا أهدي الى » وقال له عليه الصلاة والسلام معترضاً : « هلا تعدت في بيت أبيك وأمك ، فانظر هل يهدى اليك أم لا » وهى كلمات قوية لو صيغت بعامية هذه الأيام لكان لها وقع صعب على الأذن والفؤاد . ولم يقل أحد ان مبدأ « من أين لك هذا ؟ » أو قول الرسول ﷺ ، يناقض آيات القرآن الكريم التى تؤكد أن الله يرزق من يشاء بغير حساب . لقد كان الاسلام فى بساطته الأولى ! لكن بمرور الوقت زاد الغموض والابهام واليهولى حول كلمة الرزق ، أو كما قلنا كان ذلك بفعل فاعل . . فأصبح ذلك ستارا لأموال مكدهسه ليس لتكديسها سبب واضح وأصبح ذلك ستارا لأموال غير نظيفة : من تجارة مخدرات ، أو تجارة سلاح أو تجارة رقيق أبيض . . الخ وأصبحت شعارا لعمولات وأموال لا يقابلها عمل حقيقى . . الخ ففى كل هذه الأحوال تتردد عبارات مثل « أرزاق » و « الله يرزقنا من يشاء » و « ملك الملوك اذا وهب » وغيرها لتخرس المتسائل : من أين هذا ؟

لقد كانت هناك أسباب سياسية واقتصادية اذن كامنة وراء ادخال موضوع « الرزق » فى مسألة القضاء والقدر التى شغلت المسلمين ردىحاً طويلاً من الزمن ، ولا تزال .

### فكرة « القبول » :

ولا يبعد عن ذلك فكرة « القبول » أو « حب الناس » لشخص ما أو « تقبلهم » له بشكل غيبى ( لا شعورى ) ، فقد استطاع الاعلام الحديث - الى حد كبير - فك لفز القبول بترويج صورة شخص ما . وبذلك حلت أجهزة الاعلام الرهيبة فى التحكم فى فكرة القبول محل ما كان يعزى دائماً الى الله سبحانه وتعالى ، فمن أحبه الله « حب فيه خلقه » كما يقول المثل العامى ، واذا أحب الله عبداً أمر الناس بحبه « أن الله يحب فلانا فأحبوه » (\*) لكن الحق يقال أن أجهزة الاعلام تفشل كثيراً فى تحسين الصورة القبيحة وتلميع ما انطفاً ، وتنشيط ما خمل . . لكنها - على أية حال - نجحت فى هز الأقوال الماثورة التى مؤداها أن من أحبه الله جعل الناس تحبه ، مما يقتضى صحة العكس

(\*) صحيح البخارى .

ايضا ، بمعنى أن من أحبه الناس أحبه الله . . . لقد أصبح كثير مما كان يعزى الى الله سبحانه — تعالى الله علوا كبيرا — صناعة بشرية خفية . لكن الله دائما هو المعدل المطلق ، وفي النهاية لا يصح الا الصحيح .

### جهاز للأفكار الحاكمة :

يحدثنا مونتجمري وات أن « الجبرية » أو « الحتمية » أو « الضرورة » التي لا فكك منها لمسيرة الأحداث ، كانت بالفعل تشكل مجموعة الأفكار التي تبدو مقبولة في المجتمع الاسلامى الأول أى طوال القرن الأول للهجرة تقريبا أى خلال مائة عام من ظهور الدعوة الاسلامية ، وأنها كانت تشكل أفكار السنة ، وأنه لا يدرى الظروف التي أدت الى اعادة النظر في مثل هذه الأفكار ووضعها موضع التمحيص بعد ذلك لدرجة اتهام بعض أصحابها بالبروق عن الاسلام ، ولدرجة خروج أفكار أخرى من مكرة الجبر هذه .

ثم نعود لنعرض لما توقف عنده مونتجمري وات وهو الظروف التاريخية التي أدت لاعادة النظر في مبدأ ( الحتم ) أو ( الجبر ) ، فنقول انه بعد أن وصلت موجة الفتح الأولى الى مداها ، وغمست الثروة والفضة والذهب بيوت الفاتحين الأوائل والعرب المسلمين والمسلمين الأوائل من غير العرب ، جنح فريق كبير منهم الى الدعة والهدوء بل وتركوا العمل ، وراح عدد منهم يبحث عن الملذات أو يعيش على أمجاد الماضى ، وهنا بدأت تظهر الجوانب السلبية لفكرة « الحتم » أو الجبر ، أو أن « الأمور مقدره سلفا » . لبس غريبا أذن أن تظهر أفكار المعتزلة عن المسؤولية البشرية وعن ( عدل ) الله في هذه المرحلة التالية ، وليس صدفة أن يظهر الأشعري والماتريدى في مرحلة ثالثة للتوفيق بين منهج المعتزلة ممثلا في الجدل وتحكيم الفعل . . الخ ومنهج الفقهاء الذين يعتمدون على النصوص الدينية من قرآن وحديث . . فتطور مسألة الجبر والاختيار أو حرية الارادة والمسؤولية البشرية من ناحية وقضاء الله وقدره من ناحية ثانية ، مرتبط ارتباطا حقيقيا بتطور المجتمع الاسلامى



منذ هبة الفتوح الأولى حتى مرحلة الدعة والاختلاف في العصر العباسي الثاني ، فقد تم توظيف فكرة ( الجبر ) في المرحلة الأولى ، اذ لاحظ وات ان الاتجاه العام في الأحاديث النبوية هو أن الأمور مسيره بقدر الهى لا فكاك منه ، بينما زواج القرآن الكريم بين الجبر والاختيار بل لقد ركز على فكرة المسئولية البشرية .

وإذا كان ما ذكرناه آنفا يمثل مسلا لأثر فكره ( الجبر ) أو ( الحتم ) على حركة التاريخ في منطقة أساسية من العالم هى العالم الاسلامى ، ويبين أثرها أيضا على سلوكيات المجتمع ونظرته للأمور ، فإن هناك تجربة أخرى شهدتها التاريخ الحديث تم فيها توظيف فكرة ( الجبر ) أو ( الحتم ) الذى لا فكاك منه ، مع اختلاف المنطلق النظرى والنهاية في الحاليتين . فرغم أن كارل ماركس قد ألبس نظريته لبوساً علمياً ، الا أنه أيضاً قد أضفى عليها طابعا دينيا باضافة فكرة الحتمية ، لقد سلك الرجل الطريق نفسه الذى سلكه الأنبياء مع فارق واحد وهو أن الأنبياء قد تلقوا من الله وحيا ، أما هو — أى ماركس — فقد أحل ما أسماه ( حركة التاريخ ) محل الله سبحانه وتعالى ، وجعل مصدر ( الحتم ) أو ( الجبر ) أو ( التسيير ) هو حركة التاريخ التى لا بد أن يتحقق ( العدل ) من خلالها بسيطرة الطبقة العاملة ( المنتجة ) على الطبقات الأخرى التى تستولى على فائض القيمة ، واجتاحت هذه الفكرة العالم كله وانشرت انتشار النار فى الهشيم وهددت حضارات مستقرة كانت تقوم على أسس أخرى ، وهددت نظما وأسقطت عروشنا ، وحتى المناطق التى لم تعتنق الفكرة اعتناقا مباشرا ، تأثرت بها على نحو أو آخر ، وبدا — لفترة من الزمن — أن هذا الحتم أمر مؤكد تؤكد عدة شواهد ، فاعتنق الفكر الماركسى عدد كبير من المفكرين ، وترك هذا الفكر تأثيره فى مختلف العلوم والفنون بما فى ذلك علوم الدين . . وغيرت الرأسمالية من نظرتها للعمال والفقراء فكان الاهتمام بالبعد الاجتماعى وسيلة من وسائل الدفاع ضد الشيوعية . وكانت فكرة ( الحتمية ) أو ( الجبر ) هى نفسها وراء تدهور الجماعات البشرية التى أخذت بالفكر الماركسى ، فراحت هذه الجماعات فى مرحلة من المراحل تبحث فكرة ( الحافز ) أو ( الوازع ) لمقاومة الخمول أو الاتكالية التى سادت المجتمع ،

اعتماداً على ( حتمية ) انصار الطبقة العاملة ، تماماً كما راح المعزلة وغيرهم يبحثون فكرة ( العدل ) الالهى والمسئولية البشرية ؛ لمقاومة الخمول والانتكالية التى سادت المجتمع الاسلامى ، بعد فورة حركة الفتح الاولى وامتلاء الخزائن الاسلامية بأموال الخراج والصدقات والغنائم .

لكن فكرة ماركس انهارت — الى حد ما — فى النهاية ، وسقطت فكرة ( حتمية حكم الطبقة العاملة ) أو الجبرية الماركسية ان صح هذا التعبير ، ولم يكن هذا لسلبيات فكرة الحتمية محسب ، ولا لجهود أجهزة المجتمع الرأسمالى ، وانما كان لسبب أوضح من هذا بكثير ، وهو أن مفهوم العمل الذى أقام عليه ماركس نظريته التى البسها لبوساً جعلها أقرب للدين — قد تغير ، وكذلك تغير مفهوم فائض القيمة وما الى ذلك ، ولتوضيح الفكرة التى نسوقها نضرب مثلاً بسيطاً . لقد طهرت أفكار ماركس فى فترة تميزت بالوفرة المذهلة للمواد الخام نتيجة الاستعمار الأوروبى لأفريقيا والأمريكتين ، ومن هنا كان المقعد الخشبى ( مثلاً ) الذى يباع بجنيه ( مثلاً ) يتكلف خشباً ( مادة خام ) بقرش أو خمسة مليمات ( مثلاً ) ويحصل العامل ( النجار ) الذى صنعه على مليم ( مثلاً ) ثم يأتى ناجر الجملة أو القطاعى لبيع المقعد بما قيمته جنيه ( مثلاً ) وبذلك يحقق ربحاً مهولاً هو فى الواقع فائض القيمة ، وهذا الفائض لم يعتبره الماركسيون ربحاً ( حالاً ) ، وراح الماركسيون يصيغون التاريخ كله على أساس من يستغل فائض القيمة هذا ، فكانت الطبقة العاملة بهذه الطريقة مضطهدة فى كل العصور ، وفكرة الاضطهاد فكرة دينية عميقة ( فالعبرانيون جرى اضطهادهم فى العهد القديم ، وواجه المسيح عليه السلام اضطهاداً شديداً وتم صلبه ليفدى البشرية فيما يقول المسيحيون أو رفعه ربه الى السماء بأمل العودة . . ) ومن هنا لبست الماركسية لبوساً دينياً .

لكن النصف الثانى من القرن العشرين شهد فضوباً شديداً فى المواد الخام التى أصبحت قيمتها فى معظم المنتجات — تفوق قيمة العمل الذى اختفى بمعناه التقليدى ، خاصة بعد ظهور الأجهزة الحاسوبية الالكترونية ، والميل للاستغناء عن الأبدى العاملة التقليدية وظهور

أهمية الكفوقراط بشكل متزايد ، فكان — لكل هذا — من الضروري أو من المحتم أن تسقط الماركسية ، وظنى أن الماركسيين الجدد ان مسح التعبير ، في حالة كمون للبحث عن صيغة جديدة في ضوء هذه المتغيرات الأساسية .



بعد أن اتضح — بما لا يدع مجالاً للشك — أثر الأفكار الحاكمة في تسيير حياة الأمة وصياغة مسنقها ، وتحديد علائقها الاجتماعية ، فهل من الحكمة أن نترك هذه الأفكار الحاكمة ليبيثها فينا من يشاء ويبلورها في ضمائرنا من يشاء ؟ هل من الحكمة أن نتركها لرجل أو حتى مجموعة رجال ؟ هل من الحكمة أن نتركها لواعظ أو خطيب خاصة اذا كثر مستمعوه ؟ هل من الحكمة أن نتركها لكاتب خاصة ان كثر قارئوه ؟ أم أن الحكمة أن نعتبر هذه الأفكار الحاكمة ( التي يمتزج فيها الشعور باللاشعور وما هو غيبي بما هو واقع . . الخ ) مشروعاً قومياً أو مهمة عليا ؟ أيعقل أن نترك واعظاً قارن في وقت من الأوقات بين ( الروم والفرس ) وقت ظهور الاسلام ، و ( الكتلة الشرقية وأمريكا ) في تاريخنا الحديث ، ليبيث في مستمعيه أنه قد « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » وهذا يعنى — فيما يبيث في مستمعيه — حتمية انتصار أمريكا ( الولايات المتحدة ) في التاريخ الحديث . وكان هذا في وقت تتوجه فيه بلاده للكتلة الشرقية طالبة العون الصناعى والزراعى والعسكرى ؟!

ان مثل هذه الفكرة التي نضرب بها مثلا تعد نموذجاً للأفكار الحاكمة الموجهة أو المحرضة ، فهي فكرة يمزج فيها الداعى بين ما هو غيبي ( حتمية انتصار أمريكا ) وما هو فعلى أو عملى ، وما هو دنى ، . . الخ .

لا بد اذن من ( لجنة ) أو ( هيئة ) في جهة ما لتصيغ مشروع مصر القومى في ( الأفكار الحاكمة ) التي تؤتى ثمارا ايجابية ، فهذه الجهات ليست مهمتها جمع المعلومات فقط وانما بيثها أيضا ، والمعنى الذى نريد تأكيده هنا اوسع بكثير وأعمق بكثير مما أشار اليه صلاح نصر عن حرب



الاشاعات في كتاباته ، او ما يفعله بعض الكتاب احيانا — بتكليف غالبا — من نشر افكار مثيرة في اوقات عصيبة لشغل الراى العام . ليس هذا هو المقصود بالافكار الحاكمة .

هكذا يتضح أن فكرة ( الجبر ) أو ( قدر الله الحتمى ) التي تناولها وات في كتابه هذا ليست مجرد فكرة اكاڤيمية بمعزل عن حركة المجتمع ، وانما هي فكرة فاعلة ومؤثرة ولها تطبيقاتها العملية وهي فكرة قابلة للتوجيه ، وقد تم توجيهها فعلا عبر التاريخ ، وضرينا بعض الأمثلة على ذلك .

لعله يكون واضحا الآن لم اهتم المستشرقون بهذه الافكار التي تبدو اكاڤيمية خالصة . ولعل هذه المقدمة ، وهذا الكتاب يجيبنا على مثل هذا السؤال : لماذا اهتم المستشرقون بموضوعات مثل ( الرزق ) و ( الأجل ) و ( القضاء والقدر ) أو الجبر والاختيار ، و ( الختم ) و ( التوفيق ) والتسديد . . . الخ ؟

ويتمحور الحوار بين بعض من يظنون أنهم دعاة للتنوير وغيرهم حول هذه القضية ( القضاء والقدر ) ولا سواها ، وهم في تمحورهم هذا لا يخرجون أبداً عن التمحور القديم ، فالشيخ الشعراوى يردد في سلسلة كتب واسعة الانتشار عن ( الرزق ) و ( الخير والشر ) و ( القضاء والقدر ) . . . الخ ما قاله الأشعرى ( المتوفى ٣٢٤ هـ ) ، والأستاذ العشماوى يردد بعض ما قاله المعتزلة عن مسئولية الانسان ، ويحدثنا الدكتور زكريا عن التفكير العلمى ، وأسباب الوقوع في الخطأ أحاديث تصلح لقاعات الدرس ، ولا يمكن بتجردها أن تنغلغل في أعماق الناس لتصبح افكارا حاكمة .

ان أكثر هذه التيارات تغلغلا في أعماق الجماهير وقدرة على صياغتهم وتحريكهم هي التيار الأول ( الذى بمثله الشيخ الشعراوى ) لا أقول في الجماهير فقط وانما في طائفة من المثقفين أيضا . وبصرف النظر عما اذا كان هذا يسعدنا أم لا ، فذاك موضوع آخر ، لكن المؤكد ان قدرة هذا التيار على التأثير والتغلغل ليست في كل الأحوال ذات مردود

طبيب . ذلك لان اصحاب هذا التيار والتيارين الآخرين لا يضعون في اعتبارهم البيئة أو التربة التي يلقون فيها بذورهم ، انهم لا يضعون في اعتبارهم التركيبة البشرية التي يوجهون اليها حديثهم . فصاحبنا الذي يحدثنا عن المسئولية البشرية وبأن الانسان مسئول عن فعله ولا علاقة للمقدر بوضعه ، كيف يكون كلامه مقبولا أو حتى محترما عند هذا العدد الكبير الذي هدم الزلزال بيوتهم ، أو نساقطت بيوتهم بحكم القدم ، فوجد الواحد منهم نفسه ازاء مصيبيه لا دخل له فيها ، وبحسب جيبه فلم يمكن من شراء ثيقة جديدة، والأمله كثيرة، وصاحبنا الذي يحدثنا عن فرنسيس بيكون وعن الفرض المسبق والربط بين ما لا صلة بينه في الواقع . . الى آخر ما كرهه زملاؤه وأساتذته في الجامعة لم يضع أيضا في اعتباره التركيبة الاثنية للشعب المصري او حتى العربي ، فأتى حديثه غير مضر لكنه لا يحدث التأثير المطلوب ، اما بالنسبة للاتجاه الأول فهو أيضا لم يضع التراث المتوارث لدى شعب مصر ، بدليل أن فكره الجبر أو أن القضاء والقدر من الله سبحانه كان لها نتائج مختلفة على مر العصور ، فهي طورا مفيدة ، وطورا مضره كما سبق أن أوضحنا .

الشيء الطريف أن ( وات ) يرى استحالة الوصول الى الحقائق المطلقة في هذه الموضوعات ، وأن العقل البشرى لم يستطع في هذه المرحلة أن يوفق بين جزئيات قضايا القضاء والقدر ، وبالتالي فلا بد من التعامل معها لا كحقائق مطلقة وانما كقضايا ذات مردود عملي يتم نوجيها طالما فيه الصالح العام ، لكن أصحابنا مقننوه أنهم يزفون لنا « الحقائق » خالصة ، وكل يرى الحق معه ولا حق مع سواه ، وهذا أمر بعيد تماما عن الصدق .



وقد قارنا النصوص التي استشهد بها ( وات ) بالمصادر الاسلاميه ، فوجدنا ما أورده صحيحا دقيقا ، وفيما يلي قائمة بالمصادر الاسلاميه وطبعاتها ، والتي كانت بين أيدينا عند الترجمة والمراجعة والمطابقة :

١ - ترجمة معاني القرآن الكريم للعلامة عبيد الله يوسف على ، عنيت بطبعه دار القبلة الاسلاميه - مؤسسة علوم القرآن ( جدة ) .

وقد وجدنا اختلافا يسيرا في أرقام الآيات كما أوردها ( وات ) لكننا نقلنا الآية كاملة ولم نكتف بذكر رقمها .

٢ — المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمرحوم محمد فسؤاد عبد الباقي ، واستعنا به في استخراج الآيات المطلوبة .

٣ — صحيح البخارى بحاشية السندى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، بالاضافة لرجوعنا لكتب الأحاديث الصحاح الأخرى ( مسلم وابن ماجه والترمذى والنسائى .. ) .

٤ — المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ، نشره أ. ي. ونسك استاذ العربية بجامعة ليدن ، ١٩٣٦ .

٥ — الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري ( المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ) دراسة وتحقيق عباس صباغ . بيروت ، دار النفائس ، ١٩٩٤ .

٦ — الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر بن طاهر البغدادي ، بيروت ، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة ، ١٩٨٧ . ( توفى البغدادي سنة ٤٢٩ هـ ) .

٧ — شرح العقيدة الطحاوية للإمام على بن على بن محمد بن أبى العز الطحساوى ( توفى ٧٩٢ هـ ) ، حققه وعلق عليه د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ ، فى مجلدين ، كما رجعنا أحيانا لكتيب صغير بعنوان ( العقيدة الطحاوية ) الذى حققه وعلق عليه الشيخ عبد العزيز بن باز .

٨ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري ( المتوفى ٤٥٦ هـ ) ، وضع حواشيه احمد شمس الدين ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٦ ، فى ثلاثة مجلدات .

٩ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، فى مجلدين ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٩٩٠ ، ورجعنا كثيرا لمقدمة المحقق .



١٠ - الملل والنحل للشهرستاني ( المتوفى ٥٤٨ هـ ) ، في مجلدبن ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٨٠ .

١١ - شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان لعلى بن سلطان محمد القارى ، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار ، دار النفائس ، ١٩٩٧ .  
ويلاحظ أن ( وات ) أشار الى الفقه الأكبر - ١ والفقه الأكبر - ٢ وهو يقصد بذلك روايتين لكتاب واحد ( راجع ببليوجرافيا المؤلف ) .

١٢ - ورغم أن ( وات ) لم يرجع لكتاب ( شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ) لابن قيم الجوزية ، إلا أننا اسنمنا به لسوفره في مكتبتنا في تحقيق بعض النصوص والاسترشاد ببعض أفكاره . والطبعة التي رجعنا اليها حققتها وخرج أحاديثها وعلق عليها ابراهيم ابن أحمد عبد الحميد .

ولم أتعرض في التعليقات ولا في هذه المقدمة ، لتناول مسائل كلامية متخصصة فهذه لها رجالها ، وإنما اكتفيت بربط افكار الكتاب بمسيرة أحداث التاريخ ، فعلم تاريخ الأفكار علم لم يحظ بالاهتمام الكافي ، كما عمدت الى ربط الماضي بالحاضر ، والبحث عن التاريخ في أمثال الحاضر وعاداته وتقاليده ، وتفسير التاريخ بالحاضر كما نفسر الحاضر بالتاريخ .

وأرجو بعد كل هذا أن يحقق هذا الكتاب خطوة على طريق التنوير .

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

## توطئة

تم اكمال هذا العمل - فعليا - في خريف سنة ١٩٤٣ ، وقبل  
كرسالة للحصول على درجة دكتوراه الفلسفة بجامعة ادنبره  
Edinburgh Univ سنة ١٩٤٤ . وقد غدوت خلال الأعوام التي  
بالت ذلك على وعى بجوانب القصور التي اعترت هذه الدراسة ، فكان  
ينبغي على سبيل المثال - ان أولى اهتماما أكبر للحسن البصرى ،  
وكذلك للشخص الذين اعتبرهم ابن قتيبة من القدرية وأدرجهم في قائمة ،  
وكان من الممكن جمع معلومات عنهم من كتب التراجم العربية المعروفة ،  
وكان ينبغي التعمق في البحث للتمييز بين مصطلحي ( القضاء ) و ( القدر )  
بالرجوع للقرآن الكريم والأحاديث (A. de Vlieger, Kitab al. Qadr, Leiden, 1902, 26-34, etc).

كما كان من المفيد أن أراجع بحكمة وتمييز تفسير الطبري ، فان مثل  
هذا الجهد لم يكن ليكون بغير فائدة . وعلى أية حال ، فرغم اعترافي  
بأوجه القصور في دراستي هذه ، فقد سمحت بنشر عملي هذا كما هو  
بشكله الأصلي عند اجازته لدرجة الدكتوراه ، فلا يبدو أن مزيدا من  
المادة ومزيدا من المصادر سيؤديان الى أى تغيير جوهري في العناصر  
الرئيسية التي ناقشتها في مبحثي هذا .

وانى أنتهز هذه الفرصة لأشكر بحرارة الموقر الدكتور رنشارد بل  
Bell لساعده الكريمة ، كما أنتهز هذه المناسبة لاعترف بالمساعدة  
التي تلقيتها من مكتبات جامعة ادنبره ومعهد لندن للدراسات الشرقية  
والأفريقية London School of Oriental and African Studies  
ادنبره ، ايستر .

• • مؤتجهرى وات

## الفصل الأول

### تمهيد

#### ١ - غرض الدراسة ومجالها

تهدف هذه الدراسة الى وصف مسار الفكر خلال القرون الثلاثة الاولى - او نحوها - في عالم الاسلام ، من خلال متابعة قضايا حربة الارادة البشرية ( الاختيار ) والجبر ، كما نحاول - اى هذه الدراسة - أن توضح المبادئ العظمى ( او الأساسية ) والمؤثرات الواقعة على قلب ( الانسان المسلم ) وعقله ، وكيف أن كل ذلك نابع من الادراك الاساسى لوجود الله ( سبحانه ) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ومن الضرورى لتحقيق هذا الهدف - اى هدف هذه الدراسة - أن نجرد أنفسنا - بقدر الطاقة من الأحكام المسبقة والتصورات التى شاعت فى الفكر الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، فملى سبيل المثال ، هناك تشابه على نحو من الأنحاء بين وجهات نظر المعتزلة ووجهات نظر من نسميهم فى الفكر الغربى (\*) باسم الليبراليين Liberal thinkers ، لكن أن نعتبر الاثنى ( المعتزلة والليبراليين الغربيين ) نسخة طبق الأصل أو نعتبرهما متماثلين لدرجة أن نسمى المعتزلة باسم ( مفكرو الاسلام الليبراليون ) أو ( العلماء الليبراليون الاسلاميون ) أو ( اللاهوتيون المسلمون المتحررون ) كما فعل الباحث هورتن Horten (١) ، فهذا خطأ يؤدى بنا الى نتائج خاطئة .

(\*) يقصد فى الفلسفة الغربية - ( المترجم ) .



وفكرة حرية الإرادة Free will بمعناها الضيق لم ترد أبداً في فكر المسلم ، وإنما حلت محلها فكرة مختلفة اختلافاً يسيراً هي « استطاعة » الإنسان أو « قدرة الإنسان » على الفعل وتقرير مجرى الأحداث ( حرية الاختيار ) . وفكرة « القضاء والقدر » أو « الحتم » أو « الحتمية » Predestination و « الجبر » وفقاً للمعتقد الإسلامى ، وردت لكن بمعنى يختلف أيضاً الى حد ما عما ورد في الفكر الغربى ، فالمسلم أكثر اهتماماً بما يفعله الله سبحانه « في الحاضر » مما فعله — أى الله سبحانه — « في الماضى » .

وكان لا بد من الإشارة لذلك ؛ حتى لا يصل القارئ الإنجليزى إلى نتائج خاطئة ، لذا نوهنا عن هذه الفروق الدقيقة .

وسرعان ما تحولت المناقشات عن « الجبر » و « الاختيار » أو « القضاء والقدر وحرية الإرادة » الى مناقشات عن دور الله « سبحانه » والإنسان في تقرير مسيرة الأحداث في الحاضر ، وسيتضح من خلال النقاش الوارد في هذا الكتاب أن هذه المفاهيم الإسلامية كانت بعيدة أيضاً عن المناقشات الحديثة في مضامى الحتمية العلمية Scientific determinism وحرية الإرادة Free will ( المترجم : المقصود بمعناها الوجودى الحديث ) .

والأهم من كل هذا ، أنه من الضرورى أن ننوه الى أن الاقتراب من هذا الموضوع يحتاج الى عقل متفتح ومتجرد ولماح . ونظراً لأن الحياذ الكامل يعد ضرباً من المستحيلات ، فإن أفضل ما يمكننى عمله هو أن أوضح بجلاء عقيدتى في هذا الموضوع ، ففى رأى أن قضية حرية الإرادة والجبر أو العلاقة بين استطاعة الله ( سبحانه ) واستطاعة الإنسان تتمثل أمامنا كحقيقتين متواجهتين أو متعارضتين أو حتى متكاملتين : تكمل احدهما الأخرى ، لا يمكن للإنسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما وإنما لا بد — مع هذا — أن يعتقد فيهما معاً رغم كونهما متعارضتين ، فوجهة النظر الانجليكانية المقننة تتمثل فى رأى واحد منهم وهو ما ننقله هنا :

« يضع الكتاب المقدس أمامنا حقيقتين متعارضتين أو متقابلتين أو متواجهتين ، أولاهما : سلطة الله المطلقة ، كما تتمثل — على سبيل المثال في الرسالة الى مؤمنى روما ( في أعمال الرسل ) حيث نقراً : « . . . فالله اذن يرحم من يشاء ويقسى من يشاء ، هنا ستقول لى : لماذا يلوم بعد ؟ من يقاوم قصده ؟ — أى قصد الله فأقول : من أنت أيها الانسان حتى ترد جوابا على الله ؟ أيقول الشيء المصنوع لصانعه : لماذا صنعتنى هكذا ؟ اوليس لصانع الفخار سلطة على الطين . . . الخ » .

وثانيتها : مسئولية الانسان . ان عقولنا لا تستطيع التوفيق بين هاتين الحقيقتين : سلطة الله المطلقة ومسئولية الانسان فى الوقت نفسه ، وكل ما نستطيع فعله هو النظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى الى الفعل الصحيح والحياة الفعالة النشطة المفعمة أخلاقا وقيما » ( ٢ ) .

وقد جرت محاولات عدة لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته وهيمنته من ناحية ، ومسئولية الانسان فى الوقت ذاته ، لكن هذه الصيغ لم تؤد الا الى حل جزئى للقضية ، ولم تبرهن على جدارتها بالنبات والاستقرار . فالاسلام — أو بالأحرى الشرق — كان يميل دوماً الى التركيز على مقدره الله واستطاعته وهيمنته ، بينما الغرب يميل الى ارجاع كبير جدا من التأثيرات الى الارادة البشرية خاصة فى الأزمنة الحديثة . وقد ضل كلاهما عن الطريق الصحيح مع ان كلا منهما قد سلك طريقا مغايرا لطريق الآخر . وربما كان على الغرب ان يتعلم شيئا من هذا الجانب من جوانب الحقيقة ( فالحقيقة أكثر من جانب ) الذى يعيه الشرق تماما ويدركه بوضوح .

ونحدد المجال الدقيق لدراستنا هذه بطرائق مختلفة . فهذه الدراسة — فى غالبها — مقتصرة على علماء الكلام theologians ، الذين انتعشت أفكارهم فى الفترة من ٨٠ الى ٣٣٠ هـ أو نحو ذلك ، وكان ينظر اليهم كهرطقة ( أهل بدع ) ؛ لكننى ضمننت أيضاً وجهات نظر شخوص بعينها أو فرق بعينها أيضا طالما توفرت عنها وعنهم مادة علمية .

ولم أحاول مناقشة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ساقها هؤلاء المتكلمون أو أصحاب المذاهب لتدعيم وجهات نظرهم ، مع أن هذا مجال شائق جداً ومفيد ، إلا أن البحث المستفيض فيه يحتاج لمجلدات وربما لا يسهم إلا بالقليل لخدمة موضوعنا الحالي . ولن يؤثر كثيراً في حججى إذا ثبت أن آيات القرآن ( الكريم ) التي نزلت في مرحلة متأخرة ، كانت أكثر مبالاً لفكرة « الجبر » *more deterministic* أن الإنسان مسير لا حيلة له . وحتى إذا استطعنا أن نحصر بوضوح اتجاهات أو ميول جامعى الأحاديث في القرنين الثانى والثالث الهجريين ، من خلال متابعتنا لتراجمهم ومتابعتنا لسلسلة رواة الأحاديث ( الاسناد ) واستطعنا — عن طريق ذلك — تمييز الاتجاهات المختلفة في هذه القضية بين السنة ، فإنا لن نضيف إلا القليل الى معلوماتنا عن قضية الجبر والاختيار ( أو كون الإنسان مسيراً أو مخيراً ) وعلى هذا ، غفى الفصل الثانى استشهدت بالقرآن الكريم ككل ، وبالأحاديث النبوية ككل للبرهنة على وجود اتجاهين متعارضين أو متواجهين — فيما يتعلق بهذه القضية — فى الإسلام .

وعلى النحو نفسه ، فإنى لم أحاول استكشاف المصادر الخارجية للعقائد التي قال بها علماء الكلام المسلمون ( المترجم : يقصد أنه لم يحاول دراسة مصادرها فى الأديان والثقافات الأخرى ) فالأكد أن لهذه العقائد التي قال بها علماء الكلام مصادر خارجية ، لكن هذه المصادر الخارجية لم تكن هى الوحيدة ( يقصد أن علماء الكلام المسلمين أضافوا من لديهم أفكاراً أخرى ) ويمكن القول أن الإسلام عندما تلقى مثيرات من خارجه ، كان على علماء الكلام المسلمين أن يواجهوا هذه الآثار بالرد والشرح والنفيد ، وما يهمنى هنا ليس مصدر الإنبارة أو نوعها وإنما طبيعة الاستجابة أو الرد . فمحور هذه الدراسة هو كل ما هو إسلامى . فالقضية التي نعالجها هنا هى تلك الحقيقة المحيرة التي يمكن أن نطلق عليها ( روح الإسلام ) وعلبنا فى سبيل الوصول إليها أن نتخطى كل الاختلافات الجزئية المربكة والمبينة ؛ للوصول الى هذا الجوهر أو الروح .



## ٢ - المصادر

## ( ١ ) كتب الفرق الاسلامية :

وتشكل هذه الكتب المصادر الأولية لصلب هذه الدراسة كما تتمثل في الفصول : الثالث والرابع والخامس . ورغم مشابه المصادر أو اقترابها من طريقة تناول ، الا انها تختلف اختلافا جديرا بالالتفات اليه في قنسايا بعينها .

ولا شك في أن كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري هو من أهم المصادر وأكثرها جدارة بالاهتمام بالاضافة الى كونه مفعما بالتفاصيل ، رغم أنه أسقط بعض العناصر أو ترك بعض الموضوعات مما يؤدي — أحيانا — الى خروج القارئ أو الباحث بنتائج خاطئة (٣) . وعلى أية حال ، فبوجه عام قام الأشعري بوصف وجهات النظر بموضوعية كاملة ، لكنه راح يكرر — أحيانا — ما يعد خروجا عن الحياد كتكراره ما نقله أبو الهذيل عن هشام بن الحكم من وجهات نظر متعلقه بجسيم الاله ( المشبهة ) *antitropologismic view* وكانت وجهات النظر هذه تمثل صورا مبالغا فيها ( كاريكاتيرية ) (٤) ولقد جعلت ( مقالات الاسلاميين ) للأشعري هي المصدر الرئيسي لبحثي هذا واعتبرت المصادر الأخرى ثانوية أو ملحقية ، وربما يكون من المناسب أن أذكر هنا أنني أهملت التفرقة بين نسبة الفكرة الى الشخص نفسه ونسبتها الى الفرقة التي ينتمي اليها ؛ لأن الأشعري يشير الى الفكرة منسوبة الى الشخص واتباعه أو على حد تعبير الأشعري ( أصحابه ) ، فلا فرق على سبيل المثال بين عبارة ( ما ذهب اليه أبو هذيل ) ، وعبارة ( ما ذهب اليه أصحاب أبي هذيل ) (٥) .

وكتاب الشهرستاني الموسوم باسم ( الملل والنحل ) كتاب جيد من جوانب عدة ، فقد ساعده عقله المنظم المنطقي على فهم العلاقات العميقة الداخلية بين الأنظمة ( الملل ) التي يصفها ، كما أعانه عقله على تفهم تركيبها ، وقد مكننا الشهرستاني — بذلك — أن نجمع معاً ما جعله الأشعري متناثرا . وفي حالة الفرق الأصغر أو الأقل شأننا ، كان الشهرستاني حذرا في تصنيفها مترددا في ضمها الى فرقة أو أخرى من الفرق الكبرى ، فهو يقول عند تناوله فرقة الشعبية :

« الشعيبية هم أصحاب شعيب بن محمد وكان مع ميمون . من جملة العجاردة الا أنه برىء منه حيث أظهر القول بالقدر . قال شعيب : ان الله تعالى خلق أعمال العباد ، والعبد مكتسب لها قدرة و ارادة ، مسئول عنها خيراً وشرأ ، ومجازى عليها ثوابا وعقابا ، ولا يكون شيء في الوجود الا بمشيئة الله تعالى ، وهو على بدع الخوارج في الإمامة والوعيد ، وعلى بدع العجاردة في حكم الأطفال وحكم القعدة والتولى والتبرى » (٦) .

وليس هناك الا القليل في هذا النص مما لا نستطيع استخلاصه من حكاية شعيب وميمون في كتاب مقالات الاسلاميين (٧) .

وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي يشبه كتاب الملل والنحل للشهرستاني في جوانب كثيرة ، الا أنه يفتقر الى النظرة الفلسفية العميقة التي يتحلى بها كتاب الملل كما أنه — أى كتاب البغدادي — أقل حياداً وموضوعية . ومع هذا ، فإن معلومات مفصلة يمكن الحصول عليها من أحد الكتابين أو كليهما . وقد ترجم الدكتور هلكن A. S. Halkin الجزء الثانى من كتاب الملل تحت عنوان Moslem Schisms and sects وعلق عليه وزوده بمراجع قيمة .

ويحتوى كتاب التنبية للملطي — وقد نشر مؤخرًا — على اشارات لكثير من الكتب التي تتناول الفرق لأبى عاصم خشيش Khushaish من أسرم Asram ؟ ، وهو كتاب ذو أهمية كبيرة فهو أسبق من مقالات الاسلاميين للأشعري بأكثر من نصف قرن ، ويضم تفاصيل غير متوافرة في أى مصدر مطبوع . والجانب الوصفى ( الذى يصف فيه آراء الفرق المخالفة ومعتقداتها ) مختصر جداً ، كطبعة الكتب التي تتخذ موقف الدحض أو الرد على الأفكار الأخرى ، وهو يعتمد في رده على مبادئ المذهب الحنبلى . وكتاب التنبية يضم أيضا اشارات للفرق وآرائها من مصدر آخر ذى قيمة ، ويعكس كتاب التنبية وبعض مصادره التراث الثقافى للمسلمين من غير المعترلة .

أما الكتاب المشهور باسم المنة وهو بمثابة فصل عن المعتزلة مسئل من كتاب أكثر تفصيلاً هو كتاب المنية والأمل الذي وضعه ابن المرتضى ( المفوفى ٨٤٠هـ / ١٤٣٧ م ) ، وقد نشره السير توماس أرنولد Arnold بعنوان المعتزلة وهو كتاب ذو قيمة كبيرة ، فهو لا يضم عملياً شيئاً عن العقائد الفلسفية والكلامية ( اللاهوتية ) لكنه غاص بالمعلومات التاريخية والتراجم لا نجدتها في مصادر أخرى ، وقد استعنت به عند كتابتي للفصل الرابع بطبيعة الحال .

وكتاب الانتصار للخياط ليس كتاباً يتناول الهرطقة لكنه هو نفسه جزء من الخلافات والجدل كما أوردتها كتب الفرق والملل ، وهو رد على أفكار ابن الراوندى الذى انشق عن المعتزلة .

انه على هذا مصدر وحيد منذ لبعض جوانب المناقشات الكلامية ( اللاهوتية ) فى القرن الثالث للهجرة . وكان لمقدمة الدكتور نيرج Nyberg وملاحظاته ( باللغة العربية ) فائدة كبيرة .

وثمة مراجع أخرى كنت أرجع إليها بين الحين والحين يجدها القارئ فى ثبت المراجع بآخر الدراسة .

### ( ب ) مصادر عن الأشعرى :

المصادر الأساسية عن أفكار الأشعرى فيما يتعلق بالجبر تتمثل فى كتابيه : « الإبانة عن أصول الديانة » و « مقالات الإسلاميين » (٨) وقد تناول الأشعرى فيهما ما أسماه « عقائد أهل الحديث والسنة » و « أهل الحق والسنة » وليس من داع للتشكك فى أن الآراء الواردة فى هذين الكتابين هى آراء الأشعرى ( ليس من الضرورى أن يكون كل ما ورد فيهما من معتقداته ، على أية حال ، فليس فيهما إشارات إلى صفات الله — على سبيل المثال ) ، وسنتناول أفكار هذا الكتاب كثيراً فى الفصل السادس . وقد استندنا كثيراً إلى ترجمة الدكتور كلين Walter C. Klein لهذا الكتاب رغم ما شابها من أخطاء طفيفة أشار إليها الاستاذ طومسون W. Thomson فى دورية العالم الإسلامى Moslem world (٩) .



وجزاء من كتاب اللمع للأشعري قام بترجمته هل J. Hell (١٠) ،  
لكن هذا الجزء لا يختلف كثيراً عما في كتاب الإبانة ، ونظراً لأن كتاب  
اللمع غير متاح بسهولة في الوقت الحاضر لذا لم أرجع إليه الا قليلاً .

ولم يشر البغدادي لآراء الأشعري كأفكار مستقلة عن أفكار أئسنة  
في عصره . وأورد الشهرستاني في كتابه الملل والنحل قسماً عن  
الأشعرية ، ويميز بين آراء المؤسس ( الأشعري ) وآراء أتباعه ( أصحابه )  
لكنه عملياً — لم يقدم لنا شيئاً عن آراء الأشعري في الجبر  
Predestination.

### ( ج ) مصادر عن الحنفية :

لأسباب لازالت غامضة لنا قاطعت كتب الفرق أصحاب المذهب  
الحنفي ومن هنا كان علينا أن نرجع الى مصادر أخرى ، وربما كان  
هناك ما يمكننا قوله لتفسير التوزيع الجغرافي للمذاهب ( السنية )  
ولتفسير المنافسة بين المذهبين الحنفي والشافعي — ولحسن حظنا —  
فان لدينا مصادر حنفية تعود لفترة باكراً يمكننا الاطلاع عليها الآن .  
عقد ترجم المستشرق فنسنك Wensinck هذه الوثائق المهمة  
Creeds (\*) وعلق عليها في مطبوع يحمل عنوان The Muslim Creed  
وليس لدى ما أضيفه على تعليقات فنسنك الا أن ألفت الأنظار الى أن  
هذا الكتاب لا يشير الا للمذهب الحنفي وليس لكل ما اتفق عليه  
السنة . ( ومن هنا يرى مونجمري أن الكتاب آنف الذكر يمكن أن يحمل  
عنوان Hanafi Creed ولبس The Muslim Creed ) .

١ — أول هذه المصادر هو الفقه الأكبر — ١ ومادته متوفرة في كتاب  
شرح الفقه الأكبر للماتريدي (ستعرض له فيما بعد) وقد ناقش المستشرق  
فنسنك — بشكل مقنع — أن هذه العقيدة (كما صاغها الماتريدي) ، رغم أنها  
ليست من وضع أبي حنيفة الا أنه ثبت أنها مستخلصة من أقواله ، فيما

---

(\*) Creed هي المقابل الانجليزي لقانون الايمان وهو مصطلح شائع في العقيدة  
السيحية — ( المترجم ) \*

عدا — ربما — ما ورد في المقالة السابعة (١١) ، ونحن هذه العقيدة بشكل عام نحو « الإرجاء » أي اتخاذ موقف كموقف المرجئة وكان أبو حنيفة من بين أكثر جماعات المرجئة اعتدالا (١٢) . وقد نشكك عندنا في أهمية الغسانية فيما يتعلق بمقال عن موسى وعيسى (١٣) من غير المقنع نسبة هذا المقال إليه ، خاصة أنه من المؤكد أن غسان كان تلميذا لأبي حنيفة (١٤) ، وقد يكون أبو حنيفة قد اعترض على أفكاره بلامذه هذه . والمقالة السابعة يقرر كذلك العقيدة التي تمر أصحاب الرأي وهو اتجاه ( أي اتجاه أصحاب الرأي ) ارتبط ارتباطا وثيقا بأبي حنيفة . وعلى هذا يمكن النظر للفقه الأكبر — باعتبارها تقريرا دقيقا عن عقائد أبي حنيفة الأساسية وكذلك عقائد بلامذه المبشرين ، وربما يعود — أي هذا الكتاب — إلى حوالي سنة ١٥٠ هـ .

٢ — كتاب وصية أبي حنيفة (١٥) الذي طبع في حيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ وعلق عليه الملا حسين بن أسكندر الحنفي في المجلد نفسه الذي طبع به شرح الفقه الأكبر ، والابانة عن أصول الديانة للأشعري . ويفرد الحنفية بنسبة كثر من المؤلفات مجهولة المؤلف لأبي حنيفة نفسه ، مما يسبب ارتباكاً للباحثين المعاصرين . ومن الواضح أن كتاب ( الوصية ) ليس من تأليف أبي حنيفة ، فالكتاب — فيما يرى فنسك — يعود — فيما يبدو — إلى فترة زمنية وسطى بين زمن أبي حنيفة وأحمد ابن حنبل ، وربما كان يعود إلى السنوات الأخيرة من تلك الحقبة أي حوالي ٢٠٠ هـ (١٦) ( ناقشنا علاقة مؤلف كتاب الوصية أو مؤلفه بالمذاهب المختلفة في القسم السادس من الفصل الخامس من هذه الدراسة ) .

٣ — الفقه الأكبر — ٢ ، وقد طبع في المجلد نفسه كسابقه وعلق عليه أبو المنتهي ، وكانت النتائج التي انتهى إليها فنسك فيما يتعلق بتاريخ تأليف الكتاب وحقبه مؤلفه غير مقنعة ؛ لأنه لم يضع في اعتباره الخلافات بين الأشعري ومذهب أبي حنيفة ، رغم أنها خلافات داخلية بين أهل السنة . وبينما لاحظ فنسك أنه ليس ثمة أدلة كافية على نسبة الكتاب للأشعري (١٧) إلا أن الحقيقة الواضحة هي أن هناك أدلة

مدركه يؤكد أنه ليس للأشعري ، ان الكتاب ليس من تأليف الأشعري  
على سبيل الجزم فدراسة المباحث الواردة بالكتاب بالتفصيل تبين  
اختلاف كبير من أفكارها عن أفكار الأشعري وأتباعه . وعلى أية حال ،  
بعد بوقنت المحنويات الفعلية مناقشة جيدة وجرى ربطها بمحنويات  
وسقى دواى حلة قوية بها .

أولى هامين الويقنين هو كتاب العقيدة الطحاوية الذى طبع في  
حلب سنة ١٣٤٤ هـ بعنوان بيان السنة والجماعة وقد ترجم هذا الكتاب  
الى الالمانيه والإنجليزية (١٨) ، ويذهب هذا الكتاب الى ان ما به هو  
سناد أهل السنة والجماعة فيما انفق عليه أبو حنيفة وأبو يوسف  
ومحمد بن الحسن الشيباني (١٩) ولأن الطحاوى ولد سنة ٢٣٠ هـ ومات  
سنة ٣٢١ هـ - وفقا لما ورد بترجمته الملحقه بكتاب بيان السنة -  
ربما جرى تأليف العقيدة الطحاوية في أحد الأعوام السابقة على سنة  
٣٠٠ هـ . ويلاحظ أن صفحة العنوان تحمل اسمه هكذا : أحمد بن  
جعفر ، بينما تشير مصادر أخرى الى أن اسمه هو أحمد بن محمد بن  
سلمه أبو جعفر .

والوثيقة الثانية تتمثل في كتاب شرح الفقه الأكبر . وقد نسب هذا  
الكتاب الى الماتريدى . في طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ لكن مخطوط  
الكتاب بالقاهرة ينسبه الى مؤلف يدعى ( أبو اللبث السمرقندى ) ( ٢٠ ) .  
وقد رفض فنسك أن يكون الماتريدى هو المؤلف لكنه أكد أنه - أى  
الكتاب - من تأليف واحد من الماتريدية الحنفية (٢١) . ويبدو أن هذه  
النتيجة معقولة رغم أن أحد البراهين التى قدمها هى أن الماتريدى قد  
ذكر بالاسم فى الكتاب وهو دليل غير حاسم تماما فمؤلفو هذه الفترة  
نسيرون أحيانا الى أنفسهم بالاسم فى مؤلفاتهم (٢٢) . كما أنه ليس  
من الضرورى أن يكون علماء سمرقند أبناء روحيين للماتريدى ( أتباعا  
له ) لكن الاشارات للأشعرية كفرقة ، وحقيقة العقائد والأفكار المنسوبة  
اليهم لم تحدث الا بعد جيل من موت الأشعري ، ولم تتطور هذه الأفكار  
الا قليلا بعد موته . ومن ناحية أخرى ، فأننى أميل للظن أن هذا الكتاب  
لا يمكن أن يكون متأخراً عن ذلك ( أى عن جيل من موت الأشعري )  
مقد ورد فى هذا الكتاب أسماء الفرق بأسمائها الأولى ، كالعديلية والمجبرة



والنسكاكية وهى مصطلحات انتهت ولم يعد يستخدم بعد ذلك . و يبدو أنه نظر للأشعرية كفرقة مستقلة تماما عن « أهل السنة والجماعة » ومن المحال أن نصيغ أية نتيجة محددة بدون قراءة المخطوطات المختلطة وهو أمر غير ميسر فى الوقت الحاضر ، الا أننا أوقع أن المؤلف سيكون تلميذا للماتريدى من الجيل الأول أو الثانى ، وقد أتت اليه فى القسم الرابع من الفصل السادس هكذا : « الماتريدى » وجعلته بين فاصلين .

وهذه الوبائق الحنفية الثلاث : « العقيدة الطحاوية » و « السمة الأكبر — ٢ » و « شرح الفقه الأكبر » تتفق فى نقاط محددة ، منها : رفض المغالاة فى مسألة « الجبر Predestination » والتأكيد على أن صفات الله هى صفات فعلية ، والطحاوى ، من المفترض أنه صاحب الويقة الحنفية الأقدم من بين هذه الوبائق وهو لم يستخدم مصطلحات منه فى شرح المسألة الأخيرة — صفات الله ، وإنما راح يقول ببساطة ان الله « خالق » قبل أن يخلق (٢٣) . . وفيما يتعلق بمسألة نطق الانسان بالقرآن أو كتابته له ، اتخذ موقفا متحفظا — ربما أكر بحفظا مما هو وارد فى الكتاب المشار اليها آنفا باسم وصبة أبى حنيفة (٢٤) .

وثمة عدة فروق طفيفة بين « الفقه الأكبر » و « شرح الفقه الأكبر » وهى خلافات فى نطاق جماعات المذهب الحنفى ، أى أنها خلافات داخل نطاق المذهب الواحد . ومن هنا فالعقيدة القائلة بأن الانبياء مبرأون من الخطايا أو الذنوب كبيرها وصغيرها تشفع بالقول أنهم قد بركبوا الأخطاء كما أن النسراخ بفسروا ذلك بالقول بأن أخطاءهم لا تعدو كونها زلات (٢٥) ووجهات نظرهم فيما يتعلق بنطق الانسان للقرآن وكونه — أى هذا النطق — مخلوقاً فيها خلاف ( أى أن وجهات نظرهم مختلفة فى هذا الأمر ) لكنهم جميعا يعارضون ما ورد بهذا الشأن فى مقالات الأشعرى ، وما ذهب إليه الأشعرية (٢٦) .

ومعظم ما ورد فى الكتب المعاصرة عن وجهات نظر الماتريدى . ما حوذ من كتاب الروضة البهية لأبى عذبة المكتوب سنة ١١٢٥ هـ / ١٧١٣ م وطبع فى حيدر أباد بعد طبع المجلد الحاوى على كتاب الإبانة بعام (٢٧) .

يشتمل الكتاب على حوارات ومناقشات بين الأشعرية والماتريدييه إلا أنه ركز على وجهات نظر المؤسسين وإن كان قد أشار لعدد من أتباعهما خلال عدة قرون ، وقد عزا الكتاب كثيراً من أفكار الماتريدييه ببساطة إلى أبي حنيفة . وقد جرت الانساره للماتريدييه عند سأل القضية السابقة في الجزء الأول ( عن الكسب ) والقضية النانية في الجزء الثاني ( عن : هل يعرف الله بالوحي أم بالعقل ؟! ) وقد تردد اسم الماتريدي نفسه في القسم الأخير — بشكل عرضي ، وإن اربط اسمه أكثر بقضيتين هما : الصفات الفعلية لله عز وجل ، وقضية ما إذا كان القرآن المسموع هو كلام الله غير المخلوق .

وأبو عذبة باحت ذكي وملم ؛ لكنه كان قلماً جداً محافظة القليل من سائر الفروق بين المذاهب والفرق المختلفة ، فقد كان واعياً على نحو مبالغ فيه بهذه الفروق ، ومن ذلك أنه وضع أن ما يتعلق بالصفات الفعلية لله ( سبحانه ) لم يكن من عناد الحنفية بل الماتريدي ( وهذا ليس صحيحاً تماماً فقد وردت هذه العقيدة في الطحاوي لكنه تناولها بلغة غير اصطلاحية ) ، وورد في الصفحة ٦٧ حوارات ومناقشات بين الأشعري وأتباعه يتضح منها وجود بعض اختلافات بينهم ) . وعلى أية حال ، يبقى حقيقته أن أبا عذبة لم يكن أقرب للفترة الزمنية التي يكتب عنها وقد أخذ عن « الوصية » و « الفقه الأكبر » — ربما الجزء الثاني ( ٢٨ ) ، كما أورد فقرات من « شرح الفقه الأكبر » أو عمل شبيه به ( ٢٩ ) .

وأخيراً ، فإن أبا عذبة لم يقدم لنا إلا القليل خاصة فيما يتعلق بالفترة البكرة « القرنين الثاني والثالث للهجرة » . إلا أن هناك احتمالاً أنه نقل — بين الحين والآخر — عن كتب لم تعد متاحة لنا الآن . فقد ذكر قطوفاً من كتاب التوحيد للماتريدي عن كلمة الله ، لكن هذا لا علاقة له بموضوع كتابنا هذا ، وهذا بقودنا إلى أن كل ما ورد عن الماتريدي في الكتابات المعاصرة لا بد أن نلتقاه بحذر شديد ، طالما لم يكن هناك اقتباسات مقبولة من مصادر عربية موثوقة بها .

## هوامش الفصل الأول

- (١) انظر Die Philosophischen Systeme - passim.
- (٢) انظر Ricknell, Thirty nine Articles (1939), p 286 وعلى هذا فالموقف المسيحي الرسمي لا يوافق دون قيود على مبدأ حرية الإرادة ، رغم أنه من المفترض - بشكل عام - أنه يؤيد هذه الفكرة .
- (٣) Strothmann See bibliography
- (٤) مقالات الإسلاميين ، ص ٣٢ من الطبعة التي اعتمد عليها وات .
- (٥) المرجع نفسه .
- (٦) الملل والنحل للسهرستاني ، ص ٩٧ .
- (٧) مقالات الإسلاميين للأشعري ، ص ٩٤ .
- (٨) مقالات الإسلاميين ، ٢٩٠ - ٢٩٧ ، الأمانة ، ٧ - ١٣ ( الترجمة ٤٩ - ٥٥ ) .
- (٩) دورية العالم الإسلامي Moslem World 242-260 (1942), XXXII وتضم هذه المقالة معلومات طيبة عن الأشعري والجهمية .
- (١٠) Von Moham:med bis Ghazali 40-60 وتوجد تفاصيل كاملة في مقدمة الدكتور كلين Klein التي صدر بها ترجمة لكتاب الأمانة .
- (١١) Muslim Creed, 123.
- (١٢) مقالات الإسلاميين ، ص ١٢٣ والملل والنحل للسهرستاني ، ص ١٠٥ والنوبختي فرق الشريعة ، ص ٧ ، ١٠ ، ١٣ .
- (١٣) النوبختي ، ص ١١٤ .
- (١٤) مقالات الإسلاميين ، ص ١٢٨ وما بعدها .
- (١٥) Muslim Creed, 125-187
- (١٦) نفسه ، ١٨٧ .
- (١٧) نفسه ، ٢٤٦ .
- (١٨) انظر قائمة المراجع .
- (١٩) البيان ، ج ٢ ، أبو عبد الله بن محمد الحسن هو بلا شك تصحيف لاسم أبو عبد الله محمد بن الحسن .
- (٢٠) Muslim Creed, 284
- (٢١) نفسه ، ص ١٢٢ وما بعدها .
- (٢٢) الملطي في « تنبيه » .
- (٢٣) بيان ، ص ٢ وما بعدها .



- (٢٤) نفسه ، ص ٣ وما بعدها .
  - (٢٥) شرح الفقه الأكبر - ٢ ، المقالات ٨ ، ٩ .
  - (٢٦) الفقه الأكبر - ٢ ، المقالة ٣ ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٣ ، مقالات الاسلاميين - المقال ٨ .
  - (٢٧) لخصه Spitta في كتابه تلخيصا غير دقيق وترجم فقراته بشكل غير محكم لكن Horton ترجمه ترجمة دقيقة في كتابه Systeme ، ص ٥٢١ .
  - (٢٨) الروضة ، ص ١٩ وما بعدها .
  - (٢٩) ح ١ ، قسمة ١ ( في الاستثناء ) ، ص ٦ - ٨ ، مرجح
- ملحوظة : ذكرنا بعض المصادر بشكل مختصر اما العناوين الكاملة فدى قناه المراجع  
 احر الكتاب .

## الفصل الثاني

### اتجاهات متقابلة في الاسلام

الأساس الأول للإسلام هو الوجود الحي لإله واحد قوى عظيم  
ذى سلطان أوحى الى محمد ( ﷺ ) ، وقد تبلورت تجربة الوحي هذه  
في القرآن ( الكريم ) ، **ويعكس تاريخ تفسير القرآن تطور الفكر الاسلامي**  
**ونبهه (١) وينطبق هذا على الفتره التي ندرسها كما ينطبق على آية**  
**مصره زمنيه أخرى ، لكن هذه الحقيقه قد جرى النعمية عليها والباسها**  
**دوباً من الغموض بسبب أن معظم معلوماتنا ، ما هي الا نتججه النتائج التي**  
**انتهت اليها المناقشات وليس نبيجه للمناقشات نفسها ( المترجم :**  
**بعبير أوضح نتبجه الاعتماد على مصادر ثانويه لا على الأصول نفسها) .**

وعلى آية حال ، فالقرآن ( الكريم ) ليس هو الأساس الوحيد  
للاسلام كما اعترف المسلمون أنفسهم منذ زمن باكر ، فالسنه متملة في  
احاديث الرسول ( ﷺ ) هي المصدر الثاني ( المترجم : النص : هي  
مصدر آخر من النوع نفسه ) وتعود السنه الى زمن تجربة محمد  
( ﷺ ) مع النبوه ، لكن الاحاديث لبست وحيا مباشرا وانما هي أقوال  
دلهمه .

فالقرآن ( الكريم ) والسنه ( المسرفه ) يملان كلا متكاملًا — على  
نحو أو آخر — ظهر منه النسيج الاسلامي ، لكن اذا نظرنا لهما  
( القرآن والحديث ) — على قدر ما نقدر من موضوعية — كقريبين  
بصرف النظر عن المنطلق الاسلامي ، ووضعنا في اعتبارنا الكلمات  
بقيمتها أو بمعناها الظاهري الواضح ، فسنظهر لنا اختلافات عميقه  
لا بد من متابعتها نظراً لأهميتها وضرورة توضيحها في هذه الدراسة .

## ١ - القرآن ( الكريم )

في القرآن - إذا نظرنا اليه كوحده مكامله - ما يشير الى فكره الجبر وهيمنة الله سبحانه هيمنه مقدسة ( الهية ) على كل شيء ، كما نجد أيضا ما يشير الى مسئولية الإنسان ، وقد انتهى المستشرق فنسك - بعد توضيح هذه النناينة الى ان هابن المكربين موجودان بوضوح في القرآن (٢) :

( ١ ) المسئولية البشرية أو مسئولية الانسان عن عمله : أن فكره اليوم الآخر أو يوم الحساب - وهي فكره ظاهره واصحة في السرور القرآنية التي نزلت في الفنره الباكره - ستكون بلا معنى اذا لم نقرر بمسئولية الانسان عن عمله ، فلا يد أن الانسان مسئول عما نأيه من أفعال لأنه سيجازى عن الخبر حبرا وعن الشر شرًا ، ما بالحذيرات التي نطق بها الرسول ( ﷺ ) ودعوه الناس الى التوبه عما فدمت أيديهم من المعاصي لاقت منهم قبولًا وفجرت فيهم طاقات الاستجابة .

● « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعبدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وان يسبعنوا بعبادها كالمهل يتسوى الوجوه بئس الشراب وساعت مرتفقا (٢٩) ان الدين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نصبع أجر من أحس عملا (٣٠) أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ولبسسون ساباً حضرا من سندس وإسنبرق متكئين فيها على الأرائك نعم النواب وحسنت مرتفقا (٣١) » - سورة الكهف .

● « ونصع الموازين الفسط لبوم الفامه فلا تظلم نفس سبئاً وان كان مثقال حبه من خردل أنبنا بها وكفى بنا حاسبين (٤٧) » - سورة الأنبياء .

● « ان كانت الا صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون (٥٣) فاليوم لا تظلم نفس تسبئاً ولا تجزون الا ما كنتم تعملون (٥٤) » - سورة يس .



ومن هذه الآيات بسخن أن القرآن الكريم يفسد الإنسان ككساف  
( مسؤل ) .



( ب ) الهيمنة الالهية Divine Omnipotence يقدم لنا القرآن  
الله سبحانه كرب عظيم جليل للعالمين Worlds ، وهيمنته قائمه على  
قدرته على الخلق His power of Creating وربما كان أكثر السعبراب  
احكاما هو ذلك الوارد في سورة النورى / آية ٤٩ وما بعدها :

● « الله ملك السماوات والأرض بخلق ما بنساء يهب لمن يساء  
انانا ، ويهب لمن يشاء الذكور (٤٩) أو يزوجهم نكرانا واناثا ويجعل  
من نساء عقمها انه علم قدبر (٥٠) . »

فالناس يابعون تبعه كاملة لهذه القوة العليا المسطره المهمنسه  
— فوه الله . انهم لا استطبعون أن مأنوا بأى أمر الا أن يشاء الله — على  
الأقل بمعنى الاذن به أو السماح به .

● « ان هذه تذكره فمن نساء اتخد الى ربه سببلا (٢٩) وما نساءون  
الا أن يشاء الله ان الله كان علما حكما » — سورة الانسان .

● «ولو نساء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت بكره الناس  
حتى يكونوا مؤمنين (٩٩) وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله ويجعل  
الرجس على الذنب لا يعقلون (١٠٠) » — سورة يونس .

● « وما نساءون الا أن يشاء الله رب العالمين » آية ٢٩ —  
سورة التكوير .

وبما آية بالمعنى نفسه فى سورة الانسان الآية ٣٠ . وآية أخرى  
فى سورة المدثر ذات معنى قريب وهى الآية ٥٦ ( وما يذكرون الا أن  
يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة ) .

وفى المرات التى تعرض فيها القرآن الكريم للمقدرة الالهية أو المشئنة  
المطلقة لله ( سبحانه ) فى كمالها المطلق أو فى أقصى ما نكون ، نجد أن  
المسئولية الانسانية قد جرى استبعادها تماما ، وهذا واضح فى قصة  
( لوط ) عليه السلام :

● « فأنجيناه وأهله إلا أمرناه قدرناها من الغابرين (٥٧) وامطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين (٥٨) » — سورة النمل .

( ج ) وبالإضافة للمفاهيم الأساسية لفكرتى الجبر والاختيار أو الهيمنة الالهية والمسئولية البشرية ، نجد سلسلة من الأفكار المتنوعة عنهما مثل : فكره هداية الله guidance والإضلال leading astray والخذلان abandonment واللفظ favour والعون ( عون الله ومساعدته ) Succour ، وقد لعبت هذه الأفكار فى المناقشات المعاصرة حول قضية الجبر والاختيار دوراً مهماً . وقد تسفل محمد ( ﷺ ) خيراً بأن كبيرين من المستمعين اليه كانوا لا يابهون لتحذيرانه ولا يؤمنون بالله . وقد تعرض القرآن ( الكريم ) فى جانب كبير منه لقضية الكفر والابتنان ، وتركز بعض الآيات على الجوانب المتعلقة بعنايه الله Godward.

● « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » سورة الأنعام / آية ١٢٥ .

● « واذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذوننى وقد علمون أنى رسول الله اليكم فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين » سورة الصف / الآية ٥ .

● « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتستأنن عما كنتم تعملون » . سورة النحل / آية ٩٣ .

● « أن ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون » . آل عمران / آية ١٦٠ .

● « واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذبن يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا نعتم الشيطان الا قليلاً » . سورة النساء / ٨٣ .

● « ... من يهد الله فهو المهتد ومن بضل فلن تجد له ولياً مرشداً » . سورة الكهف / آية ١٧ .

● « يا أيها الذبن آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يبيع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم » . سورة النور / آية ٢١ .

ومن ناحية أخرى ، هناك آيات كبره ننسير بوضوح الى أن عنايه الله أو هداينه أو اضلاله ليست الا نتيجة أفعال الانسان ، فالأفعال تأتى أولا تم يهدى أو يضل بعد ذلك ، فإله لا يهدى الا من يريد الهداية ، بل وبفهم من بعض الآيات السابقة أن اضلال الله أو هدايته كانا نوعا من العقاب للكفر أو الجزاء للإيمان ، وفيما بلى نذكر الآيات التى تؤكد هذه الفكرة ( المسئولية البشرية ) وهى عكس الآيات التى أوردناها آنفا والسى تؤكد فكرة نسبة الأمر كله لله :

● « قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون (٢٩) فربقاً هدى وفربقاً حق عليهم الضلالة انهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون (٣٠) » سورة الأعراف .

● « كيف يهدى الله قوماً كفروا بعد ايمانهم ونشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين » — سورة آل عمران / آيه ٨٦ .

● « ... وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يصل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين » — سورة البقره آية ٢٦ .

● « .. ان سعيكم لثتى (٤) فأما من أعطى وانفى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره لليسرى (٧) وأما من بخل واسينفى (٨) وكذب بالحسنى (٩) فسنيسره لليسرى (١٠) وما يغنى عنه ماله اذا تردى (١١) .. » — سورة الليل / الآيات من ٤ — ١١ .

● « ... وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون .. » — آل عمران آية ١١٧ (\*) .

● « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا نم اهتدى » سورة طه / آية ٨٢ .

● « ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهدبهم الله ولهم عذاب أليم » — سورة النحل / آية ١٠٤ .

(\*) أسار المؤلف الى الآبة ١٠٣ فى السورة رقم ١١ لكننا لم نحد الآية التى أشار

اليها وهذا بعض خطأ مطبعيا

« We wronged them not but they wronged themselves », 11, 103.



## ( د ) الختم ، ومصطلحات أخرى :

توصف حالة العمى والضلالة ، وعدم المقدرة على فهم تحذيرات الله سبحانه عندما يجد البشر أنفسهم وقد أضلهم الله باسم « الختم » ؛ بمعنى أن الله قد ختم على قلوبهم أو أغلقها فلا تستجيب ، وقد يكون هذا التعبير ذا معنى مجازي ، وفي بعض الأحيان يجرى الحديث عن « الختم » لمجرد الدلالة على مقدرة الله ، وفي أحيان أخرى يكون « الختم » نسجة لكفر الإنسان . والآيات التالية توضح هذا المعنى :

● « ان الذين كفروا سواء عليهم اأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (٦) ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » — البقرة / الآيتان ٦ و ٧ .

● « ... ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا (٩٩) وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا (١٠٠) الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا (١٠١) .. » سورة الكهف / الآيات ٩٩ — ١٠١ .

● « وما أرسلنا في قرية من نبي الا اخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم بضرعون (٩٤) ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بفتة وهم لا يشعرون (٩٥) ولو أن أهل القرى آمنوا وانفقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون (٩٦) أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسفاد بياتاً وهم سائمون (٩٧) أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسفاد ضحى وهم يلعبون (٩٨) أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون (٩٩) أولم يهد للذين يرتون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون (١٠٠) .. » — الأعراف / ٩٤ — ١٠٠ .

## ( ه ) الأجل :

الله ( سبحانه ) باعتبار أن بيده الحياه والموت هو دوما المسئول عن تحديد تاريخ الوفاة ، وباللغة الاصطلاحية فان **الأجال** بيد الله وفيما بلى الآيات الدالة على ذلك :

● « هو الذي خلقكم من طين تم فسى أجلا ، وأجل مسمى عبده سم أنتم تموتون » — سورة الأنعام / الآية ٢ .

● « ولكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » سورة الأعراف / آية ٣٤ .

● « ولن يؤخر الله نفساً اذا جاء أجلها والله خبير بما يعملون » سورة « المنافقون » / آية ١١ .

## ( و ) الرزق :

اهتم علماء الكلام والفقهاء بموضوع « الرزق » بمعنى ما يقدمه الله لعباده حتى يبقوا على قيد الحياة ، وارتبط الرزق بقضية « الجبر » ، وتعتمد المناقشات المتعلقة بهذا الموضوع على الآية القرآنية التالية :

● « وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين » سورة هود / آية ٦ .



استعرضنا فيما سبق المفاهيم القرآنية المتعلقة بالجبر والاختيار أو الهيمنة الالهية التي لا بد منها ، من ناحية والمسئولية البشرية من ناحية أخرى . كما تناولنا مصطلحات أخرى لصيقة بهذا الموضوع . حقيقة أن الاقتباسات ( الآيات ) التي أوردناها ذات معنى عام ، لكنها تعبر — بلا زيف — عن روح القرآن ( الكريم ) ( ٣ ) .

## ٢ — حديث الرسول ( صلى الله عليه وسلم )

استعراض احاديث الرسول او حتى قطاع منها يوضح انها تحوى مادة كثيرة وافكارا عديدة غير واردة في القرآن الكريم ( المترجم :

ما يتعارض مع القرآن الكريم يرفضه المسلمون باعتباره موضوعاً أو مكدوباً على رسول الله ( ولا نهدف هنا لتقديم حصر شامل لكننا سنقدم ببساطة — بعضاً منها — نتناول فكرة الجبر على نحو غير قرآنى لم يذكر في القرآن .

### ( أ ) اللوح المحفوظ The heavenly Decrees :

**القلم :** الفكرة الشائعة أن كل ما يحدث في العالم قد جرى تدوينه في ماضٍ سحيق وأحبانا يعزى هذا مباشرة الى الله وأحبانا ينسب إلى القلم الذي يدون في اللوح المحفوظ (٤) :

جاء سراقه بن مالك فقال : يا رسول الله ! بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن . فبم العمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما نستقبل ؟ قال : « لا . بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير » قال : فبم العمل ؟ . قال : « اعملوا فكل ميسر » / صحيح مسلم / كتاب القدر — الحديث ٨ (٥) .

### ( ب ) ما تؤمر الملائكة بكتابته :

عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ( ﷺ ) أخبرهم « ان خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة ، ثم يكون علقه — مثل ذلك — ثم ينفخ فيه الروح » (٧) (\*) .

### ( ج ) العبرة بخواتيم الأعمال (\*\*):

قال الرسول ﷺ : « ان أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخلها » .

(\*) المترجم . النص من سنن ابن ماجه .

(\*\*) أورد المؤلف مزيداً من الأحاديث لتأكيد هذه الفكرة ، وقد اکتفينا بحدیث

واحد لدواعی الاختصار ، وقد أشار إليها في الحواشي بالأرقام (٨) ، (٩) ، (١٠) .



( د ) ما أصابك لم يكن ليخطئك :

عن عبدا الله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء » رواه مسلم فى الصحيح ، وفبه دليل على أن خلق العرش سابق على خلق القلم ، وهذا أصح القولين لما روى أبو داود فى سننه عن أبى حمصه الشامى قال : قال عباده بن الصامت لابنه : يا بنى ، انك لن تجد طعم الايمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله القلم ، مقال له : اكتب ، فقال : رب وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى نفوس الساعة » يا بنى : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من مات على غير هذا فليس منى » (\*) .

وكتابة القلم للقدر كاتب فى الساعة التى خلق فيها لما رواه الإمام أحمد فى مسنده من حديث عباده بن الصامت ، قال : حدثنى أبى قال : دخلت على عبادة وهو مريض أتخايل فيه الموت فقلت : يا ابتاه أوصنى واجتهد لى ، فقال أجلسونى ، فلما أجلسوه قال : يا بنى ، انك لن تجد طعم الايمان ولن تبلغ حق حقيقة العلم بالله تبارك وتعالى حتى تؤمن بالقدر خيره وشره . قلت : يا ابتاه ، وكيف لى أن أعلم ما خير القدر وشره ؟ قال : تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك ، يا بنى ، انى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله تعالى القلم ثم قال اكتب فجرى فى تلك الساعة بما هو كائن الى يوم القيامة ، يا بنى ان مت ولست على ذلك دخلت النار » ( ١١ ) .

( هـ ) آدم وموسى :

.. عن النبى ﷺ انه قال : « احتج آدم وموسى — صلوات الله عليهما — فقال موسى : يا آدم خلقتك الله ببده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتم من الجنة ؟

(\*) نقلنا الأحاديث التى ذكرها المؤلف بأسانيدها .

قال : فقال آدم — عليه السلام — أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته ، تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق السماوات ، قال : فحج آدم موسى (١٢) « (\*) .

★ ★ ★

### ٣ — المقابلة بين القرآن والحديث

تعد الاقتباسات التى أوردناها آنفا من القرآن ( الكريم ) والحديث النبوى ( الشريف ) كافية لتؤكد لنا أن هناك الى حد ما ما يمكن أن نطلق عليه « النظرة الجبرية » أو النظره التى تؤكد خضوع كل شىء لأمر الله وهيمنته *Predestination view* لكن حتى عندما كانت نظره القرآن ونظرة الحديث نبدوان متقاربتين الا أن التأمل الدقيق يوضح وجود فروق بين كلتا النظريين وهذا البقابل أو الاحصاف ذو أهمية كبيره ؛ لأنه خلاف بين الركيذتين الأساسيتين للإسلام ( القرآن والحديث ) .

فالفرق — باختصار — هو أن محور الاهتمام فى القرآن ( الكريم ) يتمركز حول مشيئة الله نم — على نحو أقل — تبعية الانسان لهذه القوة العظمى الهائلة ( الله سبحانه ) بينما نجد أن الانسان فى الحديث قد حددت حياته منذ البداية ( قدمت ماهيته على وجوده — المنرجم ) ، ولا تشير الأحاديث النبوية كثيرا الى دور كبير للانسان ازاء القضاء والقدر . والقرآن الكريم من خلال نظرتة التوحيدية — بركز على أن مجرى الأحداث فى العالم وفى الحياة البثرية يحكم فيها الله سبحانه برحمته وعدله ، فرحمته وعدله سبحانه من الأمور المؤكدة وان خفى مغزاها على البشر فى بعض الاحبان . . فالأحاديث — رغم ذكرها لله سبحانه الا أنها تميل أحيانا لمفهوم القدر كما كان سائداً قبل الاسلام

(\*) المترجم حققنا النص من كتاب الأسعري الأمانة عن أصول الديانة ،

( المترجم : المعنى عريب وغامض وغير صحيح ولا بد أن حلالا ومع في الصياغة واليك النص الإنجليزي :

Tradition, though they mention God, at times tend to be atheistic).

والحقيقة الظاهره هي أن الحياه البشرية محكومة ومحدده ، وينسار للقوى المتحكمة ( في الأحاديث النبوية ) في الغالب بشكل عامض وسرى ميل : « القلم » و « السجل » وفي بعض الأحيان لا يشار إليها — اى الى هذه القوى — كما في النص ( ما أصابك لم يكن ليخطئك ) ( ١٣ ) .

وأميل الى توضيح ذلك كالتالى :

١ — ان هذه الاشارات تعود الى نظام من الأفكار كان شائعاً بين العرب والتعوب المحيطة بهم قبل الاسلام .

٢ — ورغم شجب القرآن الكريم واعبراصه على أفكار متسابهه ، فقد ظل المييلون يؤمنون بأفكار كهذه ، بل لقد تفلطت هذه خاصة كلمة ( دهو ) ، تنطوى داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر السنة .

وتقديم دليل على العنصر الاول الذى أوردناه آنفا يخرج عن نطاق هذه الدراسة لكن ربما كان من الضرورى بشكل ملح أن نورد الدليل التالى كما ذكره فمسنك :

« عقيدة السنة المتعلقة بشريعة الله . . . تعهد على أسس سماوية عريضة كما يثبت التراث الدينى البابلى والاسرائيلى ، ذلك التراث الذى لا ينظر فقط لوسائل الانسار وطرائقه وانما لجرى الأحداث في العالم باعتبارها نسخة طبق الأصل لما سبق تسجيله منذ فترة طويلة جداً في الكتب السماوية ويقصد بها الألواح المحفوظة — الألواح السماوية heavenly tablets » ( ١٤ ) .

وثمة فحص مفصل — خاصة بتتبع الشعر — قام عليه دارس ألمانى شلب سنة ١٨٨١ ( ١٥ ) . فقد تتبع هذا الدارس فكرة القضاء



والقدر أو الجبرية عند العرب Arab fatalism في جذورها داخل فكره الزمن ، فوجد أن كثيراً من الكلمات الدالة على الزمن **time** خاصة كلمة ( دهر ) ، نطوى داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر أو « الجبر » ، وكلمة ( الدهر ) ربما تعنى الزمن .

يقول هذا الدارس :

« .. ويظن دائماً أنها تعرض لقوى معينة فالكلمة نابراً ما معنى مجرد الزمن وحده ، .. وإنما وبدون استثناء نجدنا نطوى على أمر يسبب الحظ السعيد أو الحظ السعس ، الذي يتحكم في وجود الإنسان ويدير مسار حياته على نحو يستحيل معه الهروب منه . أليس ذلك أيضاً هو معنى القدر أو القضاء والقدر أو القسمة والنصيب destiny ؟ (١٦) . »

وقد كرر كثيراً من هذه الأفكار باحثون آخرون منهم نيودور نولدكه (١٧) **Theodor Nöldeke** :

« ثمة من يتخيل على المسنوي العمام أن الزمن — بمعناه المجرد هو السبب في كل السعادة الأرضية كما أنه السبب — على نحو خاص — لكل البؤس والشقاء على هذه الأرض .. فالشعراء مستمرون في نسبة الأفعال للزمن ( أو الدهر ) وقد يشيرون إليه بكلمات أخرى ( كالأيام ) أو ( الليالي ) أو ( الأيام والليالي ) والزمن هو جالب نسوء الحظ ، وهو مسبب التغير الدائم وهو « يعرض » وهو يسبب البلى والقدم ، كما أنه يفتد السهام ولا يخطيء هدفه أبداً ويستقط الأحجار .. الخ وفي مثل هذه الحالات نكون مضطرين غالباً إلى اعتبار ( الزمن ) مرادفاً ( للقدر ) وهو ليس أمراً صحيحاً تماماً ؛ ذلك لأن الزمن هنا هو عامل فاعل بذاته وليس عاملاً تحركه قوة أخرى .. لكن لا بد أن نذكر أن العرب لم يفرقوا دائماً بوضوح بين قوة الزمن أو سلطان الزمن من ناحية والقضاء والقدر من ناحية أخرى ، ففكرة القضاء والقدر fatalism عند الشعراء — كما قد نتوقع — لا هي مصاغة صياغة واضخة ولا هي متناولة على نحو متماسك ومتناسق .. »

أما ما يتعلق بموضوع الجبر والاختيار فهو بعيد تماماً عن حديثنا هنا .

وفكرة القضاء والقدر الجاهلية أو الزمن المجرد (\*) *impresonal time* التي لا بد أن نعرض لها ليست هي بالضبط ما نجدتها في الأحاديث النبوية وإن كانت تتمشى بعمق مع كثير منها ، فما ورد في الأحاديث عن كون الأمور مقدره أو جرى التخطيط لها سلفاً أو أنها تسير في مسار حتمى لا فكاك منه ، هي فكرة قريبة جداً من فكرة ( الدهر ) التي كانت شائعة في الشعر الجاهلي ، وقد رصد القرآن الكريم هذه الفكرة الجاهلية بوضوح لكنها ، أي فكرة الدهر ، لا وجود لها في الأحاديث النبوية المعتمدة :

« وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » . سورة الجاثية / الآية ٢٤ .

والتقابل بين الجبر بمعناه الوحيدي *theistic predestination* كما ورد في القرآن الكريم وفكرة الزمن المطلق ( الفاعل بذاته ) في الجاهلية الذي يقوم بدور القضاء والقدر — هذا التقابل يوضح بشكل أكثر عندما ننظر اليه في ضوء سلسلة الصراعات بين دين محمد ﷺ . ( الاسلام ) ونظرة معاصرة ، وقد وضع المستشرق جولد تسيهر *Goldziher* في كتابه *Muhammedanische Studien* الاتجاهات المتقابلة بأن ضرب مثالا بالكلمتين : *manliness* (\*\*) ودين *Religion* ، فرغم أن الكلمتين تتفقان في بعض الجوانب كضرورة الاخلاص ومراعاة الحق الا أن مضمون الفضيحة في كل منهما مناقض . فالعرب يؤمنون بدفع الشر بالشر لكن محمداً ﷺ دعا للتسامح كما وضع قيوداً على العرب ( وعيرهم ) ، نجد من عدد النساء اللاتي يجوز الاستمتاع بهن ، كما فرض نظاماً من الصلوات ، وهو نظام لا يتفق مع مفاهيم ( الروة ) الجاهلية ، وقد قدم لنا جولد تسيهر « المحارب من وسط شبه الجزيرة العربية يفخر بشجاعته وبسبالة رفاقه ، لكنه لا يهدى

(\*) أي الزمن الذي لا ينسب فعله الى قوة أخرى أو المنقلى للمجهول لكن ليس بالمعنى اللغوي للكلمة — ( الملتزم )  
 (\*\*) *manliness* بضم الميم والراء وتشديد الواو وتفتحة الهاء .

امتثاناً لقوى علوية ولا يرجع اليها انتصاراته أو نجاحاته ، رغم أنه لا يستبعد تماماً الاعتراف بهيمنة هذه القوى العلوية أو سيطرتها . أنها فقط فكرة حتمية الموت التي وعها من خلال التجارب اليومية التي يمر بها — هي وحدها التي لم يمكنه ازاحتها من عقله ، والتي كانت تثير فيه أفكاراً كئيبة عن المنيا أو المنون التي هي بمثابة صربات للقدر التي مضرب خبط عشواء دون هدف والتي لا يمكن الخلاص منها ، وضربات المنيا أو المنون هذه قادرة على أن تحيل عدما كل خطط البشر ، وإذا ما صادف العربي حظاً حسناً أدى هذا إلى زيادة أنانيته وزيادة ثقته بنفسه لكن حسن الحظ هذا لم يكن — على الأقل — بقوده للتدين أو إلى نوثيق روابطه بالدين « (١٨) .

وسياق آيات القرآن الكريم التي سنوردها فعلاً توضح بجلاء أن الاسلام لا يعترض على النظرة لأسباب الموت فحسب وإنما على المنهج الشامل لحياتهم القائم على انكار الحساب والحياة الأخرى .

« ... أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (٢١) وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون (٢٢) أفرايت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون (٢٣) وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون (٢٤) واذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا ائتوا بآياتنا ان كنتم صادقين (٢٥) قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ولسكن أكثر الناس لا يعلمون (٢٦) والله ملك السماوات والأرض ويوم تقسوم الساعة يؤمذ يخسر المبتلون (٢٧) . . . » — سورة الجاثية .

فما ترفضه هذه الآيات هو بلا شك الاتجاه الذي كان سائداً في شبه الجزيرة العربية والذي مؤداه : دعنا نأكل ونشرب ونسعد أنفسنا نموت غداً . وإلى هذا الاتجاه الكلي : العبدى والدينى يرجع مصطلح الجبرية fatalism وليس انطباقاً فقط — من تأمل نظري مؤداه أن



الأمر أو الأحداث مقدره سلفا ، أو مقررة قبل حدوثها (١٩) وعندئها يعتقد الانسان أن كل شيء في حياته قد تقرر وتحدد بالفعل وبشكل نهائى — أو على الأقل كل ما هو مهم في حياته — مانه يفقد بذلك كل حافز للقيام بأية جهود قوية ( أو عنيفة ) ازاء أى شيء . انه سيعترك نفسه كريحشة في مهب الريح وسيعترك نفسه — بلا ارادة — حتى تاتى اللحظة التى يصل فيها الى المرتبة الاسمى ، وسيتخذ طريق المتع والمسرات ويتجنب طريق الآلام ، وسيسلك ايسر الطرق ولن يحاول تطويع الأمور الصعبة لانه لا يؤمن بإمكانية تطويع الأمور أو تفسير مسارها . كما أن ايمانه بالقدر سيدفعه لقبول الأمور التى يرى أنه لا مناص منها ولا مهرب .

والمثال في نظرة القرآن الكريم للجبر ، سيجدها — بلا شك — ضد هذا الاتجاه السلى الذى يتخذ ذريعة للهروب من الشريعة :

« واذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه ان أنتم الا فى ضلال مبين (٤٧) » — سورة يس .

ومن هنا ، فان القرآن ( الكريم ) يحكم على من يقولون ذلك بأنهم خطاة ، فأصرار القرآن ( الكريم ) على عظمة الله وهيبته وقوته لا يعنى — فى الحقيقة — مرض اتجاه على محدد ، فالله هو الخالق المنسأى الذى يمكن أن يلجأ اليه المرء ويلتمس حماه (٢٠) :

« وان بمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخبر فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم (١٠٧) » — سورة يونس .

فمعنى الاعتماد على الله — كما هو وارد فى القرآن الكريم — لا يمكن أن يكون دافعا للتبلىد أو عدم التفاعل ما دام الله — سبحانه — يضع على كاهل البشر واجبات كلفهم بها من طريق رسله .

ومن هنا وما دام القرآن الكريم لا يقدم لنا مفهوم انكار المسئولية الانسانية ، فان ما ورد في الأحاديث من مفاهيم عن دور الرمس المطلق ( المجرد من القوى الالهية ) وعن الجبر المطلق وانكار إمكانية الفعل للإنسان — ربما كانت هذه الأفكار الواردة في الأحاديث ( المتناقضة مع ما ورد في القرآن ) تعود في جذورها الى نظام فكري كان سائعا قبل الاسلام ( أى أنها مجرد امتداد لأفكار جاهلية ) ( المترجم : ان صح ما يقوله المؤلف ، وان صح فهمه لهذه الأحاديث ، فان الوثيقة الأولى لدى المسلمين هي القرآن الكريم الذى لم يثبت في أية لحظة ، حدوث تحريف به كما انتهت الى ذلك أبحاث المسلمين وغير المسلمين ، أما الأحاديث النبوية فقد لحق ببعضها الوضع باعتراف الباحثين المسلمين أنفسهم ، فالعبرة اذن بالروح القرآنى الذى يؤكد على مسئولية الإنسان ) وليس من الضروري ان يكون ما ورد في الأحاديث النبوية مطابقا تماما للأفكار الجاهلية التى تنزع من الإنسان مسئولية وتوكل كل شيء للزمن أو الدهر . وربما — فى بعض الحالات ، كما أظن — استخدمت التعبيرات الجاهلية الدالة على الاتجاهات الجبرية فى بيئة اسلامية ، لذا لا بد من التدقيق فى الأحاديث النبوية لتعرف ما اذا كانت توجه لمعنى الجبرية أو نزع المسئولية الانسانية أم لا .

وربما لم يكن مثيرا للدهشة كثيرا ان يكون ما وجدناه فعلا من هذه الأحاديث منباينا تباينا شديدا .

فهناك أحاديث كثيرة ذات اتجاه جبرى محدد كما يتضح من الحديث الذى يسجل نقاشا حادا بين آدم وموسى عليهما السلام الذى أوردناه فى الصفحات السابقة من هذا الفصل ، وهذه الأحاديث تنكر أية مسئولية بشرية . أما فكرة « الأوامر السماوية heavenly decrees » التى تميل الى رعاية فكرة الجبرية ، فإن هذا الاتجاه يتسم بشيء من التعديل عندما يتضح من التعبير أنها من أوامر الله سبحانه وتعالى ذاته وليست من فعل ( القلم ) كسلطة مستقلة أو كقوة فاعلة بمعزل عن الله سبحانه ، وفى هذه الحالة يبدو الفكر الإسلامى متوائما يحاول تعديل الأفكار التى لم يستطع استئصالها تماما . ولعل عبارة ( ما أصابك لم

يكن ليخطئك ) بتكوينها المجرد ( المبنى للمجهول بمعنى المطلق وليس بالمعنى اللغوي الدارج impersonal ) تنمى — أى مثل هذه العبارة — الى نظام من الأفكار متعلق بالقضاء والقدر أو الجبرية ، وان كانت نعمة روايات ترفض نسبة مثل هذه الأقوال والأفكار للنبي ( ﷺ ) ( ٢١ ) أو محاولة اعاده توجيهها لالباسها لبوساً اسلامياً أو تضمينها معنى اسلامية ، أو اكسابها توجهها اسلامياً ، ومن هنا عند تم تضمينها على نحو أو آخر في عقائد أهل السنة ( ٢٢ ) ، فثمة خلفية جبرية محددة في الأحاديث كذلك الحديث الذى يشير الى أن الكتاب ( قد سبق ) على انسان ما فدخل النار برغم أنه ظل يعمل عمل أهل الجنة مدة طويلة ( انظر نص الحديث فى الفقرة ج/٢ من هذا الفصل ) وكحاكية المسلم الذى بدأ — فيها يتسير حديث الرسول ﷺ — أنه مسلم جيد ومن أهل الجنة ، وأنه مجاهد ، ثم كتب عليه أن يكون من أهل النار لأنه أنهى حناته بنفسه .

وهذه هى الأحاديث التى أشرنا اليها فى أربع فقرات من أقسام القسم الثانى من هذا الفصل ، بينما هناك أحاديث أخرى — على النقيض منها — تمثل ما يمكن تسميته « بالجبرية المعدلة modified fatalism » . موافقاً لهذه النوعية من الأحاديث نجد أن الانسان ليس مجبراً إلا فى موعد موته الذى لا يستطيع منه فكاً ، وحصاد سعيه وسعادته أو شقائه . وربما كانت هذه الجبرية المعدلة أقرب ما تكون الى نظرة « مقاتل ووسط شبه الجزيرة العربية Warrior of Central Arabia » فهو لم يكن يشك فى أن قوته أو سلطته الخاصة هى الفاعلة والمؤثرة لكنه كان على وعى أن مشروعاته أحياناً لم تكن توضع موضع التنفيذ بسبب قوى خارجية ، كما آمن أن هذا الفشل لم يكن راجعاً الى قصور من جانبه ، ورأى أيضاً أن الموت كقدر محتوم كان يضع نهاية لكل مشروعاته . انه يستطيع — حقاً — أن ينجز أموراً كثيرة ، لكن الأمور العليا المهمة مقدره سلفاً ولا يستطيع بجهوده أن يبدلها .

ونمة صعوبة فيما يتعلق بالأحاديت متصلة بتلك الأمور التى تكبها الملائكة بينما الكائن البشرى لا زال فى رحم أمه ، فهى — أى هذه الأمور — تحدد بوضوح مستقبل حياة الطفل ، رغم أن القرآن ( الكريم ) يشجب ما يعتقد أهل ( الجبر ) لاعتقادهم بأنه لا شئ بعد هذه الحياة الدنيا



( المترجم : المقصود بعضهم بطبيعة الحال ) ، ومن المؤكد ان عبارة « شقى او سعيد » يمكن ان تحتمل المفهوم الذى يميل اليه المسلمون ، وهو ان الشقى من اهل جهنم والسعيد من اهل الجنة او الفردوس . وليس من هدف بحثى الموجز هنا ان ابرهن على ان الاحاديث النبويه ذات اتجاه جبرى ( بمعنى ايراد عدد كبير من الاحاديث الدالة على ذلك ) نكن - فى الوقت نفسه - ليس هناك ما يمنع من قصر معانى هذه الالفاظ على الحياة الدنيا اى الشقاء او السعادة فى الدنيا . وربما ضمننت الاحاديث امكرا كانت سائدة فى الجاهلية وتقبلها الاسلام او ادرجها فى نسق افكاره (٢٣) .

( المترجم : ضمن الاسلام افكارا كانت سائده فى العصر الجاهلى ليس مغزوا ضد الاسلام وليس امرا نثازا ، فمن غير المعقول ان تكون كل جوانب حياة البشر قبل الاسلام خالية من كل فضيلة بعيدة عن كل ما هو جدير بالاحترام ، فثمة كرام فى الجاهلية كانوا ايضا كراما فى الاسلام ، كان لا بد من ايراد هذا التعليق الموجز لازالة الحساسية من صدر القارئ المسلم ) . اما العبارات الدالة على ( اعمال الانسان ) والوردية فى نصوص بعض الاحاديث ( باعتبار ان الملائكة تدونها عنه وهو لا زال فى رحم امه او قبلها ) فربما كانت ايضا تكييفاً او مواجعة للأفكار الاسلامية عن الحكم على ( افعال الانسان ) او ( فعل الانسان ) .

اما الاحاديث التى ذكرت فى بحثنا هذا تحت عنوان « العبرة بالخواتيم » فتتضمن معنى قبول فكرة الحكم ، او ( الحساب ) كما تتضمن معنى ( المستقبل ) او ( الحياة فى المستقبل ) او ( ما تاتى به الايام ) ، وربما كتبت هذه الفكرة تشكل بزجا او صهرا بين افكار اسلامية وافكار اخرى سادت فى فترة ما قبل الاسلام (٢٤) ( المترجم : علقنا قبل ذلك انه ليس معنى قيام الاسلام انكار كل الافكار التى كانت سائدة قبله ، فقد كان بعض هذه الافكار طيبا وجديرا بالتمسك به ) فالاحاديث تفحو نحو ان القدر النهائى للانسان او المصير النهائى له مسألة ( حتمية ) او ( جبرية ) او ( قدرية ) لا يمكن الفكك منها ، لكن مصيره الى ( جنة ) او ( نار ) مسألة متوقفة على اعماله التى قام بها فى آخر ايامه ( خواتيم الاعمال ) ، فالروح العائمة للأحاديث تميل للجبرية ، وان

كان هناك تلميح غير مجد في بعض الاحيان للفكرة الاسلامية عن المسؤولية البشرية ( والجدير بالملاحظة ان فكرة العقاب الأبدى أو الخلود في النار جزاء لارتكاب الكبيرة ، يتمشى مع معتقدات الخوارج ) .

وثمة حديث آخر يتمشى مع الخط التفكيرى نفسه ، وهو الاتجاه الوارد في في القرآن الكريم والذي مؤداه أن الله سبحانه ( يهدى ) من يشاء و ( يضل ) من يشاء ؛ ليصل بكلتا الطائفتين الى ما هو مقدر سلفا :

حدثنا آدم ، حدثنا شعبه ، حدثنا يزيد الرثبى قال : سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يحدث عن عمران بن حصين قال : قال رجل : « يا رسول الله ايعرف اهل الجنة من اهل النار ؟ » قال : « نعم » قال الرجل : « فلم يعمل العاملون ؟ » قال : « كل يعمل لما خلق له او لما يسر له » (٢٥) .

— صحيح البخارى / باب القدر / الحديث الثالث .

وانجاه هذا الحديث واضح نحو ( الجبر ) ، اد يبدو الانسان هنا ولا تأثير له او سيطرة له على اعماله ، لكن كانت هناك محاولات لايجاد موضع في سياق هذا المخطط الجبرى للواجبات التى فرضها الله على الانسان ، فهناك احاديث اخرى اقرب الى انكار الجبرية :

حدثنا عبدان عن ابي حمزة عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن ابي عبد الرحمن السلمى عن علي بن ابي طالب عن ابي عبد الله عليه السلام قال : كنا جلوساً مع النبي ﷺ ومعه عود ينكت به في الأرض ، قال : « ما منكم من أحد الا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة » ، فقال رجل من القوم : « الا نتكل يا رسول الله ؟ » قال : « لا ، اعملوا فكل ميسر » ثم قرأ الآية : « فاما من أعطى واتقى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره لليسرى (٧) واما من بدل واستغنى (٨) وكذب بالحسنى (٩) فسنيسره لليسرى (١٠) وما يغنى عنه ماله اذا تردى (١١) . . . » سورة الليل (٢٦) .

ورد الحديث في البخارى / باب القدر .

حدثنا عثمان بن أبي نسيبة وزهير بن حرب واسحاق بن إبراهيم  
واللفظ لزهير قال أسحق : حدثنا جرير عن منصور عن سعد بن  
عبيده عن أبي عبد الرحمن عن علي ، قال : « كنا في جنازه في بقيع  
الغرقد ، فأتانا رسول الله ﷺ فقعده وتعدنا حوله ومعه مخرصة فنكس  
فجعل ينكت بمخصرته . ثم قال : « ما منكم من أحد ، ما من نفس  
منفوسة الا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، والا وقد كتبت بشقية  
لم سعيده » قال : فقال رجل : « يا رسول الله : أفلا نمكب على كتابنا  
وندع العمل ؟ » فقال : « من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل  
أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل  
الشقاوة » ، فقال : « اعملوا فكل ميسر ، أما أهل السعادة فيسيرون  
لعمل أهل السعادة ، وأما أهل الشقاوة فيسيرون لعمل أهل الشقاوة »  
ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى . . . الخ » — صحيح مسلم / كتاب  
القدر (الحديث السادس) (٢٦) ، (٢٧) . فعبارة « اعملوا » في مثل هذه الأحاديث  
هي محاولة للخروج من دائرة الجبرية المغلقة التي تنفي أهمية العمل .  
وان كانت الصياغة بمفهومها الذي يشير الى أن ( عمل ) الانسان مقدر  
سلفا بها يعني عدم المسؤولية الكاملة للانسان « عن أعماله » . ومن  
هنا كان لابد من أن يقف المسلمون مؤقفاً وسطاً من الآيات القرآنية التي  
سجل الانسان مسئولية أعماله (٢٨) . . .

وثمة حديث آخر من النوع نفسه يرفض تماماً ما يتصنل  
« بالجبرية » من سلبية :

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزهري قال  
حدثني أبو سلمة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال : « ما استخلف  
خليفة الا له بطانتان : بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره  
بالشر وتحضه عليه ، والمعصوم من عصم الله » . صحيح البخاري /  
باب القدر (٢٩) .

والغرض من هذا الحديث هو توضيح حماية الله وفضله . . . الخ  
وهي فكرة واردة في القرآن الكريم ، وهي فكرة دنيوية وليست مجرد



دفاع نظري او فلسفي ، فالناس ليسوا مدفوعين للعمل الصالح بهجرد القضاء والقدر وانما بفضل الله . وقد أورد البخاري أيضا في كتاب القدر حديثين يبينان ان كل شيء بيد الله :

حدثنا مالك بن اسماعيل حدثنا اسرايل بن عاصم عن ابي عمان عن أسامه قال : كنت عند النبي ﷺ اد جاءه رسول احدي بناته وعنده سعد و ابي بن كعب ومعاذ ، ان ابنها يجود بنفسه ، فبعث اليها : « الله ما اخذ ، والله ما اعطى ، كل بأجل ، فلتصبر ولتحتسب » ( ٣٠ ) .

#### البخاري / باب القدر .

عن اسحق بن ابراهيم الحنظلي ، عن النضر ، حدثنا داود بن ابي الفرات عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر ان عائشة رضي الله عنها اخبرته انها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فقال : « كان عذابا يبعثه الله على من يشاء . فجعله الله رحمة للمؤمنين ، ما من عبد يكون في بلد يكون فيه ويمكث فيه لا يخرج من البلد صابرا محسبا يعلم انه لا يصيبه الا ما كتب الله له الا كان له مثل اجر شهيد » — صحيح البخاري — بكتاب القدر / باب ( قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ) .

فالنقطة في رحمة الله سبحانه واضحة خاصة في هذا الحديث الأخير، وهذه الثقة في رحمة سبحانه تواجهه ( أو تقابل ) فكرة اليأس التي ننضمها فكرة القدر الذي يخبط خبط عشواء بلا هدف واضمح Impersonal fate.

ان فحص الأحاديث النبوية ونناول ما ينفق منها مع فكره الجبر وما يعارضها يؤدي بنا الى نتائج شائقة . فالاتجاه الغالب في الأحاديث هو ليس فقط اتجاهها نحو كون الحياة البشرية مقدره سلفا أو مرسومة قبل وقوع حوادثها ، وانما تتضمن النظرة الجبرية ( القدرية ) التي كانت سائدة بين العرب قبل الاسلام ، وان كان قد جرى فيها بعض التعديل وثمة اشارات أيضا تدل على محاولات للتواءم مع النظرة المضادة للجبرية ( أو القدرية ) ونقصد بذلك نظرة مسئولية الانسان وحريسة الاختيار ، ولكن الواقع أن الاتجاه الجبري كان هو الغالب ، وأخيرا

فهمة أحاديث قليلة تتفق تمامًا مع الاتجاه الغالب في القرآن الكريم الذي يؤكد مسئولية الإنسان ( المترجم : يريد المؤلف أن يقول انه بعد فحص آيات القرآن الكريم وجدها تؤكد وتؤيد فكرة مسئولية الإنسان ، أما الأحاديث النبوية فقد وجد أن قلة قليلة هي التي تؤيد هذا الاتجاه ، وغالبها يميل إلى الجبر المطلق ، والتسيير المطلق ، وقد سبق أن أشرنا في تعليق سابق أن مجال الوضع غير قائم بالمرّة في القرآن الكريم ، بينما مجال الوضع في الأحاديث قائم ، فلاعتبار الأول دائماً للقرآن الكريم ، وإن كان هذا لا يقلل من أهمية الأحاديث شريطة ألا تتعارض مع آيات الذكر الحكيم ) .

وعندما نجد أحاديث تدافع بشدة عن الجبر أو فكرة كون الإنسان مسيراً لا إرادة له بما يتعارض بشدة مع اتجاه القرآن الكريم ، فإننا لا نستطيع إلا أن نقول أن أفكار الجاهلية ظلت مسيطرة لفترة طويلة في ضمائر الناس حتى بعد أن أسلموا وشهدوا إلا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وعلى أية حال ، فيما يجعل هذه القضية أكثر صعوبة أن مسلمين بارزين لا شك في أنهم على مذهب السنة قد قبلوا الأحاديث النبوية التي أشارت إلى فكرة الجبر ( كون الإنسان مسيراً ) كأحاديث صحيحة ( غير موضوعة ) .

وربما تلقى هذه الدراسة في صفحاتها التالية مزيداً من الضوء على هذه المسألة . أما الآن ، فلا يسعنا إلا رصد هذا التداخل في نسج المقولتين التاليتين :

١ — التقابل بين المفاهيم القرآنية عن قدرة الله سبحانه وهيمته من ناحية ، والمسئولية البشرية من ناحية أخرى .

٢ — التعارض بين المفاهيم الدينية والأخلاقية لفكرة الجبر fatalism الجاهلية من ناحية والمفاهيم القرآنية لعنى الاعتماد على الله سبحانه .



( ملحوظة — آيات القرآن الكريم — خاصة المتعلقة ( بالأجل ) و ( الرزق ) تتفق معانيها مع المعانى التى أشارت اليها الأحاديث النبوية ، فمن ناحية نجد أن الأحاديث النبوية لا تتضمن مفاهيم مفادها أن كل أعمال البشر مبرمجة سلفا ، ومن هنا فليس الاتجاه الجبرى اتجاها لا بديل له رغم سيادته أو غلبته ، بل على العكس فقد لبس هذا الاتجاه لبوسا اسلاميا بمعنى الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته وتتفق المسيحية مع الاسلام فى هذا المفهوم « الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته » . ومن ناحية أخرى فما دامت الحقيقة الدينية يمكن أن تصل للإنسان ، فلا بد أن يكون ذلك من خلال لغة يعرفها تعبر له عن مفاهيم مصاغة فى مصطلحات شائعة ومعروفة له ( المفاهيم والمصطلحات ) ، فلكى توصل رسالة دينية لبشر ، فلا بد أن تخاطبهم بمصطلحات تعبر عن مفاهيم مقبولة لهم بالفعل على مستوى الكون فاذا أردت أن تنقل رسالة عن « الأخوة brotherhood » لقوم يعتقدون أن الشمس هى التى تدور حول الأرض ، فلا تهتم ولا تشغل نفسك بتصحيح هذه الفكرة ومحاولة اقناعهم بأن الأرض هى التى تدور حول الشمس ، فهم يعتبرون ذلك هرطقة ، وبذلك تفشل أنت فى إيصال فكره « الأخوة » لهم . وتتمثل رسالة القرآن — فى جانب منها — فى أن هذا العالم ( الكون ) قد خلقه الله وحده ، وهو ( سبحانه ) الذى يسيره وحده ، وفكرة ( الأجل ) و ( الرزق ) جزء من الكون الذى خلقه الله ، وكان العرب الذين بعث فيهم محمد ﷺ يؤمنون بذلك لذا فلم تكن نظرتهم بالفعل تختلف عن التوجهات القرآنية . وحتى إذا اعتبر البعض هذا غير حقيقى الى حد ما ، فليس ثمة سبب جوهري لمقاومة الفكرة ، ثم ليست هذه الفكرة أقل ضلالا من فكرة « الحرية » عند الغربيين التى نجعلهم ينسون أهمية الاعتماد على الله ؟! وسواء أضعفت هذه الأفكار بمرور القرون الاتجاه الاسلامى الحقيقى « القائل بمسئولية الانسان » فى مواجهته للجبرية أو فكرة الجبر بمعناها الجاهلى أم لا ، فإن تلك قضية أخرى « تحتاج لبحث آخر » .



## هوامش الفصل الثاني

Goldziher, Vorlesungen, 58.

(١)

في الأديان التي تشتق عقائدها وشرائعها من نصوص مقدسة يمكن للمرء أن يفهم تطور هذه العقائد وتلك الشرائع من خلال متابعة الأعمال التفسيرية أو التأويلية ، لهذه النصوص المقدسة ، ففي هذه الحالة يكون تاريخ الدين هو نفسه تاريخ تفسير النصوص المقدسة ، وهذا ينطبق بشكل واضح على الاسلام فتاريخه الداخلي ينعكس ( وكأنه صورة في المرآة ) لطرائق تفسير نصوصه المقدسة .

Muslim Creed, 50 f., CP. Ahrens, Muhammed als Religion (٢)  
asetifter, 8. ff.

Cp. Q., 45.

(٣)

Muslim, Qadar. Quoted from Muslim Creed, 54

(٤) انظر

(٥) سنن أبي داود ، مسند أحمد بن حنبل .

(٦) صحيح مسلم ، باب القدر

(٧) - صحيح البخاري ، باب القدر .

- الابانة عن اصول الديانة للأشعري .

(٨) صحيح البخاري ، باب القدر .

(٩) صحيح مسلم ، باب القدر

(١٠) نفسه .

(١١) سنن أبي داود .

(١٢) صحيح البخاري ، باب القدر .

(١٣) انظر الملاحظ الواردة في آخر الفصل

(١٤) انظر Muslim creed, 54.

(١٥)

W. L. Schrameier. in his « promotion Schvipp » entitled  
uber elen fatalismus der vornislamischen Araber.

(١٦) كلمة Personified هنا لا تتناقض - حقا - مع كون « الدهر » يتحرك دون

فاعل حقيقي impersonal .

Arab Arabs, ancient, in Ency. of Religion and Ethics انظر (١٧)

(C 16).

- (١٨) 3 من النص الانجليزي .
- (١٩) I have attempted to maintain this usage throughout the present study, and to speak of «determinism» where the reference was to pure theory without any practical Corollaries
- وقد حاولت أن أحتفظ بهذا الاستخدام للمصطلح أثناء دراستي هذه الحالية ، وأن يكون حديثي عن ( الحبر ) في حالة الجبرية الخالصة ( نظرية الحبر الخالصة ) دون أي جوانب تطبيقية متعلقة بها .
- (٢٠) انظر : Cp. Q
- (٢١) عن أبي داود .
- (٢٢) الفقه الأكبر - ١ ، العهد الطحاوية وكتابات الأشعري .
- (٢٣) كالأحاديث التي تجعل « الله » و « الدهر » شيئاً واحداً ( البخاري - طب - رقم ١٠١ )
- (٢٤) يجب الانتباه الى أن فكرة العقاب الأبدى بسبب ارتكاب الكبيرة يتفق مع معتقدات الخوارج .
- (٢٥) البخاري - باب القدر .
- (٢٦) صحيح مسلم - القدر .
- (٢٧) البخاري - القدر .
- (٢٨) Muslim Creed, p. ٤1.
- (٢٩) Qadar, b. 8.
- (٣٠) B. 4, trad 2, Summarized, p. 15.

## الفصل الثالث

## بدايات عقيدة القدر

## ١ - عند الفسوارج

## (١) حكاية ميمون وشعيب

ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري (١) : (الفرقة الخامسة من العجاردة «الشعيبية» [ أصحاب شعيب ] وهو رجل برىء من ميمون، ومن قوله : « انه لا يستطيع احد ان يعمل الا ما شاء الله وان أعمال العباد مخلوقة لله » ) .

وكان سبب فرقة الشعيبية والميمونية انه كان لميمون على شعيب مال ، فتقاضاه ، فقال له شعيب : « أعطيكه ان شاء الله » فسال ميمون : « قد شاء الله ان تعطينيهِ الساعة » .

فقال شعيب : « لو شاء الله لم أقدر الا أعطيكه » .

فقال ميمون : « فان الله قد شاء ما أمر ، وما لم يأمر لم يشأ ، وما لم يشأ لم يأمر » .

فتابع ناس ميمونا ، وتابع ناس شعيبا ، فكتبوا الى عبد الكريم بن عجرد ( بفتح العين وتسكين الجيم وفتح الراء ) ، وهو في حبس خالد ابن عبد الله البجلي — يعلمونه قول ميمون وشعيب ، فكتب عبد الكريم : « انا نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نلحق بالله مسوءا » .



فوصل الكتاب اليهم ، ومات عبد الكريم ، مادعى ميمون أنه قال بقوله حين قال : « لا نلحق بالله سوءا » وقال شعيب : « لا ، بل قال بقولى حيث قال : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » فتولوا جميعا عبد الكريم ، وبريء بعضهم من بعض . وقال بعض الناس : « ان عبد الكريم بن عجرد وميمون الذى ينسب اليه الميمونية رجل من اهل بلخ .. » .

ويمكن مقارنة هذا النص السابق بما ورد في الكتاب نفسه ( ممالات الاسلاميين للأشعري ) عن الفرقة الثانية من العجاردة وهي مرقمة الميمونية .

( والفرقة الثانية من العجاردة « الميمونية » والذى تفردوا به القول بالقدر على مذهب المعتزلة وذلك أنهم يزعمون أن الله سبحانه فوض الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى كل ما كلفوا ، فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا ، وليس لله سبحانه وتعالى في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، فترئت منه «المجردية» وسماها « الميمونية » (٢) .

ولم تحقق حكاية ميمون وشعيب هذه شهرة كحدث ناريسى ؛ ولكنها قد تكون محاولة متأخرة لتوضيح أن الفرقتين ( الميمونية والشعيبية ) كلتيهما تدعيان الانتساب لفكر عبد الكريم عجرد ، وربما تحوى الحكاية معلومات صادقة عن المناقشات البكرة في مسألة القدر .

ويعد الجزء الخاص بشعيب في هذه القصة هو الجزء الأضعف فنحن لا نعرف عنه شيئا سوى وجهة نظره كما وضحتها القصة ، والعبارات التى استخدمها هي العبارات التى شاع استخدامها في عقائد السنة في فترة متأخرة ويتمثل دور شعيب في هذه القصة بالرجل الذى يدافع عن ( الجبر ) بمعناه القديم Old ( السابق على الاسلام ) ، وحى التعبيرات التى استخدمها تبدو وكأنه يوظف قدرة الله Omnipotence of God لتبرير تهريبه من أداء ما عليه من واجب ( دفع ما عليه من مال ) .

والواقع أن خطاب عبد الكريم مجرد مختلف في معناه نهاما عما بدعيه شعيب ، فهو خطاب متوازن ومعانيه أقرب ما تكون الى المفاهيم القرآنية .

فإنه سبحانه قادر بالتاكيد لكنه عادل أيضا ولا بد من ربط هاتين الحقيقتين معاً ، وعلى هذا فما قاله شعيب لا يمثل الا جانباً واحداً بتورا من مباله عبد الكريم مجرد ، وكذلك ميمون فرأيه يمثل جانباً واحداً فقط مما ماله عبد الكريم ، فميمون يمثل هؤلاء المنسكين بشكل أساسى **بعدل** الله فقط ، وهو — أى ميمون — يؤكد على أن إرادة الله هى مشيئته أو أن أوامره هى متشيئته ، وأوامر الله لا يمكن أن تكون شراً ، لذا فإنه يأمر المدين بدفع الدين للدائن ، أما شعيب فقوله يعنى أن عدم دفعه للدين لا يمكن الا أن يكون من خلال إرادة الله ، وبذا فهو يرجع الشر أو العمل غير الصالح الى الله سبحانه ، ولما كان هذا الشر غير راجع لإرادة الله ، فلا بد أنه عائد للانسان وراجع اليه ، ومن هنا فلا بد أن الله سبحانه فوض الانسان فى فعل الأمور التى يظهر فيها الشر ، أو هذا على الأقل ما يظهر فى الحجج الكامئة وراء مقولات ميمون . والقول بأن مقولة ميمون نسبية بما ذهب اليه المنزلة ظهرت فى مصادر متأخرة كثيراً عن زمن ميمون ، لكن كلمة **فوض** ( أى أن الله فوض entrusts ) التى لم تكن شائعة فى هذا السياق تقدم لنا أساساً للاعتقاد أن مصطلحات أو مقولات material قد تم ادراجها أو تضمينها فى نظريات لاحقة .

ولا نعرف عن ميمون — غير هذا القليل الذى اشرنا اليه — شيئاً ، وربما يكون هو نفسه ميمون الذى يناقش مع ( رجل من الإباضية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون ، وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، فلم يقولوا بتحليل ولا تحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال وهبتهن حلال فى دار التقية ( بتشديد التاء وقتحها ) ويستتاب أهل الوقف من وقفهم فى ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلك وأن يستتاب ميمون من قوله وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقفت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم الولاية عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذنب

وتفوا ولم يبوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسما « الواقفسه » وبرتت الخوارج منهم وثبت ابراهيم على رايه فى التحليل لبيع الاماء من المخالسين ، وتاب ميمون ( ٣ ) .

وربما يكون حظير هذا الامر السابق او تحريمه ، لان ميمون كان راغبا فى الدفاع عن المبادئ الخلقية ومنصدياً للتحلل الخلقى كما ان آراءه تنحو نحو اكبر نحو ما هو ذاتى او شخصى ( \* ) . ومن ناحيه اخرى ففسد قيل ان ( ميمون ) قد اباح الزواج بين بعض انواع المحارم وقد شجب البفدادى موقفه هذا حتى انه اخرجته من زمرة المسلمين ( ٤ ) وعلى اية حال ، فان هذا التحليل لبعض درجات المحارم ربما لا يثير الى اتجاه نحو التحلل الخلقى ، ولكنه — ببساطة — اتجاه نحو البحث عن النساء فى مجتمع العقيدة السلفية ، لان هؤلاء النسوة اللاتى ابيح الزواج منهن كن داخل اسرة الشخص نفسه ، وغالبا ما تعتقد الاسرة المعتقدات نفسها ( ٥ ) .

وهناك من ينسب الى ميمون ( ٦ ) قوله ان اطفال المشركين فى الجنة ، وهو امر ليس لدينا معلومات وافره عنه ، ولكن سياق افكار الخوارج يفيد اتجاههم الى الاعتقاد فى القدر ( عقيدة القدر كما يراها المعتزلة ) .

### ( ب ) تطور فكر الخوارج :

يعد الخوارج احد احزاب المعارضة السياسية الدينية فى عهد بنى امية ، وكان موطن ظهورهم الاصلى فى العراق ، وكانوا مرتبطين بقراء القرآن الكريم الذين شكلوا كيانا ( جهازا ) متشابكا ومرنا فى الشام والعراق على سواء . ومع ان هؤلاء الخوارج لم يعودوا بدواً بالمفهوم التقليدى للكلمة الا انهم يرجعون فى اصولهم الى قبائل صحراوية غير قبيلة قريش ( ٧ ) ، فليس غريباً ان اتسموا بالفردية الشديدة ، واعتبروا — فى الغالب — اى قيود يفرضها نظام الحكم مسألة مضجرة لا تطاق .

وأول الخوارج هم الذين انشقوا عن على بن ابي طالب بعد معركة صفين ، واعتبروا من المحكمة او المحكمين ( المترجم : فى الملل والنحل للشهرستاني ان « اول من خرج على امير المؤمنين جماعة ممن كان معه

and Showing greater regard for personalities

( \* ) النص .

وقد نقلنا المعنى الى العربية بشكل تقريدى - ( المترجم ) .



في حرب صمبن ، واشدهم خروجاً عليه ومروقا من الدين : الأسيحت بن .  
 قيس الكندي ، ومسر بن غدكى النهيمى ، وربد بن حصين الطبايى حين  
 قالوا : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنب تدعوننا الى السيف ! حتى  
 قال : أنا أعلم بما فى كتاب الله ! انفروا الى بقيه الأحزاب . . قالوا :  
 لنرجعن الأستر عن قتال المسلمين والا فعلنا بك مثلما فعلنا بعثمان ،  
 فاضطر الى رد الأستر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين وما بقى منهم  
 الا ترذمة قليلة فيهم حشاشة قوّة ، فامتثل الأستر أمره . . مالحوارج  
 حملوه على التحكيم أولا . . ثم خرجت الخوارج عليه وقالوا لم حكمت  
 الرجال ؟ لا حكم الا الله وهم الذين اجتمعوا بالنهروان ، وأهم فرق  
 الخوارج المحكمة والأزارقة ، والنجدات والبيهسية والعجاردة والثعلبية  
 والإباضية والصرية ، ويجمعهم القول بالتبرى من عثمان وعلى ويقدمون  
 ذلك على كل طاعة ولا يصححون المناكحات الا على أساس ذلك ويكفرون  
 أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الامام اذا خالف السنة حقا واجباً « )  
 وتسمار الخوارج هو (لا حكم الا الله) وهو شعار يعنى أن الامور لا يحكم فيها  
 او لا بيت فيها الا بالرجوع لكلمة الله ، وكانوا يعتقدون أنه لا صعوبة  
 فى وضع هذا الشعار موضع التنفيذ (٨) . وهذا أمر متالى لكن هذه  
 المثالية كان من الممكن ببساطة أن تتحلل : لتصبح نوعا من التعصب  
 fanaticism كما أن هذه المثالية ، فتحت الباب لاتجاهات مختلفة  
 متباينة ما دام الأثر العملى سيتجلى فى جعل القرآن نفسه هو التقنين  
 النهائى ، فكان يسمين على كل حاكم قوى أن يطبق القانون ( القرانى )  
 على نفسه .

لقد كان الخوارج ذوى أهمية كبيرة وتركوا تأثيرا واضسحا فى  
 التطور العام ذلك أن محور تعاليمهم الدينية هو فكرة عدالة الله سبحانه  
 وحمية معاملة رعاياه بالعدل ، فحتى الامام لا بد أن يخضع لأحكام  
 الشريعة واذا انحرف عنها استحق العزل ، بل وجب قتله (٩) .

لقد حدث انشقاق المحكمة عن على ( رضى الله عنه ) سنة ٣٧ هـ ،  
 وخلال العشرين سنة التالية او نحوها نطالع اضطرابات مختلفة ينيورها  
 الخوارج فى الكوفة والبصرة وان كنا لا نعلم كثيرا عن وجهات نظر  
 هؤلاء الرجال العقائدية . وفى سنة ٦١ هـ بعد هروب عبيد الله حاكم

البصرة القوي التابع ليزيد ، عاد عدد كبير من المنفيين بمن في ذلك نافع ابن الأزرق ، وعبد الله بن الصمار ، وعبد الله بن اباض ، وحنظله بن بيهس ، وقد أسس كل منهم فرقة ( مذهباً ) من فرق الخوارج ( ١٠ ) .

وقد طور نافع بن الأزرق فكرة انه لا حكم الا الله الى أقصى درجات التطرف ( ١١ ) ، وقد أرجع الأشعري في كتابه مقالات الاسلاميين معظم هذه الأفكار الى المناقشات التي دارت في البصرة في حوالى هذا الوقت ، وقال الأشعري ان نافعاً هو أول من أدخل أفكاراً جديدة على مكرن الخوارج خاصة فكرة البراءة من القعدة ( بفتح القاف والعين ) dissociation from the Qa'da ( المترجم : في مقالات الاسلاميين للأشعري أن أول من أحدث الخلاف بين الخوارج هو نافع بن الأزرق الحنفي ، والذي أحدثه هو البراءة من القعدة ، والمحنة لمن قصد عسكره ، وأكفار من لم يهاجر اليه ) وبعبارة أخرى فقد فرض نافع على كل الناس أن يؤدوا دوراً في الحرب المقدسة ضد أعداء الله ( ١٢ ) . وكان فكر نافع محددًا . فالأمور اما بيضاء واما سوداء ، وما ليس أبيض فهو أسود ، وبطبيعة الحال فان المختلفين معه ليسوا بيضا ( المقصود ليستوا على الحق ) وأعداء الله ليسوا — فيما يرى — هم الوثنيين فقط ، وانما اشتمل هذا المصطلح ( أعداء الله ) على عدد كبير من أهل القبلة — أي من المسلمين . ولم يكن نافع يؤيد التقية ( بتشديد التاء وفتحها وتشديد الياء وفتحها ) والتي تعنى من الناحية العملية أن يخفى المرء اتجاهاته وأفكاره الحقيقية ، فلا احد كان يمكنه ان يكون تابعا لنافع هذا الا اذا خرج معه للقتال وتعرض لمخاطر حقيقية .

لكن خلال هذا التصلب والعناد والتعصب يظهر لنا قليل مما يمكن التغاطف معه ، فلا بد أن نعترف أن فكرة انه لا حكم الا الله ( المترجم : فهم الاستاذ المؤلف هذه العبارة على أساس انها حكم الشريعة أو الحكم وفقا للشريعة Divine law ) ، كانت لا تزال فكرة محورية ( مركزية ) . واعتقد الأزرق أن مرتكبي الكبائر ( الذنوب الكبرى ) كفار مطرودون من المجتمع الاسلامي وسيصلون سعيرا ، لكن التركيز الشديد على واجب القتال دفاعا عن مجتمع المسلمين ضد أعدائه أدى فيما يبدو الى سوء

من التهاون في الواجبات الاجتماعية المعتادة ، فعقوبة الرجم على الأقل قد جرى استبعادها في بعض الحالات .

وكان بعض البيهسية مشددون كالأزارقة أتباع نافع بن الأزرق (١٣) . فقد وافق أتباع أبي بيهس على قتل مخالفينهم من أهل القبلة واستحلوا أموالهم وذراريهم واعتبروا ذلك حلالا وشرعيا في كل الظروف .

وما أحده أبو بيهس « أنه زعم أن ميمونا كفر حين حرم بيع المملوكة ( الجارية ) في دار كفار قومنا ، وحين برىء ممن استحل ذلك ، وكفر أهل الثبت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب إبراهيم — وأهل الثبت الواثقة — وكفر إبراهيم حين لم يتبرا من أهل الوقف لوقفهم في أمرهم وجحدهم الولاية عنه ، وجحدهم البراءة من ميمون ، وذلك أن الوقف لا يسع على الأبدان ، ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يوافقه أحد من المسلمين ، وإذا وافقه أحد من المسلمين لم يسع من حضر ذلك الا يعرف من أظهر الحق ودان به ، ومن أظهر الباطل ودان به (\*) (١٤) .

وهذا مثال لطيف يبين طبيعة فكر الخوارج المتسم بكرة الانقسامات والخلافات والثقات وضيق الأملق ، ومع هذا

(\*) سقل من مقالات الاسلاميين ما يوضح الفكرة « ٠٠٠ وكان رجل من الاباصية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفينهم حائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ( وقفوا أي امتنعوا عن ابداء الرأي فلم يقولوا بتحريم أو تحليل ) وكتبوا يستفتون العلماء منهم على ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال ، وهتبن حلال في دار التقية . ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية ابراهيم ومن أحر ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله . وأن يدروا من امرأة كانت معهم كانت وقفت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عدره لأهل الوقف في حخدم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة من ميمون وهو كافر يظهر كرهه ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف ونبتوا عليه سميوا الواثقة وبرئت الخوارج منهم . وثبت ابراهيم على رأيه في التحليل لبيع الاماء من المخالفين ، وتاب ميمون ٠٠٠ » ، ص ١٨٨ - ١٨٩ طبعة المكتبة العصرية - بيروت .



من مبدأ ( الحكم لله ) ( \* ) هو مبدأ أساسى من مبادئهم وهو مبدأ جدير بالاحترام .

وثمة اتجاه معتدل بين الحوارح يمله مرقه النجدات أو السجديه وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، وقد طهر النجدات على مسرح الأحداث فى وقت متأخر عن الأزارقة لكنهم — أى النجدات — كانوا قد أفرغوا كل ما فى جعبتهم وانتهوا تقريبا بحلول عام ٧٣ هـ ، بينما استمر الأزارقة فى الشرق الإسلامى حتى سنة ٧٨ هـ . وقد أباح نجدة « التقييه Prudent fear » ولو بالكلمة ، ولم يكن نجدة يتوقع أن ينضم إليه أحد فى حربه ضد الكفار ( المترجم : الكفار فى مصطلح الخوارج هم كل من حالفهم فى رأيهم حتى ولو كان مسلما ) ، فقد كان هذا عملا من النوافل ( غير مفروض ) Supererogation وهو عمل جدير بالثناء لكنه ليس الزاميا ( ليس فرضا not incumbent ) ؛ لذلك فإن القعود « أى البقاء فى البيت وعدم الخروج للقتال » ليس ذنبا فى رأيه ، وفى الوقت نفسه بدأ مساهلا فى تبرير الذنوب ، فعذر بالجهالات « اذا أخطأ رجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل » ، وقال أتباع نجده : الدين امران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الفصب والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة . . فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور . .

وبعض العوفية وهم فرع من البيهسية لم يبرأوا أيضا من القعدة ( بفتح القاف والعين ) باعتبار أن القعود أمر مشروع ، والمقصود طبعاً العودة من جهاد مخالفهم فى رأى ولزوم منازلهم ( القعود ) ( ١٥ ) .

ونصل الى مفاهيم أكثر صدقا لسبادة الشريعة ( حكم الله ) بتتبعنا لآراء عبد الكريم بن عجرد والعجارد ، ويبدو أن عبد الكريم تأثر بكل من نجدة وأبى بيهس ( بتسكين الياء ) ( ١٦ ) ويظهر لنا أثر الاعتماد على « السلوك القويم » فى بعض فرفى العجارد ، التى قالت إن الله سبحانه

( \* ) يجعل الاستاد المزلف لهذا المبدأ مقابلا انجليريا هو the divine law أو الشريعة وبذلك يكون مقصد الحوارح هو حكم الشريعة — وليس هذا هى الحقيقة ، يعنيه مبدأ الخوارح بالضبط وانما هناك مصامين كثيرة لمصطلحهم المعروف « لا حكم لله » — ( المترجم ) .

موضوع الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى ما كلفوا به مهمم يستطيعون الكفر والايمان جميعا ، فالانسان هو الذى يستطيع ان يجعل نفسه من اهل الجنة أو من اهل النار وهذا ينطوى على أن الانسان مسئول عما يفعله . فكيف سنعامل الأطفال الذين لم يبلغوا وبالنالى لم بنحملوا مسئولية كبيرة ؟

لقد ذهب نافع بن الأزرق ( مؤسس فرقة الأزارقة ) الى أن أبناء الكفرة سذهبون — كأبائهم — للجحيم ، وأبناء المؤمنين سيدخلون الجنة — كأبائهم ، وربما كان نافع بن الأزرق فى هذا متأثراً بالفرقة القبلية أو العشائرية فصبغت فكره الدينى ، ومن هنا أباح نافع وصحبه قتل أبناء الكافرين وزوجاتهم (١٧) ( المرجم : المقصود أساساً مخالفوهم فى المذهب ، فكل من خالف فكرهم فهو فى عرفهم كافر ) ، وقد أقرت معظم فرق الخوارج هذا المذهب — حتى أنهم ناقشوا وضع الأطفال الذين غير أبائهم فرقهم بعد موتهم ، أى موت الأطفال (١٨) — وظل هذا الوضع قائماً حتى زمن عبد الكريم عجرد الذى بدأ يتحقق من أن هذا الرأى ( الموقف ) لا يتماشى مع الفضيلة والسلوك القويم ، كما أنه لا يتمشى مع مبدأ المسئولية الشخصية ( كون الشخص مسئولا عن أفعاله ) فكان من رايه أن الأطفال لا يمكن أن يكونوا ضمن جماعة المسلمين حتى يعتنقوا الاسلام بمحض إرادتهم وهذا لا بتأنى قبل البلوغ (١٩) . ( المرجم : نفضل هنا ايراد الفكرة بالفاظ الأشعرى فى كتاب مقالات الاسلاميين : « والفرقة الأولى من العجاردة يزعمون أنه يجب أن يدعى الطفل: اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ... » ) .

لقد كان منطق تداعيات هذه الأفكار لا يمكن تحاشيه ، فوفقاً لما ذكره الشهرسنانى فى كتابه الملل والنحل فان عبد الكريم نفسه ظل يعتقد أن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم ، كما كان يرى أنه تجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الاسلام ، وتجب دعونه اذا بلغ (٢٠) . واعتقد ثعلبة الذى كون فرقة مهمة من فرق العجاردة أنه ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فدعوا للاسلام فيقررون به أو بنكرونه (٢١) وقد ذهب ميمون شوطا

بعيدا في هذا المجال ، فكان من رايه ان اطفال المشركين لم يرنكبوا إثما  
ومن تم فمهم في الجنة (٢٢) .

ومن القضايا المشابهة لقضية « الاطفال » هذه قضية « الجهل »  
بالشريعة ، وتمة قصة عن ابن نجدة وجيتسه الذي تصرف في الفتنائم  
بصرها لا تقتضيه الشريعة ثم اعتذر عن فعله هذا بأنه « لم يكن يعلم »  
أو أنه كان « جاهلا » بأحكام الشريعة فيما يتعلق بذلك الامر ، وقد  
اسئل علماء الكلام هذه الرواية لوضع حدود فاصلة بين « المعرفة  
الدينية » الضرورية أو اللازمة « والمعرفة الدينية » غير اللازمة (٢٣) .  
النص كما ورد في مقالات الاسلاميين : « ثم خرج نجدة بن عامر الجهمي  
من اليمامة في نفر من الناس واقبل الى الأزارقة يريدهم ، فاستقبلهم  
نفر من أهل عسكر نافع وإجبروه ومن معه بأحداث نافع التي أجدها  
وأنتهم برئوا منه وفارقوه عليها وأمروا نجده بالمقام ويبيعوه فمكث نجده  
زمانا ثم انه بعث بعثا الى القطيف واستعمل عليهم ابنه فقتل وسبى  
وغنم يأخذ ابن نجدة وأصحابه عدة من نسائهم فقوموا كل واحد منهم  
بقيمة على أنفسهم ، وقالوا : ان صارت قيمهن في حصصنا فذاك وان لم  
نصر أدينا الفضل فنكحوهن قبل ان يقسمن وأكلوا من الغنائم قبل ان  
تقسم ، ثم رجعوا الى نجدة فأخبروا بذلك ، فقال نجدة : لم يسعكم  
ما صنعتم . فقالوا : لم نعلم أنه لا يبغنا ، فعذرهم نجدة لجهالتهم ،  
فتابعه على ذلك حكم من الأحكام من جهة الجهل ، وقالوا : السدين  
أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم مساء  
المسلمين وأموالهم وتحريم الفصص والاقرار بما جاء من عند الله جليلة ،  
فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم  
الحجة في جميع الحلال فمن استحل شيئا من طريق الاجتهاد مما لعنه  
محرم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه . . . » .

الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٤ - ١٧٥  
( طبعة بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد / المكتبة العصرية -  
بيروت ) .



( بتعبير أدق : المعرفة الدينية التي يؤدي عدم نوفرها الى الكفر ،  
 والمعرفة الدينية التي ان غابت تم التماس الاعذار لغيابها ) . وقد  
 تسفل أبو بيهس والبيهسيون أنفسهم أيضا بهذه القضية ، فزعم أبو بيهس  
 « انه لا يعلم أحد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسول الله ومعرفة  
 ما جاء به محمد ﷺ جملة ، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من  
 اعداء الله والبراءة مما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيد ، فلا يسع  
 الانسان الا علمه ومعرفته بعينه وتفسيره . ومنه ما يقبغى ان يعرفه  
 باسمه ولا يبالي ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يبغى به — أى يعانسه  
 أو يجربه (٢٤) . وعليه ان يقف عندما لا يعلم ، ولا يأنى شيئا الا بعلم ،  
 فتابعه على ذلك ناس كثير من الخوارج فسموا البيهسية (٢٥) وسمت  
 البيهسية من خالفهم من الخوارج **الواقفة** » . ومن البيهسية مرقة يقال  
 لهم « أصحاب السؤال » (\*) ، قالوا ان الرجل يكون مسلما اذا شهد ألا  
 اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وبرأ من  
 أعداء الله ، وأمر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترضه  
 الله سبحانه عليه مما سوى ذلك : افرض هو أم لا فهو مسلم حتى  
 يبغى بالعمل به فيسأل ، وفارقوا « الواقفة » ، فاذا سأل وسمع  
 الاجابة انتفى جهله (٢٦) .

ان تطور فكر الخوارج فيما يتعلق « بالأطفال » و « مسالة الجهل  
 بالشريعة » ، يبين كيف ان فكرة « الاله العادل » كانت تتطلب دوما  
 « عدلا » من مخلوقاته ، وأدى هذا — بمنطق صارم لا يمكن التخلص منه —

(\*) هم أصحاب شبيب النجراني . ورد في الفرق بين الفرق للبيهدادى أنهم  
 يعرفون بالشبيبية لانتسابهم الى شبيب بن يزيد الشيباني المكنى بأبي الصحراري ، ويعرفون  
 أيضا بالصالحية لانتسابهم الى صالح بن مسرح الخارحي .

والشبيبية — فيما ينقل لنا محمد محيي الدين عبد الحميد — محقق كتاب مقالات  
 الاسلاميين . يفردون عن الخوارج بجوار خلافة المرأة وامامتها ، وقد استخلف شبيب  
 أمه غزالة — وقيل زوجته . فدخلت الكوفة وقامت خطيبة وصلت المسح بالمسجد  
 الجامع فقرات في الركعة الأولى البقرة ، وفي الثانية آل عمران . ومن المراجع التي  
 تناولت شبيبا وغزالة ، كما أوردها محمد محيي الدين عبد الحميد خطط المقريري  
 وتاريخ الاسلام للذهبي ، والمعارف لابن قتيبة .

الى الايمان بالمسئولية البشرية — خاصة التأكيد على فكرة أن الانسان لديه الاستطاعة لتنفيذ ما فرض عليه وهكذا نمت العقيدة المتعلقة بالقدر بشكل طبيعي من جانب واحد من جوانب هذه القضية ( قضية القدر ) كما وردت في تعاليم القرآن ( الكريم ) ( ٢٧ ) .

### ( ج ) فرق أخرى للخوارج :

ليس غريبا أن ظهرت فرق خارجية مختلفة قيل انها آمنت بعقيدة القدر الى جانب الميمنية لكننا لا نعرف عنها التفاصيل الكافية التي تجعلنا ناهمين لوجهات نظرهم . فنحن نجد الأشعري يقنع نفسه بكفاية الملاحظات التالية :

« الحمزية وهم أصحاب رجل يدعى حمزه وقد نبهوا على قول الميمنية بالقدر .. » .

وأما المعلوماتية (\*) فقد تفردوا بأن قالوا : من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة وان الاستطاعة مع الفعل ولا يكون الا ما شاء الله ...

أما فرقة حارت الاباضي فقالوا في القدر بقول المعتزله ، وخالفوا فيه سائر الاباضية وقالوا ان الاستطاعة قبل الفعل ...

أما ( أصحاب السؤال ) .. فيعتقدون في القدر كما يعتقد المعتزلة .. « ( ٢٨ ) .

ومن ناحية أخرى ، فهناك خوارج آخرون كثيرون يعارضون هذه الأفكار ، فبجانب الشعبية ذكر لنا الأشعري الخلفية والخارمية والمجهولية باعتبارهم معارضين للإرادة anti-Voluntarist وهو يسميهم « أهل الاثبات » أي اثبات القدر ( ٢٩ ) .

(\*) ذكرهم الأشعري كاحدى فرق الخارمية .

وهذه المعارضة لعقيدة القدر لا ننفي ما يقال عن الربط المنطقي بين هذه العقيدة والأفكار الأساسية للخوارج . فليس هناك معارضة نابعة من اتجاه إسلامي حقيقي ، اللهم الا ما ورد على لسان عبد الكريم ابن عجرد من إصرار والحاح على فكرة الهيمنة الالهية على كل شيء ، وتبدو نظرة شعيب قدرية أو جبرية الى حد ما . ومن الفرق الأخرى المذكورة الخازمية ، ونلاحظ انها تبدو متأثرة بالأفكار السابقة على ظهور الإسلام .

: « والفرقة السادسة من المعجاردة هي الخازمية والذي يفرّدوا به انهم قالوا في القدر بالاثبات وبأن الولاية والعداوة صفتان لله عز وجل ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه . ، وان كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين » (\*) .

وثمة غموض الى حد ما في الفقرة الأخيرة وهذا يرجع في رأيي الى ما ورد في أحاديث الرسول ﷺ من أن الناس يحكم عليهم وفقا لخواتيم أعمالهم — وهي عقيدة تعد استمرارا للعقائد المرتبطة بالجبر فيما قبل الإسلام (٣٠) .

#### ( د ) في تحقيق التواريخ :

يبدو أن الميمنية وأصحاب السؤال كنا أول فرق الخوارج التي اعتقدت في القدر . نقول ذلك بعد تحقيق التواريخ بقدر الاستطاعة . فالحمزية ظهوروا في أواخر القرن الثاني للهجرة (٣١) .

وربما كان المعلوماتية في الفترة نفسها لانه — اذا كان النص الذي نعتمد عليه صحيحا — يبدو أنهم يوفقون بين وجهات النظر المتعارضة (٣٢) . وليس هناك ما يجعلنا نذهب الى أن حارث بن أبان كان قد ظهر في فترة باكرة . ومن ناحية أخرى ، فان « أصحاب السؤال »

(\*) مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ١٧٩ .



كانوا من أتباع نسيب النجراني الذي يختلط اسمه باسم نسيب بن يزيد الشيباني الذي لقي حقه سنة ٧٧ هـ بعد فشل حركته (٣٣) ، أما ميمون فقد ظهر أيضا في وقت باكر . فقد كان خالد بن عبد الله حاكما للمعراق في الفترة من ١٠٥ هـ الى ١٢٠ هـ وفي هذه الفترة قبض على عبد الكريم وسجنه ، ونلقى عبد الكريم خطابا سبق أن أشرنا اليه . والى هذه الفترة يرجع النزاع أو الخلاف بين ميمون وشعيب . لكن إذا افترضنا أنه هو نفسه الشخص الذي تنازع أو اختلف مع ابراهيم ، فإنا قد علمنا أن أبا بيهس قد تسجب آراءه ، وقد تم اعدام أبي بيهس زمن الوليد ( ٨٦ - ٩٦ هـ ) بعد أن كان نشيطا وفعالا في البصرة سنة ٦١ هـ (٣٤) . وعلى هذا ، فهناك احتمال عدم وجود فرق زمني كبير بين ميمون وأصحاب السؤال .

## ٢ - غيلان والمرجئة

لقد تناولت هذه الدراسة الخوارج لأنه من الأيسر من حللهم أن نفهم العلاقات المنطقية لعقيدة القدر . وعلى أية حال ، فقد كانت النظرة التقليدية هي أن المناقشات الدائرة حول القدر قد بدأها معبد الجهني وواصلها غيلان الدمشقي ( أبو مروان ) . وسيكون من الملائم أن نتناول أفكار غيلان أولا .

وربما كانت الحقيقة الأساسية عن غيلان في هذا الصدد هي أن الخليفة هشام ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ ) قد أمر باعدامه بسبب آرائه في القدر . . أو أن هذا هو ما قيل كسبب لاعدامه . ورواية الطبري لا تلقى لنا ضوءا كافيا على هذا الحدث ، فكل ما علمناه عن المناقشات بين غيلان ومن يدعى ميمون بن مهران الذي فوضه هشام لدحض آراء غيلان ، هو أن غيلان سأل : أكان لا بد أن ترتكب هذه الخطايا ؟ وقد رد ميمون بحجة معاكسة فتساءل بدوره : وهل تهت هذه الخطايا ضد أرائه سبحانه ؟ فحار غيلان ولم يستطع جوابا (٣٥) .

وقد أورد لنا الأشعري عرضا كاملا لأفكاره : (٣) « لا يقال عن أعمال

(\*) النص بين القوسين ، ترجمة وليس منقولاً من كتابات الأشعري التي سنوردها غيباً يلي لأنها تخالف هذا النص الانجليزي .

البتسر ان الله ارادها عندهما لا نكون ومق منسيته ، ولا يقال ايضا انه سبحانه لم يرددها ، وانما اذا كانت موافقة مع اوامره فيجوز وقتها ان نقول انه سبحانه ارادها . فبالنسبة للفعل الانساني فانه ان كان فعل طاعة فانه يقال ان الله سبحانه قد اراده في وقته ( أى وقت حدوثه ) وان كان فعل معصية فانه يقال ان الله سبحانه لم يردده . وهو يعتقد انه يجوز ان نقول ان الله اراد شيئا لم يحدث ، وان شيئا حدث لم يردده الله . وانكر ان الله طلب من مخلوقاته ان يطيعوه بالضرورة ، او انه ارادهم ان يطيعوه قبل ان يطيعوه بالفعل كما انكر انه اراد ان يعصوه قبل ان يعصوه بالفعل . . . . . بل انه — أى غيلان — يقبل ان يقال ان الله ( بفعل ) انسياء لا يريددها ( ٣٦ ) (\*).

(\*) هذا البص كما ذكرنا ترجمناه ولم نستحرحه من كتابات الأشعرى ، لاسا لم نستطع الوصول اليه ، اما البصوص المتعلقة بغيلان في « معالات الاسلاميين » فنوردها فيما يلي :

والفرقة السابعة من المرجئة « الغيلانية » أصحاب « غيلان » يزعمون ان الايمان المعرفة بالله الثانية ، يريد بالمعرفة الثانية المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك ان المعرفة الاولى عنده اضطرار ، فلذلك لم يجعلها من الايمان .  
وذكر « محمد بن سيب » عن الغيلانية انهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الايمان انه لا يقال لها ايمان اذا انفردت ، ولا يقال لها بعض ايمان اذا انفردت ، وأن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

وانهم خالفوهم في العلم ؛ فزعموا ان العلم بان الأشياء محدثة مدبرة ضرورة ، والعلم بان محدثها ومدبرها ليس باتنين ولا اكثر من ذلك اكتساب ، وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وبما جاء من عند الله اكتسابا ، وزعموا انه من الايمان اذا كان الذى ( جاء ) من عند الله مخصوصا باجماع المسلمين ، ولم يجعلوا شيئا من الدين مستخرجا ايماننا .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية ، والجهمية ، والغيلانية ، والحاربية يكرهون ان يكون في الكفار ايمان ، وأن يقال ان فيهم بعض ايمان ، اد كان الايمان لا يتبعص عندهم .

وذكر « ررقان » عن « غيلان » ان الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الايمان فى قليل ولا كثير ، واعتل بان الايمان فى اللغة هو التصديق .

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب « محمد بن سيب » يزعمون ان الايمان الاقرار بالله والمعرفة بانه واحد ليس كمنته شيء ، والاقرار والمعرفة بأنبياء الله ورسوله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما يصح عليه المسلمون ، ونقلوه عن رسول الله ﷺ =

والملمح المحدد لهذا الانجاء هو التأكيد على أن « اراده » الله و « فعله » متزامنان Simultaneous وربما كان غيلان يأمل بهذا أن يوفق بين فكرة قدره الله الشاملة الكلية من ناحية ، وفكرة الاعمال البشرية غير المقرره سلماً ، وبنمبر آخر أراد أن يوفق بين فكرة القدره الشاملة لله سبحانه من ناحية وحرية الاراده البشرية من ناحية أخرى . من الواضح أنه يعتقد أن أعمال الانسان الملزمة له أو المنوطة به ليست محكومة بإرادة الله سلفاً ( وهذا يعنى أن على الانسان أن يفعلها بالضرورة وبارادته ) لكن الانسان يقول ببساطة — إذا كان ما يمارسه من عمل يمثل خطيئة — أن الله لم يرد هذا العمل ، ويفهم من قصة أوردها الطبرى أن غيلان لم يكن مستعداً للاقرار بأن ارتكاب الخطايا أمر يناقض بالفعل إرادة الله سبحانه . ومن ناحية أخرى ، فإنه يقرر أن الله قد يريد شيئاً لم يحدث « The God Willed a thing which did not come about ».

= وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق لا يكفر ، وذلك أنه إيمان واستخراج ، ليس برد على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله سبحانه ولا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول الله ﷺ ونصوا عليه .

والخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وزعموا أن إبليس قد عرف الله سبحانه وأقر به ، وإنما كان كافراً لأنه استكبر ، ولولا استكباره ما كان كافراً ، وأن الإيمان يتبع بعض ويتفاضل أهله ، وأن الخصلة من الإيمان قد تكون طاعة وبعض إيمان ويكون صاحبها كافراً بترك بعض الإيمان ، ولا يكون مؤمناً إلا بإصابة الكل ، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأسياء فهو كافر بجحده الأنبياء ، وفيه خصلة من الإيمان وهي معرفته بالله ، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر أن كان عرف ، ( وأن عرف ) ولم يقر ، معرفته بالله سبحانه. وجحد أنبياءه ، فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به ، وكان الذى أمر به كله إيماناً فالواحد منه بعض إيمان .  
ولارتباط الغيلاية بالشمرية نورد ما يلى

وحكى عن أبى سمر انه قال لا أقول فى الفاسق الملى فاسق مطلق ، دون ان ازيد فأقول فاسق فى كذا .

وحكى « محمد بن شبيب وعناد بن سليمان » عن أبى سمر انه كان يتول الإيمان هو المعرفة بالله والاقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل ، يعنى قوله فى القدر ، ما كان من ذلك منصوحاً عليه أو مستحرجاً بالعقول مما فيه اثبات عدل الله وبأنى السديه والتوحيد ، وكل ذلك إيمان ، والعلم به إيمان ، والشاك فيه كافر ، والشاك فى الشاك كافر أبداً ، والمعرفة لا يقولون انها إيمان ما لم تصم الاقرار ، وإذا وقعاً كانا جميعاً إيماناً » . ص ٢١٦ - ٢١٧ .



ومعنى هذا أن الله قد يشارك في خطيئته يرتكبها الإنسان مع أنه — أى الله سبحانه — لم يرد ذلك . أو — ببساطة — أن الله قد يفعل شيئاً دون إرادته مسبقاً منه له *Without previously willing them* .

من الواضح أن غيلان كان يحاول التوفيق بين الهيمنة الإلهية أو القدرة الإلهية المطلقة من ناحية ووقوع الشر ( بأمره ) من ناحية أخرى ، لذا فقد حاول التعامل مع مصطلحي « إرادة » الله « وفعله » ونحاسي أن يكون وقوع الشر بناء على « طلبه Command » ؛ لكنه أيضاً قد يكون اعتقد أن هناك مجالاً معيناً قد استثناه الله بإرادته من إرادته وهيئته المباشرة وأوكله للبشر ( رغم أننا لا نجد استخدام فعل فوض — من النمويض — أى تفويض البشر ) أى أوكل فعله للبشر . وإن شيئاً كهذا المعنى بنطوى على عبارته « كل ما كان من فعل الله » .

ويجب أن نتذكر أنه حتى الآن ليس ثمة إلا القليل في طريقة تحليل النشاط الإنساني ( الفعل البشري ) . فوفقاً لما يقوله غيلان مان « استطاعة » الإنسان تعنى — ببساطة — قدرته الجسميه *physical fitness* (٣٧) ( أو لياقته البدنية التي تجعله قادراً على أداء ما هو مكلف به ) وعلى هذا فما أوكل إليه هو — في الأساس — السيطرة على قوته البدنية ( طاقاته الفيزيائية ) . وفي الوقت نفسه فقد كان غيلان مفكراً ثابتاً بالنظر بالتأكيد ، كما يتضح هذا من تفرقه بين المعرفة الأولى والمعرفة الثانية (٣٨) فالمعرفة الأولى ( اضطرار ) ؛ لذا فهي ( بدائية ) أو « مبدئية » أو « أولية » ؛ ومن ثم فهي ليست من الإيمان ، أما المعرفة الثانية فناتئة عن نظر واستدلال فهي « اكتساب » وللتوضيح نقول : بأن لكل شيء موجد — هذا معرفة أولى ، ومعرفة ثانياً أن هذا الموجد واحد لا هو اثنان ولا ثلاثة ولا أكثر — هذا معرفة ثانية أى معرفة احتاجت إلى تأمل وتدبر .

مثل هذه الملاحظات يمكننا من الاطسلال على نسق الأفكار *System of thought* ؛ لكنها ليست كسافية لجعلنا نقبين بوضوح موضع عقيدة القدر ضمن هذا النسق . وهذا يقتضى أن نعرف عقائد المرجئة بشكل عام ذلك لأن غيلان ( بفتح الهمزة وتسكين الياء ) قد

النصق بهذه الفرقة أكثر من التصاقه بالفرق الأخرى وربما معرضت أفكار المرجئة لسوء فهم أكثر مما تعرضت له الفرق الإسلامية الأخرى. فالمرجئة — إلى حد كبير — رواد السنة (يشكلون من حيث الفكر اتجاه أهل السنة الأوائل Forerunners of-orthodoxy) (٣٩) .

لكن بمرور الوقت جنح الكتاب المسلمون المهتمون بباريح الفسوق والمذهب إلى تناول عقائد السنة أو علماء الكلام المدافعين عن عقائد السنة وأهملوا أفكار المرجئة ، كما أهملوا الدفاع عن بعض الأفكار القليلة التي نسبت إلى هؤلاء المرجئة والتي اعتبرها السنة خروجاً عن الدين الصحيح ( هرطقة ) (٤٠) . ومن هنا فكل ما لدينا من أحكام عن المرجئة هي في الحقيقة أحكام — إلى حد ما — مناهضة لهم ، نسجة الأحكام المسبقة ، ولم يعمل الدارسون الغربيون في القرون الأخيرة شيئاً لتحسين هذه الأفكار أو تطويرها بتقديمهم مقارنات غير ملائمة بالأفكار المسيحية . فالمرجئة ليسوا من أنصار « الخلاص بالإيمان » « Salvation by faith بدون عمل ، ولا هم « مهادنون » أو « متسامحون » في مواجهة « المتشددين » أو ما يمكن أن نطلق عليهم « المتزمتون » أو « المتطهرون » puritanism الخوارج .

فالفكر الجماعي ( أفكار المجتمع the thought of Community )

أو فكر الجماعة أو أفكار المجتمع تلعب دوراً كبيراً جداً في المناطق العربية أكثر بكثير مما يمكن أن تتحمله العقاسة الأوربية الفردية . individualistic West . فالسؤال الذي اتخذ شكل قضية بين الخوارج والمرجئة هو : ما الذي يجعل الفرد عضواً في الجماعة ( الإسلامية ) ؟ وما الذي ينهي عضويته تلك ؟ وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح التاريخ الأوربي ، الطرد من رحمة الكنيسة Excommunication ( بمعنى الخروج عن نهج الجماعة أو بمصطلح كتب علم الكلام : من الذي يستحق أن نبرأ منه — المرجم ) ومن الضروري ألا نجعل المصطلحات المسيحية تبعثنا عن المعاني المقصودة في الفكر الإسلامي . فأنكار الخوارج عامرة بالفاظ على شاكلة ( تبرأ ) و ( تولى ) والمقابل الانجليزي

الذى أفضله عادة لتبرا هو « dissociated himself » ، أما تولى ما أفضل أن أجعل لها مقابلا انجليزيا « associated » أو « Counted as friend » ، والذى لا شك فيه أن المفاهيم القبلية القديمة قد اسهمت في هذه الصبغات ، فالمشاعر الدينية الحقة والوحيد عند العربى قبل الاسلام كانت مرتبطة بتقبله (٤١) .

فخلاص الفرد في حد ذاته لم يكن امرا ذا بال ، وإنما كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالجماعة ، فالمرء يدخل الجنة بأن يكون عضوا في جماعه ( أهل الجنة ) في الوقت الذى يكون العالم كله — خلا جماعته هذه — من أهل النار أو أعضاء في جماعه أهل النار (People of Paradise and people of Hell) . وقد شكل مجتمع المدينة زمن النبى ( ﷺ ) نموذجا أو مثلا ( ٤٢ ) وبالسالى فقد استنبطت الألفاظ الاصطلاحية من هذه المرحلة ، فمصطلح الهجره بمعنى الخروج الى الحرب لمسلافه الوثنيين ( وظل هذا المصطلح يستخدم حتى لو كان مضمونه يعنى الوره أو التمرد ضد قائد المسلمين أو زعيمهم أو بعض من ولاته ) . نسبة حالة حرب بين ( أهل الجنة ) و ( أهل جهنم ) ومن الناحية المالية لبس تمة أخذ أو عطاء بين المعسكرين . ومن الواضح أن قيام أى معسكر من المعسكرين أنفى الذكر بتفسير الأمور من جانب واحد سيؤدى حتما الى تعصب كتعصب الخوارج .

لقد كان الخوارج مهتمين بالمحتوى الفكرى والمحتوى السلوكى أو الأخلاقى على سواء . فالجماعة الحقيقية عندهم كانت هى الجماعة المكونة من جماعة المؤمنين الذين يؤمنون إيمانا حقيقيا ، ولا بد من ازاحة كل مظهر من مظاهر الكفر عند هذه الجماعة واقصائها بعيدا . فالنجدات مثلا يؤمنون بأن :

« الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الفصص ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة . . . » ( \* ) (٤٣) ان بدايات هذا الفكر تذكرنا بأفكار المرجئة

(\*) مقالات الاسلاميين ، طبعة بيروت ، ص ١٧٥ .



وقى الوقت، بسسه مفد كانت أفكار الحوارج ووجهات نظرهم بالنسبة للساوك السوى او التصرف الصحيح أو الأحلاق الحسنة ، غالباً أفكاراً محدودة . فقد نحدوا بالاكيد عن الخطايا الكبرى التى اسموها الكبائر لكن هذا المصطلح لم يكن بمعنى عندهم بالضبط ما يفهمه المسيحيون من مصطلح « الخطيئة المميتة للروح Mortalism » ، وهى الخطيئة التى يسعين على المجمع نبذ مرتكبها من الجماعة . . وقد اتفق الحوارج — مبها عدا النجدات — على أن كل كبيرة أى كل خطيه كبيره بمناهة كفر (٤٤) . وكان من نتيجه المطالبة بهذه الاستغامة « الذراميه » أو « المبالغ عيها » أو التى لا تناسب مع الطبيعة البشرية (\*) ن حاول بعض الحوارج فى بعض الأحيان أن يثلوا من عدد المحادير او عدد ما يمكن اعباره من الخطايا ، حتى أنه يقال أن البيهسية اعبروا السكر من الأمور المشروعة ديناً وأسقطوا العقوبات على بارك الصلاة ببيجة سكره (٤٥) . وكان الغرض من هذا ايجاد طرائق مختلفة للتعامل مع الحالات التى تنهك فيها الشريعة ( يحرق فيها القانون ) غير « البراءة » أو الطرد من الجماعة .

والفكرة التى لاقت بعض التحبيذ والقبول كانت هى فكرة « الوقف » أو « التوقف عن اصدار الحكم » Suspension of judgements ومن ذلك وجهة نظرة الصفرية عن الزناة :

« نقف فيهم ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين » (٤٦) . وقد سبق أن ذكرنا خبر أولئك الذين توقفوا فى الحكم على مدى شرعية شراء جارية ( حيث حدث خلاف فى رأى بين ميمون و ابراهيم ) (\*\*) اذ ظهروا كفرقة

(\*) استخدم المؤلف عبارة . Romantic & unworldly strictness.

(\*\*) النص كما ورد فى مقالات الاسلاميين فى الطبعة التى بين أيدينا « وكان رجل من الاباضية يقال له « ابراهيم » ائتمى بأن بيع الاماء من مخالفيهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له « ميمون » وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، لم يقولوا بتحليل ولا بتحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم على ذلك ، ماقتوا بأن بيعهن حلال ، وهبتهن حلال فى دار التقية ، ويستتاب أهل الوقف من وقفهم فى ولاية ابراهيم ومن آجاز ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله ، وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم ( كانت ) =

مسنقلة عرفت « بأهل الوقف » أو الواقفة وكانوا «سازنن لمرقه البيهسية (٤٧) .

ولم نكن فكره « الوقف » أو « التوقف في الحكم » الا مرحله أولى نحو  
نمكين المختلفن في الراى من العيس معا ( فكره قبول الآخر ) .

وقد طبقت هذه الفكرة في أمور أخرى غير ما سبق ذكره ( مسألة  
بيع الجارية ) وقد يكون في النص التالي بعض الأفكار التي نعود للمرجئة :

« ومن البيهسية فرقة بسهون النسببيه وذلك أن شبيبا وقسف في  
صالح وى الراجعة فقالوا : لا ندرى أحق ما حكم به صالح أم جور ،  
وحق ما شهدت به الراجعة أم جور ، فدرئت الخوارج منهم . وسهون  
مرجئة الخوارج .. » (٤٨) (\*) .

( وليس من المهم أن نذكر أن أهل السؤال أو أصحاب السؤال  
كانوا من المؤيدين الأوائل للموقف القدرى وهو الموقف الذى اتخذته  
جماعة شبيب ) .

وعلى أية حال ، فقد نقدم المرجئة خطوة أخرى أكثر تقدماً من  
« الوقف » أو « التوقف عن اصدار الحكم » . وربما كان الارجاء يعنى :  
« تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم  
ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة ؛ أو من أهل النار » (٤٩) .

---

= وقف - فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم  
الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وان يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة عن  
ميرون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا  
« الواقفة » وبرتت الخوارج منهم ، وتبت ابراهيم على رأيه فى التحليل لبيع الاماء  
من الحالعين ، وباب ميهون ، ص ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٤٧) الملل والنحل للسهرستاني ، ص ١٣٩ من طبعة دار المعرفة ، بيروت .

وبعبارة أخرى ، فان صاحب الكبيره يعامل في الدنيا كمؤمن و«منسوخ»  
في جماعة المؤمنين . والتعبيرات الاصطلاحية المعبرة عن هذا المعنى هي  
ان «الدار دار ايمان ، واهلها مؤمنون اللهم الا من اعلن كفره  
صراحة» (٥٠) أما الخوارج فيميلون الى اعتبار العالم «دار كفر» (٥١)  
ويظل الايمان كفكرة بمعنى ما هو ضروري لتأهيل الشخص ليكون عضوا  
في جماعة المؤمنين ( أهل الجنة ) والتأكد الجديد هو ان الايمان لا يشمل  
كل ما فرضه الله على مخلوقاته — كما يقول الخوارج (٥٢) .

وبنما يجعل هذا — بوضوح — من الممكن للمعارضين ان يقولوا ان  
المرجئة يدخلون مرتكبي الكبائر في زمرة المسلمين ، الا ان هذا لا يعنى  
انهم يسنهون بارتكاب الذنوب . حقيقة ان هناك بعض المطرغسين  
منهم يقولون انه لا ينفع مع الكفر طاعة ولا نضر مع الايمان معصية ،  
بل وقولهم ان احداً من أهل القبلة لن يدخل النار ، ومع هذا فمثل هذه  
الأقوال لا تعنى ان مرتكبي الذنوب من المسلمين لن يحاسبوا على  
ما ارتكبوه ، رغم الاختلاف في طبيعة العقاب : هل يدخلون النار أم لا ؟  
وان دخلوها هل يدخلون فيها أم لا (٥٥) . وما يفرق المرجئة عن الخوارج  
هو تكرار فكرة العفو والمغفرة ، فأبو معاذ النهي على سبيل المنال  
يعتقد انه في يوم القيامة اذا كانت الأعمال الصالحة أكثر ، دخل صاحبها  
الجنة وان كانت أفعاله السيئة أكثر فاما أن يعاقبه الله أو يرحمه  
بفضله (٥٦) ويظن غيلان ان الله سبحانه قد يعفو عن الخطاة ، لكنه  
— سبحانه — يعامل كل الخطاة المعاملة نفسها (٥٧) ، وآخرون يعتقدون  
انهم سينجون من عذاب النار بفضل شفاعته النبي (٥٨) .

ونخلص من هذه المناقشات الطويلة نسبياً بأن المرجئة ليسوا أقل  
من الخوارج تشرباً بفكرة ان العدل الالهي يقتضى ( أو يتطلب ) عدلاً من  
مخلوقاته . ومن الشائق ان نلاحظ كيف أن عبارة ( أهل القبلة ) قد  
حلت محل عبارة ( أهل الجنة ) مما يشير الى أن مجتمع المسلمين يضم  
بين جنبه آخرين غير أهل الجنة .



ان التأكيد على هذه النتائج قد وصح الوضع السياسي للمرجئه .  
ويتفق ما ذكره النوبختي في كتابه فرق السبعة مع بقية معلوماتنا عن هذه  
الفرقة ، ومن هنا يمكننا الأخذ به :

« بعد ان قتل على ، تشكل أتباعه وأتباع طلحة والزبير فرقتا  
واحدا انضم الي معاوية بن ابي سفيان ولم يبق من أتباع على الا جماعة  
صغيرة هم الذين أصروا على أحقية على بالامامة بعد النبي .....  
وقد أطلق عليهم اسم المرجئه لانهم انضموا للمناوين ( كل من معاوية  
وعلى ، وكل من على والمناوين له ) واعتبروا أهل القبلة جميعا مؤمنين  
بإعلانهم ذلك الايمان ، وأنهم يرجون لهم الصفح والغفران من الله  
( ومن المعل ( رجا - برجو ) سموا مرجئه » ( ٥٩ ) (\*) .

وهذا يعنى أن بدايات المرجئة يمكن تتبعها عند مؤيدى بنى أمية .  
وكانت أفكارهم - أى المرجئة - فى جانبها السياسى الطبىقى تعنى أن  
الحاكم ينفذ مقبولا اذا عرف عنه تمسكه بأساسيات الدس حتى ولو  
ارتكب بعض الأمور التى تؤخذ عليه وعلى هذا فقد قدم المرجئه للدولة  
الاسلامية ( النص : المملكة العربية ) المبررات التسرع به الى لم يكن لها  
أن نسير بدونها .

وعلى أية حال ، فبسبب فكرتهم عن العدل وجدناهم قد حولوا  
الى موقف المعارضة فى حوالى أواخر الدولة الأموية .

**وقد ذكر لنا النوبختي أن وجهة نظر غيلان والآخرين كانت كالتالى :**

« كل مستحوز على الامامة يستحقها ما دام لديه علم بالكتاب  
والسنة ، وما دام هناك اجماع على امامته » (\*\* ) ( ٦٠ ) وهى مقولة ذات

(\*) لم يتمكن من ايراد النص من النوبختي لعدم تمكننا من الحصول عليه ، وما بين  
التوسيع ترجمه عن النص الانجليزى ، وليس نقلا من نص النوبختي - ( المترجم ) .  
(\*\*) ترحسا هذه العبارة ولم ننقلها من المصدر الاسلامى ، وهاك هو المتأهل  
الانجليزى كما أورده المؤلف

Every holder of the imamate deserves it, provided he has knowledge  
of the book and the sunna, and holds the imamate by the agree-  
ment of the whole community.

بعدين أو حدين ، ويمكن استنخدامها لا لمجرد دعم معاونه وبأيده . وإنما لإضفاء الصبغة الشرعية على حكمه ، كما أنها — أى هذه المقولة — كانت ثوره أو عصيانا ضد بعض الخلفاء الذين أتوا بعده ، ما حدى الروايات عن مقتل غيلاس توضح لنا أنه لم يلق حنفة لمجرد عقيدته في القدر ، فقد كان قد تعرض للنقد بشكل واضح لمجهل السياسة المالية لعمر الثاني لعدم استنخدامه الثروة التي تم تجميعها باسم فقهاء الأرض (\*) (٦١) . وفي الترقى ساعد المرجئه كما يهبطهم حارث بن سريج وكابيه جهنم بن صفوان — في توحيد الانجاهات المختلفه للمعارضه الدينيه للحصول على حقوق المواطنة الكاملة للمسلمين الايرانيين (٦٢) . وعلى هذا فبينما لدينا الكثير الذي يمكننا قوله عن محاولات الأمويين في اواخر الدولة الأموية القضاء على عقيدة القدر لأنها بدأت تجعل الناس أقل ميلا للخضوع للنظام القائم ( الخلافة الأموية ) (٦٣) ( رغم أن جهنم من الناحية المعلية كان ينظر اليه كمعارض متطرف لعقيدة القدر ) ، إلا أنه يبدو أكثر قبولاً أن ما عارضوه حفا ، كان وجهات نظر أخرى عادة ما تكون مصاحبة لعقيدة القدر وهي — ملها — مستتقة من مكره العدل .

وبنفي كبير من الأفكار المتعلقة بالمرجئه عامضه . والفرقه التي وضحها الباحث فنسنك (٦٤) Vensinck بين الايمان والاسلام قريبه من التفرقة التي شرحها المرجئه بين الايمان من ناحية والانتماء الى مجتمع اهل الجنة من ناحية أخرى ( بين الايمان من ناحية وعضوية مجتمع اهل الجنة من ناحية أخرى ) ، رغم أن المصطلحات قد جرى استنخدامها بشكل مختلف . وقد يبدو معقولاً أن نعرض أن المرجئه كان لديهم ما يفعلونه ازاء هذا الفصل distinction الآنف ذكره منذ ظهوروا على الساحة الفكرية في بداية الدولة الأموية . ومرة أخرى نجد أن مجال النقاش

(\*) لأهية النص والفكرة ونظرا لعدم تمكننا من الحصول على كتاب السنة لاس المرتضى وهو الكتاب الذي يدل عنه المؤلف هنا بحسب ايراد النص الانجليزي بالاصافه لنا هو وارد بالتتن

he had apparently criticised the whole fiscal policy of Umar II as unrighteous in that he did not use the wealth he was amassing, on behalf of the poor of the land.

( أو الموضوعات المحورية التي تناولوها ) لم يكن واحدة ، مصممون مصطلح الايمان ودلالاته ربما يكون قد عبر في الحقبة الأخيرة من القرن الثاني للهجرة عندما لم يعد الخوارج وقضية البراءة **Excommunication** يشكلون قضايا سياسية فعالة . وعلى أية حال فإن ما هو واضح في فكر المرجئة هو — لحسن الحظ — ما هو الأكثر أهمية لأغراض دراستنا الحالية . لقد كان المرجئة يتحركون في دائرة الأفكار نفسها التي تحرك فيها الخوارج . ولم يوضع فواصل حادة بين الفكرين إلا مؤخراً . فقد أدرج الشهرستاني في كتابه الملل (٦٥) غيلاں وأتباعه وتلاميذه بين الخوارج كما أدرجهم أيضا بين المرجئة ، كما أن الوافيه والنسببية من الحوارج بدوا قريبين جدا (٦٦) من المرجئة . ورغم أن الفئتين كانت تعارض كل منهما الأخرى بهرارة ، إلا أن المؤكد أن بينهما أرضية واسعة مشتركة من الأفكار . ان دور غيلاں المهم في علم الكلام الاسلامي نعرزه النتائج التي توصلنا اليها في القسم الأول من هذا الفصل . فمقيدة القدر مرتبطه ارتباطا وثيقا بفكره المسئولية البشرية ، وعسكرة المسئولية البشرية بدورها مرتبطة بذلك الجانب من الوحي الاسلامي الذي يؤكد على الاله العادل الذي يطلب العدل من مخلوقاته .

### ٣ — القدرية

حتى الآن ليس هناك ما يقال عن القدرية الذين كسان بتوقع أن يدلونا على أصل هذه العقيدة ( القدرية ) التي ندرسها . كل ما في الأمر اشارات معبد الجهني الذي حقق شهرة باعتباره رائد المناقشات حول القدر . فمعلوماتنا في هذا المجال مستقاه أساساً من منقرقات لا تعين على الوصول من خلالها لأفكار متكامله . وعلى أية حال ، فإننا الآن قد كونا صورته — الى حد ما — عن أصل المعتقد ( القدرى ) وأطللنا اطلالة عامة ؛ مما ساعدنا على تكوين صورة أكثر تفصيلا وأشد وضوحا .

#### ( ١ ) استخدام الكلمة ( قدرية ) :

لاحظ نالينو Nallino في مقال موجز عن أصل كلمة قدرية واستخدامها أنها منذ البداية بدت كلمة غريبة ، فالكلمة « قدرى » التي



كان لا بد أن نعلم ذلك المؤمن بقدر الله Divine Qadar ، بشر أيضاً — بالضبط — إلى العكس . وقد ذكر نالينو التوضيحات المختلفة التي قدمها الباحثون المحدثون ثم قدم اقتراحه هو — أي اقتراح نالينو — الذي حظى بقبول من عدد كبير من الباحثين . فقد تمحورت المناقشات في القرن الهجري الأول دائماً حول القرآن وكان هناك أناس استغرقت المناقشات في القدر أوقاتهم ، فأطلق عليهم القدرية دون أن يعنى ذلك استغنائهم وجهة نظر دقيقة عن القدر وإنما مجرد رعبهم في منافسته الموضوع (٦٧) .

ومن المفيد أن نقارن ذلك بما ورد في كتاب الإبانة للأشعري :

« زعمت القدرية : أنا نسنحق اسم القدر ، لأنا نقول : الله تعالى قدر الشر والكفر ، فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبت : ويقال لهم : القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه ، وأنه بقدر على أفعاله دون حاله ، وكذلك هو القول في اللغة ، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون أن يزعم أنه يصاغ له ، والنجار هو من يضرب النجاره إلى نفسه دون أن يزعم أنه بنجر له . فلم أنتم زعمون : أنكم بقدرتون أعمالكم وفعالونها دون ربكم ؟ فقد وجب أن تكونوا قدرية ولم تكن نحن قدرية لأننا لم نضف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا ولم نفل أنا نقدره دونه ، وقتلنا أنها تقدر لنا . ويقال لهم : إذا كان من أثبت التقدير لله كان قدريا فيلزمكم : إذا زعمت أن الله تعالى قدر السماوات والأرض وقدر الطاعات ، فوجب أن نكون قدرية (\*) (٦٨) . فإذا لم يلزمكم هذا فقد بدل قولكم ، وانتقض » .

وهذا النص لا يناقض ما ذكره نالينو Nallino فمع أن الأشعري قد لا يكون عارفا بالأصل الحقيقي لهذا المصطلح إلا أن نصه يوضح عدة نقاط :

(\*) رجعا في مقارنة هذا النص للإبانة في أصول الديانة للأشعري ، الذي حققه عباس حبباغ .

١ - « القدرية » كانت تستخدم في البداية كلقب ( وكذلك الأمر بالنسبة لكثير من أسماء الفرق ) وكان من يلقب بالقدرى او يطلق عليه هذا الاسم ، يصبح مستاء جداً ( ربما كان ذلك لأنه كان يقال ان القدرين يتسبون القدر لأنفسهم ) وحاول كثيرون الصاق صفة القدرية بخصوصهم . والجدير بالذكر أن كتاب المعتزلة كالخياط وابن المرزقي لم يستخدموا هذه الكلمة ( قدرى ) أبداً \* .

٢ - يبدو أن الأشعري يسر القدر بمعنى القدره على السهل الايجابي او الفعل الايجابي دانه - وهى اى الكلمة مساوية في العايب لكلمة بتقدير ، وقد أوضح ذلك في كتابه مقالات الاسلاميين (٦٩) . وقد سجل لنا اسنخداما مشابهها لأسباده الجبائى :

« ان معنى الخالق أنه يفعل افعاله مقدره على مقدار ما دبرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا في الله : انه خالق ، وكذلك القول في الانسان اذا وضعت منه افعال مقدره .. » (٧٠) (\*\*) .

من هنا يتضح أن مصطلح القدرية لم يكن يطلق على « فرقة » بعينها أو « مذهب » بعينه أو مجموعة من الناس يعتقدون معتقداً خاصاً ، كمصطلح الخوارج مثلاً ، ومن هنا فقد نشأ اضطراب عن المقصود بالقدرية وماذا تعنى ؟ فنحن لا نعلم سوى أن القدرية هم الذين يؤمنون بعقيدة القدر (٧١) ، فليس من كتابات ذات قيمة بهذا الشأن سوى الكتابات التى كتبها مؤلفون متقدمون زمننا مثل هشيشي والأشعري .

### ( ب ) كتابات المؤلفين المنقذين :

نورد فيما يلى بعض ما ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري :

« عن مصدر الأبطال » . وللخوارج في الأطفال ثلاثة اقوابل :

- 
- (\*\*\*) عابليا النص الذى قدمه المراد على ما ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٨ ( المكتبة العصرية - بيروت ) .
- (\*) عابليا النص الذى قدمه المؤلف على ما ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ( المكتبة العصرية - بيروت ) .

- ١ — صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم .
- ٢ — والصنف الثانى منهم قال بأنه جائز أن يؤلم الله سبحانه في النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم ، وجائز الا يؤلمهم ، وأطفال المؤمنين يلحقون بأبائهم لقوله عز وجل : ( والذين آمنوا واتبعتهم دريبتهم بإيمان الحقنا بهم ذرياتهم ) .
- ٣ — وقال الصنف الثالث — وهم القدرية — أطفال المتركين والمؤمنين في الجنة .

( الصفحة ١٢٦ — ج ١ ، ٨ ) ( \* ) .

« في طاعة لا يراد بها الله » . اختلفت المعرله في ذلك :

- ١ — فزعم زاعمون منهم أنه لا يجوز أن يطيع الله من لم يردده بطاعه، ولم يتقرب اليه بها، وأنكر أن يكون في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمره ، والقدرية يعيرون من خالفهم مع القدر ، وأهل الحق يسمونهم قدرية وبسمونهم مجبرة وهم أولى بأن يكونوا قدرية من أهل الاثبات .
  - ٢ — وقال قائلون منهم ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ليس من المشبهة معرفة الله ، لا يكونون مطيعين له ، ولكن في القدرية معرفة الله اذا كانت موجودة ، وكذلك فهم طاعة الله عز وجل .
  - ٣ — وقال قائلون ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ان أفعال الجاهل بالله كلها جهل بالله ، وليس أحد من الجهال بالله مطيعا . وهذا قول ( عبّاد ) « ( ص ١/١/٤٣٠ ) ( \*\* ) .
- كان أبو شمر قدريا ( ص ١/٤٧٧ — ٩ ) ( \*\*\* ) .

---

( \* ) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما نحن فقد قارنا ما أورده بالطبعة التي حققها محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

( \*\* ) هذا بالنسبة للطبعة التي رجع اليها المؤلف ، أما الطبعة التي حدثنا عنها النص فهي الطبعة الآف ذكرها ، ج ٢ ، ص ٥١١٥ .

( \*\*\* ) هذا بالنسبة لطبعة الأشعري التي رجع اليها المؤلف . انظر التعليقات والاشارات المرجعية بأحر هذا الفصل — ( الترجم ) .



وفي سياق شرح وجهة نظر معمر ذكر أن الله له الاستطاعة أو القدرة على الحركة لا القدرة لأن يتحرك ، وقد عارض أهل الحق أهل القدر ، ومعمر في ذلك ..... ( ص ١/٥٤٩ - ٦ ) .

يعتقد القدرية - وهم في ذلك مثل المعتزلة ما عدا الشحام - أن الله سبحانه ليس له قدرة على الأشياء التي أعطى الإنسان قدرة عليها ( ص ١/٥٤٩ - ٩ ) .

هذه هي الاشارات - فيما أعلم - عن القدرية في كل كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري . النص الأول يفيد ما أكدناه من ارتباط عقيدة القدر بالخوارج ، والاشارة الثالثة تفيد ارتباطها بالمرجئة ( لأن أبا سمر من جماعة من المرجئة مرتبطين بفيلان الذي يصنف أحياناً كمرجئى ويدرج ضمن الخوارج بل وضمن المعتزلة أيضاً (٧٣) أما ربط معمر بالقدرية فأمر جديد وشائق وليس لى من تعلق مفيد عليه ، ولا على هذا النص الأخير ( الذى أوردته آنفاً ) .

وفي كتاب الابانة للأشعري وردت « القدرية » تسع مرات وورد أهل القدر مرة واحدة (٧٤) . وفي بعض هذه الاشارات ما يفيد ان القدرية هم المعتزلة وفي بعضها الآخر ما يفيد ارتباطها بعقيدة القدر وما يتصل بها ، وأكثر الاشارات طرافة هي التي تنص على ان القدرية يعتقدون أن الله لا يعرف شيئاً الا بعد أن يكون (٧٥) وهو ما يعتقده معظم الروافض بما فيهم هشام بن الحكم (\*) والسكاكية وغيرهم (٧٦) . ومن الأفكار الغربية المنسوبة للقدرية أن الله خلق الخير والشيطان خلق الشر وأخيراً فمن الأمور المربكة والمحيرة أن الأشعري أشار للقدرية في وسط سوق أدلته ضد الجهمية التي تقول بأن الله هو المرشد والفعال ، ولم يزل مريداً فاعلاً (٧٨) *God is eternally willing and powerful* .

---

(\*) هو هشام بن الحكم الكوفي المشبه . قال اسحق النديم هو من أصحاب جعفر الصادق هذب المذهب وفتق الكلام في الامامة . ومن كتبه : الرد على المعتزلة وهي التوحيد . انظر سيرته في الفهرست لابن النديم - ( المترجم ) .

وهذا يوضح ان القدرية بالنسبة للأشعري كانت تشكل عرقه  
( أو جماعة من الناس أصحاب مذهب هو القدرية ) وهم طائفه من  
المتكلمين ليسوا من المعتزلة . أما الذين ذكرهم من بين الحوارج في أثناء  
الدولة الأموية أو في أواخر القرن الثاني أو حتى الثالث للهجرة فليس  
أمرهم واضحا . وإذا افترضنا أن أبا شمر كان من فرقة غيلان ( المنوي  
قبل ١٢٥ هـ ) أو تابعا لتابعه ، فإن شهرة القدرية يمكن أرجاعها إلى  
السنوات الأخيرة من دولة بني أمية واستمرت طوال خمسين سنة  
أو نحوها زمن العباسيين حتى أصبح المعتزلة في عز أيامهم ( ربما ظل  
ذلك — أي ازدهار المعتزلة — حتى سنة ١٩٠ هـ ) ( ٧٩ ) .

وقد كتب خشيش مبحثا طويلا عن القدرية ولكنه في معظمه يسوق  
للأدلة ضدهم .

وسنورد فيما يلي ما ذكره خشيش عن « القدرية » : طبيعتهم  
وعقائدهم . قال : تتكون القدرية من سبع فرق أو مجموعات . تعتقد  
إحداها أن الحسنات والخير من الله أما الأفعال الشريرة والمنحطة  
فمن أنفسها themselves ، لهذا فهم لا ينسبون أية صفة قبحه أو  
فعل منحط لله سبحانه . وقد ناقشوا أمورا من غير المناسب تكرارها  
هنا — تعالى الله عن قولهم علوا عظيما . . . ( ٨٠ ) وثمة طائفة أخرى  
منهم تسمى المفوضة ( بتسديد الواو وكسرهما ) وهم يعتقدون أنهم  
مفوضون بفعل الخيرات دون مساعدة من الله أو توجيه ( هداية ) منه ،  
فهم بقدرتون من خلال هذا التفويض على فعل كل ما هو طيب . . .

وفريق منهم يؤمن أن الله جعل لهم الاستطاعة فهم قادرون على  
الايمان والكفر والأكل والشرب والوقوف والجلوس والنوم واليقظة وكل  
ما يريدون ويرغبون . فهم يؤمنون أن البشر قادرون بأنفسهم على  
الايمان . وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف يماقبون على أمر لا يقدرتون  
عليه . . . .

وطائفة منهم وهم الشببية ينكرون معرفة الله المسبقة بما يفعلسه  
البشر ، وينكرون معرفته بما هو آت . . ( ٨١ ) .

وطائفة منهم تنكر أن الله خلق ابن الزنا أو أنه تسدره أو إرادته أو عرفه معرفة مسبقة : تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . وهم بنكرون أن الشخص الذي ظل يسرق طوال حياته ولم يأكل إلا حراما — رزقه الله ، والله لا يرزق حراما ، وأنه يرزق بالحلال فقط . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . . . وطائفة منهم تؤمن أن الله قد وقت للناس معائشهم ( أرزاقهم ) وآجالهم ( لوقت معلوم ) لذا فمن يقتل شخصا إنما هو يعتدى على أجله المحدد له ( الذي حدده الله له ) وعلى رزقه فيجعله يموت في غير الوقت ( المكتوب ) بينما يظل رزقه ساريا وليس من أحد يأخذه لأنه رزقه هو . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . تلك هي كل أفكار القدرية « (\*) (٨٢) .

وأكثر طرائف القدرية طرافة مما ذكره خشيش أنفسا هم المفوضة (٨٣) وقد استخدم الأشعري الفعل فوض في وصف وجهات نظر ميمون . كما استخدم الفعل نفسه ( فوض ) الشهرستاني عند تناوله « أصحاب السؤال » (٨٤) لذا فإننا نؤكد أن — من وجهة نظرنا — هناك صلة قوية بين القدرية وبعض طوائف الخوارج . وقد يبدو غريبا أن هذه الفكرة الواعدة لم تتطور في علوم الدين الإسلامي بعد ذلك . وربما كان سبب إهمالها افتقادها للأساس القرآني لأن الفعل فوض لم يرد إلا مرة واحدة ليعنى أن على الإنسان بعد ذلك أن يوكل أمره لله ( يفوض أمره لله ) ( فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد ) غافر / الآية ٤٤ (٨٥) .

ومن الطريف أيضا ذكر الشيبوية كطائفة من القدرية خاصة أنهم — بلا شك — هم أتباع شبيب بن يزيد النجداني وهم أيضا — أو بعض منهم — يعرفون باسم « أصحاب السؤال » كما لاحظنا آنفا . ومرة أخرى ، فإننا نجد أنفسنا على نفس الخط الفاصل بين الخوارج والمرجئة . فوجهة النظر المنسوبة اليهم قد تكون هي الجوهر أو الأساس الذي

(\*) لم نقل النص من كتاب خشيش المشار إليه وإنما ترجمنا النص الانجليزي كما

أورده وات — ( المترجم ) .



انبثق عنه ما ينسبه الأشعري للقدرية من أن الله لا يعلم سبباً حتى  
بحسب (٨٦) .

فالأجزاء المربكة من هذه الآراء تبدو متوافقة معاً .

إن المبدأ الذي نتطرق حوله هذه الآراء جميعاً هو عدم سببه السر  
لله سبحانه والمفوضه ( بفتح الواو وتثنيديها ) وحدهم هم الدين  
لا يرغبون في استبعاد أى قدر من الاستطاعة البتريبه والا ضمان الله  
سبحانه غير عادل في معاملة المذنب ، فالمكره المحوريه منفسدهم هي  
« ان الله عادل » .

### ( ج ) معبد الجهني :

لم يبق أمامنا إلا مشكلة رجل يسمى معبد الجهني كان من أول من  
حاض مناقشات طويلة عن القدر في البصرة ، أننا لا نعرف الكثير عن  
معبد هذا فقد قيل أنه مات سنة ٨٠ هـ وهناك روايه أنه قتل بامر من  
الخليفة الأموي عبد الملك . ويقال أيضاً أنه دخل في حوار مع مسيحي  
عراقي يسمى سوسان ، اعتنق الإسلام ثم ارند بعد ذلك (٨٧) .  
وعلى أية حال ، فنحن لا نجد في كتب الملل والنحل شيئاً عنه إلا  
باعتباره مؤسساً لعقيدة القدر ، بل لا نجد في كتاب ( مقالات الإسلاميين )  
للأشعري ولا في كتاب ( التنبيه ) للملطي شيئاً عن ذلك . لكن يوجد في  
مقالات الإسلاميين شيء عن فرع من فرقة الثعالبة — الذين هم فرع  
من العجاردة — يطلق عليه المعبدية نسبة إلى رئيسهم معبد (٨٨) .  
ومن أفكارهم : أخذ الصدقات من العبيد الأغنياء وإعطاؤها للعبيد الفقراء ،  
وأضاف الشهرستاني أن لهم أفكاراً متعلقة بزواج النسوة المسليات .  
والآن ، فإن ميوننا — الذي كانت آراؤه في القدر موضع دراسة بادية ،  
ذي بدء — ينتمي للعجاردة . والثعالبة اعتنقوا أفكاراً معدله ومعدلية  
ترجع في الأساس لفكر العجاردة وعلى هذا ، فإن معبداً هذا الذي يقال  
له معبد الخارجي لا يمكن إلا أن يكون هو نفسه معبد الجهني . لكن هذا  
على أية حال لا يمكن إلا أن يكون حدساً أو تخميناً طالما أن المعلومات  
غير متوفرة لدينا . أو على الأقل أن هذا مجرد وسط أو أداة نتوقع من  
خلالها أن نجد منطلقاتنا للبحث عن رائد المناقشات عن عقيدة القدر .

## ملاحظة ( ١ ) عن الحسن البصرى

في دراسة هـ. رنر H. Ritter ( القسم السابع ) عن الحسن البصرى المنشورة في دورية Islam ، العدد ٢١ ص ١ - ٨٣ ، بزعم - أى رنر - أن الحسن البصرى كان - يقيناً - فدرباً ، وإذا كان الأمر كذلك يكون الحق مع رنر باعتبار الحسن البصرى هو المؤسس الفعلى لعقيدة القدر بدلا من عزوها لشخص عامض أو لا نعرف عنه الكثير مثل معبد هذا . ولدبنا - بالناكيد - كثر مما لدينا قوله عن عقيدته في القدر ، رغم أن اسمه غير مدرج في القائمة التى قدمها لنا ابن قسبة ( في كتابه المعارف ، ص ٣٠١ ) عن القدرية رغم أن تابعه قيادة بدرج في هذه القائمة . والى جانب ما أورده ابن عساکر ( وفقا لما ذكره رنر Ritter ص ٦٠ ) من أنه كان متأثراً بمعبد ، نسورد ما ورد في المعارف لابن قتيبة ( ص ٢٢٥ ) ، إذ نجد أنه ذكر أن الحسن البصرى اعتقد عقيدة القدر الى حد ما ( يكلم فى شىء من القدر ) ، لكنه بعد ذلك انكرها ( أو تبرأ منها ) . وقد اعتاد عطاء بن يسار الذى كان يؤمن بعقيدته القدر - وكان بخطيء فى رواياته - أن يقرن الحسن البصرى بمعبد الجهنى . إذ سأل معبد قائلا : « يا أبا سعيد . . ان هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرزاقهم ويقولون انما نعمل ذلك وفقسا لارادة الله ومشيئته ( قدره ) ، فقال الحسن البصرى : « ان أعداء الله يكذبون » . والقول بأن الحسن قد أنكر عقيدة القدر ، قد يكون - أساساً - محاولة لاصلاح صورة الحسن البصرى ( تبرئة ساحته ) « Witewash' al Hasan » .

ومن ناحية أخرى ، فان ما ينكره فى هذه الرواية هو النتائج اللا أخلاقية المترتبة على التطرف فى الايمان بالقدر واغفال المسئولية البشرية . وهذا يتفق مع استقامته فى الحياه وتقواه . وعلى النحو نفسه ، فان نحوى الرواية كما نفهمها من رواية رنر Ritter لها - أنه يعارض القدرية فى موضوع الرزق مؤكداً أن رزق الانسان يحدده الله سبحانه . وربما كان الحسن البصرى يتخذ موقفاً وسطاً ( معتدلاً ) مؤداه الايمان بأن الله عدل والايمان بضروره استقامة الانسان وسعبه للعدل ؛ لذا فبممكن مع كثير من التجاوز اعتباره مؤسساً لعقيدة القدر باعتبارها النتيجة

المدطّبه لكل الحركات المكرية . وعلى أبيه حال ، فسان بحوب رس Ritter تؤكد الاصلال الوثنق بين عقبده القدر وعقيدته عدل الله واستقامته ، ومن هنا فان حض الحسن البصرى للناس على العدل والاستقامة ينطوى على تأكده من أن لدبهم الاسطاعه ، لكونوا مستقبين وعادلين ( Ritter, p. 62 ) .

### ملاحظة ( ب ) عن القدر والاثبات

لقد استخدمت كثيراً تعبير ( عقبة القدر ) ، ليعنى ما يقصده الأوربيون بتعبير « عقبة حرية الارادة » لكن هذا التعبير الأخير غير ملائم في العقيدة الاسلاميه ذلك لأن عكسه الحرية Freedom فكرة أجنبية تماماً بالنسبة لعقول المسلمين لدرجة أن قضية ما اذا كان الانسان لديه « الاسطاعة » او « القدره » على تقدير أفعاله او تنفيذها كانت قضية مطروحة ، والعبارة المناسبة التي تردد بكراه في المراجع العربية هي « القول بالقدر » وستوضح الأمثلة التالية كيف أن الأشعري يستخدم هذا المصطلح ، ليعنى به مفهوم المعتزلة « وفقاً لرؤية المعتزلة » . وهذه الأمثلة أيضاً توضح أن نقيض عقيدة القدر هو عقيدة الاثبات ، وذلك عند الأشعري ، بينما نجد أن الشهرستاني لم يشغل نفسه بالاستخدام الاصطلاحي لهذه الكلمة ففي عصره كانت التفرقة تجرى من خلال الاثبات بين « الجبر » و « الاكتساب » .

### الأشعري - مقالات الاسلاميين :

الملح المميز للميونية هو « القول بالقدر على مذهب المعتزلة » . ٧٦ ، ٩٣ .

الخلفية فارقوا الميونية في القول بالقدر وقسألوا بالاثبات . ١٣٦ ، ٩٣ .

الحمزية ثبتوا على قول الميونية بالقدر . ١٤٦ ، ٩٣ .

الملح المميز للخارمية أنهم « قالوا في القدر بالاثبات » ٩٦ ، ٤ .

« المجهولية قالوا بالاثبات القدر » ٩٧ ، ٢ .



أصحاب السؤال : « فالوا يقول المعزلة في القدر » . . .

١١٦ ، ٢ .

« أما القدر فقد ذكرنا من مذهب فيه الى قول المعزلة مسن الخوارج ، وذكرنا من يميل الى الابدات منهم » .

### الشهرستاني - الملل :

الحمزية وامقوا المعزلة في القدر . ٩٦ (أ) .

خالف الخليفة الحمزية « في القول بالقدر وأضافوا القدر خبره

وسره من العبد » ٩٦ (ب) .

كان الأطراف على مذهب حمزة في القول بالقدر . ٩٦ (ب) .

خالف الخليفة الحمزية « في القول بالقدر وأضافوا القدر خبره

وشره لله » ٩٧ (أ) .

انفصلت الشعبية عن ميمون « حين أظهر القول بالقدر » ٩٧ (أ) .

### ملاحظة ( ج ) عن السكاكية وغيرهم

السكاكية في غالبهم هم أتباع أبي جعفر محمد بن خليل السكاك ( نظراً للاختلاف الشديد في لقبه ، انظر الانتصار ، ص ١٧٨ - الحاشية ) . ويؤمن السكاكية أن العلم صفة لله سبحانه ( في ذاته ) ، فهو عالم في نفسه « وأن الوصف له بالعلم من صفات ذاته غير أنه لا بوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء ، فإذا كان قيل عالم به وما لم يكن الشيء لم بوصف بأنه عالم به ، لأن الشيء ليس ، وليس يصح العلم بما ليس » (\*) وهم في هذا يتفقون مع ما ذهب اليه هشام بن الحكم الرافضي . وكان محمد بن خليل السكاك من شيوخ الرافضة ( الانتصار ، ٦ ، مقالات الاسلاميين ٦٣ ) وقد اختلف

(\*) ( ص ٢٩١ ، ج ١ من الطبعة التي حققها محمد محيي الدين عبد الحميد -

( المترجم ) .

على جعفر بن حرب حول علم الله ( الانتصار ، ١١٠ وما بعدها ) ودافع عن هشام بن الحكم الراهضى فى مناقسائه مع الاسكافى ( وقد تناول الأشعري فى مقالات الاسلاميين رأيه عن ( حركة ) الله ) .

ونظراً لكثرة الاحتمالاف فى الاسم ، فمن المحتمل أن يكون السكاكنة الوارد ذكرهم فى كتاب الانتصار ( ص ١٢٦ ) هم أممسمهم السكاكنة ، فوجهة نظرهم عن علم الله هى نفسها وجهه نظر هشام بن الحكم الراهضى .

أما فرقة الشكاكية ( بالشين ) الواردة فى شرح الفقه الأكبر ، فقد تكون فرقة مخالفة عن السكاكية ( بالسين ) فهم يعتقدون أن الأعمال جزء من الامان ( ص ١٠ ) كما يؤمنون أنه بحتم على الانسان اذا قال أنه مؤمن أن يضيف الى ذلك قوله ( أن نساء الله ) ( ص ١٤ ) وهذا ما يجعلهم يشبهون الشكاك ( المعروفين أيضا بالحشوية والبتربة ) وهم الفرقة الرابعة من المرجئة وفقاً لما ذكره النوبخنى ( فرق الشيعة ، ٧ ) حيث أدرج فيهم رجالات مثل الشافعى ومالك بن أنس ( ص ٩ ، ١٢ ، ١٤ وما بعدها ) .

### هوامش الفصل الثالث

- (١) مقالات الاسلاميين ، ٩٤ وما بعدها .
- (٢) الشهرستاني ، ٩٧ ، وقد أورد البغدادي ما ذكره الشهرستاني مع تعديل يسير ، انظر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ٨٤ وما بعدها . وربما كانت هذه القصة مرتبطة بالمناقشات التي جرت بعد ذلك عن ( الاستثناء ) ، وقد جرى استخدام هذا المصطلح في الابانة ، ص ٧٥ ، وشرح الفقه الأكبر ، ص ١٤ وما بعدها ، أبو عذبة ، الروضة الذهبية ، ص ٦ بقرر أنه لا استثناء يسمح به للتأكيد أو الانطال annulling Contracts
- (٣) المقالات ، ص ١١ . أضلاً الباحث هاربروكر Haarbrucker في ترجمة ما ورد في الملل ، ص ٩٣ من خلال قراءته أمة ( بفتح الألف والميم ) إذ قرأها ( أمة ) بنسب الألف وتشديد الميم وفتحها ، فجمع أمة هو اماء ( في المقالات ) كما ورد في مقالات الاسلاميين ، يوضح أن القراءة الصحيحة لابد أن تكون بفتح الألف ( أمة ) .
- (٤) الفرق ، ص ٢٦٤ ، ويفترض أن ذلك قد انتقل من الديانة المحوسية .
- (٥) ثمة جماعة صغيرة اليوم ( أهل السنة أو السكية ) ينظرون للرواح النظرة نفسها ، انظر جينري Jeffrey في Moslem world XXXIII ١٩٤٣ .
- (٦) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٨٤ .
- (٧)  
Welhausen Die religio politischen Oppositions parterien im alten Islam,  
Part 1, esp
- وكثير من التفاصيل التاريخية في الصفحات التالية نقلناها عن هذا المرجع .
- (٨) الملل ، ٨٦ - ٨٩ ، والقرآن الكريم ، السورة ١٢ ، الآية ٤٠ - أنسا .
- G Levi della Vida
- El Kharidjites . مادة الخوارج .
- (٩) الملل ، ٨٧ .
- (١٠) انظر . Welhausen, Op cit , sect 8.
- يفترض أنه يعني فرق الأزارقة ، الصفرية ، والانصائية واليهسية ، رغم أن أسسها مؤسسى هذه الفرق الثلاث الأخيرة وردت بشكل مباشر في مواضع أخرى .
- (١١) المقالات ، ٨٦ - ٣١ .
- (١٢) نفسه ، ص ٨٦ .
- (١٣) نفسه ، ١١٦ .
- (١٤) نفسه ، ١١٣ .
- (١٥) نفسه ، ١١٥ .



- (١٦) نفسه ، ٩٣ ، ١٥ ، كان تأثير فحده من خلال عطية .
- (١٧) نفسه ، ٨٩ .
- (١٨) نفسه ، ١٢٦ .
- (١٩) نفسه ، ٩٣ ، المال ، ٩٥ ، وجهة النظر نفسها اعيندها تابعه عثمان بن أنى  
الاصيات ، المقالات ٩٧ ، الملل ، ٩٦ .
- (٢٠) المقالات ، ص ٩٢ .
- (٢١) نفسه ، ص ٩٧ .
- (٢٢) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٦٤ .
- (٢٣) المقالات ، ٩٠ .
- (٢٤) المقالات ، ١١٣ .
- (٢٥) نفسه ، ١١٤ .
- (٢٦) نفسه ، ١١٥ .
- (٢٧) اذا كنت وجهة النظر هذه صحيحة ، فان جدل الباحث بيكر Becker  
حول ان عقيدة القدر ( بمفهومها المعتزلى ) ترجع لتأثيرات مسيحية لاند ان توضع في  
الاعتبار (Christiche Polemek, sect 3) ، وادا كان يوحنا الدمشقى قد مات سنة  
١١٣٢/٧٤٩م فربما كتب مناقساته حول هذا الموضوع بعد عشرين سنة او ثلاثين من بدء  
الدعاس في هذا الموضوع بين المسلمين . كيفية صياغة المسئلة وتوجيهها تختلف فلا سىء  
يرادف تماما معنى مصطلح autoexousios الذى استخدمه الاعريق ، وكل ما فعله  
بيكر Becker هو أنه أثبت أن مسيحيين مثل يوحنا الدمشقى وThiodore  
Abu Qurra كانوا على علم واسع بالاسلام وأفكاره مما يؤكد حدوث بعض التزاوج  
في الأفكار ( التأثير المتبادل ) في وقت لاحق ، وعلى أية حال فانه رأى ونسبك  
Wensinck في كتابه : Muslim Creed ص ٥٢ ومن معرض مناقشته لآراء بيكر  
هو أن تتابع الأفكار لا يسير الى أى أصل أجنسى ، وانما يؤكد أنها أفكار تنمو نمو  
محليا ( هي البنية الاسلامية نفسها ) .
- (٢٨) المقالات ، ص ٩٢ ، ٥٩ ، ١٠٦ ، ١١٦ . عرض السهرستانى في العرض نفسه  
لكه أضاف مرعا للحميرية والعطرافية ( ؟ ) وحذف أتباع حارث .
- (٢٩) المقالات ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ . عن استخدام ( اثبات ) انظر الملحوظة ب في  
نهاية الفصل . ويبدو أيضا أن الاناضية مالوا الى فكرة قريبة من هذه الفكرة ( المقالات ،  
ص ١٠٧ ) . لكن يجب أن نتحدث عنهم بحدس . مادامو قد ذكروا بالاسم على انهم من أبناء  
الفرن الثالث الهجرى ( مثل يحيى بن اسى كامل ) . انظر البنية ، ص ٤١ ، ٤٥ .
- (٣٠) المقالات ج ٢ ، ص ١٨ .
- (٣١) وفقا لما ذكره البعدادى ، الفرق ، ص ٧٧ ، انسحب حمرة سنة ١٧٩ .
- (٣٢) فكره ان ( الاستطاعة ) تصاحب كعقل احد بها بعد ذلك بعض مناوئى المعتزلة  
كالنجار (V. 4. below) .
- (٣٣) المقالات ، ١١٣ .
- Wellhousen, Op. Cit., Sect II,

- انظر كشاف المقالات انه جعلها سيئا واحدا .
- (٣٤) المقالات ، ١١٣ ، الملل ، ٩٣ .

Wellhausen, Sect 8.

- (٣٥) الطبري . ح ٢ ، ١٧٣٣ ( الانتصار ، ٢١٢ وما بعدها ) ، البعداى ، الفرق .
- ١٩٤ ، والشهرستاني ( الملل ، ١٠٧ ) لم يورد لنا الا ان غيلان آمن بعقيدة القدر ثم
- ركنها ليحدثنا عن الايمان .

- (٣٦) المطالات ، ٥١٣ ، نسب هذا الفصل الرقاسى بينما الحاسبة تذكر أن وجهة نظر
- غيلان متشابهة .

- (٣٧) المقالات ، ٢٢٩ .

- (٣٨) نفسه ، ١٣٦ .

- (٣٩) الفرق ، ١٩٠ ، ١١٤ ، الملل ، ١٠٥ - ١٠٨ .

- (٤٠) مع أن فقيها مسهورا يرى الساحة نسب لهم وهو ابو حنيفة ، الفرق ، ١٩١

• وانظر ايضا Dr. Halkin's note : Moslme Schisms, p. 4.

- (٤١) Golzicher, Mahammed Anische Studien, 1, p. 4

- (٤٢) المقالات ، ٨٨ ، ١٥ .

- (٤٣) نفسه ، ٩٠ .

- (٤٤) نفسه ، ٨٠ .

- (٤٥) نفسه ، ١١٧ .

- (٤٦) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

- (٤٧) نفسه ، ١١٠ - ١١٥ .

- (٤٨) نفسه ، ١٢٤ .

- (٥٠) المقالات ، ١٤٤ .

- (٥١) نفسه ١١١ ، ٤٦٣ ، ١١٦ ، دار سرك .

- (٥٢) نفسه ، ١١٠ .

- (٥٣) نفسه ، ٢٩٩ ، الانتصار ، ١١٤ .

- (٥٤) نفسه ، ١٤٧ .

- (٥٥) نفسه ، ١٤٩ ، الانتصار ، ١٤٩ .

- (٥٦) نفسه ، ١٥١ .

- (٥٧) نفسه ، ١٥٠ فكرة عيلان حاصة متفقة مع الآية الكريمة ( السورة ٩/ الآية ١٠٧ )

التي قد يكون اسم المرحنة قد استق منها . وقد يكون من الرجاء . راجع مقال مسنك

- من المرحنة فى EI

- (٥٨) المقالات ، ١٥٠ .

- (٥٩) فرق الشيعة ، ٦ .

- (٦٠) نفسه ، ٩ .

- (٦١) اس المرتضى ، منية ، ص ١٥ وما بعدها .
- (٦٢) انظر Wellhausen Arab Kingdom, 646 p.
- (٦٣) انظر Goldziher, Vorlesungen, 91 f.
- (٦٤) انظر Muslim Creed. 22-24, 34, 37.
- (٦٥) الملل ، ١٠٣ .
- (٦٦) انظر : see above
- (٦٧) Rivisti degli Studi Orientali, VII (1916-8), 461. « Sul Nome di Qadariti ».
- من استخدام القدر . انظر التعليق ( ب ) في نهاية الفصل .
- (٦٨) انظر P 73 f ff 113.
- من أن واضح انه نقلا عن الملل ، ص ٢٩ .
- (٦٩) انظر الملحوظة ب فيما بعد .
- (٧٠) مقالات الاسلاميين ، ٢٢٨ ، ٥٢١ .
- (٧١) رمس الدعدادي ( المتوفى ٤٢١ هـ ) والسمرقندي ( المتوفى ٥٢٨ ) كما روا يسدهون المعتزلة . ( الفرق ، ١٨ ، ٩٣ وما بعدها ، الملل ، ٢٩ ) .
- (٧٢) الموحدة هنا تحمين من عددي دلا من ( الموحدة ) هي النص المطوع . وفي كساف الانتصار - موحدة .
- (٧٣) الملل ، ١٠٣ - خوارج ، وفي الانتصار اعتبر عيلان معبرليا ، ١٢٧ ، المنيه ، ١٥ ، وفي الملل ، ص ٤١ ، أبو سمر تابع من أتباع العظام ، وانظر أيضا تعليق د- نيبيرج Nyberg في الانتصار ، ص ٢١١ - ٢١٣ .
- (٧٤) أهل القدر .
- pp, 5, 6, 7, 32, 56, 67, 72 , 73 f., 85, 87, . tr. 46, 47, 49, 74, 96, 107, 111. 113, 125, 128.
- (٧٥) انظر 85 tr, 125.
- (٧٦) المقالات ، ٤٨٩ ، وعن السكاكي ، انظر حاسية ( ح ) ، ص ٥٦ .
- (٧٧) الابانة ، ٦ ، وفي الترجمة ( أى ترجمة كتاب الابانة ) ، ص ٤٧ ربما كان هناك تأخير مسيحي هنا فيوحنا الدمشقي لا يرجع السر الا لضعفنا واراده الشيطان ولا يسببه أبدا للرب . Becker, Christliche Polemik, p. 184.
- وربما كانت هذه الفكرة الفائضة هي الفكرة السائغة بين الحوارح والتي مؤداها أن المعصية كبيرة والكبيرة كفر - المقالات ، ١١٨ .
- (٧٨) الابانة ، ٢٢ ، ٥٦ ( الترجمة ، ٧٤ ، ٩٦ ) .
- (٧٩) المظي ، تنبيه ، ١٢٦ - ١٣٥ .
- (٨٠) ص ١٢٦ .
- (٨١) ص ١٢٣ .



(٨٢) ص ١٣٤ .

(٨٣) لا يمكن أن يكون هو نفسه ما عند المعوضة دين فرق الشيعة ( المقالات ،  
١٦ ، التوسعة ، ٧١ ) .

Fyze, A , Shi'ite Creed, p 110.

(٨٤) المقالات ، ٩٢ .

Fyze, Op. Cit., p. 32.

(٨٥) القرآن الكريم . السورة ٤٠ ، الآية ٤٤ .

(٨٦) الابانة ، ٨٥ .

(٨٧) ابن قتيبة ، المعارف ، ص ٣٠١ ، وضعه على رأس قائمة القدرية . وقصته  
سوسان ( أو سوزان ) من كتاب ديسك . Muslim Creed, 53. والاقدياس من ابن  
حجر العسقلاني تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

H. Ritter (Islam, XVI (1933), p. 58 f.)

ورد أن معبد الجهني احد الحديد بالقدر عن سوران المسيحي وعن معبد أحد  
عيلان .

(٨٨) المقالات ، ٩٨ ، وفي اللك يسمى معبد بن عبد الرحمن ، انظر الفرق ، ص ٨٠  
ويذكر Ritter ان المعلومات عن معبد الجهني في كتاب ابن عساكر ، تاريخ دمشق ،  
وردت تحت اسم معبد بن عبد الله بن عويمر أو معبد بن خالد . ولم يتمكن للاسف من  
الاطلاع على هذا الجرم .

## الفصل الرابع

### المعتزلة

#### ١ - المعتزلة في التاريخ

لفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوربيين منذ وقت باكر بسبب السببه بين كثر من وجهات نظرهم والفكر الأوربي الليبرالى liberal فى القرن التاسع عشر . لقد ذهب هؤلاء الدارسون - فى حالات كسره - الى التطابق الكامل بين الفكر المعتزلى وفكر لبرالىى أوربا فى القرن التاسع عشر لكنهم نسوا أن المعتزلة - مع ذلك - كانوا مسلمين ( يظنون فى الأساس مسلمين ، ولا بد أن ننظر اليهم من هذا المنطلق ) . ومما لا شك فيه أنه كانت هناك أحلام ضاعت سدى أن يسير الإسلام والمسيحية وقد تابط كل منهما ذراع الآخر كاخوة حقيقيين ، اذا ما اقتضى الإسلام - فقط - أثر المعتزلة ، أو بتعبير آخر اذا أصبح الإسلام معتزلى النزعة ، أو اذا سار المسلمون على نهج المعتزلة ، ولم يحيدوا عن طرقهم الى طريق الأشعرية الذين يفترض أنهم يشكلون رد فعل مواجه للفكر المعتزلى ، ولم يتحقق شيء كثير فى مجال المؤاخاة بين المسيحية والإسلام لأن الفرب نفسه سرعان ما أدار ظهره للفكر التحررى أو الليبرالى - الى حد كبير .

لقد أدت أعمال الباحثين خلال الحقس الأخرنين - خاصة اعمال الدكتور نيبرج H. S. Nyberg الى تحلبصنا من هذه الأوهام . وما سأذكره عن الوضع التاريخى للمعتزلة هنا ، اعتمدت فيه أساساً على مقال نيبرج الآنف ذكره عن المعتزلة فى دائره المعارف الإسلاميه (١) :  
Encyclopedia of Islam.

ولنفهم وضع المعتزلة ، أجد من الأفضل أن أبداً بأى هذيل الذى يعدد المؤسس الحقيقى للنظام العقدى للمعتزلة (٢) . نوفى أبو هذيل

سنة ٢٢٧ هـ أو بعد ذلك بقليل (٣) لكنه كان رجلاً قد بلغ من العمر عنياً عندما مات ، قيل انه بلغ المائة ، بل لقد قيل انه عاش مائة وخمسين عاماً (٤) . والآن فحتى اذا افترضنا أنه لم يكن قد ولد حتى سنة ١٤٠ هـ فان ذلك يجعل عمره ٥٣ عاماً في سنة ١٩٣ هـ عند موت هارون الرشيد ، وعلى هذا لا بد أن نفترض أن أفضل أعماله كانت في عهد هذا الخليفة ( هارون الرشيد ) ، ومع هذا فربما ظل فاعلاً مؤثراً في الشطر الأول من حياة المأمون — لنقل حتى سنة ٢١٠ تقريباً (٥) وفيها يتعلق بنشاطه في عهد هارون الرشيد يمكننا أن نذكر من بين أمور أخرى ما هو معروف عن علاقته ببشر بن المعتز ، إذ يبدو أنهما كانا متزامنين (٦) إلا أنه يبدو أن أبا هذيل كان ينتقد بشراً أكثر مما كان بشر ينقده مما يجعلنا نفترض أن بشراً ربما كان أسبق منه زمناً بفترة يسيرة . والآن ، فإنه يقال ان بشراً بن المعتز قد حكم عليه بالسجن لفتره غير قليلة زمن هارون مما يشير الى أنه كان رجلاً مؤثراً في بواكير سنة ١٨٠ هـ أو ما حولها ، وعلى النحو نفسه يبدو أن أبا هذيل كان قد حاز بعض الشهرة قبل نهاية حكم هارون (٧) .

وأحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التي عاصرتها أو كانت قبلها ، هو أن السياسة كانت تلعب دوراً أقل عند هذه الفرق ، فقد كان للمعتزلة — بالتأكيد — وجهات نظر سياسية ، وكان معتزلة بغداد على صلة وثيقة بأولى الأمر وبالشخصيات النافذة في الحكم في الفترة من ٢٠٠ الى ٢٣٥ ، حتى رجال المعتزلة الذين ننظر لوجهات نظرهم فلا ندرجهم ضمن قادة المعتزلة ( الثوريين ) الذين انشغلنا بهم كثيراً ، نجد أنهم أقرب ما يكونون شبيهاً باللاهوتيين ( علماء اللاهوت ) في عالمنا المعاصر. ومن الممكن أن دفاعهم عن الاسلام ضد المانوية Manichaeism والحسيين الهنود ( الحسبة الهندية indian materialism ) كان ذا طابع أقرب ما يكون الى الدعاية السياسية — لأنه كان في الأساس دفاعاً عن الخلافة ودعائمها أو الأسس التي تجعل قيامها ضرورياً . لقد كتب المعتزلة عدداً كبيراً من المؤلفات من وجهة نظر معاصريهم (٨) وهذا يساعدنا في فهم أفكارهم ولأن المجالس الأولى لأبي هذيل كانت في البصرة فقد هبت عليها رياح التأثير من جهات شتى ، وقبل أيام أبي هذيل كان ضرار بن عامر (٩) هو المهيمن على المجلس University والكلام ويمكننا تتبع الصلة بينهما بتتبع وجهات نظر



ضرار . والرد عليها . وكان هناك أيضاً الجهمية الغامضون الذين يشكلون جانب ( أو كل ) الموحده الدين انروا في أبى الهذيل ، خاصة في أفكاره المتعلقة بالنوحيد (١٠) ولا شك في أن المرجئه المتعلمين كان لهم أيضاً دور (١١) وكان الخوارج مناهضين لبنى أمية ، ولم يعودوا ينصدرون ساحة المعارضه بعد قيام الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ (١٢) . وباستعارة المعتزلة مبدأ ( العدل Justice ) من الخوارج ، يكون المعتزلة قد أخذوا أفضل ما في فكر الخوارج .

ولا بد أن نضع في اعتبارنا أيضاً التأثيرات غير الاسلاميه في فكر المعتزلة . فالفلسفة اليونانية كان لها تأثيرها فقد استخدم أبو هذيل المنطق الأرسطى (١٣) . وقد أظهرت البحوث الحديثة أن كبراً من فكر المعتزلة قد جرى شرحه في سياق المعركة مع المانوية (١٤) وقد أشار البطريرك نيمونى *enumoy* الى احتمال وجود تأثير مسيحي ، وأورد لنا مناقشات جرى عقدها في بلاط المهدي سنة ١٦٥ هـ وقت أن كان أبو الهذيل في حوالي الثلاثين من عمره ، كما أننا نلمح بعض التشابه بين بعض نظريات المسلمين الجزئية في بواكير التاريخ الاسلامي ، ونظريات هندية (١٥) .

ويبدو أن كل هذه التأثيرات قد تركت بصماتها على فكر أبى الهذيل بطريقة أو أخرى ، لقد استعار بعض الأفكار وكيفها أو حورها لتلائم مع فكره كما أنه وقف موقف المناهضين من أفكار أخرى .

وقد ننج عن تأملات المعتزلة ومناقشاتهم أن قامت الحركة الاسلامية التي تستخدم الفلسفة للدفاع عن الدين Muslim Scholasticism أو لنقل انهم لعبوا دوراً كبيراً في ظهورها .

وليس هناك — الى حد كبير — معلومات كنبهه عن عدهما الكتاب المسلمون المؤسسين الأساسيين ، ونعنى بهما سلفيهما : واصل بن عطاء وعمر بن عبيد .

وليس لدينا معلومات موقنة عن هذين الرجلين ، الا في القليل النادر ، ويبدو أن الانتشار الفكري الواسع الذي لفت أنظار الدارسين

للمعتزلة لم يبدأ حتى حوالى زمن هارون الرشيد أى بعد وفاته واصل ابن عطاء بحوالى خمسين عاماً ، مع ان هناك زعماء — بمعنى من المعانى — أن واصلاً بن عطاء وعمراً بن عبيد ، كانا هما رائدى حركة المعتزلة . ان نسبة هذه الحركة الفكرية الى واصل كان بلا شك لاضفاء الوتسار والأصالة dignity على المعتزلة ، فالمسلمون يميلون لاضفاء الوتسار على السلف (١٦) ، وثمة سبب آخر وهو منافسة الجهمية التى قتل مؤسسها سنة ١٢٨ هـ — المقصود هنا المنافسة فى الأصالة أو القدم . الا أنه ربما يكون حقيقياً أن الأفكار السياسية العامة وكذلك الدينية التى خاض فيها المعتزلة قد استخلصت من فكر واصل ، اذ يبدو أنه واضع فكره المنزلة بين منزلين ، وهى فكرة ارتبطت بفكر المعتزلة ، وهى فكرة مؤداها أن مرتكبى الكبائر ( الذنوب الكبار grave sins ) لا هم كفرة ( كما ذهب الى ذلك الخوارج ) ولا هم مؤمنون ( كما ذهب الى ذلك المرجئة ) وانما هم فى مرتبة وسطى بين الايمان والكفر أو هم فى منزلة ( مرتبة ) بين منزلتين : منزلة الكفر ومنزلة الايمان . ولقد كان لهذه الفكرة أهمية كبيرة فيما انطوت عليه من مضامين سياسية فقد كانت كما وضح نيبيرج Dr. Nyberg دعماً للعباسيين ضد الأمويين ، لكن هذه الفكرة مثلها مثل الفكرتين الأخرين ( من بين أفكار خمس أساسية فى الفكر المعتزلى ) : فكرة الوعد والوعيد ، وفكرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — لم يكن لها دور كبير فى المناقشات الدينية ( المتعلقة بعلم الكلام theological discussions ) .

فما نعرفه عن وجهات نظر واصل وعمرو يبين أنهما كانا قد أبعدا عن المناقشات التى كانت تثير حماس المعتزلة ، كما ورد فى ( المقالات ) فلم يذكر واصل فيها الا مرة واحدة فما يتعلق بتفسير بعض الآيات القرآنية الفامضة (١٧) وقد جعلته بعض الروايات — ربما اعتماداً على كتابات الجاحظ (١٨) — مهتماً بمجالات بعينها ( كالأخبار ) ( \* ) سواء العام منها أم المتعلق بمجال بعينه . ومن ناحية أخرى ، وصلنا ما يفيد أن واصلاً اتخذ براهين من تلك النى يسوقها النفويون dualists

( \* ) نوع من الكتابة التاريخية وممارستها اخبارى — ( المترجم ) .

والعرفانيون(\*) (المؤمنون بالمعرفة الروحية كطريق للخلاص) وهي البراهين التي يسوقها الشيعة الغلاة، وقد خاض وأصل في سياق تناوله لهذه البراهين — بلا شك — في قضايا فلسفية أخرى ، وربما مهد هذا الطريق للتطورات التي حدثت بعد ذلك ، لكن نناول ما ذكرناه آنفاً من حيث ما تعرض له من قضايا فلسفية تبدو أمراً غير متاح (١٩) .

وعلى هذا ، فإن تلك الانارة العقلية التي ظهرت في حوالى زمن هارون الرشيد تعد — الى حد كبير — شيئاً جديداً أسهم فيها وسببها كل مؤثر من المؤثرات بشيء ما ، وقد أشرنا لهذه المؤثرات آنفاً ، بل ان المناصرين الرئيسيين للأفكار الجديدة كانوا ينتمون الى مجموعة دينية سياسية Religio-political group تعود الى أيام الأمويين (\*\* ) ، أو على الأقل لها جذور تمتد الى هذه المجموعة (٢٠) .

وبينما كان ينظر الى أبى الهذيل — ربما على أسس صحيحة — باعتباره مؤسساً حقيقياً للمعتزلة الا أنه — بطبيعة الحال — لم يكن هو المؤسس الوحيد . ففى البصرة كان هناك الى جواره معمر الذى ربما كان أقدم منه وكان لعمر هذا وجهات نظر مستقلة (٢١) ، وقد ظهر لأبى الهذيل تلاميذ نابهنون قبل مرور فترة طويلة ، مثل النظام ( بتشديد الغاء وفتحها ) وهشام بن عمرو الفوطى ( بفتح الواو ) الذى تصدى لأبى الهذيل بالجدل العنيف (٢٢) . وفى بغداد كان هناك بشر بن المعتمر وتلاميذه ، الذين كان منهم أبو موسى المردار الذى كان أكبرهم ، وربما كان معاصراً لأبى الهذيل . وستضح من خلال سياق بحثنا هذا شيء من منطلقاتهم الفكرية التى تميز بعضهم عن بعضهم الآخر ، وسنركز على الفروق الفكرية بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة .

## ٢ — العقل كفيصل في قضايا المعتقد والفكر

### والسالك عند المعتزلة

### Rationalism

ذهب الدكتور نبرج Dr. Nyberg الى أن المعتزلة لم يكونوا من أتباع المذهب العقلانى rationalists — مخالفاً بذلك باحثى

(\*) العنوسطيون Gnostics — ( المترجم ) .

(\*\*) راجع مقدمة المترجم .



القرن التاسع عشر ، ولا تبتعد الحقيقة ابتعاداً شديداً عن هذه الفكرة الجديدة التي يدافع عنها ( نبرج ) .

( بينما رأى المرء — فيما مضى — فلاسفة ننووريين ، ممن أقاموا نظماً فلسفية « أبنية نظرية عظيمة » ، ونسجوا مقولاتهم Paradoxies منطلقين من حُبهم الموضوعي للحقيقة ، فاننا الآن ازاء لاهوتيين اضطروا بحكم الضرورة الى التعامل مع القضايا الروحية الكبرى التي سادت في عصرهم بالحقيقة البسيطة التي مؤداها انه اذا كان عليهم ان يؤيدوا ( ويدعموا ) اسلامهم في مواجهة الظروف التي فرضها المحيط ، فانهم لن يستطيعوا تجاوزها أو التغاضي عنها ، وباختصار ان علينا ان نعمل بعقلية لاهوتية مستقيمة ، وفي الوقت نفسه ان نكون على المستوى العملي مبشرين ولاهوتيين نشطين ) ( ٢٣ ) .

ان هناك أمراً مؤكداً وواضحاً وهو ان المعتزلة مسلمون وعاشوا دوماً في اطار الافكار الاسلامية ، ففكرة أبى الهذيل عن الخلق هي الفكرة المألوفة وهي ان الله قال للشئ « كن » فكان وقد ناقش هو والنظام القضايا المرتبطة بتطبيق وصايا القرآن ( الكريم ) — سواء التطبيق بمعناه العام الشامل ، أم التطبيق المتعلق بمسألة بعينها ( خاص ) ( ٢٤ ) .

وأكثر من هذا فقد ظل العلماء المسلمون يعتبرونها مسلمين ( ٢٥ ) ، مع أنهما رفضتا تماماً فكرة ( الجبر ) أو فكرة ان الانسان ( مسبر ) ومع هذا ، فقد ظلا محتفظين باحترام ظاهري على الأقل لأفكار مثل : الأجل Term والرزق Sustenance والهداية Guidance والختم Sealing وغيرها .

ففكرة ان ( أجل ) الانسان قد تم تحديده سلفاً فكرة يبدو ان بعض المعتزلة تناولوها ، وربما وضعوا في اعتبارهم مسألة الاغتتيال ، أو القتل الاجرامى أو غير الشرعى ، وارانوا ان يتجنبوا فكرة نسبة الشر الى الله fixing evil on God لكن تأكيدهم على ان الانسان المقتول قد

انتهى أجله وقت قتله حتى لو لم يكن قد قتل (\*) ، وان كان هذا يبدو تفكيراً بسيطاً الى حد ما . وظل أبو الهذيل أكر تمسكا بقبوله لهذه الفكرة ، بل وظل — وهذا ما يدعو للدهشة — ممسكا بأن المقبول ظلماً لم يكن تاريخ موته ليتغير لو لم يقتل رغم أنه بدا مقنعاً أن طريقة موته ( القتل ) لم تكن محددة سلفاً ( ليس فيها جبر ) ، فالرجل اذا لم يقتل — على حد قول أبي الهذيل — كان سيموت في التاريخ نفسه بطريقة أو بأخرى (\*\* ) (٢٦) وقد حاول الكعبي في وقت لاحق التخلص من هذه المشكلة بقوله ان الموت غير الاغتيال ( القتل العمد ) فجعل المسوت من فعل الله ، أما القتل العمد فمن فعل القاتل (٢٧) .

أما فكرة ان الله قد قدر ( رزق ) الانسان منذ البداية ( بشكل مسبق ) فلم تلق قبولا عاماً كالذي لقيته الفكرة السابقة ( تحديد أجل الانسان سلفاً ) ، وكان وراء هذا الرغبة في تجنب فكرة عزو الشر الى الله ، فاذا عاش شخص بمال مسروق ، أو أقام أوده بطعام مسروق ، فمن الصعب أن نفهم كيف ( برزقه ) الله به ، أو كيف يوافق ( سبحانه ) على استمرار حياة هذا الشخص بطعام مسروق . لذا فالمعتزلة — عموماً — يؤمنون أن الله ( يخلق ) للانسان — فقط — الرزق الحلال ( الشرعى ) أما ما يحصل عليه الانسان بطريق غير حلال أو غير شرعى فلم يكن الله قد قدره رزقاً له (٢٨) ، وبدو هذا نوعاً من التوفيق المتفعل حتى لا يكون تعارض مع فكرة المعتزلة الراسخة .

أما في حالة أفكار مماثلة كفكرة ( الختم — بفتح الخاء ) و ( الطبع ) — أى ختم الله وطبعه على قلوب الكفار ، فقد تم تفسيرها بحيث لا تتنافى مع حرية الاختيار كالقول بأن ( الختم ) أو ( الطبع ) قد جرى بعد الكفر ولبس قبله أى لم يكن سبباً له ، وقد شهد بعضهم بأن الكفار

---

(\*) والمثل القائل ( لو صدر القاتل على المقتول لما وحده ) ليس فيه الا حث لماقاتل على الصبر ، دون تحميله أى مسئولية — ( المترجم ) .  
 (\*\*\*) لا شك أن هذا نوع من التوافق مع السلطة العباسية التي احتضنت المعتزلة ، فتبلور فكرة المسئولية البشرية كان فى الأساس لتحميل السلطة الأموية وزر أفعالها — راجع المقدمة — ( المترجم ) .

لم يؤمنوا وأن أحداً لم يمنعهم من الإيمان لو أرادوا ، بينما وافق آخرون على ذلك لكنهم أضافوا الى ذلك صورته تجسيدية اذ ذكروا أن ( الخنم ) و ( الطبع ) هو عبارة عن ( علامة سوداء ) توضع على قلب الكافر حتى يميز الملائكة بين قلوب ( أحباب الله ) أو ( أخلاء الله ) من ناحية وقلوب ( أعداء الله ) من ناحية أخرى ( ٢٩ ) .

وعالج المعتزلة فكرة الهداية ( أى هداية الله لعبده Guidance ) والنعون ( أى اعانة الله لعبده على طاعته ) Succour والاضلال والتخلي Abandonment و Leading astray ( ٣٠ ) — بالطريقة نفسها ، ويمكن أن نوجز فيما بلى أهم الأفكار التي جرى استخدامها لمواجمة هذه الأفكار آنفة الذكر مع حربة الإرادة :

١ — بعض هذه الأفعال ( من أفعال الله ) جرى تفسيرها باعتبارها أسماءه وأحكامه his naming & Judging وهذه — على نحو خاص — يجرى تطبيقها على السلبيات بالاضلال والتخلي Abandoning فالفعل أضل (والمصدر : اضلال) عادة ما يعنى : جعله يسير في الطريق الخطأ أو قاده إلى طريق التهلكة . الخ ولكن جرى تحويل المعنى — اعتماداً على تشابه مع كلمات أخرى — ليصبح المعنى هو : أضل أى أن الله يدرك أو يعرف أنه ضال (\* ) he make out to be astray أو أنه بعده ضالاً ، وبذلك يكون الله سبحانه مجرد مقرر لحقيقة أو مجرد معطن عما هو كائن بالفعل — وفقاً لهذا التفسير .

٢ — وقد يقال ان الله يهدى أناساً وحميهم بأن يرسل اليهم رسولا يدعوهم للإسلام ويبدلهم على طريق الجنة ويحذرهم من طريق السعير ، وهذا هو معنى الهداية بما لا يتعارض مع فكرة حربة الإرادة .

٣ — ان الله عندما يشجع المؤمن بتأييدهم وتُسجيعهم فانما يكون ذلك مكافأة لهم لأنهم آمنوا بالفعل . وقد يقال أيضاً انه سبحانه — بعلمه الأزلى — يعلم أن هذا الشخص سيكون مطيعاً مؤمناً ، فيقدم له — مقدماً — عونه وحميته .

(\*) لا نعرف أن هذا التفسير لكلمة ( أضل ) قال به أحد — ( المترجم ) .



{ — ويقال ان الله يبسط حمانه على الجميع على نحو سواء لكنه يزيد المؤمن ايمانا لايمانه ، ويزيد الكافر كفرا لكفره .

لدينا عنصران جديران بالملاحظة فيما يتعلق بهذه التفاسير لهذه الأفكار القرآنية — بالاضافة للعنصر الذى أشرنا اليه آنفا وهو اخلاص المعتزلة القوى للاسلام . أولهما ؛ أن المعتزلة بدوا وكأنهم قد وضعوا في اعتبارهم التفسير المقابل لتفسيرهم الذى كان متغلغلا بعمق لا في التاريخ الإسلامى فحسب وانما في فترة ما قبل الاسلام أيضا ، ونعنى به ( الجبر ) أو فكرة القضاء والقدر من قوة أقوى من الانسان ، فحتى مناقشتهم فيما يتعلق بالانسان الذى يعرف الله انه لن يكون مؤمنا أى معرفة الله المسبقة بأن شخصا ما لن يكون الا كافرا ، يبدو — من سياق هذه المناقشات — انهم أقرب ما يكونون تعاطفاً مع فكرة الجبر ، فهنذ كان الانسان في رحم أمه وربما قبل ذلك تحدد مستقبله : أشقى أم سعيد ( ٣١ ) . وتعبير ان ( الله يعرف ) تعبير من المؤكد أن له دلالة توحيدية URISU ، لكنه من حيث التأثير يشير الى معرفة أو علم لا ندرك بشكل واضح موضوعه ، وأكثر من هذا فهذه المعرفة أو هذا العلم هو مجرد معرفة وصفية أو علم وصفى وليس له أى دور فاعل في مجرى الاحداث ، ونظراً لعمق فكرة القضاء والقدر ( من الله سبحانه ) في قلوب المسلمين ، فان فكرة المعتزلة هذه كانت أقل تأثيراً بكثير من الفكرة الواردة في القرآن ( الكريم ) ، فالمعتزلة ببساطة اكدوا على قدرة الانسان على صنع مصيره ، أو بتعبير آخر تحديد قدره ، لكنهم تركوا أساس فكرة الجبر ( كون الانسان مسيراً أو فكرة القضاء والقدر ) لم يمسوها — أى أنهم لم يتعرضوا لأسسها بالنقد ، ومع هذا فقد سلبوا الله كل دور له في الحياة الا دور الملاحظ أو المراقب أو القائم بتسجيل افعال العباد ، فلا دخل له في قضاء الانسان وقدره ( وانما الانسان هو صانع ذلك ) ، لكن الناس — وقد أدركوا بوعى ضعفهم في مواجهة قوى الزمن المدمرة — لم يجدوا في تفكيرات المعتزلة هذه الا قليلا مما يجعلهم راغبين في اعتناقها أو التمسك بها .

والعنصر الثانى الجدير بالملاحظة أن هذه التفاسير التى قال بها المعتزلة قد جرى وضعها وصياغتها لتمشى مع مبدأ ( عدل ) الله

سبحانه ، وهم بقولهم بأن الله ( عدل ) وتركيزهم على هذا المبدأ ، يعتبرون خلفاء للخوارج ( سائرين على دربهم في هذا المبدأ ) . ويبدأ اتجاه المعتزلة العقلاني rationalism في الظهور بدقة عند التعرض لهذا الموضوع . حقيقة أنهم لا يعتبرون العقل مصدرا للحقيقة الدينية ، وهذا ظاهر بوضوح في فكرهم ، لكنهم يثقون ثقة كاملة في أفكارهم البشرية العقلية عن العدالة ويطبقونها على الله ، كما يثقون بالقدرة الكاملة لعقولهم القاصرة أو المحدوده Finite minds في فهم الوجود الباقي الأبدى eternal being ( الله ) ، فعندما يتمسكون بأنه لا يجوز ولا يجب نسبة أى شر أو ظلم أو بعد عن العدالة لله ، فإنهم يفكرون في ذاته سبحانه كموجود سام فوقى متعال يشرف ويدير ويقضى ( بمعنى يحكم بين المتخاصمين مثلا ) وعقاب الشرير عدل بالتأكيد اذا كان هذا الشر المرتكب من فعل الانسان ( الشرير ) . وقد نشأ عن فكرتهم هذه عن العدل كما يفهمونه ( أو العدل الأرضى أو الدنيوى ) وتطبيقها على الله ( سبحانه ) أن أنكروا تسيير الله سبحانه لأمر البشر أو بتعبير آخر أنكروا انه ( سبحانه ) فاعل ومؤثر في مجريات الحوادث .

لكن ايمانهم بالعقل كان مقترنا الى حد ما بالتسليم فقد كان منهم من يعتقد انه من الممكن عن طريق العقل وحده وبصرف النظر عن الوحي معرفة أن الكبائر ( الخطايا الكبيرة ) تستحق أن يعاقب عليها ، وأنه لعقاب دائم (٣٢) لكن معتزلة آخرين وضعوا قيودا مختلفة منها أن معرفة الله فقط هى التى يهدى اليها العقل ، أما أوامر الله ونواهيه فلا مجال لمعرفة العقل وحده ، ومن هنا فان عقاب الكافر هو فقط ما يمكن معرفته دون وحي . وقد ميز النظام ( بتشديد الظاء وفتحها ) بين الأفعال السيئة أو الحسنه في ذاتها ، وبين الأفعال المحرمة بناء على وحي أو تشريع (٣٣) . ومن الصعب أن نعرف بالضبط مدى أهمية هذا الاعتقاد في ( العقل ) في نظم المعتزلة بشكل عام ، فليس بين أيدينا مادة كثيرة ، وما هو مذكور حافل بالتناقض ، لكن فكرة الايمان ( بالعقل ) يجسرى التعبير عنها أحيانا بوضوح وجلاء كمقيدة للمعتزلة .

## ٣ - أبو الهذيل وتلاميذه المباشرون

لقد رأينا أن أحد مضامين أو مفاهيم مبدأ ( العدل ) عند المعتزلة أنه ما دام الانسان يعاقب على خطاياها ، فلا بد أن يكون مسئولا عنها . ورغم أن المصطلحات التي يفكر المسلمون من خلالها عن قضية ( الحرية freedom ) برمتها مختلفة اختلافاً شديداً - في الغالب - عن مصطلحاتنا الأوروبية ، فهم في هذه الناحية يكونون أقرب الى صيغة كانت Kantian formula : (التكليف يعنى الاستطاعة Ought implies can) .

فالعبرة التي مؤداها أنهم جميعاً - أي المعتزلة - ينكرون أن يفرض الله فرضاً على انسان « يكلفه » دون أن يكون لدى هذا الانسان القدرة الكافية على القيام بهذا الفرض أو دون مقدرته على ( القيام ) بهذا الفرض (٣٤) ، عادة ما يتم اختصار هذا المعنى بعبارة أن «التكليف يتضمن القدرة » ، وحتى الانسان « الذي يعلم الله أنه لن يكون مؤمناً » أمر أن يكون له عقيدة وهو قادر على اعتقادها ، بينما المصابون بالشال ولديهم عجز دائم فلم يفرض الله عليهم ما لا طاقة لهم به (٣٥) .

ولقد أدت صياغة عقيدة ( مسئولية الانسان ) في عبارات دالة على ( الاستطاعة أو القدرة Power ) الى صعوبات من نوعها ( من داخلها ) فخصوم المعتزلة قد تناولوا فكرة ( الاستطاعة ) واستخدموها للتعبير عن وجهات نظرهم . فقد افترضوا أنه بالنسبة لكل ( فعل ) أو ( عمل ) ينسب عادة الى الناس ، خلق الله « الاستطاعة المطلوبة » requisite power أو القوة الضرورية أو الطاقة اللازمة في الانسان ، لكنها كانت مجرد ( استطاعة ) أو ( قوة ) أو ( طاقة ) مخصصة لهذا ( الفعل ) أو ( العمل ) بالذات وليس لأي ( عمل ) أو ( فعل ) أو ( شيء ) آخر ، فالانسان لا ( استطاعة ) له على أي ( فعل ) آخر أو ( عمل ) آخر ككل ولا استطاعة له على ترك ( فعل ) أو التخلي عنه (٣٦) .

وهكذا تصبح وجهة نظر المعتزلة أكثر دقة ، فلانسان (استطاعة) على العمل أو الفعل ، وله بحكم ( استطاعته ) ترك هذا العمل أو الفعل ، ولكن هذه ( الاستطاعة ) لا تجبره على أداء هذا العمل (٣٧)



( وبعبير آخر ان الله قدر الانسان بقدره أو سلطان لاداء عمل معين ، لكن هذه القدرة أو هذا السلطان لا ينطوى على اجبار للانسان على العمل ) .

وهذه المكرة شائعة بين كل المعتزلة وليست خاصة بفكر أبى الهذيل لكنها تبدو غير بعيدة عن تحليلاته لاستطاعة الانسان ونشاطاته خاصة في تحليله لفكرة ( اللحظات moments ) أو ( الأزمنة ) التي تناولها المعتزلة كثيرا ويمكن أن نوجز هذه الفكرة باختصار كالتالى : ( الانسان قادر على الفعل ابتداء « فى البداية » وهو يفعل ابتداء « فى البداية » ويظهر الفعل فى المرحلة الثانية ، فاللحظة الأولى هى لحظة « يفعل » واللحظة الثانية هى لحظة « فعل » فاللحظة هى التى تقسم « أو هى الفرق » بين الأعمال وتمتد خلال الفاصل interval من فعل الى فعل ، ومع كل لحظة ينشأ أو يبتدىء عمل ) ( ٣٨ ) .

ان هذا يبدو بطريقة أو أخرى غامضا ومسببا للإرباك ، وعلى أية حال فان أبا هذيل لم يفكر فى الزمن كما نقيسه بالساعة ، وانما كان تفكيره فى الزمن كما نمارسه أو كما نخبره أو كما نحس به as experienced وهو تناول اقرب ما يكون الى المعنى الذى تناوله — بيرجسون Bergson وثقنا فعل ( يفعل act ) فى الاقتباس الذى ذكرناه أولا غير قابل للترجمة لاشتماله على عناصر كثيرة ومفاهيم كثيرة تجعله يبتعد عن المعنى المباشر كما نفهمه من الفعل act ، فقد كان من الممكن ان تكون الترجمات المعتادة ( سيفعل أو يفعل ) و ( هو فعل acted ) لكن — كما هو معروف جيدا — بينما هذه الافعال تشير بوضوح للأزمنة التى نستخدمها فى الانجليزية ، الا ان الاستخدام الفعلى للأزمنة العربية يستحيل على العقل الأوربى استيعابه أو ادراك مفزاه ( \* ) . فهنساك الفعل يفعل — بضم اللام ، بصيغته غير التامة تقريبا imperfect

( \* ) يعبر البدو أحيانا عن المستقبل بصيغة الماضى من باب التاكيد . ولازلت أذكر

زميلى البدوى فى مكتبة العروانية العامة بالكويت وهو يقول لى « غلقنا المكتبة ، هيا ..

مشينا .. أى سنمشى أى سنذهب ، وهكذا — ( المترجم ) .

( والفعل يفعل — بفتح اللام — بصيغته الشرطية (\*) هذا الفصل  
يعنى أن التفكير يجرى بشأنه لكنه لم يخرج إلى حيز التنفيذ تقريباً ،  
وقد يعنى أن العمل جار فيه ، أو أن العمل الفعلى فيه لم يبدأ أصلاً .  
وتبدو هنا النقطة الفارقة التي حددها أبو الهذيل فاللحظة الأولى أو  
الزمن الأول هو الذي يسم فيه الجانب العقلى أو الداخلى للفعل ( التفكير  
في الفعل ) ، والقرار بفعل أو بتنفيذ الفعل ( س ) وتفضيله على الفعل  
( ص ) وإصدار الأوامر لليدين ( البدن عامة ) للتنفيذ . واللحظة الثانية  
أو الزمن الثاني هو زمن إنجاز أو تنفيذ العمل وإخراجه لحبر التنفيذ في  
المحيط الخارجى أو على المستوى المادى ( الفيزيقي ) ، وقد وصف  
الشهرستاني هذا باعتباره فصلاً بين ( أفعال القلب ) و ( أفعال  
الأعضاء ) ( ٣٩ ) .

وأضاف النظام تنقيحاً طفيفاً للفكرة ، وحازت إضافته — بوجه  
عام — قبولاً .

فالإنسان قادر في اللحظة الأولى أن يعمل في اللحظة الثانية وقبل  
وجود اللحظة الثانية يقال أن الفعل سوف يفعل أو سيفعل في اللحظة  
الثانية ، وعندما سيتم الإنجاز في اللحظة الثانية يقال أن الفعل قد  
فعل ( بضم الفاء وكسر العين ) ، وهذا الذي سيفعل في اللحظة الثانية  
قد حسم وقرر قبل وجود اللحظة الثانية ( لحظة التنفيذ ) ، وعلى النحو  
نفسه فإن ما تم تنفيذه في اللحظة الثانية كان موجوداً على نحو ما أو  
متضمناً في اللحظة الأولى ( ٤٠ ) .

وعندما قال أبو الهذيل أن « الإنسان يفعل في البداية » أو « يفعل  
ابتداءً » فإن الفعل « يفعل » غير التام يعنى أن ( الفعل ) أو ( العمل )  
action قد بدأ فعلاً ( رغم أنه يقال أيضاً أن الفعل يكون في الثانية  
أو الزمن الثانى ) ويذهب النظام أن الفعل المضارع غير التام في حالة  
المبنى للمجهول قد ينطبق على الفعل الحادث في اللحظة الأولى أو الزمن  
الأول ، لكن بإضافة عبارة « في اللحظة أو الزمن الثانى » ففى هذه يبدو

(\*) المقصود المسروق بتواصب الفعل المضارع . أن ٠٠ الخ - ( المترجم ) .

للنظام أن الفعل لم يكن قد بدأ ، وهذا في رأيه هو الكلام المستقيم . ان النظام يقول بوضوح كامل أن الفعل الأساسى أو الحقيقى *essential* هو الفعل الذى خرج الى حيز التنفيذ «الفعل الخارجى *outward action*» وفى الوقت نفسه فإنه لم يضع حدوداً فاصلة مهمة بين الجانب العقلى أو الداخلى أو الباطنى *mental* من ناحية والجانب الخارجى أو التنفيذى أو المادى *physical* للعقل أو العمل — لكن أبا هذيل كما سبق يضع هذه الحدود أو الفواصل بوضوح .

والارتباط بين هذين البعدين أو الجانبين يعتبر هو موضوع عقيدة « الإرادة *Will* » عند الراضين لفكرة اللحظتين ( أو الزمنين ) الآتف شرحها ، وكذلك عند المؤيدين لها — على سواء . فهذه العقيدة تقرر أنه حيثما يحدث المراد ( أو ما يراد *What is Willed* ) مباشرة بعد الإرادة أو الاختيار *Volition* ، فإن الإرادة هنا *Willr* تكون هى التى أوجبت أو حتمت أو فرضت الهدف المطلوب أو الرغبة المختارة أو الفعل المراد . . . الخ وبعبارة أخرى ، يكون جانباً الفعل الانسانى : الداخلى أو العقلى أو الباطنى من ناحية والتنفيذى أو التطبيقى أو العملى من ناحية أخرى قد تكاملاً فى كل واحد متكامل لا انفصال فيه (٤١) .

وقد أدى اضطراب المفاهيم فى هذين العنصرين ( الباطنى : أو العقلى من ناحية والعملى أو التنفيذى من ناحية أخرى ) الى مزيد من المناقشات . وطالما أن المرء يفكر فى ( السلطان ) أو ( القدرة ) أو ( الاستطاعة ) على اعتبار أنه ( أو أنها ) سلطان الإرادة أو استطاعة الإرادة أو قدرة الإرادة أكثر من التفكير فى ( السلطان ) أو ( القدرة ) أو ( الاستطاعة ) باعتباره ( أو اعتبارها ) القدرة التنفيذية لتحقيق المراد أو الاستطاعة التنفيذية لتحقيق المطلوب . . الخ ، ما دام الأمر كذلك فليس من الضرورى أن نفترض أن ( السلطان ) أو ( القدرة ) أو ( الاستطاعة ) تبقى أو تظل بعد « الإرادة *Volition* » وعلى هذا فعندما يحدث « الفعل المادى » تختفى ( الاستطاعة ) أو ( القدرة ) ، ويرى أبو الهذيل أن الانسان قد يكون مهماً — عملياً — فى اللحظة الثانية



أو الزمن الثانى ( بالمفهوم المشار اليه سابقا ) عندما يحدث الفعل —  
فقد يصاحب اليكم بعض الكلام القليل ، وقد يصاحب المسوت بعض  
الحركة (٤٢) . أما المناقشات عن كون « استطاعة » الكلام باللسان  
و ( استطاعة ) المشى بالساقين ، أهما ( استطاعة ) واحدة أو ( استطاعة  
من النوع نفسه أم أنها مختلفتان ، وكذلك عما اذا كان ( مكان ) أو  
( محل ) الاستطاعة فى الحالين هو نفسه أم مختلف . . مثل هذه  
المناقشات تجلى فيها القدر نفسه من الاضطراب وعدم انضباط المفاهيم .  
فاذا كانت الاستطاعة مسألة عقلية ( أو ارادية Volitional )  
كانت الاستطاعة فى الحالين واحدة ، واذا كانت الاستطاعة « مادية  
physical » ، اختلفت طبيعتهما فى كل حالة عن الحالة الأخرى (٤٣) .

ومما أصبح صيغة نمطية للذين ينتسبون لعقيدة القدر (القدرين )  
هو أن « الاستطاعة » قبل العمل أو الفعل ، وهى فكرة مرتبطة بفكرة  
اللحظات أو الأزمنة الآنف ذكرها (٤٤) ، ( فالاستطاعة ) مقصود بها  
الاستطاعة (الداخلية ) أو « الباطنية » أو « العقلية » على اتخاذ القرار  
أو التعبير عن الارادة أو الاختيار بين العمل ونقيضه ، وهذا ينتمى الى  
اللحظة الأولى أو الزمن الأول ، ومن هنا لا بد أن يسبق الفعل . أو  
لا بد أن يكون شرطا لحدوث الفعل الذى ينتمى — كما أسلفنا — للحظة  
الثانية أو الزمن الثانى .

وبصرف النظر عن فكرة الأزمنة أو اللحظات — وهى فكرة مثمرة ،  
لم يكن لدى أبى الهذيل الا القليل ليقوله عن الموضوعات الأخرى التى  
تناولها فى مبحثنا هذا . فقد كانت اهتمامه — فى الفسالب الأعم —  
بالجوانب المادية أو العملية أو الفيزيقية وفى الميتافيزيقا ( فى مجال ما وراء  
الطبيعة ) ( \* ) ، ولم يكن اهتمامه بالممارسات أو التطبيقات الدينية فى  
الحياة ، وذلك اذا لم تكن المصادر المتاحة عنه قد بلغت .

والمعتزلة — بوجه عام — يوقنون أن الله هو القوى القادر وأنه  
مصدر كل قوة ، لكن عند الخوض فى التفاصيل نجد بعضهم يشير لبعض

(\*) النص : in physics, or at least in the physical side of metaphysics.

الحدود أو القصور في قداسته (سبحانه) فأبو الهذيل ومعه آخرون يؤمنون بقدرة الله على فعل الشر لكنه — أى الله — على المستوى العملى أو الفعلى — لا يأتي بشر بسبب حكمته ورحمته ، بالإضافة الى أن الاتيان بالشئ نقص وقصور ، وتعالى الله علوا كبيرا عن النقص والقصور ، ومن هنا فمن غير الممكن أن نقصور أو نفترض أن الله يأتي بشر (٤٥) .

وبصرف النظر عن الشر ، وبصرف النظر عما عهد الله به للبشر ، فقد حدثنا أبو الهذيل عن قصور في قدرة الله ، أو — على الأقل — في مقدراته objects of power التى لا بصفها بأنها لا نهائية وانما عرضة للفناء أى أن لها نهاية ولها حدوداً (٤٦) . وهو في هذا متأثر بالجهمية الذين فسروا الآية الكريمة ( هو الأول والآخر ) باعتبارها انكاراً لمشاركة المخلوقات لله فى الخلود ( أو السرمدية أو اللانهائية ) وعلى هذا فلا بد من فناء كل ما سوى الله (٤٧) . وهذه النقطة التى نظرها أبو الهذيل متداولة بين علماء التوحيد المسلمين الآخرين (٤٨) .

ويبدو أن التلاميذ المباشرين لأبى الهذيل كانوا أقل اهتماماً من استاذهم بالقضايا المتعلقة بالدين العملى ( الجانب التطبيقي للدين ) وكان أبو الهذيل — كما هو معروف — قليل الاهتمام بهذا الجانب . ولم تتناول المراجع القضايا المطروحة هنا من وجهة نظر هشام بن عمرو الفوطى ، اللهم الا رفضه لفكرة الأزمنة أو اللحظات الآنف ذكرها ، وقد عارض استاذه — بمرارة — فى مجالات أخرى .

وكان لابراهيم بن سيار النظام ( بتشديد الظاء وفتحها ) اهتمامات ميتافيزيقية مختلفة أدت به الى الاتفاق مع أبى الهذيل فى خطوط التفكير الأساسية الا انه فى بعض الأمور — على أية حال — انتقد فكرة اللحظات أو الأزمنة التى عرض لها أبو الهذيل ونقدها ، وهذا لا يعنى رفضه لها بل لقد قبل بها . وقد رفض النظام أن يكون لله ( سبحانه ) القدرة على الاتيان بالشر ، بينما اعتقد آخرون أن لله القدرة على الاتيان بالشر لكن لا يستطيع استخدامها ، ومن الممكن أن يكون اعتقاد النظام فى هذه الفكرة راجعاً الى الاعتراض الميتافيزيقى على اثبات الكمونية Unrealizable Potentiality (٤٩) (\*) .

(\*) لتوضيح فكرة الكمونية بنقل عن الشهرستانى قوله ان من مذهب النظام ان الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معسدين =

وعلى أية حال ، فمن الواضح أن النظام كان واحداً من أكبر المعتزلة عقلانية ، فالله لا بد أن يفعل ما هو أفضل للبشر ، والله لا بد أن يدخل الناس الجنة أو النار وفقاً لمبادئ عادلة ( ٥٠ ) ، ومن هنا يصبح العقل — حقيقة — هو المهيمن على الكون ، لكن قضية العلاقة بين الله والعقل لم يجر التعرض لها .

ويبدو أن النظام هو أول من تناول مسألة أنه ليكون للإنسان حرية الاختيار الخالصة لا بد أن يكون أمامه اقتراحان ( أو خياران ) أحدهما يدعو للاستمرار في ( هذا العمل ) والآخر يدعو للكف عن القيام ( بهذا العمل ) ( ٥١ ) . ان في هذا إشارة للفرق بين الإسلام في مرحلته الباكورة ، وبين الغرب المعاصر ، بحيث لم يقدر قط لهذه الأفكار المعتزلية الغربية أن تنمو في نربة إسلامية ( ٥٢ ) .

#### ٤ — بشر بن المعتز

بينما كان أبو الهذيل والنظام في البصرة يضعان الأولويات الفلسفية في اعتبارهما عند تعرضهما لقضايا الشر والجبر وغيرهما ، كان بشر بن المعتز المؤسس الشهير لمدرسة بغداد المعتزلية وأتباعه هناك ( في البصرة ) يتداولون فيما بينهم هذه القضايا نفسها لكن من جوانب أقرب إلى الأبعاد الدينية والأخلاقية ، وكان تناول بشر أكثر بساطة ، ولم يتناول بالذكر إطلاقاً عقيدته فيما يتعلق بالعقل أو ( السببية ) Reason بل على العكس ، فانه يبدو واضحاً أنه منسك بالاعتقاد التقليدي الذي مؤداه أن الله سبحانه على كل شيء قدير وهو مالك الحياة

---

== ونباتاً ، وحيواناً ، وانساناً . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكرم بعضها على بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها . وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والطهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين » . ص ٥٦ / ج ١ .



والموت ، وأنه مكن الانسان ومنحه الاستطاعة او السيطرة على امور كثيرة (٥٣). وكان عقل بشر من الدقة بمكان ، حتى انه فرق بين ما هو مؤقت او زائل والأولوية المنطقية وان لم يتمكن من ايجاد المصطلحات الكافية لصياغة فكرته هذه . او بتعبير آخر ، كانت فكرته هذه تعوزها الصياغة المحكمة (٥٤) ، وفيما يتعلق بجانبى ارادة الله كجزء من ذاته ( جوهره ) وكجزء من عمله ( نشاطه ) ، من الممكن أن يكون بشر مع الفصل بين الصفات العملية لله سبحانه وصفات الذات او الصفات الجوهرية (\*) (٥٥) .

لقد شغل بشر نفسه بتحليل النشاط الانساني وأدى به هذا الى الوصول الى فكرة ( التولد ) او ( الفعل المتولد ) وهى فكرة حققت شهرة كبيرة . ويمكن استخدام العبارة الانجليزية التالية للتعبير عن هذه الفكرة generated or secondary effects أى الأثر الناتج عن الفعل الأول ، أو الأفعال الناشئة عن الفعل الأول ، وهى فكرة تعنى أن ما تولد عن فعل الانسان هو من فعل الانسان أيضا (٥٦) . ومن الممكن أن تكون هذه الفكرة تصحيحاً لوجهة نظر معمر الذى كان أستساذا لبشر (٥٧) . فمعمر - بسبب تأثير الفلاسفة غير المسلمين ، ربما الفلاسفة اليونانيين - اعتقد أن الحوادث accidents ( اللفظ الاصطلاحى الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأعراض - المترجم ) التى تلازم مادة ما أو جوهرأ ما substance ( اللفظ الاصطلاحى الوارد فى المصادر الاسلامية هو الأجسام - المترجم ) هى من عمل هذه المادة أو الجوهر أو الجسم سواء بحكم الطبيعة أو الاختيار ، وهذا يعنى أنه عندما يقذف شخص ( س ) حجراً ليصيب به ( ص ) ، فان طيران الحجر هو من « فعل » الحجر نفسه ، والاصابة والالام من فعل جسد ( ص ) ، وهذا على عكس ما يعتقد به بشر (٥٨) فطيران الحجر ، والجروح الحادثة والأورام الناتجة والآلام ، كل هذا متولد من فعل ( س ) وهو تناقض الحجر .

وربما أفرط بشر في تطبيق فكره التولد أو الفعل المتولد ، هذه ، وتضم قائمة الأمثلة التي ضربها : طعم الفالونج « وهو نوع من الحلوى » بعد خلط مكوناته معا ، السرور الناتج عن أكل شيء ما ، الإدراك بفتح العيون ، كسر اليد أو القدم بسبب السقوط ، وصحة اليد وسلامتها وكذلك القدم بسبب الوضع السليم للعظام (٥٩) .

والنقد الموجه لهذه الأقوال يجب ألا يعيننا عن حقيقة أن هذه الأفكار تؤكد — بشكل أساسي — على ( قدرة ) الانسان أو ( استطاعته ) أن « يدير » أو « يهيئ » أو « يسيطر » وأن « يتخذ القرار » أو أن « يختار » أو أن « يقرر » ليس فقط فيما يتعلق بجسده ، إنما أيضاً فيما يتعلق بمجريات الأحداث في « العالم الخارجي » أو في « العالم الخارج عن ذاته » أو « فيما وراء جسده » . حقاً ، فإنه بصرف النظر عن الاضطراب المحتمل حدوثه بين « الخلق Creating » وتهيئة الأسباب أو العلل Causing ( وقد يكون هذا الاضطراب ناشئاً عن أن اللفظة فضفاضة أو بتعبير آخر : ناشئاً عن عدم استخدام عبارات محكمة فإن هذه الفكرة مقبولة تماماً للعقل الأوربي ( الغربي ) وهي فكرة واضحة وتبدو منطقية . ومع هذا فمهما يدعو للدهشة أن الاعتراض على هذه الفكرة ظهر بين المسلمين ) .

وعلى أية حال ، فلا بد أن نذكر أن الفكرة العامة المتعلقة بالنشاط البشري التي تضمنتها النظرية لم تكن مرضية ، فرغم أن بشراً يرى أن الانسان مكون من جسد وروح (٦٠) إلا أنه تعامل مع جانب واحد فقط رأى أنه هو الكامن وراء أفعال البشر ، « فالاستطاعة » أو « القدرة » في رأى بشر لا تنطوي الا على الصحة وسلامة الأعضاء والبراءة من العجز (٦١) (\*) فالجانب الفيزيقي أو الخارجي — على النحو نفسه — يبدو أنه هو أساس التفرقة بين ما هو « مولد » generated

(\*) النص بأسلوب المصادر الاسلامية ، كما ورد في الشهرستاني . « ان الاستطاعة هي سلامة البدن وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات ، وقال : لا أقول يفعل بها في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية ولكنى أقول : الانسان يفعل ، والفعل لا يكون الا في الثانية — ( المترجم ) .

وما هو « غير مولد » فالفعل المولد أو المتولد هو فعل خارج سلطان  
البدن goes beyond the agents body . (٦٢) .

وبتعاملنا مع هذا الاتجاه ، نجد بشرا يعارض تفرقة أبي هذيل بين  
الجوانب المادية ( الخارجية ) للنشاط البشرى من ناحية والجوانب  
العقلية ( الداخلية ) من ناحية أخرى ، وفقا لما جرى التعبير عنها في  
سياق فكرته عن « اللحظات » أو « المراحل » والعقيدة التي تجعل  
الإرادة البشرية أمرا ضروريا (\*) (٦٣) .

(\*) لمزيد من التوضيح نورد هنا نص ما ورد في مقالات الإسلاميين عن « اللحظات »  
أو « المراحل » ، وما ذكره عن الفعل المولد أو المتولد  
« واختلفت المعتزلة هل يقال : الانسان قادر في الأول أن يفعل أو أن يفعل في  
الثاني ؟ على سبعة أقاويل :

- (١) فقال « أبو الهذيل » : الانسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول  
والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل .
- (٢) وحكى عن « بشر بن المعتمر » أنه كان يقول : لا أقول بفعل في الأول ولا أقول  
يفعل الثاني ، ولا أقول قادر أن يفعل في الأول ، ولا أقول قادر أن يفعل في الثاني ، وذكر  
القدرة مضمرة مقدور ( ؟ ) عليه يستحيل ( ؟ ) كونه مع القدرة عليه ، وذكر العجز  
مضمرة معجوز ( ؟ ) عنه يستحيل كونه مع العجز عنه ، ولسنا نقول أيضا . عاجز في  
الأول أن يفعل في الأول ، أو أن يفعل في الثاني .
- (٣) وقال « النظام » وأكثر المعتزلة . ان الانسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في  
الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني . ان الفعل يفعل في الوقت الثاني ؛  
فاذا كان الوقت الثاني قد ( ؟ ) فعل فالذي قيل يفعل في الثاني قبل الثاني هو الذي ( قيل )  
فعل في الثاني اذا حدث الوقت الثاني .
- (٤) واختلف هؤلاء ، فقال قائلون منهم : ان الانسان يقدر في الحال الأولى أن يفعل  
في الحال الثانية ، فاذا حل العجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادرا في الحال  
الأولى أن يفعل في الحال الثانية .

(٥) وقال أكثرهم . ان الانسان قادر أن يفعل في الحال الثانية حل فيها العجز أو لم  
يحل ، وخلق ( ؟ ) العجز في الوقت الثاني لا يخرج القدرة أن تكون قدرة عليه ان لم  
يعجز ؛ فهو قادر أن يفعل في الحال الثانية وان حل العجز فيها على شرط ، والشرط  
هو أنه قادر عليه ان لم يعجز .

(٦) وقال قائلون : هو قادر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية ، وان عجز  
في الحال الثانية فالفعل واقع مع العجز ، وليس بعجز عنه ، ولم يقل هؤلاء على الشرط  
الذي قاله حكينا قولهم قيل .

(٧) وحكى « برغوث » أن قوما منهم يقولون . ان الآفة ان كانت تحمل في الحال =



لقد تناول بشر فكره قدرة الله وهيئته الشاملة بشكل أكثر جديسة مما أخذها به سائر المعتزلة ، حتى انه ليبدو وقد استخدمها بشكل أكثر دقة في معالجة قضية ( الشر ) فلأن الله قادر ومهيمن فهناك دائما ما يجعله يفعل ما هو أفضل ( وبالتالي يعزف عن الشر ) فما دام ( جوده ) و ( كرمه ) سبحانه لا ينفد ، وما دام ( جوده ) و ( كرمه ) بلا حدود ، فمما لا يعقل أن نتوقع أن هناك ما هو أفضل مما يفعله الله ، فالخيرة فيما اختاره الله للبشر في دينهم ( ودنياهم ) ، والله القادر هو الذي يبعد عن البشر كل ( عجز ) أو ( عدم استطاعة ) تحول بينهم وبين تنفيذ أوامره واجتناب معاصيه . وبشكل عام ، فالله سبحانه ليس مضطرا لفعل ( ما هو أفضل ) بالنسبة للبشر ( فالله سبحانه قادر على كل شيء ) ( ٦٤ ) . ومن آراء بشر أن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان ظالما اياه الا انه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه ، بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا بمعصية ارتكبها مستحقا للعقاب ( ٦٥ ) ، وهذا كلام متناقض . ومن آرائه أيضا أن عند الله لطفًا لو أتى به لآمن جميع من في الأرض ايمانًا يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه . وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح ، فما من أصلح الا وفوقه أصلح ، وانما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العطل بالدعوة والرسالة ( ٦٦ ) ، والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال ( \* ) ( ٦٧ ) .

### ٥ - المدرسة البغدادية في مرحلة لاحقة

بينما كان بشر بن المعنمر لا زال يتحرك في نطاق الأفكار القرآنية — الى حد كبير ، ووجدنا أن أبا موسى المردار الذي أتى بعده ينهج النهج

== الثانية كان الانسان في الاولى عاجزا عن الفعل في الثانية بسببه ، وان كانت فيه استطاعة .

(٨) وقال « عباد » (١) : أقول ان الانسان قادر أن يفعل في الثاني . . . .

ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(\*) نقلنا الأفكار الخاصة باللطف والأطفال والكفار مباشرة من الملل والسجل للشهرستاني حيث المعاني أوضح . وهي المعاني التي يريدتها المؤلف . راجع الشهرستاني ،

ج ١ ، ص ٦٤ ٦٥ .

نفسه فأننا نلمس تغيراً عظيماً في الجيل التالي من معتزلة بغداد ( معتزلة المدرسة البغدادية ) ، فمن بين الجعفرين والإسكافي وهم من تلاميذ المراد ، كان جعفر بن مبشر أقلهم جميعاً من حيث التأثير بمدرسة البصرة المعتزلية . أما جعفر الآخر ( جعفر بن حرب ) والإسكافي فقد تأثرا بأبي الهذيل والنظام تأثراً كبيراً ، بل لقد قيل أنهما كانا من تلاميذ النظام (٦٨) .

### ( أ ) جعفر بن حرب

ربما كان جعفر بن حرب ( المتوفى ٢٣٦ هـ ) أكبر في السن قليلاً من الإسكافي ( المتوفى ٢٤٠ أو ٢٤١ هـ ) ، وكان جعفر بن حرب هذا أقرب في رؤيته — يقيناً — لرؤية مبشر ، فهو الوحيد من بين المعتزلة الذي قبل أفكار مبشر عن ( لطف ) الله favours God مع تعديل مهم . فبلطف الله يصبح الكافر مؤمناً لكن إيمانه في هذه الحال لا يستحق عليه نفس الثواب الذي يحصل عليه من آمن بغير لطف (٦٩) فجعفر بن حرب : يرى أن اللطف نوع من العون والمساعدة . لذا فهناك تفضيل لمن يعمل الصالحات بجهده ( بدون لطف ) .

لقد أصبح الفرق بين العمل ( الاختياري ) والعمل الإجباري أكثر وضوحاً ، وفي ضوء هذا يمكننا فهم ما أحدثه جعفر من تعديل في أفكار مبشر (٧٠) (\*) .

(\*) لتوضيح الفكرة أكثر نوردنا بالفاظ الأشعري :

« ... واختلفوا في اللطف ، على أربعة أقاويل :

(١) فقال « مبشر بن العتمر » ومن قال بقوله : عند الله — سبحانه ! — لطف لو فعله ، بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله — سبحانه ! — فعل ذلك ، ولو فعل الله — سبحانه ! — ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع علمه ، وليس على الله — سبحانه ! — أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم ، وأن يزيح عنهم فيما يحتاجون إليه لآداء ما كلفهم ، وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به ، وقد فعل ذلك بهم ، وقطع عنهم .

(٢) وكان « جعفر بن حرب » يقول : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا . اختيار إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف إذا آمنوا =

هذه حقاً ما يمكن أن ننظر اليها كبداية المرحلة الرومانسية عند معتزلة بغداد ( مدرسة المعتزلة البغدادية ) — انها المرحلة التي حاولوا فيها اخضاع حقائق الحياه لأفكار افراضية عما ينبغى أن يكون عليه الحال ( اخضاع الواقع لأفكار مثالية ) . وقد تخلى جعفر بالفعل عن الحل الذي ارتآه بشر لقضية الشر ، واتبع فكرة النظام في هذا الموضوع ، أو لنقل على الأقل ان جعفر ، كان قد أصبح على وعى بأن عقيدته في « لطف » الله تتعارض مع أفكاره الأخرى فتخلى عنها . فلم يعد ينظر للخير باعتباره على درجات لا نهاية لها . وقد كان النظام يلقن تلاميذه وجود سىء من القصور في طبيعة الخير فانت لا تستطيع أن تؤكد ازاء نىء ما انه هو « الأفضل » على الاطلاق أو انه هو الخير الخالص ، أما الله سبحانه فهو القادر على فعل ما لا نهاية له من الأشياء التي يمكن وصفها جميعاً بأنها « خير » أو على مستوى واحد من الخير ، أو أنها خير بدرجة واحدة أو بالدرجة نفسها (٧١) . واعتقد جعفر على النحو نفسه أن الله يفعل ما هو « أفضل » *What's best* فقد بوأ الانسان أفضل المنازل وأعلاها فأناط به الواجبات وأعطاه منزلة المكافأة أو الجائزة أو النواب *mansion of reward* (٧٢) فالأفضل للانسان أن يكلف بفعل الخيرات وأن يمنحه الله الاستطاعة للقيام بها . وأن يكافأ — ان هو فعل — بدخول الجنة — فهذا أفضل له من أن يتفضل عليه بإدخاله الجنة دون سبب أو دون استحقاق منه لذلك . والشر أيضاً قد تم شرحه من وجهة نظر شبيهة بوجهة النظر هذه بالنسبة للانسان الذي يستخدم ( الاستطاعة ) أو القدرة المنوحة له . لقد جرى التركيز بشدة — كما

---

- والأصلح لهم ما فعل الله بهم ، لأن الله لا يعرض عباده الا لأعلى المنازل وأشرفها ، والأفضل الثواب وأكثره .

ونكر عنه أنه رجع عن هذا القول الى قول أكثر أصحابه .

(٣) وقال جمهور المعتزلة . ليس في مقدور الله — سبحانه ! — لطف لو فعل بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ، وأنه لا لطف عنده فعله بهم لآمنوا ، فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم الا ما هو أصلح لهم في دينهم ، وادعى لهم الى الفعل بما أمرهم به ، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون اليه في أداء ما كلفهم أداءه اذا فعل بهم اتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه .

المقالات ، ص ٣١٢ .



في حالة أفكار مشابهة في الفكر الغربي المسيحي — على قدره الانسان على دخول الفردوس ( الجنة ) بنفسه ( دون عون من أحد ) .

ويظهر تأثير ابي الهذيل في قبسول جعفر لفكرة « اللحظات moments » او « المراحل » او « فكرة الأول والثاني » وما انشعب منها او ما يعد نتيجة طبيعية لها — عقيدة الارادة الاجبارية ( الارادة الاضطرارية necessitating will ) ؛ لكنه عندما يقسول ان « الاستطاعة » او « القدرة » تكون مطلوبة عندما توجد الأفعال بالفعل When the acts exists ، وليس العكس أي أنه يسا — أي الاستطاعة — ليست مطلوبة للعمل وانما لمنع ان يكون الفعل الذي يجرى انجازه بواسطة شخص ضعيف impotent person أمراً خارجاً عن نطاق العقول ( ويتعبير آخر لقد ذكر ان الاستطاعة ليست مطلوبة للعمل ، حتى لا تنفى نسبة الأعمال التي يقسوم بها ضعفاء « غير مستطيعين » لأصحابها ) . أنه عندما يقول ذلك فلا يسعنا الا ان نشك في أنه لم يتخلص تماما من الفكرة الفيزيقية للنشاط ( العمل البشرى ) التي آمن بها بشر ، وأنه — أي جعفر — لم يدرك تماما الفرق بين الجوانب الفيزيقية physical والجوانب العفلية ( المعنوية ) mental (\*) (٧٣) .

(\*) لغموض فكرة الارادة الاضطرارية نورد هنا النص العربي من مقالات الاسلاميين ( أسماء الارادة الموجبة ) .

« ... هل الارادة موجبة لمرادها ؟ »

واختلفت المعتزلة في الارادة . هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « ابراهيم النطام » و « معمر » و « جعفر بن حرب » و « الاسكافي » و « الأدمي » و « الشحام » و « عيسى الصوفي » الارادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها .

وزعم « الاسكافي » أنه قد تكون ارادة غير موجبة ، فاذا لم توجب وقع مرادها في الثالث .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » و « هشام بن عمرو القوطي » و « عباد بن سليمان » و « جعفر بن مبشر » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » الارادة لا تكون موجبة .

(٣) وأجاز أكثر الذين قالوا بالارادة الموجبة أن يمنع الانسان من مرادها =

وقد تجنب جعفر فكرة أن الله سبحانه قادر على فعل الشر (٧٤) إلا أنه على كل حال اكتفى بأن يقرر ( في السياق العام للفكر المعتزلي عن الاستطاعة البشرية أو القدرة البشرية ) بأن الله قادر على فعل العدل ومضاده . والحق وضده (٧٥) . وما هو مربك منطقياً في قضية ما إذا كان يمكن أن يقال أن لله القدرة على فعل الشر بينما جرت البرهنة على أنه سبحانه لم يفعله ، ربما كان هذا نتيجة النقد الموجه للنظام ( رغم أن جعفر أيضاً قد تجادل ونازع شخصياً مع القائلين بوجود مبدأين هما الخير والشر (uualists) (٧٦) والمناقشات المتعلقة بالشخص الممنوع أو المحبوس أو المقيد أو الذي أجبره آخرون على عدم الحركة هل هو قادر أم لا ، ربما كانت - أي هذه المناقشات - مرتبطة بهذه النقطة ، فجعفر يرى أن « القدرة » أو « الإمكانية الكامنة » potentiality ، تظل موجودة حتى لو جرى منعها من الخروج إلى حيز التنفيذ تماماً كالشخص الذي أغمض جفنيه فهو مبصر رغم أنه لا يرى (٧٧) (\*) .

( ب ) الاسكافي :

ربما كان أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي أصغر قليلاً من جعفر ابن حرب ، وكان متفتحاً معه في كثير من الأمور كما كان أقل اتناقساً مع بشر ، وكان الاسكافي أكثر تأثراً بالنظام .

(٤) وحكى « الحسين بن محمد النجار » أن قوما ممن قالوا بالارادة الموجبة قالوا . ان يحوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون إلا <sup>بشيء</sup> معاينة ، فإذا أراد أن يفعل الانسان في اقرب الأوقات اليه لم يجز أن يموت في توقيه ؛ لأنه لا يموت إلا معاينة ، وليس يحوز أن يريد في حال المعاينة أن يفعل في الثاني ؛ لأن حال المعاينة لا رجاء فيها لأن يبقى فيحدث الارادة أن يفعل في الثاني .

قال . ولم يجيروا فناء الجوارح في الثاني ، إذا أحدث الارادة في الحال الاول ، ص ١٠٠ .

(\*) نص ما ورد في مقالات الاسلاميين فيما يتعلق بهذه النقطة :

« .. واحتلفت المعتزلة هي الممنوع . هل هو قادر أم لا ؟ علي أربعة أقوال ، فقال قائلون اذا منع الانسان بالمشي بالقييد ، ومن الخروج من البيت بعلق الباب فهو قادر على ذلك مع المنع بالقييد وعلق الباب ، فالمنع لا يضاد القدرة . وقال آخرون القدرة فيه ولكن لا نسويه قادراً على ما منع منه ، وقال قائلون بل نقول انه قادر اذا حل وأطلق وقال جعفر بن حرب الممنوع قادر وليس يقدر على شيء كما أن المطبق جفنه بصير ولا يبصر .. » ص ٣١٨ .

وقد حاول — بشكل واضح — أن يقدم تفسيراً جديداً لعقيدة ( أو لفكرة ) الآثار أو الأعمال المتولدة بما يتفق مع وجهات نظر أبى هذيل . كما تقبل فكرة « اللحظات » أو « المراحل » رغم أنه شارك جعفرًا في فكرته المضطربة عن غياب « القدرة » أو « الاستطاعة » عند حدوث الفعل (٧٨) . وقد اتخذ خطوة أكثر تقدماً بتعريفه للفعل المتولد فلم يجعله مرتبطاً بالجانب الداخلى أو العقلى للفعل البشرى (٧٩) ، وقد أداه هذا الى تعديل الارادة المجبرة أو الاضطرارية *necessitating will* ، لأنه رأى أن بعض التأثيرات التى يريدّها الانسان ويسمى اليها ( يقصدها ) يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان ( باستطاعته ) ، بينما هناك أشياء أخرى يريدّها ويسمى اليها لكنها خارج نطاق استطاعته *beyond it* وهذه الأخيرة ليست « محيرة » بالطريقة نفسها التى عليها السابقة ( أى التى يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان ) (٨٠) .

لقد أصبحت قضية ( الشر ) أكثر الحاحاً ، ربما بسبب الهجوم الذى قاده الثنويون *dualists* . وقد هاجم نقاد من المعتزلة جعفر ابن حرب لتأكيدده على أن الله سبحانه أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان . وبالتالي فإن أراد الله الكفر ( أن يكون ) (٨١) وفى هذا فهو يشبه تماماً الاسكافى الذى ذهب الى عدم ربط الشر بالله سبحانه بالقول بأن الأشياء إما أنها « طيبة » وإما « سيئة » أى إما « خيراً » وإما « شراً » بحكم طبيعتها هى وليس لأن الله أرادها أن تكون « شراً » أو « خيراً » أو « حسناً » أو « سوءاً » (٨٢) . وربما زامن رأيه هذا شرح جعفر للشر باعتباره <sup>تأثيراً</sup> نتيجته <sup>لله</sup> أساءة الانسان استخدام « الاستطاعة » أو « القدرة » التى <sup>لله</sup> بها الله له . ومع هذا ، ظلت مشكلة الآلام التى يعانيتها « الأطفال » و « الدواب » بدون حل . وربما كانت مشكلة ما يعانیه الأطفال من آلام قد ظهرت للمرة الاولى عند الخوارج الذين شغلتهم هذه القضية . فقال بشر ان الأطفال يعانون لكن الله يعوضهم بالجنة فهم لا يمكنهم تذوق معنى السرور والسعادة ( الجنة ) الا اذا كانوا قد عرفوا معنى الألم لكن الله ليس مجبراً على فعل ما هو أفضل (٨٣) *but God was not obliged to do what was best.*

وعلى أية حال ، فعندما يعتقد شخص ما أن الله يفعل ما هو أفضل ( ما هو أصلح ) يصبح الأمر أكثر تعقيداً فحل المشكلة كما ارتأها بشر



هو أن معاناة الأطفال هي نوع من العقاب المتوقع عن خطايا ربما كانوا سيقترفونها لو كبروا فالله يعلم ما سيكون — ومثل هذا الحسل — هو بدوره لا يساعدنا كثيراً في حل المشكلة .

أما وجهة النظر التي شاعت في وقت لاحق فهي أن الله سبحانه -سمح بمعاناة الأطفال واحساسهم بالألم حتى يتعظ الكبار ؛ ولأنه سبحانه يعلم انه بهذا يكون ( غير عادل ) فقد عوضهم عن هذا الألم بادخالهم الجنة ( باسعادهم by giving them pleasure ) وهذا القول يثير مزيداً من القضايا — على أية حال — فإذا كان الأمان الأبدى ( أو السعادة الأبدية ) هو سمة الفردوس ، وإذا كانت الفردوس جزاء على أعمال الطاعة الصادرة عن انسان مسئول ، فإن دخول الأطفال الجنة للسبب الآنف ذكره لا يمكن أن يكون الا بفضل ( بتفضل ) من الله ( ٨٥ ) وليس نتيجة جهد بشرى مسئول ، وهذه الخلافات توضح بجلاء أن الأسباب المنطقية أو أن المنطق البشرى بدأ يبدو غير كاف لتفسير هذه الأمور . بل اننا نلمح استنفهات أعمق كامنة في زوايا هذه المسائل ، فماذا عن الأطفال الذين لم يدعهم أحد الى الاسلام ، اليسوا يدخلون الجنة كالمسلمين المؤمنين ، بدون سبب واضح ، فكيف نفسر ذلك ، وكيف يدخل الله اناساً الجنة دون أن يمروا بتجربة أرضية ، أو دون أن يتعرضوا لامتحان في الحياة الدنيا ؟

وقضية معاناة البهائم brute beasts هي قضية دينية مثيرة رغم أنها أيضا توضح بعض المسائل الأخرى المهمة . والنظرة العمامة هي أنه لا بد لها — أى للبهائم — من مكافأة على معاناتها فالله سبحانه لا يدخلها النار ، ولا يعاقبها عقاباً أبدياً فهي غير مكلفة . واعتقد بعض علماء الكلام أنه لا يمكنهم الا القول بأن الله يؤمنهم ؛ لكنهم لا يعرفون كيفية ذلك ، وهل يكون ذلك في الحياة الدنيا أم الآخرة . وبالنسبة للحيوانات التي ترعى ( في المراعى ) من السهل أن نتخيل أن الله سبحانه وهبها أفضل المراعى لترعى فيها في الجنة ، لكن مشكلة الحيوانات المفترسة ( التي يصطادها الصائدون ) أكثر تعقيدا ، فهناك من يتوقف في شأنها ( أى لا يبدي رأيا بشأنها ) وهناك من يرى أن الله سبحانه

لبعضها من بعضها الآخر . وأكثر الآراء طرافة هي الفكرة التي قال بها جعفر بن حرب والاسكافي وهي أن الحيوانات المفترسة بعد أن يعنفو الله عنها ( سواء أكان في الدنيا أم في الموقف (Stopping place) فإنه سبحانه يرسلها إلى جهنم لا ليعاقبها وإنما ليعاقب بها الكفار والأشرار ، دون أن يصيبها — أي هذه الحيوانات المفترسة — عذاب في جهنم ، رغم وجودها هناك ، فليس من العدل تعريضها للعذاب وهي غير مكلفة (٨٦) . وإذا كان الأمر كما يعتقد المعتزلة من أن الله سبحانه لا يمكن أن يفعل ما يؤذي ( أو يضر ) أي كائن على الحقيقة (٨٧) (\*) ، وإذا كان عقاب فاعلي الشر في جهنم يضرهم ( أو يؤذيهم ) كما هو مفترض ، فالمسألة لا تخلو من تناقض . وقد واجه الاسكافي هذه المشكلة بقوله أن العقاب في جهنم هو خير على الحقيقة كما أنه مفيد وعدل ورحمة . فالله رعوف بعباده ، فبينما يعاقب من استحق العقاب في جهنم فإنه يكبح كفرهم (٨٨) وثمة تبرير آخر لعقاب الكافرين في نار جهنم وهو أنه تحذير للمتمسكين بكفرهم في الحياة الدنيا (٨٩) . ووفقا لهذا الرأي ، فإن هؤلاء الذين يعاقبهم الله ليكونوا عبرة لغيرهم ( لتحذير غيرهم ) هم في الواقع يلقون معاملة غير عادلة إذا قارناهم بأولئك الذين يحذرهم الله ، ومن هنا فإن العالم كله لم يخلق في الحقيقة إلا لصالح أولئك الذين دخلوا الجنة ( أهل الجنة ) . ومثل هذا القول لا يمكن الدفاع لكنه ينسدر بسقوط محاولة تقديم تفسير عقلي للأمور .

### ( ج ) الكعبي :

بصرف النظر عن الروايات عن وجهات نظر « المعتزلة البغداديين » أو « بعضهم » بشكل عام ( سنتحدث عن بعضهم في القسم التالي ) لم نسمع الا قليلا من المناقشات الأخرى في بغداد عن الموضوعات التي تهمننا في هذه الدراسة ، فكان الخياط زعيم هذه المدرسة في حوالى نهاية القرن الثالث منشغلا بقضايا أخرى . وكان خليفته أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ( توفي ٣١٧ هـ أو ٣١٩ هـ ) الذي كانت أبرز ملامح

(\*) راجع النص في مقالات الاسلاميين للأشعري ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

تفكيره هو محاولة تقليص صفات الذات الالهية في العلم والقدرة - يقال ان فكرته في الاستطاعة البشرية ( القدرة البشرية ) كانت ذرية جزيئية atomistic (٩٠) (\*).

فليس هناك « استطاعة » بشرية أو « قدرة » بشرية يمكن ارجاعها الى لحظتين moments ( مرحلتين ) وانما كل فعل يتم ظهوره ( أو خلقه ) في لحظته ( مرحلته ) الخاصة به ، وبشكل منفصل عن لحظة الفعل الآخر أو لحظته . ومن هنا فهناك « قدرة » جديدة أو « طاقة » اخرى تظهر ( تخلق ) في اللحظة ( المرحلة ) الثانية وهي اللحظة ( أو المرحلة ) التي يكون فيها الفعل قد تم بالفعل ، وقد تحاشى الكعبي تناول الفعل الموحد ( الفعل المتداخل ) وكذلك المعجز ، تماما كما فعل سلفاه : جعفر بن حرب والإسكافي .

وهذه النظرة الجزيئية ( أو الذرية أو التي تتناول لحظات الفعل بشكل منفصل ) ليست جديدة لكن الجدير بالملاحظة انه كان ينبغي أن تعتبر هذه الفكرة منطلقاً أو أساساً في مجال التولد - لأن عقيدة الأفعال المتولدة التي انطلقت من بغداد ربما كانت قد خطت الخطوة الأبعد حتى ان علماء الكلام المسلمين ساسوا في فكرة السببية في هذا العالم ، أو بتعبير آخر فهم العالم من خلال العلة والمعلول . فقبل حوالي قرن قبل الكعبي كان النظام - على سبيل المثال - يعتقد أنه قد تم خلق كل موجود أو كيان body في كل لحظة من وجوده (٩١) . وبعد ذلك بفترة غير طويلة . قال بعض المعتزلة ( وفقاً لما يرويه عنهم مناوئوهم )

(\*) نص ما أورده الأشعري في مقالات الاسلاميين . وحكى أبو القاسم البلخي عن هشام بن الحكم انه كان يقوله : محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه ، وأنه انما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه . ولا يجوز أن يقال في العلم انه محدث أو قديم لأنه صفة والصفة عنده لا توصف . قال . ولو كان لم يزل عالماً لكان المعلوم لم يزل ، لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود .

قال . ولو كان عالماً بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختيار وليس قول هشام في القدرة والحياة قوله في العلم ، الا أنه لا يقول بحدوثهما ، ولكنه يزعم أنهما صفتان لله لا هما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ، وانما نفى أن يكون عالماً لما نكرناه وحكى هـاك أن قول هشام في القدرة كقوله في العلم . ج ٢ ، ص ١٤ .



ان ( الاستطاعة ) المطلوبة لأي عمل توجد قبله ( أى مثل هذا العمل ) ، ثم تختفى ( تتلاشى ) بعد ظهور هذا العمل الى حيز التنفيذ . حقيقة أنه قبل أى عمل ( أو فعل ) كانت توجد « استطاعات » أو « قدرات » لهذا العمل ( أو الفعل ) ولكل تغيرات محتملة ( أو لكل بدائل محتملة أو لكل خيارات محتملة ) ، ثم عندما تنقضى هذه اللحظة ( أو المرحلة ) تظهر « قدرات » أو « استطاعات » لفعل جديد آخر وخيارات أو بدائل أخرى (٩٢) . وثمة رأى متطرف لهذا النوع من التفكير ( لهذا الوضع ) نسب الى صالح قبة (٩٣) . فقد رفض تماما فكرة الآثار المنولدة generated effects ، فحركة الحجر بعد القذف ليست بأية حال من الأحوال من فعل القاذف ، وانما هى من فعل الله وكان يمكن لله — رغم القذف — ألا تحدث هذه الحركة ، تماما كما أن الله سبحانه — ان أراد — جمع بين الادراك والعمى ، وبين المعرفة والموت . وفي زمن البغدادى ( بواكير القرن الخامس الهجرى ) كانت وجهة النظر السننية أن الله سبحانه يخلق كل الاعراض accidents التى لا تبقى (٩٤) .

ان فهم أسباب رفض العلية ( الأسباب المسببة causation ) فى الطبيعة يعد أمراً مهما لفهمنا للاسلام لكنه خارج نطاق بحثنا هذا ، اذ يكفى هنا أن نلاحظ أنه كيف أن تأكيد فكرة « الاستطاعة » البشرية أو « القدرة » البشرية بدأ يضعف بالتدريج ( أو بدأ يتلاشى تدريجيا على الساحة الاسلامية ) (٩٥) .

## ٦ — مدرسة البصرة اللاحقة

( ١ ) عباد :

سرعان ما أثار عباد بن سليمان فى البصرة حوارات ومناقشات تتناول الموضوعات نفسها التى أثيرت فى بغداد ، وربما كان عباد هذا قد مات فى منتصف القرن الثالث للهجرة ، وكان تلميذا لهشام بن عمرو الفوطى ( بضم الفاء وفتح الواو ) الذى قاد المعارضة فى البصرة ضد

أستاذه أبى هذيل . وكان ولعه بالقياسات المنطقية الدقيقة والمربكة يحول بينه — غالباً — وبين الوصول لحلول حقيقية للمشكلات المطروحة .

ومن القضايا التي نهما هنا محاولته شرح العلاقة بين الله سبحانه والشر باستخدام صياغات للتفرقة أو للفصل بين فكرة ( الذات الإلهية ) وفكرة ( الشر ) استقاها من معمر البصرى كما هو واضح بشكل جلى (٩٦) . فهو يقول انه كما أن الرجل له سلطة ( قدرة ) على فكرة زوجته عن طفلها ، ألا أنه قد لا يكون له السلطة ( أو القدرة ) على اقناع الطفل ( وهي فكرة معمر ) ، كذلك الله ( سبحانه ) لديه ( السيطرة ) أو ( السلطة ) على الحركة ( تلك السيطرة أو السلطة التي تجعله سبحانه جاعلا البشر متحركين ) رغم أنه سبحانه ليس لديه القدرة على الحركة بذاته ، وعلى النحو نفسه هو — سبحانه — لديه السيطرة على الشر والهيمنة عليه لكنه لا يفعلها أو ليس لديه القدرة على فعله . وقد استخدم هذا الفصل أيضا الشحام الذي أصبح زعيم معتزلة البصرة بعد أبى الهذيل ، كما استخدمه أيضا آخرون عند تناولهم موضوع الكسب acquisition (٩٧) وباستخدام هذه التفرقة أو هذا الفصل ، استطاع عباد أن يؤكد عقيدته في أن الله لا يأتي بشر بأية حال من الأحوال مع أنه على كل شيء قدير (٩٨) وعلى أية حال ، فلا يبدو أنه طور الفكرة الجوهرية التي مؤداها أن الخلق Creation مختلف في نوعه وكيفه عن النشاط البشرى أو الفعل البشرى (\*) . وقد أدى به إصراره على أن الله لا يفعل الشر بأية حال من الأحوال الى تفاصيل جعلته ينكر أن الله صنع الكافر لأن الكافر هو مزاج من ( الشخص ) و ( الكفر ) والله

---

(\*) نفضل هنا نقل ما نسبه الأشعري الى عباد ، لدقة الافكار وحساسيتها وحتى يتأكد القارئ من امانة الاستاذ المؤلف ( وات ) — « كل ما يفعله الله صلاح ولا يجوز بأن يكون صلاح لا يفعله » ص ١٦ — « خلق الله الخلق لا لعله » ، ص ٣١٨ .

— « كل افعال الجاهل بالله كفر بالله » ، ص ٣٣١ .

— « الله قادر على الظلم وقادر على الجور لكنه لا يظلم ولا يجور » ، ص ٢٧٥ .

— « اجمعت المعتزلة الا عبادا أن الله جعل الايمان حسنا ، والكفر قبيحا ، ومعنى ذلك انه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح ، وأن الله خلق الكافر لا كاهرا ثم كفر ، وكذلك المؤمن ، وأنكر عباد أن يكون الله قد جعل الكفر على وجه من الوجوه ... » .

سبحانه لم يخلق الكفر (٩٩) . وعلى النحو نفسه أنكر أن الله صنع أساس الكفر (١٠٠) وأكثر من هذا ، فهو — على عكس المعتزلة الآخرين — كان يرى أن المرض ، بل وحتى دخول جهنم ، ليس شراً ، فالله ليس شريراً ، ومن زعم أن المرض أو دخول جهنم يعد شراً فهل يقدر على القول بأن الله سبحانه شريع (١٠١) .

وبصرف النظر عن هذا التطرف الذي أوصلته إليه متابعته لفكرته حتى النهاية ( وربما أيضاً وفقاً لهذه الفكرة ) ، فإن عبادة قاوم الأفكار العاطفية ذات الطابع الانساني عن الله سبحانه والتي كانت شائعة في بغداد وجنح الى نظرة أكثر واقعية فذكر أن الله خلق العالم بدون سبب ( بدون علة ) رغم أنه من غير الواضح عنده ما إذا كان خلق العالم لصالح الانسان أم أن خلق العالم بدون هدف على الاطلاق (١٠٢) ، وعلى النحو نفسه فهو يرى أنه ليس من هدف من المعاناة والآلام التي يسببها الله للأطفال ، وأنه لم يعف عنهم (١٠٣) وأنه — سبحانه — يعاملهم يوم القيامة كالدواب إذ يجمعهم ويدرهم ( يفنيهم ) (١٠٤) فكل ما يفعله الله صلاح وليس من صلاح لا يفعله (١٠٥) وهذه الفقرة الأخيرة ذات طابع رومانسي لكن تفسيرها يحمل أيضاً بعداً واقعياً « فالله طيب وصالح ، لكن طرائقه — سبحانه — غامضة » .

### ( ب ) الجبائي :

محمد بن عبد الوهاب الجبائي ( المتوفى ٣٠٣ هـ ) هو تلميذ الشحام وخليفته على كرسى أبى هذيل ، وهو أستاذ الأشعري ، وقد أعاد لمعتزلة البصرة مكان الصدارة .

ومن اللافت للنظر رد فعله تجاه بعض العقائد التي مالت الى الفصل بين المجالات التي يتجلى فيها فعل الله من ناحية وفعل البشر من ناحية أخرى . لقد كان الشحام قد قبل عقيدة الاكتساب acquisition فقد كرر الصيغة التي قال بها ضار « فعل واحد ، وفاعلان one act two agents » وبتعبير آخر ، ان الحركة الواحدة قد تكون — فيما



يقول — موضوعا لفعل مشترك من الله والانسان في الوقت نفسه :  
الله يخلقها والثاني يكتسبها (١٠٦) (\*).

(\*) نفضل هنا تلخيص أهم أفكار الجبائى مباشرة من كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري ، مراعين استخدام الألفاظ نفسها ، رغم اعتقادنا أن العرض الذي قدمه ( وات ) هو الأكثر وضوحا . قال محمد بن عبد الوهاب الجبائى مثل معظم المعتزلة « ان الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان » .

— « ان الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول ان الأشياء تعلم ( بضم التاء ) أشياء قبل كونها ، وتسمى ( بضم التاء ) أشياء قبل كونها ، وان الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأرايح وكان يقال ان الطاعة تسمى طاعة قبل كونها ، وكذلك المعصية . . وكان ينكر قول الأشياء أشياء قبل كونها ويعتبرها عبارة فاسدة ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

— قال الجبائى . « انما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها ، ذلك اذا قلنا ( ان الله عالم ) أو علماه ، وأفدناك اكذاب من زعم انه جاهل ، ودللتناك على أن له معلومات . . . » ص ، ٢٤٨ .

— قال الجبائى وعدد كبير من المعتزلة لا يجوز أن يقال ان الله شيء ، فالبارئ غير الأشياء ، والأشياء غيره ، ص ٢٥٩ .

— ان الله لا يلفظ عن علم أنه لا يؤمن به مؤمن ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم ولدينهم ولقد كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعل لهم لكان مريدا لفسادهم ، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم لآزادوا طاعة هيزيدهم ثوابا . . . ج ١ ص ٣١٤ .

وفي باب التوفيق والتسديد قال الأشعري ان التوفيق عند الله هو اللطف الذي في معلوم الله — سبحانه — أنه اذا فعله وفق الانسان للايمان في الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقا لأن يؤمن ، وأن الكافر اذا فعل به اللطف الذي يوفق للايمان في الوقت الثاني فهو موفق لأن يؤمن في الوقت الثاني ولو كان في هذا الوقت كافرا وكذلك العصمة عنده لطف من اللطاف الله ، ج ١ ، ص ٣٢٦ .

— وفي باب هل يجوز أن يعذب الله عبدا بذنب ويعذر بعبره ؟ أجاز الجبائى ذلك ، ج ١ ، ص ٣٣٦ .

وفي باب الايمان ما هو عند المعتزلة ، يعرض الأشعري عدة آراء منها رأى الجبائى كالتالى .

واختلفت المعتزلة في الايمان ، ما هو ؛ على ستة أفاويل .

(١) فقال قائلون : الايمان هو جميع الطاعات فرضها ونقلها ، وان المعاصى على ضربين منها صغائر ، ومنها كبائر ، وان الكبائر على ضربين . منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، وان الناس يكفرون من ثلاثة أوجه . رجل شبه الله بخلقه ، ورجل جوره في حكمه أو كذبه في خبره ، ورجل رد ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصا وتوفيقا ، فاكفر هؤلاء من زعم أن البارئء جسم مؤلف مصادود ، =

• • • • •

== ولم يكفروا من سماه جسما ولم يعطه معانى الأجسام ، واكفروا من زعم أن الله - سبحانه ! يرى كما ترى المرئيات بالمقابلة أو المحاذاه أو فى مكان حالا فيه دون مكان ، ولم يزعموا أنه يرى لا كالمرييات ، واكفروا من زعم الله خلق الجور ، وأراد السفه ، وكلف الزمنى (١) والعجزة الذين هيهم العجز ثابت : لأن هؤلاء - بزعمهم - سفهوا الله وجوروه ، ولم يكفروا من قصد الى قادر على الفعل فقال : قد كلفه الله - سبحانه ! وليس بقادر ؛ لأنه قد كذب على القادر عندهم فأخبرهم انه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله فى تكليفه اياه ولا وصفه بالعبث عندهم ، والقائل بهذا القول هم أصحاب ، أبى الهذيل « والى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل

وحكى عنه أن الصعائر تعدر لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفصيل ، لا على طريق الاستحقاق .

وزعم أن الايمان كله ايمان بالله ، منه ما تركه كفر ، ومنه ما تركه فسق ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان ، ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر ، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان : كالنوافل .

(٢) وقال « هشام الفوطى » الايمان جميع الطاعات مرضها ونفلها ، والايمان على ضربين : ايمان بالله ، وايمان لله ، ولا يقال . انه ايمان بالله ، فالايمن بالله ما كان تركه كفرا بالله ، والايمان لله يكون تركه كفرا ، ويكون تركه فسقا ليس بكفر ، نحو الصلاة والزكاة ؛ فذلك ايمان لله ، فمن تركه على الاستحلال كفر ، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقا ليس بكفر ، ومما هو ايمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيرا ليس بفسق .

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : الايمان هو جميع ما أمر الله - سبحانه ! - به من الفرض ، وما رغب فيه من النقل ، والايمان على وجهين . ايمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافرا كالملة والتوحيد ، والايمان لله اذا تركه لم يكفر ، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالا وفسقا ، ومنه ما يكون تركه صغيرا ، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله .

(٤) وقال « ابراهيم النظام » : الايمان اجتناب الكبائر ، والكبائر : ما جاء فيه الرعيد ، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجيء فيه الوعيد كبير ( ة ) عند الله ، ويجوز ألا يكون فيه كبير ( ة ) وان لم يكن فيه كبير ( ة ) فالايمن اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه ، وان كان فيما لم يجيء فيه الوعيد كبير ( ة ) فالتسمية له بالايمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا ، فأما عند الله - سبحانه ! - فاجتناب كل كبير .

(٥) وقال آخرون : الايمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ، وهو ما يلزم به الاسم ، وما سوى ذلك فضمير ، مغفور باجتناب الكبير .

(٦) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » يزعم أن الايمان لله هو جميع ما افترضه الله - سبحانه ! - على عباده ، وأن النوافل ليس بايمان ، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهى بعض ايمان لله ، وهى أيضا ايمان بالله ، وأن الفاسق مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الايمان .

وكان يزعم أن الأسماء على ضربين منها أسماء اللغة ، ومنها أسماء الدين ، فأسماء اللغة مشتقة من الأفعال تنقضى مع تقضى الأفعال . وأسماء الدين يسمى بها الانسان بعد تقضى فعله وفى حالة فعله ، فالفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسم عنه مع تقضى فعله للايمان ، وليس يسمى بالايمان من أسماء الدين . =

وإذا كان هذا يفسر الفعل ومعناه فإنه أيضا يمثل الصيغة التي أخذ بها السنة في زمن لاحق ، وربما كان هذا أيضا ما ذهب إليه الشحام (١٠٧) وهذا — على أية حال يتناقض مع مبادئ المعتزلة ، كما أن معتزلة بغداد الذين أخذوا بفكرة الكسب Acquisition قد طبقوا صيغة الشحام على الأفعال ( الأعمال ) من النوع نفسه (١٠٨) . بل لقد ذهبوا الى حد الاعتقاد ان الله سبحانه وتعالى عندما يهب البشر القدرة على أفعال من نوع معين ، فإنه يلقي من على كاهله المقدره. على الاتيان بمنل هذه الأفعال ( الأعمال ) (١٠٩) وكان هذا يتفق تماما مع التفرقة بين الأعمال الاختيارية أو التطوعية ، والأعمال أو الأفعال التي يقوم بها الإنسان مجبراً ( لا خيار له فيها ) ما دام أنه من غير الممكن بالنسبة لله سبحانه أن يقوم بعمل ( فعل ) من أعمال ( أو أفعال ) البشر ذات الطابع التطوعي .

وما كان الجبائى ليستطيع أن يفعل شيئاً ازاء كل هذه التدايعيات فظل متمسكاً بأن الله سبحانه يستمر في امتلاك الطاقة أو القدرة على طائفة من الأفعال ( الأعمال ) التي وهب البشر القدرة ( أو الاستطاعة ) عليها (١١٠) . وأنكر الجبائى ما قال به عباد من تفرقة بين ( الهبمنة على الشر power over evil ) و « القدرة على فعل الشر power to do evil » ما دام الله سبحانه قد يكون خالق شيء ولكنه لا يعزوه أو ينسبه لنفسه فان المرأة اذا حملت قيل ان هذا بأمر الله ، أو من فعل الله سبحانه بينما

== وكان يزعم أن فى اليهودى ايماناً نسميه به مؤمنا مسلماً من أسماء اللعة . وكانت المعتزلة بأسرها قبله الا « الأصم » تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول : ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه منزلة بين المنزلتين ، وتقول فى الفاسق ايمان لا نسميه به مؤمناً ، وفى اليهودى ايمان لا نسميه به مؤمناً .

وكان الجبائى يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر ، وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناى الكبائر . وان الكبائر تحبط الثواب على الايمان ، واجتناى الكبائر يحبط عقاب الصغائر .

وكان يزعم أن العزم على الكبير ( ة ) كبير ( ة ) ، والعزم على الصغير ( ة ) صغير ( ة ) ، والعزم على الكفر كفر .

وكذلك قول « أبى الهذيل » كان يقول فى العازم . انه كالمقدم عليه . وتقال « ادو بكر الأصم » : الايمان جميع الطاعات ، ومن عمل كثيراً ليس بكفر من اهل الملة فهو فاسق بعله للكبير ، لا كافر ولا منافق ، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته . . . ، ج ١ ، ص ٣٢٩ - ٣٣٢ .



هذا من الفعل المباشر لزوجها (١١١) . فقدره الله سبحانه ونشاط الزوج كلاهما سبب للحمل . انهما يعملان معاً (قدرة الله ونشاط الزوج) كفعل واحد ، لأن الفصل بين الفعلين ( ارادة الله ونشاط الزوج ) فكرة تؤدي اذا استطردنا مولدين الأفكار الى الكفر بالله سبحانه ، وهذه هي النتيجة التي تمخضت عنها النظريات المعارضة . وهذا الدافع نفسه ( هذا المحرك نفسه أو هذا السبب نفسه ونعنى به ارادة الله وفعل البشر ) يبدو أيضا كما خلف رفضه لفكرة « الكسب أو الاكتساب acquisition (١١٢) وقد عرف « الخالق Creator » على أنه هو الذى يفعل أو يعمل act ، أو الذى تنبثق منه الأعمال أو الأعمال وفقا لارادة determination مسبقة » . وهذا التعريف يمكن أن ينطبق أيضا على الانسان (١١٣) . وهذا مناقض تماما لانجاهات المناقشة المعاصرة له التي قصرت عملية ( الخلق ) على الله سبحانه وتعالى ، ولم تنسب للانسان الا ( الفعل ) أو ( العمل ) acting بمعنى الكسب أو الاكتساب acquiring (١١٤) (\*) .

(\*) أوردنا في حاشية سابقة آراء الجبائى بالفاظه كما وردت في ج ١ من مقالات الاسلاميين ، مراعاة للدقة في هذه الموضوعات الحساسة ونفعل هنا نفس الشيء بالنسبة لآرائه كما وردت في الجزء الثانى ، وان كان النص المترجم أوضح بكثير لبعده القارىء العربى عن التعامل مع لغة كتب التراث :

في باب هل يجوز أن يحل الجسم الواحد حركتان ، وهل يجوز أن يحله لوان وقوتان أم لا ؟ قال الجبائى : « قد يجوز أن يحله حركتان وذلك اذا دفع الحجر دافعا حل كل جزء منه حركتان معا » بينما رفض أبو الهذيل ذلك وكل من يقول بأن هناك جزءا لا يتجزأ ، ج ٢ ، ص ١٧ .

في فصل الطفرة قال الجبائى : « ان للحجر في حال انحداره وقفات ، وكان يقول ان القوس المتوترة فيها حركات خفيفة ، وكذلك الحائط المبنى ، وتلك الحركات هي التي ذكرك وقوع الحائط ٠٠٠ » . وبذلك أنكز مثل معظم المعتزلة الطفرة ، بينما قال النظام انه يجوز أن ينتقل الجسم من المكان الأول الى المكان الثالث مباشرة دون أن يمر بالثانى ، ج ٢ ، ص ١٩ .

- في فصل في الجسم هل يتحرك بحركة مكانه ، اختلف المعتزلة لكن رأى الجبائى أن الجسم اذا كان مكانه متحركا فهو متحرك وأجازوا أن يحرك الله العالم لا في شيء ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

- هل الاجسام كلها متحركة ؟ أكد النظام ذلك ، وذكر أن الكون لا يعدو أن يكون حركات ، وذكر الجبائى أن « الحركات والسكون أكوان للجسم . والجسم في حال =

• • • • •

« خلق الله له ساكن » ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

– هل خلق الشيء هو الشيء نفسه أم لا ؟ قال أبو الهذيل هو غيره فالخلق هو قوله سبحانه ( كن ) أما الشيء فهو المخلوق ويرى الجبائي أن الخلق هو المخلوق والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله و ارادته غير مراده ، ج ٢ ، ص ٥٢ .

وفى فصل العلة قال الجبائي العلة علتان : « علة قبل المعلول وهى متقدمة بوقت واحد ( لحظة واحدة أو مرحلة واحدة أى لا يفصل بينها وبين المعلول حدث آخر ) وما جار أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ، ولا يجوز أن يكون علة له ، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك » ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

– قال الجبائي السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده ، ج ٢ ، ص ٢٧ .

– متى يقصد الانسان الفعل ؟ . أجمعت المعتزلة الا الجبائي أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وان ارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد لكن الجبائي قال ان الانسان انما يقصد الفعل فى حال كونه ، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وان الانسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة يريد أن يفعل ، وزعم أن ارادة الله مع مراده ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

– والارادة التى هى قصد للفعل مع الفعل لا قبله . ج ٢ ، ص ١٠٣ .

– وكان الجبائي يقول : ان الله لم يزل عالما قادرا على الأشياء قبل كونها ، وأن الأشياء خطا أن يقال لها أشياء قبل كونها ، لأن كونها هو هى ، وكان ينكر أن يقال أشياء قبل أنفسها – لكنها تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها ، وكذلك اجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها . . . وكان يمنع أن تسمى الأفعال أفعالا قبل كونها . ج ٢ ، ص ٢٠٥ .

– معنى أن الله خالق . قال الجبائي ان معنى الخالق انه يفعل أفعاله على مقدار ما دبرها عليه ، وهذا معنى قولنا فى الله : انه خالق ، وكذلك القول فى الانسان انه خالق اذا وقعت منه أفعال مقدره ، وأبى ذلك سائر المعتزلة ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

– قال الجبائي . معنى المكتسب هو الذى يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كالكسب للأموال وما أشبه واكتسابه للمال وغيره واما هو الكسب له على الحقيقة وان لم يكن فعلا ، ج ٢ ، ص ٢٢١ .

– « قال الجبائي وكثير من المعتزلة ان الله سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبادة من الحركات والسكون . . . وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين . . . » ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ .

– وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » اذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم انه لا يكون واخبر انه لا يكون ، كيف كان يكون العلم الخير ؟ احوال ذلك ( أى جعله مستحيلا ) وكان يقول مع هذا : لو آمن من علم الله انه لا يؤمن لأدخله الله الجنة وكان يزعم انه اذا وصل مقدر بمقدور صح الكلام ، كقوله . لو آمن الانسان لأدخله الله الجنة ، وكان الايمان خيرا له ، وكقول الله عز وجل : ( ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ) =

وعلى أية حال ، فإن الجبائى وضع أنه مقتنع بالفرق بين الفعل الاختيارى والفعل الاضطرارى ورغم قوله ان الله يمكن أن « يجبر » أو « يضطر » انسانا على فعل أفعال بعينها هي في ذاتها من فئة الأعمال أو الأفعال الاختيارية Voluntary . فالله قد يجبر انسانا على تنفيذ أفعال توصف بالعدالة justice وغير العدالة ، والايان والكفر ، والكلام وما الى ذلك لكن الله سبحانه بفعله هذا يصرف عن الانسان وصفه ( أو الحكم عليه ) بأنه عادل أو مؤمن أو متكلم ... الخ .

وإذا خلق الله الفعل فمعنى ذلك أن الانسان لم يعمله ( ١١٥ ) .  
وذكر أن الله لطفاً favours وأنه يوفق من يشاء توفيقاً Succour

= ( ٦ : ٢٨ ) فالرد مقدور ، فقال : لو كان الرد المقدور لكان منهم عود مقدور ، وبزعم أنه إذا وصل محال بمحال صح الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركا ساكنا في حال لكان حيا ميتا في حال ، وما أشبه ذلك ، وبزعم أنه إذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام ٠٠ ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

- وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » : « ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدق بأخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجاز عندنا أن يكون ، وتجويزنا لذلك هو الشك في أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل » ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ .

- وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الاقدار عليها كثير من أهل النظر ، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يقدر أحد على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « الجبائى » ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

- « ٠٠٠ » فأما « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق للادراك مع العمد ؛ لأن العمى عنده ضد الادراك ، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ، ولا يخلق احراقا ، وأن يسكن الحجر في الحو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته ، وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الاحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد احراق » ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

- « وقد زعم « الجبائى » أن الانسان لو كان أخرس عيبا يكتب كلاما كان الكلام موجودا مع كتابته ، وكان يكون متكلمًا بكلام محتوب ، وهو أخرس » ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .



وانه بذلك يساعد الانسان على الايمان ويساعده ويلطف به لاداء ما هو منوط به ، لكن الله سبحانه بفعله هذا يعطل الطبيعة الاختيارية او التطوعية للفعل البشرى (١١٦) .

وثمة أيضا رد فعل للجبائى ضد وجهات النظر المتطرفة التى قال بها عباد وغيره من حيث انكارهم أن لله أية صلة بالشر . وعلى هذا ، فوجهة نظر عباد التى مؤداها أن المرض ليس شرا ما دام الله هو سببه ، قد عدلها الجبائى بقوله أن المرض شر لكن على سبيل المجاز (١١٧) . وربما كان يعنى بذلك أن المرض رغم كونه غير مبهج ، إلا أنه قد يكون مفيداً وبهذا المعنى يكون خيراً ( قد يكون مفيداً لاتاحة الفرصة للاسترخاء أو الاستسلام resignation أو ببساطة لتهيئة البدن لاستعادته الصحة مرة أخرى ) . والشئ نفسه يمكن أن نقوله بالنسبة لدخول جهنم ، فرغم أنها — أى جهنم — تحرق داخلها إلا أن ذلك عدل من الله سبحانه وحكمة منه (١١٨) . وهكذا يقال عن كل ما يمكن أن نعتبره شرا من النظرة الاولى ومنسوبا الى الله سبحانه .

والأكثر أهمية نيا أحدثته نظرة الجبائى من تغير هو قوله ان الله سبحانه ليس « مجبرا » أو « مضطراً » أن يفعل ما هو أفضل «أصلح» للانسان فى كل مجال ، باستثناء الدين والعقيدة والا تصبح أوامره القاضية بالايمان والمصحوبة بالواجبات الشرعية والثواب والعقاب — أوامر لا معنى لها . لكن بصرف النظر عن فرضه لواجبات على البشر ، فإنه سبحانه لا يلتزم ازاء مخلوقاته بنىء أو لنقل ان التزاماته محدودة ، فرغم أنه سبحانه قادر على أن يفعل ما يمكنهم من طاعنه طاعة كاملة وبالتالي يحصلون على مكافأة ( جزاء ) أكبر ، إلا أنه سبحانه ليس « مجبرا » على فعل ذلك (١١٩) .

وما قاله الجبائى عن ( لطف ) الله أو الطافه يتجه الاتجاه نفسه ( الله غير ملزم بتقديم الطافه لعبيده ) فهو ينكر قدرة الله على لطف يجعل الانسان — الذى سبق فى علمه أنه كافر — يؤمن ، ذلك لأنه من المفترض أن يؤمن الانسان اختيارا وأن الله قد قام من جانبه بفعل ما هو أصلح

للإنسان في مجال الدين والعقيدة . ولكن يصرف النظر عن ذلك ، فإن الله سبحانه ليس لديه لطف ( أو الطاف ) ليهبها ( ١٢٠ ) وثمة فقرات غامضة ساقها في هذا الصدد (١٢١) تشير مرة الى قدرة الانسان على الايمان دون ( لطف ) ، وتشير مرة أخرى الى أن جزاء الانسان ثوابا على ايمانه لا بد أن يتقلص اذا كان هناك ( لطف ) أن وجود ( لطف ) من الله ساعده على الايمان يقلل جهد الانسان في الوصول الى الايمان . ويتناقض الجبائي مع نفسه ازاء الانسان الذي علم الله سلفا انه لن يطيعه ( لن يطيع الله ) بدون لطفه ( أى لطف الله ) فيقول ان الله سبحانه اذا كلفه بواجبات دون أن يكون هناك لطف منه فلا بد أن يزيح الله عنه « العجز » أو « عدم الاستطاعة » disability ، وهي أقوال لا تخلو من تناقض لأن ازاحة العجز تعنى — على نحو ما — « اللطف » ، ومثل هذا الانسان قد تلقى بالفعل — بدون شك — الالطاف المبتوثة في النصوص الدينية ، وانه اذا نفذ ما هو وارد بها لما كان هناك شيء يتعارض مع ارادة الله أو هدفه ، فالعالم لم يخلق لتحقيق السعادة الكاملة للبشر ، وانما لتحقيق ما يرغبه الله سبحانه وفقا لحكمته . فنظام الثواب والعقاب كله أظهر عدم كفايته وأصبح موضع شك ، فقد كانت قمة كل وجود — بالنسبة لأسلافه — هي دخول الجنة مقابل طاعة الله وتنفيذ شريعته ، ويبدو أنه كان من رأى الجبائي أنه يجوز لله سبحانه أن يخلق أناساً يدخلهم الجنة مباشرة اذا كانت هذه هي ارادته (١٢٢) . وان هذا لو تم لكان من قبيل التفضل من قبل الله سبحانه وبالتالي ، فان هذا يتضمن أن دخول الجنة لم يعد أعلى درجات الثواب ، وقد ناقش الجبائي كثيراً فكره التفضل *Uncovenanted grace* وفكرة العوض ( بكسر العين وفتح الواو ) *indemanity* بالنسبة للذين تعرضوا لمعاناة لم يستحقوها (١٢٣) . من الواضح أن الجبائي كان متحققا من أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون خاضعا تماما لنظام تشريعي أو منطقي صارم ، بل ان الجبائي اجاز ان يعاقب الله انسانا ما على ذنب اقترفه ، ويفغر هذا الذنب نفسه لانسان آخر (١٢٤) .

ومن بين كل هذه العقائد المتباينة يمكن تتبع اتجاهين رئيسيين منها ، أحدهما ينحو نحو مزيد من التركيز على قدرة الانسان أو استطاعة

الإنسان *man's power* وخضابه اعيناه على نفسه ( على ذاته ) ، فان يقوم المرء بما هو واجب عليه ويتنازل سوابه بدخول الجنة نتيجة كفاحه ليس هذا بانموذج الأمل أو المثل الأعلى للحياة البشرية ، فهذا — على العكس — يتلوى على بعض الاعتراف بالضعف الإنساني ، إذ يظهر الإنسان في هذه الحال كمخلوق بحاج للطف الله وعفرانه . والاتجاه الثانى وهو منهم ينحو نحو توضيح شيء من التحقق المبدئى ( الأوى ) لقدرة الله المطلقة وهيمنته الكلية ، وبذلك — وبشيء من التوسع — تكون طرائق الله سبحانه وراء الفهم البشرى ، سيكون فعل الله سبحانه غير خاضع للفهم البشرى ، أو لا ينطبق عليه مفاهيم البشر عن العدالة والظلم وإنما تخضع أفعاله سبحانه — فقط — لحكمه ، وبتعبير آخر فان لفعل الله منطلقا خاصا به ليس هو المنطق البشرى .

### ( ج ) موجز منابع الأفكار حتى الجبائى :

أما وقد وصلنا للجبائى فقد وصل المعزلة الى مفترق طرق مسلم يعودوا عقليين خالصين ( لم يأخذوا بالاتجاه العقلى الحالص ) . *pure rationalists* لما لهم من اهتمامات دينية عملية وقد كانوا بمعنى من المعانى دعاة للإسلام ، لكنهم كانوا — بالتأكيد — يحاولون موازنة الإسلام مع الأفكار العقلية ( يوائمون بين العقل والنقل ) ، رغم أن الاتجاهات التى وصفناها لنونا والنس تجلت في فكر الجبائى ظلت تؤيد تأييدا راسخا أحكام العقل ( ١٢٥ ) . وكانت الحركة الفعلية لا تزال واضحة وأكثر ما نكون وضوحا لدى النظام ( بتشديد الظاء وفتحها ) ومن تأثروا به مثل جعفر بن حرب والاسكافى . لكن هذا المشروع الفكرى العقلى البسيط الذى قام عليه هؤلاء الرجال بدأ ينحطم إذ بدأت ظروف الحياة الفعلية ( الممارسات الحقيقية في الحياة ) فى مواجهته . لقد كان تعقد الحياة على أرض الواقع يواجه هذه المثاليات العقلية مما أدى الى انهيار هذا المشروع الفكرى المعتزلى . وكانت أعراض ذلك الانهيار واضحة لدى عباد بالفعل . وعلى هذا كان من الضرورى ادخال أفكار جديدة بإضافة أو تعديل أو موازنة أفكار قديمة ، أو ادخال مشروع آخر جديد . ومع الجبائى وبه اتسعت الإضافات والتعديلات والموازونات اتساعا شديدا حتى طغت على المشروع الأسمى فجعلته عرضة



للانهيار أو التخريب وأصبح من المحال الخروج بنظام أو نسق واحد مناسك حتى ولا بالنسبة للقضايا الأساسية — من فيض الآراء ووجهات النظر الكثيرة والمتباينة .

وأرى أنه من خلال هذا الوضع كان من الممكن أن ينطلق اتجاهان أحدهما إلى الوراثة retrenchment والآخر إلى الأمام ، وقد اختار ابن الجبائي أبو هاشم الاتجاه الأول ، بينما اختار الأشعري الاتجاه الثاني . اننا لا نعلم إلا القليل عن وجهات نظر أبي هشام النسي بشير إلى أنه عاد كرة أخرى إلى الاتجاه العقلي المباشر ( القويم ) ، مع تركيز شديد على قدرة الإنسان على تحقيق ( خلاصه ) بنفسه وعلى تفسير ( فعل ) الله سبحانه بما يتمشى مع العقل .

ومن المفترض أن ذلك لا يمكن أن يكون إلا إذا تجاوز أبو هشام بعض أفكار أبيه . أما الأشعري — كما سنرى في الفصل السادس — فقد تخطى من العقل باعتباره القائد الأعلى أو المرشد الأول وأحل محله نصوص القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ، ومن هنا انتهت الحركة نهائية منطقية مبتعدة عن فكرة « إمكانية اعتماد البشر على أنفسهم » أو « حرية الإرادة البشرية » human-self-sufficiency **بعجة** إلى الاعتراف بالهيمنة المطلقة لله سبحانه **God's Omnipotence** وهو الاتجاه الذي كان قد بدأ يتجلى بالفعل عند الجبائي .

### المحوظة ( ١ ) الاتجاهات الجزئية ( الذرية )

ليس في مجال هذه الدراسة المناقشة التفصيلية لأسباب نمو النظرة الجزئية ( أو الذرية ) أو المرحلية أو الضيقة أو المرتبطة بحدث بعينه atomistic or occasionalist للطبيعة ( عكس النظرة الكلية أو التي تتسم بالشمول ) ، إلا أننا لا بد أن نضع في اعتبارنا ثلاثة خطوط للتفكير وجميعها وثيق الصلة بموضوعنا .

١ — كان الكتاب المسلمون في القرون الأولى أكثر اهتماما بمعلوم النحو والمنطق منهم بالعلوم الطبيعية ومعنى هذا أنهم كانوا أكثر اهتماما

بعلاقات الانسياء بالكلمات أكثر من اهتمامهم بالعلاقات السببية بين الأشياء Causal relations وعلى هذا فقد كان هناك ميل الى تحديد الفروق أو الفواصل أو ( ما يفصل ) شيئاً عن شيء أو ( يميز ) شيئاً عن شيء ، أكثر من ميلهم الى اكتشاف الصلة أو العلاقة perception of relatedness.

٢ — وبطبيعة الحال فان قدرة الله الشاملة وهيمنه الكلية كان يجب أن نفهم ( بضم التاء ) وفقاً لمصطلحات مناظرة أو مماثلة للمصطلحات التي نعبر عن الهيمنة البشرية . ولسوء الحظ فثمة وجهة نظر مؤداها ان أوج الطبيعة البشرية أو ذروة الشخصية الانسانية يمكن الوصول اليها عندما يصبح لدى الانسان الاستطاعة الكاملة ( القدره الكاملة ) لتحقيق رغباته — وهي فكرة سائدة في الشرق وشائعة في الغرب ، والمقصود بالانسان هنا ذلك الذي يكيف عقله أو يفبره وفقاً لنزوانه أو رغباته اللحظية .

ويبدو أن ذلك كان وراء اثاره المعتزلة لقضية ما اذا كان الله سبحانه لديه القدرة على التراجع عن ما كان قرره ( تعرف بمسألة البداء — بكسر الباء وصاغتها كتب علم الكلام على هيئة سؤال : هل يجوز البداء على الله ؟ بمعنى هل يبدو له ؟ ويتعبّر أكثر حدائثة : هل يمكن أن يغير رأيه ؟ . وهكذا ، كان هناك تصور أن الله سبحانه يخلق لحظة بلحظة وليس وفقاً لخطة ثابتة مسبقة . وقد فشلوا في التحقق من أن الطبيعة الأقوى والأفضل هي التي تتسم بأنها أكثر ثباتاً ( أو أكثر توازناً واستمراراً ) . وافترض الغرب ( الأوربيون ) — وربما كان هذا خطأ — أن هذا مرتبط بممارسات غير مسئولة تعزى — وفقاً للمرويات — لسلطين الشرق العظماء .

٣ — هيمنة الله سبحانه على العالم ، ينفخر ( بضم الياء ) اليها على أنها هيمنة مباشرة ، فليس لله ظل في الأرض وليس له وكلاء عنه ولا نواب فهو لم يخول أحداً سلطته ، بل انه سبحانه لا يسمح حتى للبشر ( النص الأجسام أو الجواهر bodies ) لانتاج أمورها العارضة ( ما ينتج عنها من

أعراض (accidents) . ففكرة التفويض — أى تفويض الله سبحانه وتعالى للإنسان بتمكينه من أداء أعماله ( أفعاله ) بنفسه — لم نجد تعاطفا كثيرا كفكرة المسئولية البشرية . والذي لا شك فيه أن فكرة هيمنة الله سبحانه وتعالى هيمنة مباشرة على العالم وعلى كل الأحداث ، فكرة حقيقية ومهمة

There is important in this conception  
of God's immediate Control of every event.

لكن لا بد من معادلتها ( موازنتها ) بأفكار حقيقية مكمله عن نبات أهدافه سبحانه ومنح خلقه الاستطاعة ( القدرة ) أو تهيئة الأسباب التي تعطى البشر استقلالاً نسبياً .



## هوامش الفصل الرابع

III. 787 B-793 A.

(١)

مقدمته وتعليقاته عن كتاب الانتصار متاحة أيضا .

(٢) مادة المعتزلة في *EJ*, ( دائرة المعارف الاسلامية ) .

(٣) هناك خلاف في تاريخ وفاته ( المنية ، ص ٢٨ ) وأرجح أن يكون تاريخ وماله بين ٢٢٧ و ٢٣٥ هـ ( المقالات ٠٠ الكشاف ) ولدى بعض النسخ في التاريخ الأول ، وقول الملطي ( في التنبيه ، ص ٣١ ) ان ثلاثة خلفاء قد كرموه وهم المأمون والمعتصم والواثق بدفع راتب له ، وليس هنا سبب يجعل المتوكل يوقف هذا الراتب خاصة وأنه قد أصبح كبير السن جدا - على فرض أنه مارال حيا - في الفترة من ٢٣٢ هـ الى ٢٣٥ هـ ، لذلك فيبدو لنا أنه مات قبل سنة ٢٣٢ هـ .

(٤) المنية ، ص ٢٨ .

(٥) يقول الملطي انه عارس ( هسام الفوطي ) عندما أصبح كبير السن ضعيف العقل ، ( التنبيه - ٣١ ) .

(٦) كلاهما كان تلميذا لبشر بن سعد وأبى عثمان الزعفراني - وفقا لما ذكره الملطي في التنبيه ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٧) المنية ، ٣٠ ، الملطي ، التنبيه ٣٠ ، سبق ان سحن بشر لأسباب سياسية لتعاطفه مع العلويين ، وليس هذا السبب بصالح لتطبيقه على أبى هذيل .

(٨) المنية ، والملطي - صفحات متفرقة .

رج:١

(٩) الملطي ، تنبيه ، ٣١ .

Dr. Pines, *Atomlehre*, 124-133.

(١٠)

ويراجع أيضا الفصل الخامس بعد ذلك .

(١١) أطلق عليهم هذا المسمى بشر بن المعتمر ، المنية ، ٣٠ وارتبطت هذه المجموعة بغيلان واعتبر أبو شمر معاصرا لأبى الهديل ( المنية ، ٣٣ ) وهناك افتراض أن محمدا ابن شبيب ومويس من الجيل التالي .

(١٢) هناك ذكر - بين الحين والحين - لاضطرابات اثارها الخوارج في عهد هارون وبعده . *Mur, Caliphate, 470-515 etc.* المتكلمون الخوارج ( المقالات ١٢٠ ) كانوا عناصر فعالة في ذلك الوقت لكن لا يبدو أنه كان لجهودهم أثر كبير الا في نشر الفكر المعتزلي بين الاماسية في شمال أفريقيا .

Nallino, *Rivista*, VII, 455-460.

وحتى برغوث اذا اعتبر من الخوارج . ( انظر الملاحظة ١ - الفصل الخامس ) .

(١٣) المقالات ، ٤٨٥ .

Ptofessor Guidi, La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, and (١٤)  
the discussion of this by Dr. Nyberg (Olz, XXXII, 425-41), entitled.  
Zum Kampf Zwischen Islam and Manichatsmus.

• (١٥) هذه حجة Atomenlehre : pines

• (١٦) ابن المرتضى في المنية ، ارجع ذلك الى عصر المسحاية

• (١٧) ص ٢٢٢ وما بعدها

Pines, 125 ff.

(١٨)

• والمقالات ، ص ٢٧٦ وما بعدها

• (١٩) انظر . Nyberg, Mu'tazila, EI.

(٢٠) ربما كان علينا أن نتحدث عن المتكلمين بشكل أكثر من أن نتحدث عن المعتزلة بشكل خاص ( كما فعل الأشعري في المقالات ، وذلك لوجود مفكرين بارزين ليسوا من المعتزلة • ويبدو أن مصطلح ( المعتزلة ) لم يصبح مصطلحا راسخا ذا دلالة قاطعة الا في القرن الثالث الهجري لأن مؤلف كتاب الانتصار راح عند عرضه المناقشات يميز بين من هو معتزلي ومن هو غير معتزلي •

• (٢١) لقد درس لبشر بن المعتمر ، المنية ، ٣١

• (٢٢) ضرار - أيضا - يبدو أنه عاش فترة طويلة لينتقد النظام - مقالات ،

ص ٢٢٨

Zum Kamp Zurischen Islam and Manichaismus, Olz. (٢٣)

XXXII, p. 427.

• (٢٤) مقالات ، ٣٦٣ ، ٢٧٧

• (٢٥) مقالات ، ٢٦٦

• (٢٦) نفسه ، ٢٦٥

• (٢٧) البغدادي ، أصول الدين ، ١٤٣

• (٢٨) مقالات ، ٢٥٧

• (٢٩) نفسه ، ٢٥٩

• (٣٠) نفسه ، ٢٦٠ - ٢٦٦

• (٣١) نفسه ، ٢٤٣

• (٣٢) نفسه ، ٢٧٤ ، وفقا لما في الملل ( ص ٣٦ ) ، اعتنق أبو الهذيل مثل هذه

• الأفكار

• (٣٣) مقالات ، ٣٥٦ ، والملل ، ٣٧ ، ٤٠

• (٣٤) مقالات ، ٢٣٠

• (٣٥) ٢٤٣ ، ١٥ ، ٢٦٧ ، ٧

(٣٦) استخدام عبارة ( قوة الايمان ) و ( قوة الكفر ) في سياق الحديث عن افكار

أهل الاثبات ، في المقالات ، ص ٢٥٩ ، ٩ ، ٢٦٣ ، ٦ ، ٢٦٥ ، ٦

- (٢٧) ٢٣٠ ، ١ ، ١٢ : هذا النص يحوى بالفعل كلمتين هما ( استطاعة ) و ( قدرة ) ويمكن التمييز بينهما عند نقلهما الى الانجليزية لتصبح Capacity هي الاستطاعة و power هي القدرة ، وهاتان الكلمتان بالاضافة الى كلمة ( قوة ) قد تم استخدامها دون فارق في المعنى ( وفقا لفهمي ) . المقالات ، ٢٣٠ - ٢٣٣ ، والابانة ، ٦٩ . لكن هناك فروقا مؤكدة في الاستخدام ، فالاشعري يستخدم الاستطاعة لانها من الفعل طوع الذي يعنى الطاعة لينسبها للفعل البشرى بينما ( قوة ) و ( قدرة ) تستخدمان للدلالة على هيمنة الله سبحانه ومن هنا فهما غير ملائمتين لوصف ما يلحق بالفعل البشرى أو فعل المخلوقات عامة ، وينحو هذا المنحى المؤمنون بالقدر خيره وشره من الله سبحانه ( أهل الجبر ) .
- (٢٨) مقالات ، ٢٣٣ ، ٤٤٥ .
- (٢٩) الملل للشهرستاني ، ٣٥ .
- (٤٠) مقالات ، ٢٣٤ .
- (٤١) نفسه ، ٤١٥ - ٤١٨ .
- (٤٢) نفسه ، ٢٣٢ .
- (٤٣) نفسه ، ٢٣٧ .
- (٤٤) نفسه ، ٢٣٠ .
- (٤٥) ٥٥٥ ، ٢٠٠ : قارن ٥٧٧ ، وقد وردت المقولة نفسها عن النظام ( ٥٥٦ ) كما وردت باختلاف يسير عند محمد بن شبيب ( ٢٠١ ) .
- (٤٦) ٢٤٩ ، ٥٧٦ .
- (٤٧) القرآن الكريم ٣/٢٧ ، المقالات ، ٢٤٢ .
- (٤٨) مقالات ، ٢٧٦ وما بعدها .
- (٤٩) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ .
- (٥٠) الملل ، ٢٧ ، المقالات ، ٥٥٥ ، ٥٧٦ .
- (٥١) الخواطر جمع خاطر وهو ما يخطر على العقل ، ٤٢٧ حاشية ، ٢٣٩ . الحج ( انا غير متأكد من هذا التفسير لأن هناك أكثر من تفسير ) راجع الحديث الذي أوردهناه في ص ٣١ ، وفي صحيح البخارى في باب القدر . « ما استخلف خليفة الا له بطانتان بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه والمعصوم من عصم الله » البخارى حاشية السندى ، دار احياء الكتب العربية ، ج ٤ ، ص ١٤٦ . ( كتاب القدر ) .
- (٥٢) مقالات ، ٤٢٨ وما بعدها . البخارى ، أصول ، ٢٦ وما بعدها ، ويقال ان هذه الفكرة عائدة الى البراهمية الهندية .
- (٥٣) مقالات ، ٢٧٨ .
- (٥٤) ٢٨٩ ، نكر أن الشيء يتلو الشيء بلا فاصل .
- (٥٥) مقالات ، ١٩٠ ، الملل ، ٤٥ .
- (٥٦) مقالات ، ٤٠١ .
- (٥٧) المنية ، ٣١ .



- (٥٨) المقالات ، ٣٣١ وما بعدها ، ٤٠٥ وما بعدها ، الملل ، ٤٦ .
- (٥٩) المقالات ٤٠١ - ٤١٥ .
- افترض الدكتور نيبرج أن بشرا لم يعن كثيرا مما قيل أنه يعنيه ( يقصده ) .
- (٦٠) المقالات ، ٣٢٩ .
- (٦١) ٣٢٩ من الطاهر أنها منقولة عن غيلان .
- (٦٢) نفسه ، ٢٣٢ ، ٤١٥ ( \* ) .
- (٦٣) ٢٤٦ .
- (٦٤) خلل في حواتي المؤلف .
- (٦٥) نفسه ٢٥٠ .
- (٦٦) نفسه ، ٢٤٦ ، قارن ٥٧٣ - ٥٧٧ حيث وجهات نظر السجار .
- (٦٧) قارن المقالات ٢٦٢ حيث يتحدث جعفر بن حرب عن التوفيق والتسديد واللفظ من الطاف الله .
- (٦٨) الملل ، ٤١ .
- (٦٩) نفسه ، ٢٤٦ وما بعدها ، ٥٧٣ وما بعدها .
- (٧٠) استخدم جعفر ( اختيار ) و ( اضطرارا ) وقد يكون نفل هدا عن هسام ابن حكيم وقد استخدم برغوث ( طوعا ) بدلا من ( اختيارا ) .
- (٧١) المقالات ، ٥٧٦ ، ٠٠٠ الخ .
- (٧٢) نفسه ، ٢٤٧ .
- (٧٣) نفسه ، ٢٣٢ ، ٤١٥ .
- (٧٤) نفسه ، ٤٢٩ .
- (٧٥) نفسه ، ٢٠١ وما بعدها .
- (٧٦) منية ، ٤٢ .
- (٧٧) المقالات ، ٢٤٠ .
- (٧٨) نفسه ، ٢٣٢ .
- (٧٩) نفسه ، ٤٠٩ .
- (٨٠) نفسه ، ٤١٥ .
- (٨١) نفسه ، ٥١٣ وما بعدها .
- (٨٢) نفسه ، ٣٥٦ .
- (٨٣) نفسه ، ٢٥٣ .
- (٨٤) نفسه ، ٢٠١ .
- (٨٥) نفسه ، ٢٥٣ وما بعدها .
- (٨٦) نفسه ، ٢٥٤ وما بعدها .
- (٨٧) نفسه ، ٥٢٨ .
- (٨٨) نفسه ، ٥٣٧ .

( \* ) الترقيم خطأ ( كذا ) بالنص الاصطيري - ( شرح ) .

- (٨٩) نفسه ، ٢٤٩ .
- (٩٠) نفسه ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ .
- (٩١) نفسه ، ٤٠٤ .
- (٩٢) نفسه ، ٢٣٨ الرواية عن برغوث ، ( راجع الفصل الخامس ) ومن الصعب أن تكون بعد عام ٢٥٠ هـ .
- (٩٣) نفسه ، ٤٠٦ وما بعدها . ربما كان واحدا ممن تأثر بغيلان الذي مزج بين بعض عقائد المرحئة بعقائدها المعتزلة .
- (٩٤) الأصول ، ٥٠ .
- (٩٥) الملحوظة ٦ ( ص ٨٧ من النص الانجليزي ) .
- (٩٦) مقالات ، ٥٥٤ وراجع أيضا ٥٤٨ وما بعدها .
- (٩٧) هذا استنتاج من كتاب المقالات ١٩٩ و ٥٤٩ وما بعدهما . وربما لا يكونان صائبين ، فهذه التفرقة وضعها معتزلة بغداد الذين كانوا ينتقدون التسامح . انظر مقالتي عن الكسب acquisition ، ج ٣ .
- (٩٨) نفسه ٢٠١ .
- (٩٩) الملل ، ٥١ ، الفرق ، ١٤ .
- (١٠٠) المقالات ، ٢٢٧ وما بعدها .
- (١٠١) نفسه ، ٥٢٧ .
- (١٠٢) نفسه ، ٢٥٣ .
- (١٠٣) نفسه ، ٢٥٣ ، من المفترض انه عنك لعارة « لا لعله » .
- (١٠٤) نفسه ، ٢٥٥ .
- (١٠٥) نفسه ، ٢٥٠ ، ١ ، ٣ .
- (١٠٦) نفسه ، ١٩٩ ، ٥٤٩ .
- (١٠٧) فضل البغدادي ( الفرق ١٦٣ ) المعنى الثامى ولم يمل الى ان التسامح يعنى العنس .
- (١٠٨) الكعنى وفقا لما فى « الفرق » ، ١٦٣ .
- (١٠٩) المقالات ، ٥٤٩ وما بعدها .
- (١١٠) نفسه ، ١٠٩ وما بعدها ، ٥٥١ .
- (١١١) نفسه ، ١٠٤ ، ٥٣١ .
- (١١٢) نفسه ، ٥٤٢ ، رفض تماما استخدام ( الاكساب ) بمعناه الاصطلاحي كما رفض استخدام مصطلح ( استعمال ) الاستطاعة .
- (١١٣) نفسه ، ١٩٥ ، ٥٣٩ .
- (١١٤) نفسه ، ٥٣٩ - ٥٤١ غالبا بين اهل الاثبات .
- (١١٥) نفسه ، ٥٥١ .
- (١١٦) نفسه ، ٢٦٣ .
- (١١٧) نفسه ، ٥٣٧ .

- (١١٨) الملل ، ٥٥ - حاشية .
- (١١٩) المقالات ، ٢٤٧ وما بعدها ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٨ - حاشية .
- (١٢٠) المقالات ، ٢٤٧ ، ٥٧٥ ، الملل . ٥٥ حاشية .
- (١٢١) الملل ، ٥٧ - حاشية .
- (١٢٢) المقالات ، ٢٤٩ .
- (١٢٣) الملل ، ٥٨ .
- (١٢٤) المقالات ، ٢٧٦ .
- (١٢٥) نفسه ٤٨٠ وما بعدها ، الملل ، ٥٥ . لكنه أيضا تناول قوة الحفيظة الموحى بها ( المقالات ، ٢٠٦ ، ٢٤٥ ) .



## الفصل الخامس

المؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره من الله

( أهل الجبر )

### ١ - أفكار عامة

بصرف النظر عن معلوماتنا عن المعتزلة ، فليس لدينا الا شذرات متفرقة عن الحركات الفكرية عند المسلمين منذ عهد هارون الرشيد حتى الوقت الذي عاش فيه الأشعري ( مؤلف مقالات الاسلاميين والابانة عن أصول الديانة ) ، وسنكون غير موضوعيين اذا صنفنا هذه الحركة الفكرية وفقا للنظرة العامة الشائعة هكذا : « كان هناك المعتزلة ، والسنة — الذين يعتمدون على القرآن الكريم والحديث النبوي أكثر من اعتمادهم على الأدلة العقلية — بالاضافة الى عدد من الفرق والمذاهب بعضها قليل الاتباع وبعضها كثيرهم — لكنها ليست فرقا أو مذاهب مهمة ، او لا تتسم بالذكاء والألمعية » فمثل هذا التعميم غير عادل .

والسبب الأول لغياب الصورة العامة بل والتفاصيل المهمة يعود فيما يبدو للعقلية غير التاريخية السائدة في بلاد الاسلام ( النص : العقلية غير التاريخية للاسلام ) فعلماء الاسلام اهتموا بصحة العقيدة وهو أمر ممتاز في حد ذاته ، الا أنهم اغفلوا الاهتمام بالمراحل أو التطورات التي مر بها المسلمون حتى وصلوا الى عقيدتهم الحققة ( أو التي مر بها الناس حتى وصلوا للحقيقية الدينية ) . وكان ينظر لاي تغيير أو تطور على أنه زيف ( بدع ) ، فالأمكار أو الآراء أو وجهات النظر التي اصبحت في القرن الثاني أو الثالث الهجري كانت تستمد شرعيتها بالزعم أنها تعود

لأيام الرسول ﷺ (١) . والأهمية الكبرى لعلماء الدين العظام في الماضي هو الدعم الذي يقدمونه لعقائد تعتبر الآن من عقائد السنة ( عقائد سلفية ) . وإذا كان في أفكارهم أدنى قدر مما يمكن أن يوصف بالهرطقة، جرى إهماله بلباقة بمعنى إسقاطه أو عدم ذكره ، (٢) وقد أدى التمسك بآراء هؤلاء العلماء العظام القديما والالتزام بها الى عدم التطور . كما أن ذكر بعض الهرطقات الصغيرة النى وقعوا فيها قد يؤدي الى التقليل من شأن النقول النى ينقلها العلماء المحدثون عنهم ، لذا جرى إهمالها — بلباقة — كما سبق القول . ومن ناحية أخرى ، فإن وجهات النظر المنسوبة للفرق المختلفة كانت شائكة ومسلية من نوع حكايات العمسة سالى Aunil deny مما حدا بعلماء الكلام اللاحقين الى محاولة نفض اليد منها ، وليس من قبيل المبالغة أن نقول ان ما قدمه لنا الرواة تم حصره في طائفتين — بالضرورة — هما : وجهات نظر الفرق الضالة ، ووجهات نظر أهل السنة والجماعة منسوبة الى علماء مشاهير .

وإحدى النتائج الطبيعية لذلك أنه لم يعد صحيحا أن نظن أنه كان موجودا ما يمكن تسميته بهيكل ضخم موحد يضم شتى الآراء ، خلال القرنين الثانى والثالث يمكن أن نطلق عليه مجهل آراء السنة Orthodox . حقيقة ، لقد كان هناك — بالتأكيد — قبول واسع النطاق ، حتى ان المعتزلة أنفسهم كانوا يرون أن وجهات نظرهم لا تخرج عن « اجماع » المسلمين ، لكن هذا ترك مجالات واسعة للخلافات العميقة في الراى بين أولئك الذين أصبحوا أخيرا من أهل السنة ( قبلوا أخيرا المذهب السنى ) (٣) .

وفى التمييز بين التيارات الرئيسية فى علم الكلام خلال هذه القرون فإن حقيقة ما اذا كان الناس يستخدمون علم الكلام ( سوق الأدلة العقلية ) ، كانت قضية قليلة الأهمية فعلم الكلام يتعامل مع المنهج أكثر من تعامله مع الموضوع وطالما أن الاسلام كان قد تبلور ونضج ( بلغ سن الرشد ) فقد انتشرت هذه القضية المنهجية بين مذاهب و فرق اسلامية مختلفة (٤) . وعلى أية حال ، أصبح علم الكلام وقد تطور ولم يعد معناه ببساطة مجرد سوق الأدلة العقلية بشكل عام وإنما أصبح براهين وحججا من مقدمات منطقية مستقاة من أدلة عقلية ( ولبس من نصوص

دينية كالقرآن الكريم والحديث الشريف ) . وهناك فرق مهم بين المقولتين لكن الشواهد توضح أننا لا نجد علم كلام منظوراً تنطبق عليه هذه المقولة الأخيرة خاصة في المرحلة الأولى من ظهور هذا العلم ، فحتى المغزلة جعلوا القرآن الكريم منطلقاً لسوف أدلتهم وبراهينهم (٥) . ومرة أخرى فإن أشد المعارضين لعلم الكلام الذين يفترض أنهم منحررون من أساليبه ومناهجه كان لهم وجهات نظر محددة وراحوا يدافعون عنها بشكل أو آخر وجعلهم هذا الموقف يأخذون بنىء من منهج علم الكلام على نحو أو آخر . . .

وعلى هذا ، فلكى نقدم عرضاً كافياً للاتجاهات المختلفة في علم الكلام الإسلامى ، لا بد أن نوسع من نطاق بحثنا ونعمق من نظرتنا أكثر مما فعل الكتاب المسلمون . ومن الواضح أنه من بين أولئك الذين آمنوا بالقدر خيره وسره من الله سبحانه وكذلك بين العقائد السنية الأخرى ، سنتوقع وجود أكثر من فرقة — بالإضافة لأهل السنة — من مذاهب واتجاهات مختلفة .

## ٢ — أبو حنيفة والفقهاء الأكبر — ١

ربما أمكننا تناول كتاب الفقه الأكبر — ١ كمثال يوضح عقائد كثير من المسلمين المؤمنين في حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى (٦) . ومن بين مقالات هذا الكتاب العشر تهمة المقالة الثالثة لارتباطها بدراستنا تلك :

« ما أصابك لم يكن لبخطئك وما أخطاك لم يكن ليصيبك » .

ومن الواضح أن هذه المقالة تعتمد على أحاديث الرسول ﷺ أكثر من اعتمادها على آيات القرآن الكريم ، وهذه المقالة تمثل الاتجاه الجبرى المطلق ( اتجاه الجبرية ) (\*) والأحاديث التى تحويها لا تنسب الى محمد ﷺ ( لم تصح نسبتها اليه أو هى أحاديث موضوعة ) مما يعد برهاناً على

(\*) النحر Sheer atheistic fatalism .



أن هذا الاتجاه الذى أخذت به المقالة ليس إسلامياً (\*) (٧) . ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الافتراض ( الجبر أو الهيمنة الكاملة لله سبحانه ) يصلح للبرهنة على فكرة التوحيد فالله هو الواحد الأحد المدبر لمسيرة الأحداث . ومن خلال معرفتنا بمكانة أبى حنيفة فى تاريخ الإسلام نشك أنه فسر التوحيد على هذا النحو ( أى أبعد المسئولية البشرية ) .

و حقيقة الأمر أنه ربما كان أبو حنيفة وغيره ممن ينفجون منهجه فى هذا الوقت قد قالوا بالانجاءات الجبرية كما نتجلى فى القرآن الكريم وراحوا من خلال هذه الاتجاهات يحثون الناس على التزام الحق والعدل فى سلوكهم (٨) ، إلا أنهم لم يدركوا أنه من المطلوب أو المرعوب أو حتى من الممكن أن يميزوا بين الجبرية التى يقول بها الملحدون والجبرية التى يقول بها الموحدون ( وبتعبير آخر جبرية الألحاد وجبرية التوحيد oetheistic and theistic determinism ) إنهم ربما لاحظوا الفرق بين فكرة أن يتحكم فى الأحداث دهر أو قدر ، وبين فكره أن يحكم فى الأحداث ويوجهها إليه عادل رحيم ، وبالتالي فهم لم يدركوا التأثير المحتمل للفكرة الأولى ( فكرة الدهر والأقدار ) فى عدم تشجيع الناس على أن يفعلوا شعلا يتسم بالصحة والعدالة . وربما أن علماء الكلام والتوحيد المسلمين لم يركزوا بما فيه الكفاية على هذه الفكرة التى أدخلها الإسلام : فبعضهم تجنب هذه الفكرة ، وبعضهم كان على وعى بها (٩) ومن الشائق أن نعلم أن شرح هذه الفكرة قد أهمل التعرض للألفاظ العقلية ( كذا : actual wording ) وراح يناقش قضايا التوحيد بشكل محدد (١٠) .

وثمة رواية عن أن ضراراً أخذ أفكاره عن ماهية الله سبحانه من أبى حنيفة ( يقصد جوهر الله essence سبحانه ) (١١) والآن فإن هذه الفكرة قد ارتبطت بحل قضية وجود الشر فى العالم بينما الله سبحانه هو المهيمن عليه مما يعنى تصور العقل البشرى (١٢) . وإذا كان فهنا لما ورد فى الفقه الأكبر صحيحاً ، فإن أبى حنيفة نفسه قد حاول

(\*) فى صحيح البخارى أحاديث تؤكد هذا المعنى ( كتاب القدر ) ومن المعروف أن كتاب البخارى من الكتب التى اتفق المسلمون على أنها تضم الأحاديث الصحيحة - ( المترجم ) .

التعامل مع قضية وجود الشر في العالم على هذا النحو . لقد لعب أبو حنيفة دورا مهما في تطوير علم الكلام عند المسلمين بالإضافة لخدماته الأخرى للإسلام بصرف النظر عن اتهام أعدائه له بالكفر .

ليس غريبا إذن أن نجد عند أبي حنيفة هذه البدايات العقلية في موضوعات علم الكلام فقد ارتبط اسمه أيضا باستخدام العقل في القضايا الفقهية (١٣) وعلى أية حال ، ففي الوقت نفسه فإن الروايات تنسب إليه موقفاً منحفظاً في قضية الجبر، وأحياناً تتناقض الروايات بهذا الصدد (١٤) .

### ٣ - الجهمية وعقيدة الجبر

#### ( أ ) الجبرية والمجبرة

ربما كانت وجهة النظر التي عبر عنها الشهرستاني يمكن تمييزها على كل من قال بالجبر ( على طائفة الجبرية ) .

« الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته للرب تعالى . والجبرية أصناف . فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا ، وأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبري .

والمعتزلة يسمون من لم « يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والأحداث استقلالاً جبرياً ، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبرياً . . » (١٥) .

وفكرة أن عقيدة السنة هي بين الجبر والقدر تعرض لها البغدادي في كتابه ، حيث قال أن العقيدة الصحيحة ليست هي الجبر وليست هي القدر (١٦) ( المقصود القدر بمفهوم المعتزلة : القدر خيره وشره من الإنسان ) (\*) .

(\*) نفضل النقل مباشرة من الفرق بين الفرق للبغدادي ، وهاك بعض عباراته :

« ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب وليس هو يعامل ولا مكتسب فهو جبري =

ويعد جهنم بن صفوان مثالا للجبرية الخالصة ؛ لأنه قرر ان الانسان لا يعمل ( لا يعمل ) على الحفنة وانما على سبيل المجار كما نقول ان الشمس انشرفت والطاحونة تدور ( مع ان الذى يدورها دابة ) .

ومن ناحية اخرى ، فهذا الصنف الثلاثى ( القدر ، الكسب ، الجبر ) لم يوجد بأى طريقة من الطرائق فى الكتابات الأولى كالمقته الأكبر ١ ، ٢ ( نشير الأرقام لروايين مختلفين للكتاب — راجع قائمة المصادر بأحرر الكتاب ) ، ووصبة أبى حنيفة وكتابات الأشعري ( مقالات الاسلاميين ، والابانة ) (١٧) ويضم كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري كثيراً عن القدر لكنه لم يشر من الناحية العملية للجبر ، والاستخدام الوحيد للكلمة بمعناها الاصطلاحي ورد فى سياق الحديث عن احدى طوائف الرافضة التى لم يذكر لها اسم ، فقد ورد أنهم لا يعتقدون فى ( الجبر ) كالجهمية ، ولا يعتقدون فى ( القدر ) كالمعتزلة ، وانما وقفوا فى مسألة هل أفعال الإنسان مخلوقة أم لا . ولم يبدوا فيها رأيا .

وعلى النحو نفسه ، فإن الاسم ( جبرية ) لا وجود له فى كتاب مقالات الاسلاميين ، وفى كتاب الانتصار وفى كتاب التنبيه للماطى ( ختيس ) وفى كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى وأعمال أخرى مشابهة (١٨) . ولم يذكر البغدادى أية فرقة من فرق الجبرية ، رغم أنه كان يصف فرداً ما بأنه جبرى (١٩) . وعلى أية حال ، ففى كل عمل من الأعمال الآنف ذكرها هناك إشارة لمرّة واحدة على الأقل لفرقة الجبرية رغم ان الشهرستانى لم يستخدم هذا اللفظ فى وصف فرق جبرية ثلاث . وعلى هذا ، فثمة بعض المشاكل هنا فى حاجة الى ايضاح : من هم الجبرية ؟ ومن هم الجبرية وكيف حدث التغيير ، وأين حل الجهمية ؟ وغير ذلك .

= والصحيح خارج عن الجبر والقدر . . ومن قال ان العبد مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه فهو سنى عدلى منزّه من الجبر والقدر . وأجمع أهل السنة على ابطال قول أصحاب التولد فى دعواهم أن الانسان قد يفعل فى نفسه شيئاً يتولى فيه فعل فى غيره خلاف قول أكثر القدرية بأن الانسان قد يفعل فى غيره أفعالاً تتولد عن اسباب يجعلها فى نفسه . وخلاف قول من زعم من القدرية أن المتولدات أفعال لا فاعل لها كما ذهب اليه ثمانية . وأجمعوا على أن الانسان يصبح منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر وما يجرى مجرى هذه الاعراض التى ذكرناها . على أنه لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات خلاف قول بشر بن المعتز . . ص ٢٢٨ .



لقد ألقى الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميين ضوءاً على المجبره عندما قال ان القدرية يلغنون أولئك الذين لا يتفكرون معهم في القدر ، وأهل الإثبات يسمونهم القدرية وهم يسمونهم المجبرة والأجدر أن يسموا القدرية ، فهذا أقرب لحقيقتهم من مسمى أهل الإثبات (٢٠) . وبالإضافة لهذا ، يمكن أن نضيف ما يبدو أنه الإشارة الوحيدة في كتاب التنبيه للملطي إذ ذكر ما يفيد أنه إذا سمعت أحداً يقول عن شخص أنه مجبر ويناقش قضية العدل والجبر ، فاعلم أنه قدرى (٢١) .

ويبدو أنه لا سبب للنسب في حقيقة العنصر الجوهرى في كلا المقالين السابقين ( مقالة الأشعري في كتابه المقالات ومقالة الملطي في كتابه التنبيه ) فالمجبر compeller كان في الأساس لقباً يطلقه المؤمنون بعقيدة القدر ( المعتزلة ) على المناوئين لهم ، وفي الوقت نفسه كان هؤلاء المناوئون يطلقون عليهم أيضاً لقب القدرية . وكتاب الانتصار وهو عمل معبر عن الفكر المعتزلى ، يشير حوالى اثنتى عشره مرة للمجبرة ويوضح أن عقيدتهم هي الجبر (٢٢) .

ومعنى هذا التأكيد جدير بأن نلتفت إليه فمادام مسمى المجبره قد أطلقه القدريون على كل معارضيههم ، فلا بد أن يضم مسمى المجبر للمجبرية كما صنّفهم الشهرستاني وأيضاً أولئك الذين يعتقدون في الكسب ( أو الاكتساب ) ؛ وبعبارة أخرى لا بد أن يكون المجبرة من بين من اعتبروا بعد ذلك من السنة . ويلاحظ الشهرستاني أن المعتزلة يستخدمون المسمى ( جبرى ) بهذه الطريقة ( بهذا المفهوم الآنف ذكره ) . وعلى هذا ، فالاعتقاد في الجبر كان في الأساس من عقائد أهل السنة ( رغم أنهم لم يطلقوا على أنفسهم هذا المسمى ) ، ولم تعتبر عقيدة الجبر هرطقة heresy إلا في وقت لاحق .

والتمعن فيما يمكننا تعلمه عن المجبرة من كتاب الانتصار يؤكد هذا الاستنتاج الآنف ذكره . وعلى أبة حال ، فلم تذكر أسماء بعينها لذا فعلينا أن نعتمد على ما يقال عن وجهات نظرهم — أى المجبرة — بشكل عام . فعلى عكس أبى الهذيل ، فهم يعتقدون أن للإنسان « استطاعة » على فعل واحد فقط a single act only وليس له « استطاعة » على

فعلين متضادين ( متقابلين ) فعلى سبيل المثال هم يرون أن للإنسان استطاعة ( مثلا - على الكفر فقط لا على الكفر والإيمان معا ) (٢٣) . وأكثر من هذا فقد أنكروا أن الله استطاعة على الشر (٢٤) وهم يؤمنون بأن الله سبحانه خلق العالم لخير أخلائه ومصالحتهم ولضرر أعدائه وتسبب المعاناة لهم (٢٥) . ويعزى اليهم أن الفعل الواحد قد يصدر عن فاعلين (٢٦) . والآن ، فإن كل هذه الآراء ( الرؤى ) اعتقدها بعض أو كل أتباع ضرار والنجار وبرغوث الذين يشير اليهم الأشعري باسم أهل الإثبات (٢٧) وهذه هي المجموعة التي اكتشفت وطورت فكرة الكسب ( أو الاكتساب ) والتي اعتبرت إحدى فرق المتكلمين . لكن لأن المجبرة يشتملون على فرق مختلفة متباينة الآراء (٢٨) ، فقد أدى هذا إلى أن أدرج الكاتب تحت هذا المصطلح أولئك الذين تبنا وجهات النظر القديمة ولكنه تحاشى ذكر الجوانب التأملية في علم الكلام (\*) . ومن المستحيل أن تقدم برهاننا مضبوطا للمراحل التي مرت بها فكرة الجبر أثناء انتقالها من كونها من دعائم عقيدة السنة حتى أصبحت من البدع ( هرطقة ) - من خلال تقديم وصف لأولئك الذين اعتقدوا فكرة الكسب ( أو الاكتساب ) وأولئك الذين عارضوهم .

(\*) المقصود بالكاتب هنا فيما يبدو مونجمري وات - أي أنه يتحدث عن نفسه بصيغة الغائب ، ونستبعد أن يكون المقصود هو الأشعري ، والعبارة غير واضحة على أية حال . ونفضل هنا ذكر عبارات الأشعري عند حديثه عن ضرار والنجار وبرغوث فهي أكثر وضوحا .

« والذي فارق ضرار بن عمرو من المعتزلة قوله : أن أعمال العباد مخلوقة وأن فعلا واحدا لفاعلين ، أحدهما خالقه وهو الله ، والآخر اكتسبه وهو العبد ( الإنسان ) وأن الله - عز وجل - فاعل لأفعال العباد في الحقيقة ، وهم فاعلون لها في الحقيقة أيضا » ، ص ٣٣٩ / ج ١ .

ويذكر الأشعري عن الحسين بن محمد النجار وأصحابه قولهم : « أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريد » ، ج ١ ، ص ٣٤٠ .

وقال الأشعري فيما يتعلق ببرغوث « وكان برغوث يميل إلى قول النجار ويزعم أن الأشياء المتولدة : فعل الله بإيجاب الطبع ، وذلك أن الله - سبحانه - طبع الحجر طبعاً يذهب إذا دفع وطبع الحيوان طبعاً « يألم إذا ضرب وقطع » ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

فحتى حوالي النصف الثاني من القرن الثاني لم يكن هناك فصل مهم بين معارضي عقيدة القدر بالنظر الى نقطة خاصة رغم أن اشخاصا مختلفين قد يعبرون عن أنفسهم بطريقة مختلفة . ان ادخال ضرار لفكرة الكسب ( أو الاكتساب ) يعد علامة على انفصال جديد ، وشيئا فشيئا ونتيجة المناقشات بين أتباع ضرار من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى اتضحت فكرة جديدة مؤداها أن هناك فرقا بين فعل أو عمل يتم تحت مبدأ ( الجبر ) وفعل أو عمل يتم تحت مبدأ ( الاختيار ) ، فاذا أجبر الله سبحانه انسانا على فعل بعض الأفعال ، ففي هذه الحال لا يكون الانسان قد أنجز هذا الفعل على الحقيقة ، فالفعل لا يكون الا اختيارا (٢٩) وقد كان هناك عدد قليل ( ربما كان موقفهم مجرد تحفظ وربما ممن تأثروا بالباطنية الهندية ) لم يقبلوا بفكرة الكسب ( الاكتساب ) أو فكرة الفصل بين العمل الاختياري والعمل الجبري ( بين الجبر والاختيار ) ، وهؤلاء تحولوا بمرور الوقت الى عقيدة الجبر ، وكملة تحولهم التدريجي هذا حوالي سنة ٣٠٠ هـ . وفرقة الرافضة التي لم تتخذ لها اسما والتي أثرت لها أنفا تحاشت عقيدة الجبر لكنها أيضا لم تأخذ بعقيدة الكسب ( الاكتساب ) . وفي القرن الرابع للهجرة أصبح بعض الأحناف مدافعين بشدة عن عقيدة الكسب . وليس غريباً أن نجدهم في ( شرح الفقه الأكبر ) ينتقدون المجبرة بالمعنى ويعتبرون أنفسهم قوماً وسطاً بينهم وبين القدرية أو المعتزلة ، وقد أشار الأشعري للمجبرة أو بعض منهم باسم أهل الانبات .

### ( ب ) الجهمية

في الاستعراض العام الذي قدمه الأشعري عن وجهات نظر جهم ينضح أن حوالي نصفها يتعرض لشرح الفعل البشري .

« لا فعل لأحد في الحقيقة الا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه الا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ،



وخلق له ارادة للفعك واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولوناً كان به متلوناً » (٣٠) .

.. والآن ، فان لجهم بن صفوان وضعاً أكثر رسوخاً في التاريخ من معظم أهل الكلام الذين ناقشنا أقوالهم في هذه الدراسة ، وذلك بشكل عام . وكان جهم هذا كاتباً للحارث بن سريج الذي قاد ثورة في فارس ضد الأمويين في أواخر سنوات دولتهم ، وقد قتل جهم نفسه سنة ١٢٨ هـ / ٧٤٦ م بينما ظلت الثورة مشتعلة ؛ لكن المعلومات المتوفرة عن حياة جهم الباكرا تثير عدة قضايا .

ويبدو واضحاً أن الجهمية الذنب سمعنا عنهم كبراً في أواخر القرن الثاني الهجري ظل لهم وجود في القرن الثالث بل والرابع ، فالبيفدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ يذكر لنا أنه على أيامه كان أتباع جهم في ترمذ وأن بعضهم اعتنق الفكر الأشعري (٣١) ومنذ ذلك الوقت دخلت المعلومات عنهم في بحر من الغموض الا أن وجودهم كان واضحاً في الوقت الذي ألف فيه الأشعري كتابه ( الإبانة عن أصول الديانة ) ، فهو يتحدث فيه عنهم كفرقة كبيرة لا تقل عن فرقة المعتزلة أو الحرورية ( الخوارج ) وتناولها الملطى في كتابه التنبيه في ٧١ صفحة ( معظمها في مهاجمتها والرد عليها ) وقد تم تقسيمها الى ثمانى فرق (٣٢) ، بينها لم نستغرق المرجئة سوى سبع صفحات ، والرافضة ثمانى صفحات والقدريسة تسع صفحات والحرورية أو الخوارج سبع صفحات . وقد أورد لنا ابن تيمية قائمة بالعلماء الذين فندوا الجهمية وردوا عليها (٣٣) . ولدينا من الكتب في هذا السياق كتاب الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل وكتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة وأجزاء من مقالات محمد بن أسلم (٣٤) .

ولم يرد ذكر لآى اسم من أسماء المنتمين للفرقة ، لكن لدينا ما يشير الى أن بشرا بن غياث المريسي ( المتوفى ٢١٨ او ٢٢٨ هـ ) وجيلة نشروا مقالة الجهمية (٣٥) . وان غالب الذين كتبوا يهاجمون الجهمية ، عاشوا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، وربما كان فيض الهجسوم على الجهمية راجعاً الى الجهود النشطة التي قام بها رجالهم لنشر

أفكارهم . لكننا نجد ما يفيد أهمية الجهمية كفرقة كلامية قبل هذا الوقت . والجهمية هي الفرقة الوحيدة التي ذكرت باسمها في الفقه الأكبر - ١ ويقال ان ضرارا بن عمرو ذكر أن جهبا هو امامه وهذا يعنى انه قد بلغ مرحلة النضج في حوالى سنة ١٨٠ هـ (٣٦) ، ويقال أيضا ان مقاتل بن سليمان المتوفى ١٥٠ هـ كان أيضا من المعارضين لجهم (٣٧) .

وعلى هذا ، فانه يبدو أنه ظل لجهم أتباع بعد موته واستمروا لمتراه طويلا الا أن الغموض كان يحيط بهم فلا نعلم من هم ولا أين عاشوا ولا كيف برزوا في الحياة العامة ، ويبدو أنهم أثروا في ضرار والنجار خاصة فيما يتعلق بوصف الله سبحانه بالصفات السالبة فقط ( فغال أصحاب ضرار ان الله تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز وأثبت لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ) ، لكن النجارية والضرارية لا يمكن أن يكونوا من الجهمية ولا بشر المريسي ادا كنت آراؤه متفقة مع آراء النجار (٣٨) . ولا يمكننا أن نكون متيقنين من الآراء المنسوبة له ، وأنها كانت هي نفسها أفكار جهم نفسه صاغها بعد ذلك أتباعه ، وعلى هذا فالملاحظات عن ( الاستطاعة ) التي أوردناها في نص سابق والتي سنوردها بعد ذلك يبدو أنها صيغت في وقت لاحق بعد مناقشات جرت مع المعتزلة ومعارضيهم حول قضية الاستطاعة وغيرها في بواكير القرن الثالث الهجرى ، ويرجع عدم تيقننا من ذلك الى أنه لا بد أن تكون الآراء قد تطورت على نحو ما في الفترة من حوالى ١٢٠ هـ الى ٢٢٠ هـ . ويبدو من الضرورى - على هذا - أن ننظر الى الآراء التي تنسب الى جهم بشكل عام ، على أنها في الحقيقة أفكار الجهمية المعاصرين لأبى الهذيل وأتباعه الذين أخذوا على يديه ، وأن نترك بذلك مسألة اعتقادات جهم نفسه الذى مات ١٢٨ هـ ومدى وضوحها قضية مفتوحة .

ويبدو غريبا للوهلة الاولى ان الجهمية الذين يعتبرون من المرجئة ، مع أنهم يعتقدون في الجبر ، بينما غيلان وأتباعه الذين هم أيضا من المرجئة ، يدافعون عن عقيدة القدر ، وفي الفصل الثالث ناقشت أنه في حالة كل من المرجئة والخوارج ارتبطت عقيدة القدر بكونها قائمة على

فكرة عدالة الله سبحانه . وقد لوحظ أن بعض الخوارج كانوا يعارضون عقيدة القدر ويتمسكون بوجهات النظر السنية ، لكن إذا أصدرنا حكماً من خلال دراستنا للخازمية الذين نعلم عنهم الكثير (٣٩) ، وجدنا أن نظرتهم أكثر تحفظاً وهي أقرب إلى الأفكار الجبرية ، التي كانت سابقه في فترة ما قبل الإسلام منها إلى الأفكار التقليدية لأهل السنة . فهل أفكار الجهمية — ببساطة — أفكار محافظه أو هل يمكننا أن ننبع الدافع الإسلامي الحقيقي من خلال دراستنا لها ؟

من خلال ما ورد عن الجهمية في كتابات البغدادي والشهرستاني والأشعري يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال أنه بالفعل يمكننا تتبع « الدافع الإسلامي » أو « العامل المحرك الإسلامي » من خلال الجهمية . ويتمثل هذا الدافع في الإيمان بأن الله سبحانه هو المتحكم الوحيد لا شريك له أو على حد تعبير فتنسك واحدية الهيمنة الإلهية التي لا هيمنة سواها excessive and unbalanced belief in God. (٤٠) ، وتفرد الله سبحانه وواحديته وسموه ، كل ذلك يتجلى في هذه العقيدة في استنحاله أن يطلق على الله سبحانه « شيء » فلا يمكن عندهم أن يقال أن الله ( شيء ) فالشيء مخلوق ، وللشيء مثل ، وأنه سبحانه الخالق وليس المخلوق ، كما أنه تعالى ليس له مثل أو نظير (٤١) . وقد أضاف البغدادي إلى أن ( جهم ) رفض أن يطلق على الله سبحانه أنه حي أو عالم أو مرید لأن هذه الصفات تطلق على البشر ، ولا يجوز — في رأي جهم — أن يوصف الله بصفات يوصف بها المخلوق ، وإنما يمكن وصفه سبحانه — في رأي جهم — بصفات لا يشاركه فيها أحد ، فهو خالق ومحیی وممیت وقادر (٤٢) وعلى هذا فثمة فاصل واضح لا يمكن عبوره بين الله سبحانه والإنسان ( النص :

(Thus there is an unbridgeable Gulf between God and man.

ومن العقائد الغربية على نحو ما هو الاعتقاد بأن للعذاب في جهنم نهاية ، وهي فكرة مرتبطة بكمال الله وتفرد ( ليس كمثل في خلوده شيء — المترجم ) وليست راجعة لأي اعتراض عقلي أو مواجهة للأفكار



التقليدية عن العالم الآخر بما فيه من جنة ونار ( كتلك الحركة العقلية التي شهدتها القرن التاسع عشر ) فالفكرة القائلة بأن جهنم ليست خالدة وإنما هي مخلوق سيفنى ، تجد لها ناييدا في تفسير الآية القرآنية ( هو الأول والآخر ) . السورة ٥٧ ( الحديد ) / الآية ٣ (٤٣) . فوفقا لمفهوم الجهمية فان هذا يعنى أن الله سبحانه سيقى ولا شىء سواه ، سيكون كائنا موجودا ولا موجود سواه وهذا لا يتحقق الا بفناء الجنة والنار وما فيها ، ويقال ان عقيدة خلق القرآن كانت تنسب أحيانا الى جهنم (٤٤) ، وان صح هذا فهى أيضا استطراد للفكرة نفسها ( فكرة أنه سيأتى زمان لا يبقى فيه إلا وجه الله ) .

كل هذا يتلعم تماما مع ما قيل عن الجبر في عقيدة الجهمية . ومن هنا فالحق أنه لا صلة اطلاقا بين عقيدة الجبر عند الجهمية وعقيدة الجبر التي كانت سائدة قبل الاسلام ( عقيدة الجبر الجاهلية ذات الطابع الوثنى ) بل على العكس فعقيدة الجبر الجهمية مستمدة من الايمان العميق بعظمة الله وجلاله . فالجبر لم ينطلق من سوء ظن بالله ، وإنما هو فرط اعتقاد في الله excessive and unbalanced belief in God .

ويتأكد هذا من وصف جهنم بأنه موحد (٤٥) والآن ، فان الموحد asserter of unity كان أحد المنتمين الى فرقة (أهل التوحيد) ، وقد علمنا ان المنتمى لهذه الفرقة اما ان يكون مجبرا أو (عدليا) (٤٦) ويبدو من المؤكد أن المجموعة الأخيرة ( العدلية ) هى مجموعة أو فرقة ( أهل العدل والتوحيد ) وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، ويقال ان أبا الهذيل كان ينتمى « لأهل التوحيد » (٤٧) ونمة أوجه شبه كثيرة بين وجهات نظره ووجهات نظر الجهمية وعلى هذا فقد كان للجهمية مكان راسخ بين الموحدين : Unitarians ، الذين هم جزء من المجتمع الاسلامى وارتبطت عقيدتهم في الجبر بتوحيد الله جل جلاله والايمان أنه ليس كمثله شىء Unity and uniqueness of God.

هذا هو على الأقل ما يمكننا أن نصل اليه فيما يتعلق بالجهمية عند تراعتنا للروايات المتواترة عنهم ، لكن بعض الحقائق ظهرت تحت الضوء من خلال نص طويل منسوب الى خشيش في كتاب التنبيه للملطي ( بفتح

الميم واللام ) تحتاج الى أن نعدل بعض الشيء من معلوماننا عن الجهمية (٤٨) ، فقد تعرض الملطى عند حديثه عن الجهمية من خلال نص خشيش للموضوعات نفسها لكن بصيغة أكثر تأكيداً — فالتأكيد على أن الله سبحانه وتعالى ليس ( شيئاً ) أو على الأقل لا يشبهه أياً من المخلوقات ، ففكرة أن الله موجود في كل مكان وفي كل زمان وكونه سبحانه كلى الوجود Omnipresence فكرة تجعل الانسان والكسبون المادى ليساً سوى مظهر للذات الالهية Pentheistic sence ( هذا المعنى ارتبط بإنكار أن السماء هي مكان وجوده سبحانه ، وانكار انه سبحانه على العرش استوى ) ، فاستحالة معرفة ماهية الله سبحانه واستحالة الوصول الى حقائق مؤكدة عنه ، وانكار الأفكار المتعلقة بالآخرة ( الثواب والعقاب ، والجنة والنار .. الخ ) . والآن لقد سبق أن علمنا أن أفكار جهم قد انبثقت عند محاولة الرد على فرقة السمنية أو السومنة الهندية (٤٩) ووفقاً لرواية خشيش (٥٠) فإن جهما قد تعرض لحالة تسديدة من الاضطراب حتى انه ظل لا يصلى لأربعين يوماً على أساس انه لا يستطيع أن يصلى لإله *One God* لا يعرفه حتى المعرفة ، والانطباع الذى نأخذه من هذه الرواية هو أن الجهمية أو بعضاً منهم على الأقل كانوا قد تأثروا تأثراً عميقاً بالاديان التى احكوا بها ( أو التى كانوا يتصدون لها *they were Combating* ) . لقد كان السومنية يفكرون فى البعث بعد الموت ويعتقدون فى نسوع من تناسخ الأرواح كما يعتقدون فى الذوبان النهائى فى الله سبحانه ( يعتقدون أن الانسان فى خاتمة المطاف سيتحد مع الله سبحانه ) وقد يكون هذا أساساً لفهم كثير مما ذهب اليه الجهمية .

وليس من مجال بحثنا تتبع تلمس المصادر الدقيقة لعقائد الجهمية ، لكن حتى اذا كانت قد خضعت لتأثيرات غير اسلامية ، الا أن المؤكد ان غالب الجهمية كانوا يتحركون داخل نطاق اسلامى ويدورون فى فلسف اسلامى . لقد انبثقت غالب أفكار الجهمية استطراداً من فكرة عظمة الله سبحانه وجلاله ووحدانيته وتفردته وكونه ليس كمثله شئ ، وقد وضع المناوئون للجهمية فى خاطرهم أنهم بمحاربتهم أفكار الجهمية انما يحاربون فكراً معادياً للاسلام وغريباً عليه ، لكن لأن الجهمية كانت

تحمل في طياتها عنصراً إسلامياً أصيلاً وحقيقياً ، فقد ساعد الحوار المجتمع الإسلامي على الوصول الى صيغ أكثر دقة وكفاية لمعتقداته الأساسية .

### ٤ - ضرار واهل الاثبات

#### ( أ ) ضرار

قول الملطى (٥١) أنه قبل أبي الهذيل كان هناك ضرار الذي كان له « مجلس » و « كلام » في البصرة — يلقي ضوءاً على حياة ضرار وفكره ، ويساعدنا على فهم شيء من أهمية الرجل . فقد كان ضرار محاضراً ومعلماً في مجال الكلام والتوحيد وما وراء الطبيعة في البصرة ، التي كانت تعد مركزاً فكرياً في العالم الإسلامي . وكان ضرار قريباً تماماً من الجهمية لقول بشر بن المعتز ان امامه هو جهم ، بينما نسبته ابن الراوندى الى المعتزلة (٥٢) ، ومع هذا فانجاهات ضرار الفكرية في كتب الفسرف الإسلامية تبين انه كانت له أفكار مستقلة .

فضرار هو في الغالب أول من شرح فكرة الكسب ( أو الاكتساب ) وفسرها ودافع عنها ، وقد أصبحت هذه الفكرة أخيراً ، أساس عقيدة السنة التي تفسر الفعل الاختياري للانسان ، ونقرأ في مقالات الإسلاميين للأشعري (٥٣) أن «الذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله : ان أعمال العباد مخلوقة ، وأن هناك فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه الله والآخر اكتسبه العبد ، وأن الله سبحانه هو فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة وربما وضحت هذه الفكرة الفرق بين الأنعمسال الاختيارية للبشر ، وأفعال (أو حركة) الجمادات *inauimate objects* . فالفعل البشري يصدر عن فاعله ( الانسان ) ويمكن أن يعزى اليه ، لكننا أيضاً يمكننا أن ننسب ( فعلاً ) الى الحجر فنقول ( سقط الحجر ) والى الشمس فنقول مثلاً ( غربت الشمس ) ، والفرق في الحالين هو أن الفعل في حال نسبته للانسان يشتمل على مضمون ايجابي أو سلبي ( اختياري ) بحيث يكون هذا الفعل « ملكاً لفاعله » *made it his own* أي أنه ( كسبه ) أو ( اكتسبه ) ، وبذلك تصبح المسئولية البشرية مصنونة بما فيه الكفاية ( غير منكورة ) في الوقت الذي يجري فيه التأكيد



على أن الله هو الخالق — بلا شك — لأفعال العباد خلقاً يؤكد هيئته  
وجلاله .

واختيار كلمة ( كسب ) أو ( اكتسب ) لوصف هذه العلاقة  
الخاصة بين الانسان وأفعاله ، ربما كان متأثراً بالآية القرآنية :

( لا يكلف الله نفساً الا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ،  
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته  
على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر  
لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ) ( ٥٤ ) البقره /  
الآية ٢٨٦ .

وكان ضرار يرى أن « الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها  
بعض المستطيع ( ٥٥ ) ، وأن الانسان أعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم  
أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة . وحرارة وبرودة ومجسة وغير  
ذلك ، وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً ، . . . وان الانسان  
قد يفعل الطول والعرض والعمق وان كان ذلك أبعاضاً للجسم . . .  
وكان يزعم أن كل ما تولد عن فعله ، كالآلم الحادث عن الضربة وذهاب  
الحجر الحادث عن الدفعة ، فعل الله سبحانه وللانسان ، وكان يرى  
أن الله عالم قادر . تعنى أن الله سبحانه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك  
كان يقول في سائر صفات البارى لنفسه « ( ٥٦ ) .

وتشير مصادر أخرى الى أن ضرارا أو — على الأقل — أتباعه قد  
دخلوا في مناقشات حول خلق الله للشر واعتقدوا أيضاً في أن الله  
سبحانه خلق الكفر ( ٥٧ ) .

وبالنسبة لدراستنا الحالية ، فالأكثر أهمية هو تعاليمه فيما يتعلق  
بجوهر الله سبحانه ( ماهيته ) ( ٥٨ ) .

ويقال ان الخوض في فكرة « ماهية الله » سبحانه قد نداولها المتكلمون نقلا عن ابي حنيفة (\*) (٥٩) الذي ذهب الى ان احداً ما لا يمكن ان يعرف ماهية الله (٦٠) فالله يعرف ماهية نفسه بالمشاهدة ( بمشاهدة نفسه ) بينما لا نستطيع نحن معرفته الا بالدليل والبرهان والخبر ( الوحي ) (٦١) . ويرى ضرار ان الله سبحانه يخلق للمؤمنين حاسة سادسة يوم القيامة يرون بها ماهيته — اى ما هو ، ومن هنا فاننا لا نستطيع — فيما يرى ضرار ان نعرف صفات الله سبحانه الا بصيغتها السالبة ، فهو عالم اى غير جاهل ، وهو قادر اى غير عاجز (٦٢) . وهذا مهم لكونه اعترافاً بقصور العقل البشرى في محاولة معرفة ماهية الله سبحانه وفهمها . وضرار في موقفه هذا مناقض لمعتزلة بغداد ( الذين اتوا بعده ) لكن ربما كان لأفكاره تأثير على الجبائى في مناهضته للثقة الزائفة في قدرات الانسان كما تجلت لدى معتزلة بغداد .

### ( ب ) النجار

أفكار الحسين بن محمد النجار مشابهة جداً لأفكار ضرار ، وعلى

(\*) فيما يلى نص ما أورده الشهرستانى فى الملل والنحل ، ج ١ ، صص ٩٠ - ٩١ :

« أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد . اتفقا فى التعطيل ، وفى أنهما قالا البارئ تعالى عالم قادر ، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، وأثبتنا لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، وقالا : ان هذه المقالة محكية عن ابي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه . وأرادا بذلك ان يعلم نفسه شهادة ، لا بدليل ولا خبر . ونحن نعلمه بدليل وخبر . وأثبتنا حاسة سادسة للانسان يرى بها البارئ تعالى يوم الثواب فى الجنة . وقالا : أفعال العباد مخلوقة للبارئ تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة : وجواز حصول فعل بين فاعلين ، وقالا يجوز ان يقرب الله تعالى الأمراض أجساما ، والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة بنفى زمانين . وقالا : الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاجماع فقط ، فما ينقل عنه فى أحكام الدين من طريق أخبار الأحاد فغير مقبول . ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد الله بن مسعود ، وحرف ابي بن كعب ، ويقطع بان الله تعالى لم ينزله .

وقال فى المفكر قبل ورود السمع انه لا يجب عليه بعقله شيء حتى ياتيه الرسول فيأمره وينهاه ، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل . وزعم ضرار أيضا أن الإمامة تصلح فى غير قریش ، حتى اذا اجتمع قریشى ونبطى قدمنا النبطى ، اذ هو اقل عددا ، وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه اذا خالف الشريعة .

والمعتزلة وان جوزوا الامامة فى غير قریش . الا أنهم لا يجوزون تقديم النبطى على القرشى » .

أية حال ، فرغم تقسيم البغدادي ( في الفرق بين الفرق ) والشهرستاني ( في الملل والنحل ) ، فمن المؤكد أن النجار كان أصغر من ضرار وربما كان تلميذا له (٦٣) وتشمل أفكاره العامة كما أوردها الأشعري الكثير المهم لدراستنا الحالية :

« زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن :

— أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها .

— لا يكون في ملك الله سبحانه الا ما يريد الله .

— وان الله — سبحانه — لم يزل مريدا أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته ، ومريداً الا يكون ما علم أنه لا يكون .

— وان الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث في حال الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة .

— وان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلا .

— وان لكل فعل استطاعة يحدث معه اذا حدث ، وان الاستطاعة لا تبقى وأن في وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم الفعل .

— وان استطاعة الايمان توفيق وتسدد وفضل ونعمة واحسان وهدى ، وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر ، وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها ، بالأ تكون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت وبالأ يكون كان الوقت وقتا للمعصية التي هي تركها .

— وان المؤمن مؤمن مهتد وفقه الله — سبحانه — وهداه وأن الكافر مخذول خذله الله وأضله وطبع على قلبه ولم يهده ولم ينظر اليه وخلق كفره ولم يصلحه ، ولو نظر اليه وأصلحه لكان صالحا .

— وانه جائز ان يؤلم الله الأطفال في الآخرة ، وجائز ان يتفضل عليهم فلا يؤلمهم .

— وان الله سبحانه لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من اللطاف ما لو فعله بهم لآمنوا ، وأن الله — سبحانه —



كلف الكفار ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم .

— وأن الانسان لا يفعل في غيره وأنه لا يفعل الأفعال الا في نفسه ،  
كنحو الحركات والسكون والارادات والعلوم والكفر والايمان ، وان :  
الانسان لا يفعل ألما ولا ادراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا على طريق التولد .

— وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادا، بنفى البخل عنه وأنه  
لم يزل متكلمًا بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام وأن كلام الله سبحانه  
محدث مخلوق .

— وكان يقول في النوحيد بقول المعتزلة الا في باب الارادة والوجود ،  
وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء .

— وكان يزعم أنه جائز أن يحول الله — سبحانه — العين الى  
القلب ويجعل في العين قوة القلب فيرى الله سبحانه الانسان بعينه :  
أى يعلمه بها ، وكان ينكر الرؤية لله عز وجل بالابصار على غير هذا  
المعنى .

— وكان يقول أن الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله .

— وأن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ويرزق الحرام ، وأن  
الرزق على ضربين : رزق غذاء ورزق ملك « (٦٤) » .

وهي مقولات في غالبها واضح ولا يتطلب الأمر سوى تعليقات  
موجزة . فقد أخذ النجار عن ضرار قوله بوصف الله سبحانه بصفسات  
سالبة ( غير جاهل . . غير عاجز . . الخ ) (٦٥) ، وتحاشى تعريف ضرار  
للحاسة السادسة (٦٦) التي تمكن العين من المعرفة لكنه ظل متمسكا بعبقيدة  
الماهية (٦٧) وقبل رأى ضرار في الكسب ( أو الاكتساب ) (٦٨) ويظهر  
أنه يركز على التفرقة بين معنى ( فعل ) الله ومعنى ( فعل )  
العباد (٦٩) .

وكثير من أفكاره متناقضة مع أفكار المعتزلة التي تناولناها في الفصل  
السابق ، ففكرة هيمنة الله سبحانه وسببرته وفوقيته وجلاله هي الفكرة  
الغالبة وهي تغلب فكرة عدالته سبحانه والله سبحانه الهيمنة الكاملة

على مسيره الأحداث فليس من بشر في مقدوره أن يفعل شيئاً لم يردده الله (٧٠) . وكون الانسان مؤمناً أو كافراً يعتمد على عون الله له ان كان مؤمناً وتخليه عنه ان كان كافراً (٧١) . ولو لطف الله بالكفار لآمنوا (٧٢) ولطف الله سبحانه وسخطه عاملان مؤثران وفاعلان وليس مرتبطين بفعل الانسان كما يقول المعتزلة ، لكن قول النجار بأن الله فرض على الكافرين ما لا يطيقون ، يبين رفضه لقول المعتزلة بارتباط الاستطاعة بالتكليف ، لكن النجار فرق بين الاستطاعة المادية ، والاستطاعة الاختيارية *volitional power* ( وربما كان النجار في تفرقة هذه أوضح من أبي الهذيل نفسه ) وأنكر أن يكون لفعل الانسان أى آثار « منولدة » في الأشخاص الآخرين أو في الأشياء (٧٣) . وهو يؤمن ايماناً مطلقاً بالجبر ( القضاء والقدر من الله سبحانه ) في تفسير الأجل والرزق ولطف الله وسخطه . . . الخ (٧٤) وآمن بأنه لا يمكن أن نربط فعل الله سبحانه مع الأطفال ، بالمفاهيم البشرية عن الخطأ والصحة (٧٥) ، وليس بين أيدينا شيء عن اجاباته على اعتراضات المعتزلة بأنه ربط الشر بالله سبحانه *Fixing evil upon God* .

والفقرات التي أوردناها من كتاب مقالات الاسلاميين عن أفكاره والمتعلقة بالاستطاعة تحمل أفكاراً شائعة وربما كانت علامة على بداية الاعتقاد السننى ( اعتقاد أهل السنة والجماعة ) في هذه الموضوعات (٧٦) . فالاستطاعة عند ضرار سابقة على الفعل ومصاحبة له لكن ربما لا يعنى هذا أنه أدرك الفرق المقصود ، أما النجار فقد قدم لنا فكرة جزئية جديدة عن الاستطاعة البشرية . انها استطاعة لعمل واحد ، وأن لكل عمل استطاعة خاصة به ومن هنا كانت سابقة للعمل ( أو الفعل ) ومصاحبة له ، وهى بطبيعة الحال من خلق الله سبحانه ، ومن هنا يمكن القول انه فرق بين الفعل المادى ( الفيزيقي ) والفعل الاختيارى . وفكرة أبي الهذيل عن « المراحل » أو « اللحظات » التي حاول من خلالها أن ييسوى بين الفصل بين « الاختيار » و « الفعل المادى » من ناحية وفقاً لما يسبق زمنياً ( ما يأتى متقدماً زمنياً وما يأتى متأخراً زمنياً ) - قد تتفق مع هذه التجارب فالانسان يقضى وقتاً يزن فيه الأمور قبل الاختيار : من بين متغيرات عدة أو بدائل عدة . وعلى أية حال ، ففى غالب النشاط

البشرى تكون الموازنة بين البدائل قبل اتخاذ القرار أقل بكثير من أوجه النشاط البشرى التى لا تتطلب هذه الموازنة ، وعلى هذا فنظرية النجار عن مصاحبة الاستطاعة للفعل Volation & Physical act هى الأقرب لحقيقة الأمور . وما يراه الغربيون وكأنه فارق كبير لا يمكن تجاوزه بين النظرتين ( نظرة أن الاستطاعة مرتبطة بفعل واحد ، ونظرة أن الاستطاعة تكون على الفعل وعكسه ) تنير نقاشا يسيرا . فطريقة النظر للأمور مختلفة تماما ، والذي لا شك فيه أن النجار كان له طريقته فى وصف كيفية اختيار البشر من بين البدائل المتاحة ؛ لكنه لم يخبرنا ما هذه البدائل ولا كيفية الاختيار ومن هنا — على أية حال — يتسلسل الضعف الذى نظريته .

وليس من الضرورى هنا أن ندرس تفصيلا كيف أن نظريته الجديدة عن الاستطاعة البشرية قد أثرت فى أفكاره عن الجسد وأجزائه ( عن الجوهر والعرض التى تتبع فيها ضاراً ) ( ٧٧ ) . انه من الواضح أننا نتعامل مع مفكر فى الغاية من الأهمية أثر فى المعتزلة بمعارضته لوجهة نظرهم ، وكان رائداً فى دفاعه عن عقائد السنة بأساليب عقلية (\*) .

(\*) فصل هنا ايراد ما ذكره الشهرستاني عن النجار .

« أصحاب الحسين بن محمد النجار وأكثر معتزلة الرأى وما حواليا على مذهبه . وهم وان اختلفوا اصنافا الا أنهم لم يختلفوا فى المسائل التى عدناها أصولا . وهم : برعوثية وزعفرانية ومستدركة . ووافقوا المعتزلة فى نفى الصفات من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، ووافقوا الصقالبة فى خلق الأعمال . قال النجار : البارئ تعالى مرید لنفسه كما هو عالم لنفسه ، فالزم عموم التعلق ، بالمتزم وقال . هو مرید الخير والشر ، والنفع والضرر ، وقال أيضا : معنى كونه مریدا انه غير مستكره ولا مغلوب . وقال : هو خالق أعمال العباد ، خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها . وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسبا على حسب ما يثبتته الأشعرى . وواقفه أيضا فى أن الاستطاعة مع الفعل . وأما فى مسألة الرؤية فأنكر رؤية الله تعالى بالأبصار وأحالها ؛ غير أنه قال : يجوز أن يحول الله تعالى القوة التى فى القلب من المعرفة الى العين ، فيعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية ، وقال بحدوث الكلام لكنه انفرد عن المعتزلة بأشياء منها :

قوله ان كلام البارئ تعالى اذا قرئ فهو عرض ، واذا كتب فهو جسم . ومن العجب أن الزعفرانية قالت كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره فهو مخلوق ، ومع ذلك قالت : كل من قال ان القرآن مخلوق فهو كافر . ولعلمهم أرادوا بذلك الاختلاف ، =



## ( ج ) برغوث

يتسبع القول بأن محمداً بن عيسى برغوث من اتباع النجار (٧٨) . وما وصلنا من روايات عن مناقشات برغوث مع المعتزلة فيما يتعلق بالاستطاعة البشرية يظهر أنه استمدها من أفكار النجار (٧٩) واحدى أفكار برغوث المميزة هي أن المتولدات هي فعل الله تعالى بإيجاب الطبع ، بمعنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً أن يذهب إذا دفعه أحد ، وبتعبير آخر جعل الله سبحانه من الضروري أن يندفع الحجر إذا دفعه دافع (٨٠) أما النجار فلم يذكر إلا أن الإنسان لا ينتج ( لا يفعل ) أى أثر فى أى شخص آخر أو أى شيء ، وقد وافقه برغوث على هذا لكنه طور الفكرة وعزا الأثر الحادث الى الله سبحانه لكن هذا — على أية حال — لم يكن عزوا مباشراً وإنما غير مباشر ، أى من خلال فكرة أن الله سبحانه هو حالق طبائع الأشياء ، وفكرة الفعل المتولد أو الأثر الناتج بفعل طبائع الأشياء هي بلا شك من أفكار معمر (٨١) ، لكن — على عكس معمر — يقال ان هذه الآثار ( أو الأفعال المتولدة ) هي من فعل الله سبحانه وليس من الشيء ( المسبب لها ) . وفكرة برغوث على أية حال لم تلق تأييداً كبيراً . فهذه الفكرة من الناحية الاسمية تحافظ على فكرة عظمة الله سبحانه وسموه وهيمنة المطلقة على الأحداث خاصة ما يحدث للإنسان ( فالنجار مثلاً أنكر إمكانية أن يؤثر شخص بأفعاله فى شخص آخر ) لكن هذه الهيمنة الالهية ليست من لحظة الى لحظة ؛ لأن الله سبحانه ترك طبائع الأشياء كما أرادها تفعل فعلها وفقاً للقانون الذى وضعه

= والا فالتناقض ظاهر . والمستدركة منهم زعموا أن كلامه غيره ، وهو مخلوق لكن النبى ﷺ قال . « كلام الله غير مخلوق » والسلف عن آخرهم أجمعوا على هذه العبارة ، فوافقناهم ، وحمّلنا قولهم غير مخلوق ، أى على هذا الترتيب والنظم من الحروف والأصوات ، بل هو مخلوق على غير هذه الحروف بعينها ، وهذه حكاية عنها . وحكى الكعبى عن النجار أنه قال : البارئ تعالى بكل مكان ذاتاً ، ووجوداً لا معنى العلم والقدرة ، والزمه محالات على ذلك .

وقال فى الفكر قبل ورود السمع مثل ما قالت المعتزلة انه يجب عليه تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال .

وقال فى الايمان انه عبارة عن التصديق . ومن ارتكب كبيرة ومات عليها من غير توبة عوقب على ذلك ، ويجب أن يخرج من النار ، فليس من العدل النسوية بينه وبين الكفار فى الخلود .

ومحمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، وبسر بن عياث المريسى ، والحسين النجار متقاربو المذهب ، وكلهم أثبتوا كونه تعالى مرئياً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر ، وطاعة ومجسبة ، وعمامة المعتزلة يابون تلك .  
ص ٨٩ .

( لطبائعها التي طبعها عليها ) ومن هنا يمكن القول انه سبحانه قد اعطى للانسان والجماد ( والحيوان ) نوعا من الحركة الذاتية ( أو الحكم الذاتي ) .

وعلى هذا ، فإن برغونا كان على قدر كبير من الاعتقاد في قدرة الله وهيمنته ( وهو في هذا أكبر من المعتزلة ) لكنه لم يكن قادرا على موازنة فكرته هذه مع أفكاره الأخرى ، وقد سار الى نهاية الشوط في التفرقة بين الله والانسان ، فرفض أن تستخدم الألفاظ التي بصف الانسان بها نفسه في وصفة الله سبحانه ، فرفض أن يقال ان الله ( فاعل ) على سبيل المثال لأن هذا اللفظ يطلق على الانسان (٨٢) وقد رد عليه معارضوه بأن الله سبحانه نسب الخلق الى الانسان في القرآن الكريم (٨٣) ( انما تعبدون من دون الله اونا وانا وخلقون انفا . . . ) سورة العنكبوت (٢٩) / الآية ١٧ وعلى هذا ، فقد انهار الجسر الذي أراد أن يقيمه بين الله سبحانه وخلقهم وقد ذكر البغدادي أن برغوثا رفض أن يطلق على الانسان لفظ ( فاعل ) وهذا نص ما قاله البغدادي : « البرغوثية . . . اتباع محمد بن عيسى الملقب ببرغوث كان على مذهب النجار في أكثر مذاهبه وخالفه في سمة المكسب فاعلا فامنع منه . . . وخالفه أيضا في المتولدات فزعم أنها بفعل الله تعالى بايجاب الطبع . على معنى أن الله تعالى تابع الحجر طبعاً بذهب اذا وقع . . . وقال النجار في المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها أنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذي سموه مولدا . . . » (٨٤) \*

واعتقد برغوث أن الله سبحانه لم يلجئ ( بجبر ) انسانا على الايمان أو الكفر . . . ذلك لأن الانسان مأمور بالايمان ومأمور بتجنب الكفر وأن يكون ذلك طوعاً فاذا ما آمن أو كفر كرها ( ضد ارادته ) يكون بذلك غير منفذ لأوامر الله (٨٥) وسعارة أخرى فان كون الله سبحانه قد أمر ، فهذا يعنى انبئاقاً « استطاعة » للطاعة وقدرة عليها في الانسان الذي وجه الله سبحانه أوامره له . اتنا نلاحظ هنا نوعاً من التسبب الذاتي autonomy يشير اليه برغوث باشارته الى أن فكرة طبيعة الفعسل

(\*) ص ١٩٧ من طبعة دار الجيل وهي التي بين أيدينا الآن - ( المترجم ) .

لا بد ان تنطلق من الانسان نفسه بمعنى من المعانى . ولم يرد ان برغوثا قد انتقد فكرة استناده النجار التي مؤداها ان لدى الله سبحانه وتعالى لطفاً لو افاض بشيء منه على الكافرين لآمنوا . ومن هنا يمكننا ان نستنتج ان فكرة لطف الله كان ينظر اليها كشيء مختلف عن الجبر .

وقد ذهب برغوث ابعده مما ذهب اليه النجار في محاولة التوفيق بين فكرة عظمة الله وقدرته المطلقة من ناحية وفكرة وجود الشر في العالم . وهنا يبدو انه استخدم مرة اخرى افكارا استقاها من معبر (٨٦) .

لقد ميز برغوث بين « استطاعة الهيمنة على الشر » وبين « فعل الشر » ، وكان من السهل تبين ان الله سبحانه بعلمه بشر لا يعنى انه سبحانه هو نفسه موضوع الشر وانما الانسان (٨٧) .

لقد قدم برغوث نفسه لنا في صورة رجل حاول ان يزاوج بين مجموعتين متباعدين من الافكار ، لكنه لم يحرز تقدماً كبيراً في محاولته تلك ، كما ان الافكار الميتافيزيقية التي استقاها من معبر كانت غير متناسقة مع افكار الدين الاسلامى الى حد كبير (٨٨) .

#### ( د ) مصطلح « اهل الاثبات »

اشار الأشعري في كتابه مقالات الاسلاميين أكثر من عشرين مرة لجماعة غير واضحة أطلق عليها اهل الاثبات او المثبتة (٨٩) وبالتأمل في اشاراته هذه يتضح لنا انه يقصد بأهل الاثبات الذين يثبتون ان القدر خيره وشره من الله سبحانه (٩٠) ، وتشير الروايات الى اعتقادهم وجهات نظر أخرى الى جانب ايمانهم بالقدر، بمفهومه السابق واثباتهم له ، واهل الاثبات يختلفون احياناً في بعض التفاصيل (٩١) . وعلى هذا فلا بد ان الأشعري قد استخدم المصطلح ليشير به الى مذهب كلامى محدد او حتى عدة مذاهب .

والفحص الدقيق للمادة المتوفرة لدينا يمكننا من استحضار بعض المنتمين لهذه المجموعة ( الفرقة ) رغم ان الأشعري لا يسعنا كثيراً كماداته ، وعلى أية حال فالأشعري يجعل ضراباً من اهل الاثبات كما



استخلصنا من عبارته « وهذا رأى أهل الاثبات ما عدا ضراراً » (٩٢) .  
والإشارة الأخرى الوحيدة لأحد أفراد هذه الجماعة ( الفرقة ) هو  
الكوشانى(٩٣) وإذا كان المقصود بهذا الشخص هو أحمد بن سلم الكوشانى  
الذى هو أحد تلاميذ النجار ؛ فيمكننا القول إذن أن النجار هو أيضاً من  
أهل الاثبات (٩٤) . وأخيراً فما دام من الواضح أن هناك صلة قوية  
بين محمد بن حرب ، والنجار فنقول الأثعري في عبارته التى تشير الى  
أن فكرة بعينها هى فكرة محمد بن حرب وكثير من أهل الاثبات ، يعنى أنه  
من أهل الاثبات بلا شك (٩٥) .

ودراسة الأفكار نفسها بصرف النظر عن متابعتنا للأفراد المنتمين  
لأهل الاثبات ، تؤكد لنا ما توصلنا اليه آنفاً ، فكثير من الأفكار عن  
الختم والهداية والاضلال وغيرها هى نفسها أفكار النجار ، وعزو إيمان  
الانسان أو كفره لفعل الله سبحانه (٩٦) فكل أهل الاثبات فيما عدا  
ضراراً ، يقال انهم يعتقدون أنه لا فعل للشخص فى أى كيان آخر غير  
ذاته (٩٧) وتلك فكرة النجار ، وهو أيضاً يرى أن صفات الله سبحانه  
لا يمكن التعبير عنها الا سلباً : عالم بمعنى غير جاهل ، وقادر بمعنى  
غير عاجز .. الخ كما يرى ذلك عموم المثبتة (٩٨) وأكثر من هذا فحتى  
إذا لم نقبل فكرة التطابق بين أفكار محمد بن حرب وبرغوث ؛ فثمة دلائل  
على أن برغوثاً كان واحداً من أهل الاثبات . كما أن أفكاره عن الأفعال  
المتولدة generated effects تربية تماماً من أفكار محمد بن حرب  
وكثيرين من أهل الاثبات (٩٩) ، كما أن أفكاره الخاصة تتجلى فى النص  
على أن معظم أهل الاثبات يعتقدون أن الله سبحانه لا يجبر أحداً على  
إيمان يصبح به — أى بهذا الجبر — مؤمناً ، وقولهم أنه رغم قدرة الله  
سبحانه وهيئته على الشر الذى يمارسه البشر الا أنه سبحانه ليس  
فاعلاً للشر ( ليس شريراً ) (١٠٠) .

وهكذا يتضح لنا بعض دلالات مصطلح « أهل الاثبات » لقد كان ضرار  
واحداً من أعضائها البارزين لكن النجار كان أكثر التصاقاً بها وانتمى اليها  
تلاميذه مثل برغوث والكوشانى ، كما يبدو أيضاً أن جماعة من الخوارج

تحلقوا حول محمد بن حرب ( اذا كان المقصود به شخصا آخر غير برغوث ) ويحيى بن أبى كامل ، ورغم هذا الضوء الذى ألقناه على جماعة أهل الانبياء يبقى الكثير مما هو غامض . لماذا لم يرد هذا المصطلح الا عند الأشعرى ؟ ماذا حدث لهذه الفرقة فى الفترة بين أسام برغوث والنجار فى بداية القرن الثالث للهجرة وفترة شباب الأشعرى فى النهاية ( ١٠١ ) .

### ( ه ) تقويم أهل الانبيات

من الممكن الآن أن نكون نوعاً من التقويم لأهل الاثبات بشكل عام . من الواضح أنهم كانوا نوى أهمية فائقة كخصوم كانوا قادرين على مواجهة المعتزلة منطلقين من منطلقاتهم نفسها ، خاصة وأنهم كانوا فى فترة باكرة نسبياً ( فى القرن الثانى للهجرة وبداية الثالث ) ، فالندقيق فى الموضوعات التى تعرض لها المعتزلة ستوضح لنا أن كثيراً منها كان هو نفسه ما تعرض له أهل الانبيات ، مع أننا لم نناقش فى هذا الفصل الموضوعات نفسها التى نعرضنا لها فى الفصل السابق الذى تعرضنا فيه للمعتزلة وفكرهم .

والجدير بالملاحظة أيضا أن القوة الموجهة لأهل الانبيات كانت هى التوجهات القرآنية الحقة ، ولم تكن منبثقة من فكره الجبر بمفهومها الجاهلى السابق على الاسلام . لقد كانوا يعتقدون — بشكل واضح — بقسرة الله سبحانه وعظمته وهيمنته ، وقد ركز النجار على أن الله مهيمن على كل شئ ومضطلع بكل شئ ، ولا شئ يكون الا بإرادته ، وأهل الاثبات بشكل عام يعتقدون أن لا مقدور الا والله عليه قدرة ( ١٠٢ ) . وبينما كان المعتزلة يعتقدون فى (استطاعة) الانسان أن يوجه الحوادث « بمعزل عن الله سبحانه » بل « وبدون علمه » ، فان أهل الاثبات أكدوا بشدة على أن الانسان قادر على فعل كل شئ شريطة أن يكون قد سبق فى علم الله سبحانه أنه — أى هذا الشئ — سيكون ، وأنه سبحانه ( بريده ) (ويشأؤه) (١٠٣) وقد أنكر النجار وغيره استطاعة الانسان أن يؤثر فى شخص ما ( أو شئ ما ) لا لشيء الا لأن ذلك فى اعتقادهم يخالف فكرة قدرة

الله وهيمنه (١٠٤) . وادا كان كل ما بفعله البشر لا يتم الا ومقا لارادة الله سبحانه او على الأفل بادنه ، فمن الضروري أن ننكر أن البشر بمكنهم احداث تأثير في غيرهم بشرا أو أشياء ، منمه افنناع دينى مسغلغل مؤداه أن الله رقيب دائم على أفعال المؤمن ( والعباد عامة ) .

والاعتقاد في هيمنة الله وقدرته ، يؤدي بالضرورة الى الاعتقاد بأن الايمان والكفر كليهما — الى حد كبير — يماا باراده الله ، وهذه المفكرة هى التى صبعت أفكار أهل الابات عن الهداية وما ينصل بها من أمكار ( أى هداية الله للعباد ) (١٠٥) وهم على عكس المعتزلة الذين يرون أن الله بعامل عباده على قدم المساواه وينيح لهم — بعده — فرصا مساوية ، بل انهم — أى أهل الابات مسنعدون للقبول بأن الله — أساسا — هو المستول عن جعل هذا كافرا وداك مؤمنا ، وهم يعتقدون أن الله سبحانه فادر على خلق الايمان والكفر ، والطاعة والمعصية التى بموجبها يصبح هؤلاء مؤمنين وهؤلاء كافرا وهؤلاء على طاعة وهؤلاء على معصية (١٠٦) .

وفى الوقت نفسه ، نجدهم واصحين فيما ينعلق بالطبيعة المتفرده للنسائط الاختيارى البشرى ، فالله سبحانه لم يجبر احدا على الكفر أو الايمان ولم يجبر احدا على أن يتصرف بعداله أو بظلم (١٠٧) فرعم أن الله قد خلق الايمان فانه لا يكون ايمانا حقا الا اذا اعتنقه شخص ما ، فيصبح الايمان هو ايمانه هو أو بتعبير آخر اذا اكتسبه الشخص ( المؤمن ) ، وربما فضلوا الحديد عن لطف الله ، وفكرة الاكتساب هذه كامنة فى عقولهم ، فبالعمل ( أو الاكتساب ) ولطف الله يصبح الفرد مؤمنا « (١٠٨) وهم يفضلون ذلك على القول بأن الله جعل فلانا مؤمنا أى أجبره على الايمان . انهم يرمصون هذه الصيغة الأخيرة ويفضلون الأولى ، وهم يفرقون بين ما يفعله الانسان جبرا وما يفعله اختيارا ويطلقون على هذا الفعل الأخير اكتسابا .

وعندما نلقى نظرة عامة على هذه الحركة ، بمكننا أن نرى بعض الجهود التى بذلت لحل مسكله السر . فبيبدو أنهم اعتقدوا أن الله سبحانه هو محدث الالم physical evil ، والعقاب بادخال جهنم كمال على ذلك ، وهو سبحانه قادر على فعل ( ما هو أصلح ) مما فعله (١٠٩)



لكن غالب أهل الإثبات ينكرون أنه سبحانه فاعل الشر المتمثل في عدم العدالة أو فاعل الشر المتمثل في الانحراف الخلقى ، لا يمكن قبول هذا ، كما لا يمكن بأية حال من الأحوال وصفه سبحانه بأنه شرير أو ظالم . وربما كانت الروايات التي تعزو إلى جانب منهم القول بأن الله سبحانه قادر على ( إجبار ) الإنسان على فعل الشر بمعنى العمل المنساق للأخلاق ، وبالتالي فلا شر ( بهذا المعنى ) إلا والله فاعله — ربما كانت هذه الفكرة ناتجة عن سوء فهم لوجهة نظر ضرار القائلة بأن لكل فعل فاعلين ( الله والإنسان ) ( ١١٠ ) .

وبتعبير آخر ، فإن إيمانهم بقدره الله المطلقة أدت بهم إلى هذا النوع من التفكير رغم إيمانهم المطلق بأن الله عادل ورحمن ورحيم لا يمكن أن يقترب ظلماً ولا أثماً وأنهم جميعاً عبده .

والمقالة التي خلص إليها برغوث وآخرون والتي مؤداها أن الله سبحانه « لا يفعل الشر » لكن له « الهيمنة عليه » ، تعنى أنه لا يجب نسبة الأثام إلى الله على النحو نفسه الذي نسبها به إلى البشر ، لكن هذا لا يمنع من إيمانهم بقصور العقل البشرى عن فهم طبيعة فعل الله سبحانه ، بل وطبيعته ( ذاته ) هو سبحانه ، فهو سبحانه معلوم لذاته ( هو معلوم لنفسه ) لكن البشر لا يدركون ماهيته وسيظلون كذلك حتى قيام الساعة ، وعند تناولهم صفات الله سبحانه أخذوا بالصفات السالبة ، فمعنى كونه عالماً ( غير جاهل ) .. وهكذا .

وإذا كانت هذه هي أفكار أهل الإثبات فهم من جوانب عديدة يقولون بأفكار أهل السنة ، وسيوضح من الفصل التالي — على أية حال — أنهم أقرب إلى مدرسة أبى حنيفة منهم للأشعري ( ١١١ ) .

## ه — هشام بن الحكم

ومن بين المتكلمين البارزين الذين عارضوا المعتزلة ، وآمنوا بالقضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه — هشام بن الحكم الذي خاض في كل الموضوعات التي ناقشها المعتزلة كما أوردت كتب الفرق خاصة مقالات

الاسلاميين للأشعري ، وهشام بن الرافضة ( الامامية ) وهم فرقة شيعية وقد ظهر معظم نشاطه في الكوفة ، وقد تحدث معه أبو الهذيل ومن خلال حديث أبي الهذيل عنه يتضح أن هشاماً كان أكبر في السن قليلاً من أبي الهذيل (١١٢) .

والفقرات التالية من كتاب مقالات الاسلاميين عن هشام (١١٣) ذات صلة بموضوع بحثنا :

« واختلفت الرافضة في أعمال العباد : هل هي مخلوقة ؟ وهم ثلاث فرق فالفرقة الأولى منهم ، وهو هشام بن الحكم : يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول : ان أعمال الانسان اختيار له من وجه ، واضطرار من وجه : اختيار من جهة أنه ارادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه الا عند حدوث السبب المهيج عليها » (\*) .

« والاستطاعة عند أصحاب هشام بن الحكم خمسة أشياء : الصحة وتخليّة الشئوق Freedom of Circumstances والمدة في الوقت ، والآلة التي بها يكون الفعل ، كاليد التي يكون بها اللطم والفأس النى تكون بها النجارة والابرة التي يكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات ، والسبب الوارد المهيج الذي من أجله يكون الفعل ، فاذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها ما لا يوجد الا في حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أن الفعل لا يكون الا بالسبب الحادث فاذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة ، وأن الموجب للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجب . . » (\*\*)

تلك رواية من خط فكري يختلف اختلافاً جوهرياً مع خط ضرار وان اتفق معه في بعض الأمور كاستخدام فكرة ( الكسب ) أو ( الاكتساب ) بمعناها الاصطلاحية . وعلى أية حال ، فمن المحال في ضوء المادة المتاحة لنا أن نجزم الى أي مدى تأثر كل من هشام وضرار بالآخر ، بل حتى

(\*) ص ١١٢ - ١١٤ ، ١١٦ من الطبعة التي بين أيدينا .

(\*\*) ص ١١٦ من طبعة مقالات الاسلاميين تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

لا نستطيع الجزم بأن هساما نفسه قد استخدم لفظ ( الاكتساب ) ، بل الأقرب أنه استخدم لفظي ( الاحبار ) و ( الاضطرار ) للعبير عن فكره .

وفكره العامه ننحو الى أن النشاط البشرى هو نتيجة سلسله من الأسباب ( العلل ) ، وأن اختيار الانسان هو حلقة في هذه السلسله .

ولا يبدو أن وجهات نظر هسام في هذا الصدد وجدت مؤيدين كتبرين ( ربما لأنها كانت ذات أبعاد طبيعيه naturalistic أعمق مما نسوعبها العقلية الدينيه للمسلمين ) ، لكن اهتمامه بتحليل النشاط البشرى ربما أمر بشكل غير مبائر في المناقشات التي دارت بين المعنزة (١١٤) . وعلى أية حال ، فالمهم هو أنه حاول صياغة نظرية كان لها مكانها عند الحديث عن مبدأ « المسئولية البشرية » ومبدأ « الهيبة الالهية المطلقة » على سواء .

والنظر الى وجهات نظر بعض الرافضه الآخرى بوضوح لنا أن هساما ربما كان أقرب الى أهل القدر ( المعنزه ) منه الى القائلين بأن الله « هو خالق أفعال العباد » ، منح نرى أن جماعة من هؤلاء الرافضة يرون أن الله سبحانه « يعلم ما سيكون قبل أن يكون الا ما يتعلق بفعل الإنسان ، فهو سبحانه يعلمه — أى الفعل — بعد وجوده ( أى بعد أن يكون قد خرج الى حيز التنفيذ ) ؛ ذلك أنه سبحانه اذا علم مسبقاً من سيركب المعصية لكان عليه سبحانه أن ( بحول ) بينه وبين معصيته (١١٥) » .

والآن ، فقد وجدنا عبارة مناسبة لدى واحد من معنزة بغداد الباكرين وهو أبو موسى المردار (١١٦) الذى ينسب اليه قول « أن الله أراد معاصى العباد بمعنى أنه خلق بينهم وبينها ، وكان أبو موسى يقول : خلق الشيء غيره والخلق مخلوق ، لا يخلق » (\*) ومن الفعل ( خلق ) أتى المصدر ( التخلية ) وهى المصطلح الذى استخدمه هشام بن الحكم

(\*) ص ٢٦٧ من طبعة المقالات المسار إليها فى حاشية سابقة .



لوصف لحظة الفعل البشرى اللى « يخلق الله سبحانه بين العبد وما فعل » (١١٧) . وربما كانت النخلة هي أقرب الكلمات العربية من حيث الأصل اللغوى الى ( الحرية freedom ) . ومن هنا يمكن القول أن هتساما عندما جعل من شروط الاستنطاعة بخله النسئون ، فانه يكون بذلك قد وضع فى عقله فكرة استقلال الانسان فى حال قيامه بالفعل البشرى عن الله سبحانه ، وهو بهذا ينفق مع المعتزلة .

وفيما بتعلق بوجهات نظر هتسام عن علم الله سبحانه فانها تنسیر الى اتفاقه مع القدریه ( المعتزله ) ووفقا لما ذكره الأتسعرى فان القدریه يقولون بان الله سبحانه ( لا يعلم الشئ قبل أن يكون ) وأن السببیه وهم فرع من المعتزلة يرون الرأى نفسه ، مع انساره خاصة أو تركيز خاص على الفعل البشرى (١١٨) . وغالب الرافضه يعقدون أيضا أن الله سبحانه لا يعلم ما سيكون حتى يكون (١١٩) ويرى هتسام انه اذا كان الله عالما بما سيفعله الانسان ، لم يكن هناك أى مجال للاختبار أو المحنة أو الاختبار test (١٢٠) . وفيما ينطق بهذه النقطة ، فان الرافضه كانوا أقرب لمؤيدى المعتزلة منهم لمعارضيهم . لكن بعضهم كان يقول انه « لا يكون الفعل الا أن يتساء الله » ، وذهب عدد كبير منهم الى اخاد موقف وسط بين الجبر والاختبار (١٢١) وبشكل عام ففى نقاط بعينها يبدو أن منكمى الرافضه محسوبون من بين المدافعين عن القدر حره وشره من الله سبحانه .

## ٦ - وصية أبى حنيفة

قد نملاً فراغاً كبيراً فى معلوماتنا عن المتكلمين السنة فى فجر الاسلام اذا وضعنا فى اعتبارنا « وصية أبى حنيفة » ، اللى نسبت الى أبى حنيفة أو مجموعة ممن ينبعون مذهبه (١٢٢) ولسوء الحظ ، فاننى قد فتلت فى سد هذه الشفرة لندرة المعلومات المناحة رغم ظنى أنه بإمكانى أن أقدم اشارات أكبر دقة من تلك التى قدمها فنسنك Wensinck الذى لم يحاول التمييز بين الفرق المختلفة اللى قد ندعى جميعها أنها من أهل السنة أو على الأقل أنهم كانوا من أهل السنة الذين أتوا فى وقت

لاحق ، ويميلون الى الحديث عن ( مجتمع اسلامى ) متفاسق ، او جماعة Community اسلامية متسقة (١٢٣) . واغفال فنسك لهذا جعل بعض استنتاجاته غير صحيح ، فعلى سبيل المثال ، عندما ذكر ان مقالات الوصية لم يرد بها مصطلح الكسب ، يكون قد اغفل امكان وجود هذه الكلمة بالفعل بمعناها الاصطلاحى وأنه مستخدم بالفعل او حتى احتمال أن يكون محررو وصية أبى حنيفة قد تحاشوه (١٢٤) .

والمقالات الخمس الأولى فى الوصية التى تتناول الايمان ، يستشف منها أنها قريبة جداً من وجهات نظر المرجئة . ويبدو أن المرجئة كانوا أول من جعل ( الايمان ) قضية مطروحة للمناقشة . والمقالة الرابعة تتناول وضع من « أخطأ » او من « عصى » من الصحابة وتذهب الى أنهم جميعاً مؤمنون وليسوا كفاراً ، وهذه هى عقيدة المرجئة ، والمقالة النائية تنكر أن الايمان يزيد أو ينقص اعتماداً على استحالة أن يكون الشخص مؤمناً وكافراً فى الوقت نفسه وهذا قريب من قول المرجئة أنه لا يوجد فى الكافر أى قدر من الايمان (\*) .

وعلى أية حال ، ففى الوقت نفسه نجد نقاطاً تفصيلية قليلة يختلف فيها كتاب وصية أبى حنيفة مع المرجئة فمعظم المرجئة يعتقدون أن الايمان يزيد وينقص .

وتؤكد المقالة ١٥ أن الاستطاعة مصاحبة للفعل ، وهذا يشير الى تقارب مع وجهات نظر النجار . وبشكل عام فهذا يشير الى أن مؤلف الوصية قد أخذ فكرته من النجار وليس العكس ، فالفرض الأخير مستحيل لأنه يستلزم أن يكون كتاب الوصية قد ظهر فى تاريخ أسبق مما ظهر فيه . ومما يؤكد ما ذهبنا اليه من أن كاتب ( وصية أبى حنيفة ) هو الذى تأثر بالنجار هو أن هذا الأخير كان يعد من المرجئة لكن الغريب عدم ذكر فكرة الكسب أو الاكتساب فى كتاب الوصية (١٢٨) .

وثمة اشارات لمعارضة واضحة لفكر الجهمية ، كالتأكيد على عدم خلق القرآن ، والتأكيد على أن عذاب القبر حقيقة ، وانكار أن الجنة والنار تفنيان (١٢٩) . وكانت أفكار أبى الهذيل مشابهة لأفكار الجهمية

(\*) خلل فى حواشى الطبعة التى بين أيدينا .

في هذه النقطة الاحيره ( فناء الجنة والنار ) ، وبصرف النظر عن هذه النقطة فليس هناك شيء — حقيقة — في الوصية يوضح أن كاتب الكتاب قد وضع المعتزلة — خاصة — في اعتباره ، وربما كان هذا راجعاً الى كون مؤلف الوصية قد كتبها قبل أن يسطع نجم المعتزلة .

وتتطابق وجهة نظر كاتب ( أو كتاب ) الوصية مع عقيدة أحمد بن حنبل في أن القرآن الكريم غير مخلوق « وإنما كلام الله » ، وفيما يتعلق بالانطار عند السفر في نهار رمضان ، فهو منق مع أحمد بن حنبل والظاهرية ، إلا أن آراءه لا تتطابق معهم ( أحمد بن حنبل والظاهرية ) في أمور أخرى كما لا تتطابق بهما مع المذاهب السنية الأخرى ( ١٣٠ ) . وهو يميل مع اتجاه الظاهرية العام في جعل ( أى شيء ) اما لازماً ( فرض ) واما محرماً Obligatory or forbidden ( ١٣١ ) .

وتتناول مقاله ٢٤ موضوع مقابلة الله سبحانه لاهل الجنة ( بدون كيف ولا تشبيه ولا وصف ) بطريقه تجعله أقرب الى مالك بن انس منه الى أحمد بن حنبل ( ١٣٢ ) .

ومن ناحية أخرى ، فهو لم يقتصر في أدلته على القرآن والسنة كما يفعل المنشددون من أتباع أحمد بن حنبل إلا أن كثيراً من البراهين الموجزة الواردة في الوصية هي في الحقيقة قائمة على تساهد من القرآن الكريم وأحاديث الرسول ( ﷺ ) ، وإن كان هذا لم يمنع من استخدامه للبراهين العقلية ، فمثلاً أثبت عدم تغير طبيعة الايمان بالقول انه لا يمكن أن يكون فرد ما مؤمناً وكافراً في الوقت نفسه ، كما استخدم براهين غير مباشرة لاثبات استواء الله سبحانه على العرش دون ضرورة ( ١٣٢ ) .

على أية حال ، فإننا في الوقت نفسه لا نرى أثراً لاستخدامه مبدأ الايمان كبرهان على فكرة ساقها ، بينما احتلت فكرة الاجماع أهمية واضحة عند أتباع المذهب الشافعي .

من كل هذا يمكننا أن نخلص ببعض الأمور عن مؤلف كتاب وصية أبي حنيفة ، فهو حنفى المذهب كما هو واضح من العنوان ، وهو يميل



بعض الشيء لأحمد بن حنبل ؛ ولكنه أيضاً أكبر ميلاً لعلم الكلام . وربما كان مؤلف هذا الكتاب هو بلعيد حنفى لمحمد بن الحسن الشيبانى الذى عاش فى منزه أحمد بن حنبل ( المنوفى ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م ) تقريبا (١٣٤) .

ومؤلف كتاب الوصية بصرف النظر عن اسمه هو من ناومين بالقضاء والقدر خبره وشهره من الله Divine Qadar وان الله سبحانه هو خالق أفعال العباد (١٣٥) . وحديثه عن أمر الله سبحانه لا قلم أن يكذب يذكرنا بالأحاديث النبوية عن ان الله سبحانه قد أمر بتسجيل كل ما سيحدث منذ البدء وحتى يوم القيامة (١٣٦) وقد شرح فنسنتك هذه المقالة على هذا النحو أى ربط ما ورد بها بالأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع ، لكن الآية الكريمة التى جرى الاستشهاد بها تفيد بتسجيل ما فعله الإنسان معاذ ( لا ما سوف يفعله ) أى أن التسجيل يتم بعد أن يجرى الفعل وليس قبله ، وبالتالي فليس مهمة جبر ، والعبارة العربية ( ما هو كائن ) التى ترجمتها فنسنتك الى الانجليزية What Shall happen ( ما سيحدث ) تعبر ترجمة خاطئة والصحيح أن نكون what's happening and go on writing والسجيل أو الكتابة يتم اذن وعند حدوث الفعل أو بعده أو أثناءه كما أن مؤلف الوصية اجترأ الآبة ليبرهن بها على الجبر . وتسيطر فكره التوحيد على الكتاب ، ومن ثم فهو يحاول الربط بين فكرة التوحيد وفكره الجبر ( القضاء والقدر حيره وشهره من الله ) وفى آخر المقالة السابعة يتناول اللوح المحفوظ ، باعتبار أنه قد تم تسجيل كل أفعال البشر فيه ( قبل حدوثها ) (١٣٧) .

وفى المقالة السابعة أيضا يهير بين أمر الله ورضاه . . . . من ناحية ومشيئة الله وقضائه وتخليقه وعلمه . . من ناحية أخرى . فالمعاصى والطاعة تنتمى الى المجموعة الأخيرة ( مشيئة الله وقضائه ) ، أما أعمال الطاعة فهى وحدها تنتمى للمجموعة الأولى ( أمر محبة رضا . . الخ ) (١٣٨) .

★ ★ ★

## ملاحظة أخيرة

ربما كان من النتائج الرئيسية لهذا الفصل توضيح تعدد جوانب الحياة العقلية في العالم الاسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة بصرف النظر عن حركة المعتزلة التي سلطت عليها أضواء كافية ، ومن الغريب أن كثيرين من العلماء ظلوا غير واعين بالصراع بين الاتجاهات التوحيدية من ناحية والاتجاهات الجبرية Fatalism من ناحية أخرى . وقد تعرضنا لجوانب معينة بدون تعمق لعدم صلتها بموضوعنا صلة وثيقة خاصة موضوع الاختلاف بين المذاهب السنية . ويوضح هذا الفصل أن هناك تمهيدا كافيا لكتابات الأشعري وجهوده بعد ذلك ، وفي هذا النطاق نعتبر اسهامات أهل الاثبات على درجة عالية من الأهمية .

الملاحظة ( أ ) : محمد بن حرب السدرافي يبدو لي أنه هو نفسه برغوث الذي يسمى أيضا محمد بن عيسى السدرافي ( تكتب بالسين ) وينسار اليه أيضا محمد بن حرب الصدرافي ( تكتب بالصاد ) كما في المقالات للأشعري ( ص ٣٨٣ ) ، وقد أدرجه التسهريسياني ( في الملل ص ١٠٣ ) والأشعري ( في المقالات ص ١٢٠ ) ضمن المنكلمين من الخوارج . وذكره الأشعري مع أهل الاثبات ( المقالات ، ٣٩٣ ) في معرض حديثه عن الأفعال المنولدة حيث كانت أفكاره في هذا الصدد هي أفكار برغوث ، وأخيراً ففى فقرة طويلة ( مقالات الاسلاميين ١٠٧ ، ١٤٠١ - ١٠٨ ، ١٣٠١ ) وصف فيها وجهات نظر الأباضية احدى فرق الخوارج خاصة ما يتعلق بسحبى بن أبى كامل محمد بن حرب وادريس الياضى . وعند التمعن في وجهات النظر الواردة في هذه الفقرة نجد لها متطابقة في غالبها مع ما ورد في المقالات : ٤ ، ١٠ ، ٥ ، ٩ ، ٧ ، ١ ، ٢ التي تعرض لأفكار النجار ، وكل ذلك مرتبط مع التقرير الوارد في الصفحة ٥١٤ . واللافت للنظر اضافة كلمة ( طوعاً ) في المقالة التاسعة اذ يقال ان الله سبحانه قادر على أن يهب الكفار لطفاً فبؤمنون طوعاً ، وهى مسألة ركز عليها برغوث ( وصف استطاعة الانسان على العمل كمعنى بعدد مثالا آخر على تأبير معمر ) ، وبلاحظ أن الاستخدام الاصطلاحي لكلمة ( معنى ) وجد في تقارير ( أو روايات ) عن النجار ( مقالات ٥٢٨ ) .

وعلى هذا ، فان محمد بن حرب بشكل عام متفق مع النجار ، لكنه مختلف معه في مجال الأفعال المتولدة ، وتلك بالضبط هي وجهات نظر برغوث ، فهو حتى يستخدم كلمة ( طوعاً ) التي تبدو خاصة من خصائص أسلوبه في معالجة مثل هذه الموضوعات . والأساس الوحيد للاعتراض على هذا التطابق مع برغوث ( كون برغوث ومحمد بن حرب السيراني اسمين لشخصية واحدة ) هو ارتباطه بالخوارج ، ولا أستطيع إيجاد حل لهذه المشكلة لكنها تحتاج لاثبات أنها لا تشكل عقبة في كون الاسمين يشيران لشخص واحد هو برغوث . لقد كان برغوث مرتبطاً أيضاً بالخوارج فقد أورده الشهرستاني في كتابه الملل بين الخوارج ( الملل ، ص ١٠٣ ) نخلص من هذا الى احتمال أن يكون محمد بن حرب هو نفسه برغوث أو على الأقل لا بد أن نتعامل معها كشخصين بينهما صلة وثيقة .



## هوامش الفصل الخامس

(١) حتى المعتزلة وجدوا لهم أسانيد تؤيد وجهات نظرهم تعود لمرمن الصحابة النية ، في الطبقات الثلاث الأولى .

(٢) أنكر البغدادي الصلة بين وجهات نظر أبي حنيفة وغسان المرعي ، مع أنها صلة قائمة ومؤكدة .

(٣) الدراسة الدقيقة للتراجم . الخ والمقارنات مع وجهات النظر العقوية قد تؤدي لمزيد من الوضوح في هذه الأمور . حقيقة أن كل علماء الكلام ينتمي الواحد منهم إلى فرقة أو أخرى أو مذهب أو آخر ، مع أن الذين نظر إليهم الناس على أنهم على حق كانوا في خاتمة المطاف بلا شك هم الذين يتجنبون الآراء المتطرفة ، وقد أدرج النوبختي - وهو يعبر عن وجهة النظر الشيعية ( في كتابه فرق الشيعة ، ٧ ) سفيانا الثوري وابن أبي ليلى ومالك بن أنس والشافعي بين عمد المذهب السني مع الفرقة الرابعة من المرحلة وهم الشكك المعروفون أيضا بالحشوية .

(٤) على سبيل المثال فإن مجموعة من الروافض يمثلهم بشكل أساسي هشام بن الحكم ( المقالات ، ٣٠ - ٦٤ ) ، الزيدية ( المقالات ، ٦٥ - ٧٥ ) ، المتكلمون من الخوارج ( المقالات ، ١٢٠ ) جماعة من المرجئة برعامة أبي شمر ومحمد بن شبيب الذي كانت آراؤه غير بعيدة كثيرا عن آراء المعتزلة ، الجهمية ( انظر الفرقة - ٢ ) ، ضرار ، النجار ، برغوث ، وكل أهل الاثبات ( انظر الفرقة - ٣ ) وقدم لنا البغدادي قائمة بمتكلمي أهل الاثبات ( الأصول ٢٥٤ ) وهم عبد الله بن سعيد والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل البجلي وأبو عبد الله الكرابيسي وأبو العباس القلانسي وقد ذكر بعض هؤلاء أيضا في الملل ، ص ٦٥ . وفي مجال الفقه يعد أبو حنيفة من أكثر المناصرين لاستخدام العقل ، وعرف هو وأصحابه بأصحاب الرأي . وربما تعود شهرة المعتزلة لعدة أسباب

( ١ ) استمرار فرقتهم ، بينما اختلفت الفرق الأخرى أو استوعبها أهل السنة .  
(ب) ارتباط الأشعري بهم كما انعكس في كتاب المقالات ، كما أن عددا من أوائل من كتبوا في الفرق الإسلامية كانوا منهم مثل زرقان والكعبي .

راجع :

Ritter's list of « Muhammedanische Haresiographen.

(ج) قيامهم بتأليف عدد من الكتب .

(٥) Patton, Ahmad B. Hanbal and the Mihna, 57 ff, 65 ff.

(٦) راجع الفصل الأول - مصادر عن الأحناف .

(٧) Muslim Creed, 108.

(٨) الفقه الأكبر - ١ ، المقالة - ٢ .

- (٩) لا وجود لهذا في وصية أنى حديفة أو الفقه الأكبر - ٢ . وإنما في العقيدة الطحاوية ، وفي كتابي الأشعري المقالات ، والابانة .
- (١٠) شرح الفقه الأكبر . ٤ وما بعدها .
- (١١) الملل ، ٦٣ .
- (١٢) الفقه ، الرابعة ، تعرضنا لها بعد ذلك .
- (١٣) انظر Goldziher, Zahirten, 5-17.
- (١٥) الملل ، ٥٩ ( الترقيم كذا بالأصل الانطيري ) .
- (١٦) الفرق ، ٣٢٨ .
- (١٧) باستثناء العقيدة الطحاوية ( اطر الفصل السادس ) .
- (١٨) نكر Dscharbritten في ترجمة كتاب اللمع للأشعري (Hell : Von Mohammed Zu Ghazali, 57) خطاً واضح ، وقد تغيرت في الطبعة الثانية . وقد ذكرت الحبرية في حملة متعلقة بالعقيدة الطحاوية كما ذكر الحبرية ، وربما كان استخدام الجبرية على نحو استخدام المجرية هي ( شرح الفقه الأكبر ) .
- (١٩) الفرق ، ٣٢٨ .
- (٢٠) نفسه ، ٤٣٠ ، ١ ، ٢ .
- (٢١) نفسه ، ١٤٤ ، في عقيدة نسبت الى عبد الله بن المبارك .
- (٢٢) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٣) نفسه ، ١١ .
- (٢٤) نفسه ، ١٨ ، ٢٦ ، ٤٩ .
- (٢٥) نفسه ، ٢٤ .
- (٢٦) نفسه ، ٦٧ .
- (٢٧) انظر القسم الثاني ، الفكرة الأولى مربطة بالمحار أما الثالثة فمرتسطة بضرار .
- (٢٨) ٦٩ .
- (٢٩) صاع برغوث هذه الفكرة .
- (٣٠) المقالات ، ٢٧٩ .
- (٣١) الفرق ، ٢٠٠ .
- (٣٢) الأول منها ينتسب للمعتلة ، الذين يعدهم أيضا فرقة من الزنادقة ، ( ص ٧٥ ) .
- (٣٣) العقيدة الحموية في .
- Schreiner, Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Separatdruck, 120 ff.
- (٣٤) عن أنى نعيم في
- Patton, Ahmad b. Hanbal & the Mihna, 40 ff.
- (٣٥) ابن تيمية ،
- Schreiner, p. 121.

(٣٦) انتصار ، ١٣٤ ، فكرة بشر المريسي مشابهة لفكرة النحار . والنحار كان شكل  
او متأخر من أتباع ضرار .

(٣٧) انظر : Massignon, Recueil de Textes, p. 194

(٣٨) الملل ، ٦٣ .

(٣٩) انظر الفصل الثالث - رقم ١ .

Muslim Creed, 120

(٤٠)

(٤١) المقالات ، ١٨١ ، ٢٨٠ .

(٤٢) الفرق ، ١٩٩ .

(٤٣) القرآن الكريم ، ٣/٥٧ ، المقالات ، ٥٤٢ .

(٤٤) الانتصار ، ٢٠٢ ( ملحوظة الناشر ) .

(٤٥) نفسه ، ١٢٦ .

(٤٦) نفسه ، ٢٤ وما بعدها .

(٤٧) المقالات ، ٣٢٦ ، ١ ، ٥ ، وراجع ٥٧١ ، ١ ، ٨ في بعض الأحيان يبدو مصطلح

الموحدين بمعنى كل من يؤمن بأن الله واحد (توحيد الذات والصفات Unity of God  
وأحيانا يقصد بهم فرقة كلامية خاصة ( الانتصار ، ٧٥ وما بعدها و ص ١٢٢ ' ٠٠٠ ) .

(٤٨) ٧٥ - ١١٠ ، خاصة ص ص ٧٥ - ٧٧ .

(٤٩) أحمد بن حنبل ، الرد على الجهمية ، ٣١٤ وما بعدها .

(٥٠) التبيين ، ٧٧ ، المنية ، ١٩ - ٢١ .

(٥١) التبيين ، ٣٠ .

(٥٢) الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٣) المقالات ، ٢٨١ . في هذا القسم اشترت مايجاز لما ناقشته تفصيلا في .

The Origin of the Islamic Doctrine of acquisition.

(٥٤) القرآن الكريم - ٢٨٦/٢ .

Muslim Creed, 213.

كلمة ( اكتساب ) هي صياغة بعض أفكار غيلان واتباعه للتفرقة بين العلم  
( الضروري ) ، كالعلم بأن للكون خالقا ، وعلم ( اكتساب ) كالعلم بان يوجد الكون واحد  
وايس اثنين أو أكثر ( المقالات ، ١٣٦ ) .

(٥٥) مقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٨١ ، الخ .

(٥٦) ٢٨١ ، ٤٠٧ وما بعدها .

(٥٧) الانتصار ، ٢٩ .

(٥٨) المقالات ، ٢١٦ ، ٢٣٩ ، الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٩) الملل ، ٦٣ .

(٦٠) المقالات ، ٢٠٦ .



- (٦١) الملل ، ٦٣ .
- (٦٢) المقالات ، ١٦٦ ، ٢٨١ ، ٤٨٧ ، وربما كانت الفكرة الواردة في ص ١٧٤ فكرته أيضا رغم عدم نسبتها له أو لغيره .
- (٦٣) تظهر آراؤه في كثير منها مرحلة من التطور بعد أفكار ضرار ، وفي المقالات ( ص ٤١٥ ) اعتبر مصدرا لروايات عن أبي الهذيل والنظام والمتكلمين الذين أتوا في مرحلة لاحقة ، ويقال انه كان مخالفا للنظام ، بل لقد قيل انه كانت له فرقة ( جماعة ) - انظر العهرست ، ١٧٩ ، المقرئى ، ٣٥٠ .
- (٦٤) المقالات ، ٢٨٣ - ٢٨٥ .
- (٦٥) مقالة ١٢ ، المقالات ، ٤١٥ .
- (٦٦) مقالة ٢١٤ ، المقالات ، ٢١٦ .
- (٦٧) الانصار ، ١١٣ وبعض ملاحظاته عن طرائق ادراك أو معرفة الشيء ، يبدو انها مرتبطة بطائفتي المعلوماتية والجهولية ( من الخوارج ) ( انظر المقالات ، ٩٦ ، وراجع ص ٢٩١ ) وتحدث الجبائى عن مد الأجل ، ( المقالات ٥٧٥ ) .
- (٦٨) تم استخدام كلمة ( كسب ) لشرح أفكاره ، ( ص ٥٦٦ ) .
- (٦٩) المقالات ، ٣٥٣ .
- (٧٠) المقالة - ٢ .
- (٧١) المقاتلان ، ٥ ، ٧ .
- (٧٢) المقالة ٩ وهي فكرة متلفة مع فكرة بشر من المحتمر .
- (٧٣) المقالة ، ١١ .
- (٧٤) المقالات : ١٥ ، ١٦ ، ٥ .
- (٧٥) المقالة ٨ .
- (٧٦) المقاتلان : ٤٢٣ ( الاستطاعة ) المقالات ، ٣٣٠ ( قوة ) .
- (٧٧) المقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٠٥ وما بعدها ، ٢١٧ . الخ .
- (٧٨) البغدادى ، الفرقة ، ١٩٧ ، الملل ، ٦٣ ، المقالات ، ٢٨٤ .
- (٧٩) المقالات ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ .
- (٨٠) نفسه ، ٢٨٤ .
- (٨١) نفسه ، ٤٠٥ .
- (٨٢) نفسه ، ٥٤٠ وما بعدها .
- (٨٣) القرآن الكريم - ١٧/٢٩ .
- (٨٤) الفرق ، ١٣٧ .
- (٨٥) المقالات ، ٥٥٢ .
- (٨٧) نفسه ، ٥٥٢ .

- (٨٩) ورد اسم الاخير فقط في ص ٤٨٨ .
- (٩٠) استخدم الاشعري لفظ اثبات .
- (٩١) في مجال الحديث عن الاضلال ثم ذكر ثلاثة أنواع ( تقسيمات ) ( المقالات ) ( ٢٦١ ) .
- (٩٢) ٤٠٨ ، و ص ٤٨٨ حيث ذكر أن ضرارا قال بالصفات السالبة لله عز وجل :  
عالم أى غير جاهل ، وهذا هو الاتجاه العام للمثبته .
- (٩٣) ٥٤٠ أو الكوساني ، ٢٦٢ .
- (٩٤) ٥٤١ .
- (٩٥) ٢٨٣ .
- (٩٦) ٢٥٩ - ٢٦٥ .
- (٩٧) ٤٠٨ .
- (٩٩) ٢٩٣ .
- (١٠٠) ٢٥٢ - ٥٥٤ .
- (١٠١) ورد مصطلح أهل الحق مرة واحدة في المقالات ( ٤٧٣ ، ١ ، ٩ ) أما ( أهل الحق والاثبات ) فورد عدة مرات وأظن أن ( أهل الحق ) مصطلح مرادف ( لأهل الاثبات ) ، وإذا كان هناك أى فرق بين خالق ومكتسب ( في ص ٥٢٩ ) فقد يكون أهل الحق قد أتوا بعد أهل الاثبات .
- (١٠٢) مقال ١ .
- (١٠٣) ٥٦١ .
- (١٠٤) ٤٠٨ الخ .
- (١٠٥) ٢٥٩ - ٢٦٥ الخ .
- (١٠٦) ٥٥١ .
- (١٠٨) ٥٧٣ .
- (١٠٩) ٥٢٧ ، ٥٧٧ .
- (١١٠) ٥٥٤ .
- (١١١) قد يكونون هم أنفسهم احيانا . فبشر الميرسي يقال أنه كان أستاذا للتجار وقد أورد ابن أبي الوفا ( في كتاب الحواهر المضيئة - ج ١ ، ص ١٦٤ ) معجم قراجم للأحناف ، ذكره فيه .
- (١١٢) المقالات ، ٣٢ فيما يتعلق بحقيقة أنه كان لضرار ( مجلس ) في البصرة مثل أبى الهديل فربما كان هو ومشام في المرحلة العمرية نفسه ( لهما العمر نفسه ) ، وعلى الأقل لم يكن ضرار هو الأصغر سنا كما وضحت في :
- Origin of the Islamic doctrine of aquisition. . .
- (١١٣) ٤٠ ، وبأ بعدها ، ٤٢ وما بعدها . كلمة ( سبب ) قد تعنى ( الوازع ) ( أو الدافع ) .

(١١٤) كتب أبو الهذيل وجعفر بن حرب عنه • استخدام جعفر كلمة ( اختيار ) ،  
( المقالات ، ٢٤٦ ) •

(١١٥) ٣٨ ، ٩ ، ١٥ / ٢٢١ ، ١ ، ٨ / ٤٩٢ ، ١ ، ٨ •

(١١٦) المقالات ، ٢٢٨ ، ٥١٢ •

(١١٧) التخلية ، قال بها بعض الأباضية كأساس من أسس ( الاستطاعة ) ، وقد  
اعترض عليهم في ذلك يحيى بن أنى كامل ، ومحمد بن حرب ( المقالات ، ١٠٧ ) •

(١١٨) الابانة ، ٨٥ ، التنبيه للملطي ، ١٢٣ وانظر أيضا الفصل الثالث •

(١١٩) المقالات ، ٤٨٩ ، ١ ، ٩ •

(١٢٠) نفسه ، ٤٩٤ ، ١ ، ٤ •

(١٢١) نفسه ، ٤١ ، ١ ، ٤ •

(١٢٢) ترجم في Wensinck's Muslim Creed.

(١٢٣) ص ١٨٧ • p. 187.

(١٢٤) ص ١٦٨ • p. 186

(١٢٥) المقالات ، ١٤٠ •

(١٢٦) الانتصار ، ١٦٤ وما بعدها •

(١٢٧) ١٤١ •

(١٢٨) بالنظر لاختلاف النص في المقالة ١٣ واقترابها من معاني مقالات أخرى عن  
الفصل الانساني يبدو من العقول أنها تتعرض ( للكسب ) • وقد ترجمها فنسنك  
وإستخدم *acquiring* لكلمة أخرى مختلفة تماما •

(١٢٩) المقالات ، ٩ ، ١٨ ، ٢٠ ، راجع أيضا ٢٧ •

(١٣٠) Muslim Creed, 161.

(١٣١) Goldziher, Zahiriten, p. 70.

(١٣٢) الملل ، ٦٥ •

(١٣٣) المقاتلان ، ٢ ، ٨ •

(١٣٤) محمد بن الحسن الشيباني ( توفي ١٨٧ أو ١٨٩ ) كان تلميذا لاسى حنيفة  
ومالك بن أنس ، وقد لخص الموطأ لمالك • وينظر له الأحناف كامام من أهميتهم بعد  
أسى حنيفة وأبى يوسف انظر ابن أبى الوفا ، ج ١ ، ص ٤٢ • وانظر أيضا  
ابن قطلوبغا ، ص ٤٠ •

(١٣٥) المقاتلان ، ٦ ، ١١ •

(١٣٦) القرآن الكريم ، ٥٢/٥٤ •

(١٣٧) ترجمة الكلمات الأخيرة يجب أن تكون بالانجليزية كالآتي

No, in accordance with his intimate awareness, but in accordance with  
His writing on he preserved table,



- (١٢٨) يقال ان هذه نقطة خلاف بين الأشعرى والأحناف .
- (١٢٩) راجع ما سبق ( الفصل الثالث ) .
- (١٤٠) انظر Massignon, Recueil de Textes, 211 f
- (١٤١) ١٢٧ .
- (١٤٢) القرآن الكريم ١/٧٦ - ٣ ، التتبية ١٢٨ .
- (١٤٤) ١٣٥ .
- (١٤٥) المقالات ٢٤٤ وما بعدها .
- (١٤٦) ١٣٥ .
- (١٤٧) Goldziher, Zahiriten, 117 ff
- (١٤٨) مسرة وترجمة .
- A. J. Arberry.
- (١٤٩) ٤٢ .
- (١٥٠) ٢٠ وما بعدها .
- (٢٥١) ٢٢ ، القرآن الكريم .
- (★) تصور في هوامس المتن ، كذا في الأصل ، وهو خطأ مطبعي غالباً .

## الفصل السادس

### الأشعري وناقده

ينظر لكتابات الأشعري بشكل عام كنقطة تحول أو كبداية لنهاية مرحلة في تاريخ الإسلام وسيوضح الفصل الذي نحن بصدد أن لهذه الفكرة أساساً صحيحة . ومن ناحية أخرى ، فقد وجد الدارسون المحدثون أنه من الصعب فهم طبيعة إنجازات الأشعري على نحو دقيق ، وقد أصبح مزيد من كتاباته متاحاً بين أيديهم ، إلا إذا — على الأقل — رسموا صورة جديدة للرجل الذي تتوفر عنه بالفعل معلومات قوامها أفكار مسبقة جمعوها من كتابات مريديه . وقد انعكست دهنسة الكاتب الغربي وحيرته في كلمات المستشرق فنسنك ، الذي قدم لنا عرضاً موجزاً عن الأدلة التي ساقها الأشعري للدلالة على أن الله سبحانه قد يرى ( بضم الياء ) في الجنة ، وراح يقتبس ما يؤكد ولاءه لفكر أحمد بن حنبل في هذه القضية ، ثم بعد هذا العرض يقول فنسنك : « أهذا هو الأشعري الذي تعرض تلاميذه ومريدوه للعنات الحنابلة ، والذي يمقته ابن حزم مقتاً شديداً؟! أم أن الأشعري رجل ذو وجهين ؟ » ( ١ ) .

ان هذا الاضطراب نشأ عن أن الباحث الغربي في القرن الأخير كان أقل تعاطفاً بكثير مع الأشعري ، فمن المنطلق الليبرالي الذي تأثر به دائماً ، فإن الخلاف بين المعتزلة ومعارضيه أهل السنة كان يقوم غالباً كصراع بين حرية الفكر من ناحية وتشدد ( أو استبداد ) العقائد المطلقة absolute من ناحية أخرى ، فنظرة فنسنك المؤمن بسيادة العقل كما يتجلى في الممارسة الحرة في نطاق عقيدة جعلته يتطرف في

عدم النعاطف مع الأشعري الذي عده المسئول الأول عن انهيار العقلية الخالصة للمعتزلة ( بفرض أن ذلك صحيح : أى بفرض أنه المسئول الأول عن هذا الانهيار ويفرض أن الفكر المعتزلى عقلى خالص ) . وقد وجدنا هذا الاتجاه على الأقل فى زمن باكر نسبيا يعود لكتاب فون كريمر Von Kremer الذى يحمل عنوان *Geschechte der herrschenden Ideen des Islam* المنشور سنة ١٨٦٨ (٢) .

واستمر — أى هذا الاتجاه — مع بعض التعديلات والمواءمات حتى الوقت الحالى ، رغم أن كتابات الدكتور نيبرج Nyberg عن المعتزلة تعد علامة على بداية التغيير .

والدراسة الحالية تقوم على انجاه مختلف تماما . فالاسلام بلا شك واحد من القوى الدينية العظمى فى العالم مهما كان الحكم النهائى عليه ، لذا فمن يريد أن يفهمه عليه أن يقترب منه حاملا معه قدرا معقولا من التواضع والاحترام . لقد انتشرت أفكار الأشعري ومدرسته انتشارا واسعا بين المسلمين كتعبير عقلى مرض عن الدين الاسلامى ، بينما لم تلق أفكار المعتزلة قبولا ، وعلى هذا فان القوى الحقيقية التى يجب أن نصعها فى اعتبارنا هى القوى الممثلة فى الأشعري ومن هنا نحوه اذا أردنا أن نفهم شيئا عن الروح الأعمق للاسلام ومصدر قوته ، وربما ساعدنا تحول الأشعري عن أفكار المعتزلة ليتخذ اتجاهها أكثر تقليدية أو أقرب الى مدرسة الحديث — على فهم هذه النهاية .

### ١ — تحول الأشعري عن مذهب المعتزلة

ولد أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري فى البصرة سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م وكان واحدا من التلاميذ النجباء للجبائى رأس المعتزلة فى البصرة ، وكان يعد نفسه لخلافة أستاذه فى رئاسة المعتزلة لكنه عندما بلغ الأربعين تخلى عن فكر المعتزلة ونحا نحو جماعة الكتاب ( القرآن ) والسنة وكرس نفسه للدفاع العقلى عن هذا الموقف الجديد ، وقبيل أن ينهى أجله رحل الى بغداد حيث مات سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م (٣) .



ولا بد أن نخلص بكثير من المعلومات عن القصص التي رويت عن نحوله عن مذهب المعتزلة بأكثر مما هو متوقع عادة حتى ولو كانت هذه القصص ذات طابع رمزي في جانب منها . فخلاصات الأشعري مع الجبائي تتبلور حول قصة الاخوة الثلاثة التي رويت بصيغ مختلفة ، وهي تتناول القدر النهائي أو المصير النهائي لثلاثة إخوة ، كان أحدهم نقياً والثاني شريراً أما الثالث فمات طفلاً . والآن فإذا كانت الجنة قد حجزت لمن يستحقها بسبب مسلكهم الحسن ( أفعالهم الطيبة ) فلا مكان للطفل فيها ( لا مكان للأخ الذي مات طفلاً فيها ) ، وإذا كان علينا أن نجنب عدم صلاحية القول باستبعاد الطفل عن الجنة ( لأنه لم تكن لديه فرصة لعمل الطيبات أو لم يتح له فرصة لفعلها ) عماذا لو أن الله كان يعلم في سابق علمه أن هذا الطفل سيكون شريراً إذا ظل على قيد الحياة ، ألم يكن من العدل أن يقبض الله روح هذا الأخ الشرير وهو طفل ولا يدعه يكبر ويقع في المعاصي ( المقصود الأخ الباني - الشرير ) وننتشر القصة على شكل حوار بين الأشعري والجبائي (٤) وفي هذا الحوار لم نلتق وجهات النظر ووصلت الى طريق مسدود ، ويمكن مقارنة هذا الحوار بها ورد في كتاب المقالات للأشعري مقارنة دقيقة وعندها سيتضح أن الجبائي كان ينتقد آراء معتزلة بغداد أكثر من انتقاده أية جماعة معتزلية أخرى (٥) . وقد قدم لنا الجبائي محاولة ليبين أن كل أفعال الله سبحانه على الانسان يمكن تفسيرها كثواب لمن يستحق وكعقاب للعاصي أو العفو عن لا يستحق المعاناة ( العذاب أو العقاب (Suffering destinies of men) ، والجبائي يرى أن أقدار البشر (قسمة البشر ونصيبهم مفاهيم عقلية كمفاهيم العدالة والسلامة والصحة . . الخ بل لقد كان الجبائي مستعداً لتقبل فكرة تفضل الله سبحانه على عباده ( والتفضل مكافأة لمن لا يستحق بالضرورة ، فهو فضل من الله على عبده أو عباده ) .

وعلى أية حال ، فإن ما نخلص اليه من هذه القصة هو أن الأفكار البشرية غير كافية للتعبير عن حقائق الحياة البشرية نفسها . فسمان المرء لا يستطيع أن يقدم شرحاً عقلياً ( منطقياً ) للفرقة بين قدر شخص وقدر شخص آخر . أو بتعبير آخر لتعليل نصيب جماعة من البشر ونصيب

جماعة أخرى ، فما على المرء الا أن يتقبل ما قدره الله دون اعراس — عليه أن يفعل ذلك ببساطة . انه يبدو لي أن الجبائى كان قد بدأ يترك قصور العقل البشري أو محدوديته *Limitations of reason* وأن تلميذه ( يقصد الأشعري ) لم يكن الا حاملا لأفكار استنساذه التي اعتنقها في مرحلة متأخرة من عمره . ومن المؤكد أن أفكار الأشعري لا بد أن ينظر ( بضم الياء ) اليها باعتبارها النطور المنطقي لكل حركة المعتزلة . لقد حاولوا أن يتعاملوا مع حقائق الوجود المعقدة وفقاً لمنظومة معينة من الأفكار ، لكن بالرغم من جهدهم ، فقد ظلت هناك تناقضات واضحة بين نظمهم الفكرية والحقائق الواقعية ، لذا هم الطبيعي أن ننحيا جانبا لننظر ما اذا كانت هناك نظم فكرية أخرى ستكون أكثر فائدة أو أكثر تحقيقاً للفرض *More Satisfactory* .

وسنجد مرات عديدة في كتاب الابانه عن اصول الديانة للأشعري ما يبين أن طريقته في الجدل ( سوى الأدله ) تنكس من مواجهة الافكار المبدئية *Priori ideas* لمعارضيه بحقائقه الصلده . انه محاور واقعى لا يخلو حواراه من رومانسية ، ومن هنا فالى جانب كتابه الذى بنعرض فيه لارادة الله ومشيئته (٦) ، انطلق في مجادلتاه من حقيقة إسراف الكافرين في حق المؤمنين ، من خلال قضية خلق الله سبحانه للأشياء التي حرمتها ( المقصود ، ما دامت هي محرمة فلم خلقها ؟ — المترجم ) وقضية خلق الأفعال البشرية التي لم يرد لها الله ( المقصود : ما دام لم يرد من الانسان أن يفعل ذلك فلم يسر له فعله ؟ — المترجم ) ازاء عدم كفاية العقل البشري ( قصور المنطق البشري ) وهو أمر مصاحب للانسان منذ ميلاده اضطر الأشعري لايخاذ قرارات . وبما قصة عن رؤى منامية رآها تروى بأشكال مختلفة لا بد أن لها أساساً ، وربما إن اخضعناها لمنظور علم النفس الحديث دللتنا أنه كان يمر بأزمة حقيقية في حياته عندما رأى هذه الأحلام (٧) .

ففي شهر رمضان ظهر له النبي في الرؤيا ثلاث مرات للدلالة على مراحل ثلاث مر بها عقل الأشعري وقلبه ، ففي المرة الأولى كان مسن الواضح أن الأشعري غير راض عن الاتجاه العقلي في علم الكلام فقرر أن يعود للكتاب ( القرآن الكريم ) والحديث ( سنة النبي ﷺ ) ، وعسى

أيه حال ، فإنه لم يكن راضيا نهاما عن ذلك وانما راح ينسفل نفسه بالدفاع عن موقفه الجديد ( العودة للكتاب والسنة ) وفقا للأساليب التي ينبعها المشتغلون بالكلام . وعندما ظهر النبي ﷺ في الرؤيا للأشعري في المرة الثانية بعد عدة أيام سأل النبي ﷺ الأشعري عن كيفية تنفيذه لوصيته ( أى وصية النبي ﷺ ) فلما أجابه الأشعري عاد النبي ﷺ فكرر — ببساطة — وصيته الأولى . ووفقا لرواية أخرى نفهم ان الأشعري درس الأحاديث النبوية المتعلقة برؤية النبي في المنام ، ثم الأحاديث المتعلقة بالتسفاة ثم الأحاديث المتعلقة برؤية الله سبحانه .

ويقال أيضا ان النبي ﷺ عندما ظهر للأشعري في منامه سأله عما اذا كان يشك في رؤية الله سبحانه بالعين لأنها أمر مناف للعقل ، وأنباه النبي أن الأدلة العقلية هي المشكوك فيها وليس الأحاديث النبوية . فكل الروايات اذن تتفق على أنه بعد هذا الحلم ( الرؤيه المنامية ) تخلى الأشعري تماما عن الكلام وتفرغ لدراسة الأحاديث وتفسير القرآن الكريم (\*) ، ووصل الأشعري الى المرحلة الثالثة والأخيرة بعد الحلم ( الرؤيا ) الثالث فقد سأله النبي ﷺ 'مرقرنانيه تقريراً عن أعماله ( في الرؤية ) فلما أجابه لم يكن النبي ﷺ راضيا عن الاجابة تماما وقال ( في المنام ) ما يفيد أنه — أى النبي ﷺ — لم يطلب منه ان يتخلى عن الكلام وانما أن يؤيد السنة الصحيحة . وعلى هذا أنزل الأشعري العقل ( المنطق ) من فوق عرشه ، ليميده إلى وضعه الصحيح كخادم للوحى ، وربما كان لعدم كفاية الأفكار العقلية أثر في اختيار الموضوعات التي تناولها الأحاديث كشفاة الرسول ﷺ للمذنبين التي هي تصحيح لفكرة

(\*) فى مقدمة الاباة ( تحقيق عباس صباغ ) ما نقله كالتالى ( ومما حكى عن الأشعري أنه قال . « وقع فى صدرى فى بعض الليالى شيء مما كتبت فيه من العقائد ، ففقت مصليتي ركعتين ، وسألت الله أن يهدينى الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله ﷺ فى المنام فشكوت اليه بعض ما بى من الأمر ، فقال الرسول ﷺ « عليك بسنتى » ، فانتبهت فعارضت مسائل الكلام بما وجدت من القرآن والأخبار فأثبته ونبتت ما سواه ورأى طهريا ٠٠ ثم انه غاب عن الناس مدة من الزمن مختليا فى بيته ، خرج بعدها الى الجامع وصعد المنبر وقال . « معاشر الناس انما تغيبت عنكم هذه المدة لآنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى شيء على شيء وانى استهديت الله فهدانى الى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما أنخلع من ثوبى هذا » ثم انه انخلع من الثوب الذى كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة الى الناس » ، ص ١٥ .



العدالة المطلقة ، وكرؤية الله سبحانه بالعين في الآخرة كفكره مكلمة لأفكارنا العقلية غير الكافية عن الله سبحانه ، ان قصة الأحلام التي رآها الأشعري بالاضافة الى قصة الحوار حول الاخوة الثلاثة مشبران معاً الى ما يمكن أن نقول عنه ان الأشعري قد : « أخضع العقل للوحي »  
The Subordination or Reason to Revelation.

وعلى هذا ، فهناك ما يؤكد ما ذهب اليه المستشرق فنسك من أن « الأشعري في كتابه الإبانة ، بدأ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالقرآن والسنة ، إذ إن استشهاداته تتكون أساساً من هذين المصدرين » (٨) ، لكن الجزء الأخير من ملاحظة فنسك غير متوازن ( أو يتناول الأمور من جانب واحد ) ، فهناك فروق واضحة وصارخة بين الأدلة التي يسوقها الأشعري وتلك التي يسوقها خشيش ، ويكفي أن نقارن بين أدلة كل من الأشعري وخشيش لنعلم أن الأشعري لا زال ممسكاً بشيء من الطبيعة الفكرية وظل محتفظاً باستخدام المنطق وأعمال العقل .

وسنجد بالفعل أن أسس البراهين الأشعرية تقوم على أربع دعائم . الدعامتان الأوليان هما ما ذكرهما فنسك ونعني بهما القرآن والحديث ، لكن حتى في الفصل الذي حلل فيه قضية امكانية رؤية الله سبحانه في الآخرة ، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يستخدموا الا في خمسة براهين من بين ثمانية براهين ساقها ، وفي فصول أخرى كانت نسبة استخدامه للقرآن الكريم والأحاديث النبوية كبراهين أو شواهد أو أدلة ، أقل بكثير مما أورده في هذا الفصل ( الفصل الذي تناول فيه امكانية رؤية الله سبحانه وتعالى في الدار الآخرة ) ، وأكثر من هذا فبينما الحق الموحى هو أساس البرهان ( أو الدليل ) فهناك أيضاً — على غير الحال عند خشيش — قدر كبير من التأمل الفكري والبرهان العقلي يسوقه الأشعري دائماً ، فهو لا يستشهد بالآيات القرآنية بمجرد إيرادها هكذا ببساطة وإنما نجده يبين كيفية تأييدها للمعتقد الذي يسوقه بينما مناوئوه يكتفون بإيراد آيات لا تدلل ( أو تبرهن ) على ما يريدون التدليل عليه ( البرهنة على صحته ) . ومن هنا ، فإن الاستدلال بالآية الكريمة ( لا تدركه الأبصار ) الأنعام / ١٠٣ لا يصلح دليلاً على عدم امكانية رؤية الله تعالى في الآخرة فان معنى الآية السابقة أن الأبصار لا تدركه

في الدنيا أو أن الكفار لا يرونه ، وإذا لم نأخذ بهذا التفسير ظهر التناقض في آيات القرآن الكريم وهو أمر يعلم أنه لا يحدث (\*) (١٠) فمقيدة أن القرآن محكم لا يمكن أن يحتوى على أى تناقض تذكرنا بما روى عن الرؤى التي رآها الأشعري والتي تفيد أنه عند فحصه للأحاديث الصحيحة وجد أن بها ما يشير إلى ضرورة التأمل والتفكير واتخاذ البراهين العقلية

(\*) نورد هنا ما ورد في كتاب الإبانة عن أصول الديانة للأشعري في باب ( الكلام في اثبات رؤية الله بالابصار في الآخرة )  
 « قال تعالى . ( وجوه يومئذ باضرة ) يعنى مسرقة ( الى ربها باطرة ) يعنى رائية .  
 وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها .  
 فاما أن يكون الله سبحانه عى نظر الاعتبار . كقوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » .

أو عنى الانتظار . كقوله تعالى « ما ينظرون الا صيحة واحدة » .  
 أو يكون عنى نظر التعطف كقوله تعالى « ولا ينظر اليهم يوم القيامة » .  
 أو يكون عنى نظر الرؤية .

فلا يجوز أن يكون الله - عز وجل - عى نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز ان يكون عى نظر الانتظار ، لان النظر اذا ذكر مع ذكر الوجه ، معناه نظر العينين اللتين فى الوجه ، كما ذكر أهل اللسان انظر القلب فقالوا انظر فى هذا الأمر بقلبك ، ( فلا يكون ) معناه نظر العينين ، وكذلك اذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذى يكون للقلب ، وايضا فان نظر الانتظار لا يكون فى الحنة لأن الانتظار معه تسغيص وتكدير وأهل الحنة ( فى ما لا عين رأت ، ولا أدن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم ) .

وإذا كان هذا هكذا ، لم يجز أن يكونوا معتظريين ، لأهم كلما خطر ببالهم سىء .  
 أتوا به مع خطوره ببالهم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز ان يكون الله عز وجل - أراد نظر التعطف ، لأن الخلق ، لا يجوز ( لهم ) أن يتعطفوا على حالفهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو معنى قوله « الى ربها ناظرة » ، ( أى ) أنها رائية ، ترى ربها - عز وجل - .

( وهذا ) مما يبطل قول المعتزلة . ان الله أراد بقوله « الى ربها ناظرة » نظر الانتظار لأنه قال « الى ربها ناظرة » ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله « الى » لأنه لا يجوز عند العرب ، أن يقولوا فى نظر الانتظار « الى » .

( ولأن الله ) تعالى لما قال « وما ينظرون الا صيحة واحدة » لم يقل « الى » اذا كان معناه الانتظار .

• • • • •

= وقال - عز وجل - مخبرا عن بلقيس ( فناظرة بم يرجح المرسلون ) فلما أرادت الانتظار لم تقل « الى » .

وقال امرؤ القيس .

فانكما ان تنظراني ساعة من الدهر لدى أم جسدب فلما أراد الانتظار لم يقل « الى »

ولما قال سبحانه : « الى ربها ناظرة » علمنا أنه لم يرد الانتظار وانما أراد نظر الرؤية . لما عوق النظر بذكر الوجه .

وقرن الله النظر بذكر الوجه ، فأراد نظر العينين اللتين هي الوجه كما قال . « قد شرى ثقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها » فذكر الوجه ، وانما أراد ثقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس الى القبلة .

فان قيل لما لا قلتم ، ان قوله تعالى . « الى ربها ناظرة » انما أراد الى ثواب ربها ناظرة ؟

قيل له ثواب الله غيره ، والله سبحانه وتعالى قال : « الى ربها ناظرة » ولم يقل الى غيره ناظرة ، والقرآن العزيز في طاهره ، وليس لنا أن نزيله على ظاهره الا بحجة ، والا فهو على طاهره .

الا يرى أن الله لما قال : « وصلوا الى واعبدوني » لم يخبر أن يقول قائل انه أراد غيره . ( وهذا ) يزيل الكلام على طاهره بغير حجة .

ثم يقال للمعتزلة : ان جاز لكم أن تزعموا أن قول الله تعالى « الى ربها ناظرة » انما أراد به ، الى غيره ناظرة .

فلم ما جاز لغيركم أن يقول . ان قول الله سبحانه وتعالى : « ولا تدركه الابصار » أراد به ، لا تدركه غيره ، ولم يرد أنها لا تدركه ، وهذا مما لا يقدر الفرق فيه .

دليل آخر مما يدل على أن الله تعالى يرى بالأبصار .

( ومما يدل على ذلك ) قول ( الله على لسان ) موسى - عليه السلام - « رب ارفق انظر اليك » ولا يجوز أن يكون موسى - صلوات الله عليه وسلامه - وقد البسه الله جلباب السيين ، وعصمه بما عصم به المرسلين ، أن يسأل ربه ما يستحيل عليه .

واذا لم يجز ذلك على موسى - عليه السلام - وقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلا ، فان الرؤية جائزة ، على ربنا تعالى ، ولو كانت الرؤية مستحيلا على ربنا - تعالى - كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى - عليه السلام - وعلموا هم ، لكأنوا - على قولهم - أعلم بالله من موسى - عليه السلام - وهذا مما لا يدعيه مسلم . فان قال قائل :

ألستم أن حكم الله في الظهار اليوم ولم يكن نبي الله - عليه السلام - يعلم ذلك قبل أن ينزل .

قيل له لم يعلم نبي الله - عليه السلام - ذلك قبل أن يلزم الله حكم الطهسار ، فلما ألزمهم الحكم به أعلم نبيه - عليه السلام - قبلهم ، ثم أعلن نبي الله - عليه السلام - عباد الله ذلك .



• • • • •  
 = ولم يأت وقت لزمه حكمه ، فلم يعلم به - عليه السلام - وأنتم زعمتم أن موسى - عليه السلام - كان قد لزمه أن يعلم حكم الرؤية وأنها مستحيلة عليه .  
 وإذا كان لم يعلم وقت لزمه علمه ، وعلمتموه أنتم ، إلا نلزمكم بجهلكم أنكم بما لزمكم العلم به أعلم من موسى - عليه السلام - بما لزمه به ، وهذا خروج عن دين المسلمين .

دليل آخر مما يدل على أن الله يرى بالأبصار :

قوله - تعالى - لموسى - عليه السلام ( فإن استقر مكانه فسوف تراني ) .  
 فلما كان الله - تعالى - قادرا على أن يجعل الجبل مستقرا ، كان قادرا على الأمر الذي لو فعله لراه موسى - عليه السلام - فدل ذلك على أن الله - تعالى - قادر على أن يرى عباده نفسه وأنه جائز رؤيته .

فإن قال قائل . فلم لا قلت ان قول الله - تعالى - « فإن استقر مكانه فسوف تراني » تبعيد الرؤية ؟

قيل له : لو أراد ( الله - سبحانه - ) تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه . ولم يقرنه بما يجوز وقوعه ، فلما قرنه باستقرار الجبل ، وذلك أمر مقدور لله - سبحانه - بل ذلك أنه جائز أن يرى الله - تعالى - .

إلا ترى الخنساء أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربيا لأخيها ، قرنت الكلام بأمر يستحيل فقالت :

ولا أصالح قوما كنت حربهم حتى يعود بياضسا ملكه القارى

والله - تعالى - إنما خاطب العرب بلغتها ، وما تجيزه مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها .

فلما قرن ( الله - سبحانه - ) بأمر مقدور جائز ، علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة .

دليل آخر :

قال الله - عز وجل - « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » .

( وفيها ) قال أهل التأويل : النظر إلى الله - عز وجل - ( إذ ) لم ينعم الله - تعالى - على أهل الجنة ، بأفضل من نظرهم إليه ، ورؤيتهم له .  
 وقال الله - تعالى - : « ولدينا مزيدة » ، ( وقد ) قيل : النظر إلى الله - عز وجل - .

وقال - تعالى - : « تحييتهم يوم يلقونه سلام » ، وإذا لقيه المؤمنون رأوه .

( وقال - تعالى ) : « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ( أى ) يحجبهم عن رؤيته ، ولا يحجب عنها المؤمنين .

فإن قال قائل : فما معنى قوله - تعالى - « لا تدركه الأبصار » . قيل له .  
 بحتمل أن لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة . لأن رؤية الله أفضل اللذات ، وأفضل اللذات تكون في أفضل الدارين .

ويحتمل أن يكون الله - تعالى - أراد بقوله : « لا تدركه الأبصار » يعنى ، لا تدركه أبصار الكافرين الكذابين ، وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا .

• • • • •  
 = فلما قال ان الوجوه تنظر اليه يوم القيامة ، وقال في آية أخرى الأبصار لا تدركه ،  
 علمنا انما أبصار الكافرين لا تدركه •

#### مسألة والجواب عنها :

فان قال قائل • قد استكثر الله - تعالى - سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار  
 يقال . « يسألك أهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك  
 فقالوا : أرنا الله جهرة » ، فيقال لهم : ان بنى اسرائيل سألوا رؤية الله - عز وجل -  
 على طريق الإنكار لنبوة موسى - عليه السلام وترك الايمان به حتى يروا الله •  
 فكانهم قالوا . لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة •

فلما سألوه الرؤية على طريق الايمان بموسى - عليه السلام - حتى يريهم الله  
 نفسه ، استعظم الله سؤالهم ، من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه ، كما استعظم  
 سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا •  
 ولكن أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا •  
 دليل آخر مما يدل على اثبات رؤية الله تعالى بالأبصار  
 - رواية الجماعات في الجهات المختلفة -

عن رسول الله ﷺ أنه قال : ( ترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر ،  
 لا تضارون في رؤيته ) •  
 فالرواية ( هنا ) أطلقت اطلاقا ، ومثلت برؤية العيان ، ولم يكن معناها الا رؤية  
 العيان •

( وقد ) رويت الرواية عن رسول الله ﷺ من طرائق عدة ، وروايتها أكثر من  
 عدة خبر الرجم ، ومن عدة من روى أن النبي ﷺ قال : ( لا وصية لوارث ) •  
 ومن عدة رواة : ( المسح على الخفين ) •  
 ومن عدة رواة قول رسول الله ﷺ ( لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها ) •  
 وإذا كان الرجم ، وما ذكرناه ، سننا عند المعتزلة ، كانت الرؤية أولى أن تكون  
 سنة لكثرة روايتها ونقلتها ، يروونها خلف عن سلف والحديث لا حجة فيه ، لأنه انما سئل  
 النبي ﷺ عن رؤية الله في الدنيا ، ( حيث ) قيل له :

هل رأيت ربك ؟

فقال : ( نور أنى أراه ) •

• • •  
 لأن العين ، لا تدركه في الدنيا الأبواء المخلوقة على صفاتها لأن الانسان ، لو حدق  
 ينظر الى عين الشمس ، مادام النظر الى عينها ، لذهب أكثر بصره ، وإذا كان الله  
 - سبحانه - حجبكم في الدنيا بأن لا تقوم العين بالنظر الى عين الشمس ، فأشعري  
 أن يثبت البصر للنظر الى الله - تعالى - في الدنيا ، الا أنه يقويه الله تعالى • =

- • • • •
- = لرؤية الله - تعالى - في الدنيا قد اختلف فيها •  
وقد روى عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل « تراه العيون في  
الآخرة » •
- فلما كانوا على هذا مجتمعين ، وبه قائلين ، وان كانوا في رؤيته - تعالى في الدنيا  
مختلفين ، ثبتت الرؤية في الآخرة اجماعا •
- وإذا كانت في الدنيا مختلفا فيها ونحن انما قصدنا الى اثبات رؤية الله - تعالى -  
في الآخرة •
- على أن هذه الرواية على المعتزلة ، لا لهم ، لأنهم ( في الأساس ) ينكرون أن الله  
نور في الحقيقة •
- فاذا احتجوا فالخير لهم ( أن يكونوا ) له تاركين ، وعنه منحرفين ، ( والا )  
كانوا محجوبين (٤) •
- دليل آخر مما يدل على رؤية الله - تعالى - بالابصار •  
انه ليس موجود الا جائز أن يرى الله وانما لا يجوز أن يرى المعدوم فلما كان الله  
- عز وجل - موجودا مثبتا ، كان غير مستحيل أن يرى نفسه - عز وجل - وانما أرادوا  
من نفى رؤية الله بالابصار التعطيل ، كما لم يمكنهم أن يظهرنا التعطيل صراحة ،  
وأظهروا ما يؤول بهم الى التعطيل والجحود - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا •
- دليل آخر مما يدل على رؤية الله بالابصار  
ان الله - تعالى - يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائيا ، فلا يرى الأشياء من  
لا يرى نفسه •
- وإذا كان لنفسه رائيا ، فجائز أن يريا نفسه •
- وذلك أن من لا يعلم نفسه ، لا يعلم الأشياء ، فلما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا  
كان عالما بنفسه •
- فكذلك من لا يرى نفسه ، لا يرى الأشياء ، ولما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا  
لنفسه ، وان كان رائيا لها ، فجائز أن يريا نفسه •
- كما أنه لما كان عالما بنفسه ، جاز أن يعلمها •
- وقد قال - تعالى - « اكنى معكما أسمع وارى » فأخبر أنه يسمع كلامهما  
ويراهما •
- ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالابصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائيا  
ولا عالما ولا قادرا ، لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى • •
- مسألة - .
- ما قال قائل • قول النبي ﷺ ( ترون ربكم ) يعني تعلمون ربكم اضطرارا ؟  
قيل له . ان النبي ﷺ قال لأصحابه هذا ، على سبيل البشارة ، فكيف بكم اذا  
رأيتم الله - سبحانه - ؟



• • • • •

= ولا يجوز أن يبتصرهم بأمر يتركهم فيه الكفار ، على أن النبي ﷺ قال ( ترون ربكم )  
وليس يعنى رؤية دون رؤية . بل ذلك عام فى رؤية العين ورؤية القلب .  
دليل آخر

ان المسلمين اتفقوا ان الجنة فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على  
قلب بشر ، ومن العيس السليم والنعيم المقيم .

وليس نعيم نبي الجنة ، افضل من رؤية الله - تعالى - بالأبصار ، وأكثر من عبد  
الله - تعالى - عبده للنظر الى وجهه الكريم

- أرانا الله اياه بفصله - وإذا لم يكن بعد رؤية الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ ، وكانت  
رؤية نبي الله أفضل لدات الجنة ( فان ) رؤيه الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ .

وإذا كان كذلك ، ( فانه لمن يحرم الله أنبياؤه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين  
والصديقين ( من ) النظر الى وجهه الكريم وذلك لأن الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، ولأن  
رؤية الرائي تقوم به . فاذا كان هذا كذلك ، وكانت الرؤية ( غير ) مؤثرة فى المرئى ،  
( فادها ) لم توجب سببها ولا انتقالا عن حقيقتها . ولم يستحل على الله أن يرى عباده  
المؤمنين نفسه فى جناته .

مسألة فى الرؤية .

احتجت المعتزلة فى ان الله لا يرى بالأبصار ، بقوله - تعالى - . « لا تدركه  
الأبصار » .

قالوا فلما عطف الله بقوله ( وهو يدرك الأبصار ) قوله ( ولا تدركه الأبصار ) وكان  
قولسه ( وهو يدرك الأبصار ) على العموم أنه يدركها فى الدنيا والآخرة ،  
وأنه يراها فى الدنيا والآخرة ، كان قوله « لا تدركه الأبصار » دليلا على أنها لا تراه  
الأبصار فى الدنيا وفى الآخرة ، كان فى العموم كقوله « وهو يدرك الأبصار » لأن أحد  
الكلامين معطوف على الآخر .

قيل لهم . فيجب اذا كان عموم القولين واحدا ( معرته ) اذا كانت الأبصار ، أبصار  
العيون ، أم أبصار القلوب . لأن الله - تعالى - قال « فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى  
القلوب التى فى الصدور » وقال ( أولى الأيدي والأبصار ) فأراد أبصار القلوب وهى التى  
يفضل بها المؤمنون ( على ) الكافرين .

ويقول أهل اللغة . فلان بصير بصامته ، « اى » يريدون بصر العلم ويقولون قد  
أبصرته بقلبي كما أبصرته بعينى .

فاذا كان البصر ، بصر العين وبصر القلب ، عام أوجدوا علينا أن يكون قوله  
- تعالى ( لا تدركه الأبصار ) فى العموم كقوله ( وهو يدرك الأبصار ) لأن أحد  
الكلامين ، معطوف على الآخر ، ( وعلم هدا فقد ) وجب عليهم بحجتهم أن الله - تعالى -  
لا يدرك بأبصار العيون ، ولا بأبصار القلب لأن قوله . ( لا تدركه الأبصار ) فى العموم ،  
كقوله . « وهو يدرك الأبصار » . وإذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله  
- تعالى - « لا تدركه الأبصار » أخص من قوله . « وهو يدرك الأبصار » ( هنا )  
انتمص احتجاجهم . ويقال لهم . انكم زعمتم أنه لو كان قوله . ( لا تدركه الأبصار )  
خاصا فى وقت دون وقت ، لكان قوله ( وهو يدرك الأبصار ) خاصا فى وقت دون . =



والمصدر الثالث لبراهين الأشعري هو الإجماع ، أما المصدر الرابع والأخير لقوله برؤية المؤمنين لله سبحانه في الجنة ، فهو أن حياة الجنة هي — كما أجمع المسلمون — تمثل البهجة الكاملة والسعادة المطلقة وليس ادعى للبهجة والسعادة بعد لقاء الرسول ﷺ سوى مطالعة وجه الله الكريم . وعلى النحو نفسه ، فإنه عندما ناقش موضوع ارادة الله نجده برفض أفكارا لتعارضها مع مبدأ أجمع المسلمون عليه وهو ان « ما اراده الله يكون ، وما لم يردده لم يكن » ( ١١ ) والاعتراف بالاجماع كأساس من أسس الشريعة أخذ به للمرة الأولى الامام الشافعي ( المتوفى ٢٠٤ هـ ) ويبدو أنه طبق على المسائل العقائدية على يد المعتزلة بعد ذلك بوقت غير طويل ( ١٢ ) .

وأخيراً ، فثمة عدد من الأدلة العقلية الخالصة ساقها الأشعري ومن ذلك — في مقام اثبات رؤية الله سبحانه — الدليل السادس والدليل السابع اللذان عرض لهما فنسك . . وعند مناقشة الأشعري لبعض المعتزلة الذين ينكرون أن الله جعل ( أو خلق ) *make* أساس الكفر ،

= وإذا لم نجز هذا ، فقد وجب ان البصر بصر العين وبصر القلب .  
مسألة :

ويقال لهم : حدثونا عن قول الله عز وجل - « وهو يدرك الأبصار » ما معناه ؟

فان قالوا : معنى « يدرك الأبصار » انه يعلمها .

قيل لهم . « اذا كان أحد الكلامين معطوفا على الآخر ، وكان قوله تعالى : « وهو يدرك الأبصار » معناه يعلمها ، فقد وجب أن يكون قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » لا تعلمه ، وهذا نفى للعلم لا للرؤية فان قالوا . معنى قوله تعالى « وهو يدرك الأبصار » انه يراها رؤية ليس معناها العلم .

قيل لهم : فالأبصار الذي في العيون يجوز أن يرى .

فان قالوا . نعم ، نقضوا قولهم : انا ما نرى من البصر الا من جنس ما نرى الساعة ، فان جاز أن يرى الله ما ليس من جنس المرئيات ، وهو الأبصار الذي في العين . فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟

وان لم يكن من جنس المرئيات فلم لا يجوز أن يرينا نفسه ؟

وان لم يكن من جنس المرئيات ، يقال لهم : حدثونا اذا رأينا شيئا فبصرنا رآه ؟ او انما يراه المرئي دون البصر ؟

فمن قولهم . انه محال ، ان نرى البصر الذي في العين .

فيقال لهم : الآية تنهى أن تراه الأبصار . ولا تنهى أن يراه المبصرون .



أكد الأشعري أن الفعل ليس فعلا على الحقيقة إلا إذا علمه الفاعل وفقا للحقيقة التي يقوم عليها (١٣) ويمكن تكرار أمثلة لا تنتهي على هذا النحو . الا أننا - على أية حال - لا بد أن نضيف أنه لا يوجد حد فاصل واضح بين الأدلة العقلية وما استخلص من اجماع المسلمين ( يقصد أن الاجماع أيضا يمكن أن يكون على أسس عقلية ) ، وربما كان من الأمور الملاحظة بشكل عام أن المسلم بصلى لربه ( أو يدعو ربه ) بسبب قوة الايمان وليدفع عن نفسه قوة الشرك ( الكفر ) (١٤) ، وقد كانت كل الأدلة التي ساقها الأشعري إنما كان دافعها الرد على خصوم قالوا بوجهات نظر مخالفة لتلك التي يقول بها ، ومن هنا فإن خصومه ان كانوا يرون الراى نفسه فى قضايا أخرى لا خلاف بينهم وبينه فيها ، عندئذ لم يجد الأشعري ضرورة لاعمال العقل لتبرير هذه المعتقدات . والأشعري يؤكد أن كل ما يمس عظمة الله ووقاره أو يفترض الضعف فيه أو يصوره - سبحانه - غير كفاء أو غير مكرث - إنما هى بالتأكيد أفكار باطلة .

ودراسة كتاب الابانة عن اصول الديانة توضح لنا ان الأشعري وان كان يضع القرآن الكريم والحديث النبوى فى المقام الأول ، الا أنه أيضا جعل للعقل والمنطق مكانا حفيا .

وربما لهذا يبدو غريبا أنه أعلن ولاءه للصيغة التي قال بها أحمد بن حنبل وهى صيغة ( بلا كيف ) Without how التي ينظر اليها أحيانا على أنها صيغة غامضة ( او على أنها علامة على تحبيذ الابتعاد عن العلم والمعرفة وتفضيل الجهل أو عدم المعرفة أو أنها صيغة ظلامية ) (١٥) Obscurantism.

وهذا ليس غريبا حقا عندما نلاحظ أنه قد وجد بالفعل هيكل كامل للتفكير السالب ، ذلك التفكير الذى ينكر امكانية العلم بالله سبحانه الا من خلال المعرفة السالبة بمعنى القول بأن الله سبحانه ( ليس كذا ) أو ( لا هو كذا ولا هو كذا ) أما الصيغة الموجبة فمفروضة ، وقد ارتبطت اللبثية بهذا النوع من التفكير لذلك سموا ( بالمعطلات ) ، وسمى نسكرهم ( بالمعطل ) وقد استمر هذا التفكير ( السالب ) لكن بشكل معتدل عند بعض من عرفوا باسم ( أهل الاثبات ) (١٦) وهذا التفكير السالب

مشروع فيها يرى الأشعري لأن العقل البشرى غير قادر على فهم طبيعة الله عز وجل . لكنه ذهب لنقطة أبعد وهي أن الحيلولة بيننا وبين الوصول للمعرفة الحقة تعود لقصور في عقلنا البشرى ومع هذا فإن الوحي الالهى يهيبنا لنا هذه المعرفة الحقة ، بل لقد ذهب الى أن العقل لا يمكن أن يسمح له بالوقوف موقف الحكم على العبارات والأفكار الواردة في الوحي وأن الانسان لا يمكنه الا أن يقبلها — ببساطة — كما هي وقد عارض الأشعري التفسير المجازى للعبارات التي يفهم منها تنبيهه أو تجسيم أو تجسيد لله تعالى (١٧) ، فقد أنكر الأشعري تفسير « يد الله » بقدره الله أو بفضل الله وهو تفسر يتمشى مع المنحى العقلى ، وقد ينعارض مع نص الكلمات الموحى بها ، لكن — من ناحية أخرى — عندما انضحت علاقة ما هو عقلى بالوحي وغدت مفهومة ، لم يصد أتباع الأشعري في حاجة الى اشاحة وجوههم عن التفسير المجازى . ويمكننا على النحو نفسه فهم قبول الأشعري غير العقلانى ( أى التبول غير العقلانى للأشعري ) للغيبيات المتعلقة بالآخرة ( كالبعث والحساب ... الخ ) في ضوء المتغيرات التي عاصرتة ، اذ يمكننا أن نقول الى حد كبير — أن أولئك الذين أنكروا الوقائع المختلفة في يوم قيام القيامة ( أهوال يوم القيامة وما الى ذلك ) كالجهمية مثلا كانوا يحاولون انكار المعنى الباطنى للسلوك السوى الخير ، وتداعياته التي لا ينسب الفعل لفاعله البشرى . فقد كانت تداعيات أفكار الجهمية ومن هنا نحسوهم تهدد بشيوع اللا أخلاقية ( الاباحية الخلقية ) وازالة الفاصل بين ما هو حلال وما هو حرام ( ما هو صحيح وما هو خاطيء ) .

لقد كان انكار الأفكار التقليدية اذن مسألة لها عواقب غير طيبة على الصعيد العملى ، وفي ضوء هذه المتغيرات المعاصرة للأشعري يمكن فهم أفكاره (\*) .

(\*) لدقة هذه الموضوعات العقائدية نفضل هنا ايراد ما ذكره الاسعري في مسألة

تسمية الوجه والعينين والبصر واليدين الى الله سبحانه

« قال الله تعالى . « كل شيء هالك الا وجهه » وقال تعالى « ويبتلى وجهه

ربك ذو الجلال والاکرام ، فاخبر أن له سبحانه وجهها لا يفتنى ، ولا يلحقه الهلاك . =

• • • • •

= وقال تعالى « تجسرى بأعيننا » « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا » فأخبر  
تعالى أن له وجها وعينا لا بكيف ولا حدود .

وقال تعالى « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » وقال تعالى « لتصنع على  
عيني » وقال تعالى « وكان الله سميعا بصيرا » .

وقال موسى وهارون - عليهما أفضل الصلاة والسلام « اننى معكما أسمع  
وأرى » فأخبر ( تعالى ) عن سمعه وبصره ورؤيته .

ونعى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه - كما قال - وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر  
وعين ، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا ، الا على معنى أنه  
عالم .

وكذلك عالت الجهمية ، وفى حقيقة قولهم أنهم قالوا بقول ان الله عالم ، ولا نقول  
سميع بصير الا على معنى عالم وذلك ( هو ) قول النصارى .

وقالت الجهمية ( أيضا ) . ان الله لا علم له ولا قوة ولا سمع ولا بصر وانما قصدوا  
الى تعطيل التوحيد ، والتكذيب بأسماء الله تعالى فأعطوا ذلك له لفظا ، ولم يجعلوا  
قولهم فى المعنى .

ولولا أنهم خافوا السيف ، لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم . .  
ولكن خوف السيف منعهم من اظهار زندقتههم .

وزعم شيخ منهم نجس ، مقدم عليهم أن علم الله ، هو الله ، وأن الله سبحانه علم  
لنفس العلم من حيث أنهم أنه تبيينه ، حتى لزم أن يقول : يا علم اغفر لى .

اذا كان علم الله عنده هو الله ، كان الله - على قياسه الفاسد علما وقدره - تعالى  
الله عما يقولون علوا كبيرا - .

قال الشيخ أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري - رحمه الله ورضي عنه - وبالله  
نستهدى ، واياه نستكفى ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وهو المستعان .

مسألة :

أما بعد : فمن سألنا فقال

أتقولون ان لله وجها ؟

نقول له . نقول لك خلافا لما قاله المبتدعون ، وقد ذلك على ذلك قوله تعالى :

( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام ) .

مسألة :

وان سألنا : أتقولون ان لله يدين ؟

( نقول له ) نقول ذلك بلا كيف وقد دل عليه قوله تعالى : « يد الله فوق أيديكم »

وقوله تعالى « لما خلقت يسدى » .



• • • • •

= وروى عن النبي ﷺ أنه قال . « ان الله مسح ظهر آدم بيده ، فاستخرج منه ذريته »  
فثبتت اليد بلا كيف .

وجاء في الخبر المأثور عن النبي ﷺ . ( ان الله تعالى خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده ) (٢) أى بيد قدرته سبحانه وتعالى .

وقال تعالى « بل يدها مبسوطتان » .

وجاء عن النبي ﷺ أنه قال . ( كلتا يديه يمين ) .

وقال تعالى « لاخذنا منه باليمين » .

وليس يجوز في لسان العرب ، في عادة أهل الخطاب ، أن يقول القائل : عملت كذا بيدي ، ويعنى به النعمة .

وإذا كان الله قى خاطب العرب بلغتها ، وما يجرى مفهوما ( قى ) كلامها ومعفوا في خطابها ، فلا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول : فعلت بيدي ، ويعنى « النعمة » .  
( وعلى هذا فقد ) بطل أن يكون معنى قوله تعالى . « بيدي » ( يقصد ) « النعمة » .

وكذلك لا يجوز أن يقول القائل . « لى عليه يدى » ، ويعنى نعمتى ، ومن دافعنا عن استعمال اللفظة ، ولم يرجع الى أهل اللسان فيها ، دافع عن أن تكون اليد بمعنى « النعمة » .

وإذا كان لا يمكن أن نتفق في أن اليد ( هي ) النعمة ، الا من وجهة اللفظة ، واداء لدفع ( من جهة ) اللفظة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها ، وأن لا يثبت ( أن ) اليد ( تعنى ) النعمة من قبلها . لأنه ان روجع في تفسير قوله تعالى . « بيدي » ( أى ) نعمتى فان المسلمين ليس على ما ادعى متفقين وان رجع الى اللفظة فليس في اللفظة أن يقرر القائل « بيدي » بمعنى نعمتى

وان لجا الى وجه ثالث ، سألناه ، ( مع أنه ) لن يحد لذلك سبيلا .

#### مسألة :

ويقال لأهل البدع . لم زعمتم أن معنى قوله تعالى : « بيدي » نعمتى ؟ أنزعمتم ذلك اجماعا أو لغة ؟ ( مع أنهم ) لا يجدون ذلك اجماعا أو في اللفظة ! وان قالوا . قلنا ذلك من ( باب ) القياس .

قيل لهم . ومن أين وحد في القياس ، أنه قوله : « بيدي » لا يكون معناه الا نعمتى . ومن أين يمكن أن نعلم بالفعل أن نفس « كذا » مع أننا رأينا كتابه العزيز الماطق على لسان نبيه الصادق « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وقال تعالى . « لسان الذى يلحدون اليه اعجمى وهذا لسان عربى مبين » (٢) وقال تعالى : « جعلناه قرآنا عربيا » وقال تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن » ولو كان القرآن بلسان غير =



• • • • •

= قولهم - كما ابتدا آدم - عليه السلام - وليست تخلو النعمتان من أن تكونا بدون آدم - عليه السلام - أو تكونا عرضيين في بدن آدم - عليه الصلاة والسلام - .

فلو كان عنى بدون آدم ، فلا بد أن عند مخالفينا من المعتزلة جنسا واحدا ، وإذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحدا ، فقد حصل في جسد ابليس - على مذاهبيهم - من النعمة ما حصل في جسد آدم - عليه السلام - وكذلك أنه عنى عرضيين ، فليس من عرض فعله في بدن آدم - عليه السلام - من لون أو حياة أو قوة ، أو غير ذلك ، إلا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن ابليس ، وهذا يوجب أنه لا فضيلة لأدم - عليه السلام - على ابليس في ذلك .

والله تعالى إما احتج على ابليس بذلك ليريه أن لأدم - عليه السلام - الفضيلة .  
فدل على أن الله - عز وجل - لما قال « خلقت يدي » لم يعن نعمتي .

مسألة :

ويقال لهم

لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله « يدي » يدين ليستا نعمتين ؟  
فان قالوا لأن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جارحة .

قيل لهم ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة ، لم تكن إلا جارحة . فان راجعونا إلى شاهدنا ، أو إلى ما يجده بسبب من الخلق وقالوا اليد إن لم تكن نعمة في الشاهد ، لم تكن إلا جارحة قيل لهم ان علمتم الشاهد ، وقضيتم به على الله تعالى ، فكذلك لم نجد حيا من الخلق إلا جسما ، لحما ودم ، فافصوا بذلك على الله - تعالى - ان ذلك علوا كبيرا والا كنتم لقولكم تاركين ، ولاعتلاككم ناقضين ، وان أثبتتم حيا لا كالأحياء منا ، فلم أنكرتم أن تكون اليدين اللسان أخيرا الله عنهما يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، ولا كالأيدي .

وكذلك يقال لهم ان تجدوا مدبرا حكيما إلا انسانا ، ثم اثبتتم أن للدنيا مدبرا حكيما ليس كالانسان ، وألغتم الشاهد ، ونقضتم اعتلالكم ، فلا تمسعوا من اثبات يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، من أجل أن ذلك خلاف للشاهد .  
فان قالوا إذا أثبتتم لله يدين لقوله تعالى ( لما خلقت يدي ) فلم لا أثبتتم له أيدي ، لقوله « مما عملت أيدينا » .

فيل لهم قد أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك ، وحب أن يكون الله تعالى ذكر « أيدي » ورجع إلى اثبات يدين ، لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع ، وإذا كان الإجماع صحيحا ، وحب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين لأن القرآن على ظاهره ، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة ، فوجدنا حجة أرلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر آخر ، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة .

فان قال قائل . إذا ذكر الله الأيدي ، وأراد يدين ، فما أنكرتم أن نذكر الأيدي ، ويريد بدأ واحدة ؟



## ٢ - قدرة الله سبحانه في فكر الأشعري

القراءة السريعة للعقائد الإسلامية في كتابي الإبانة ومقالات الإسلاميين للأشعري كافية لتوضيح أن الرجل ( الأشعري ) يركز تركيزاً شديداً على قدرة الله وهيمنته بل انه يردد أفكاراً كثيرة تعود لفترة ما قبل الإسلام ، فالمبدأ الخامس من العقيدة كما يراها تتضح في قوله ( انهم يؤكدون أنه لا شيء على الأرض — خيراً أو شراً — الا بإرادة الله فكل شيء بإرادة الله ، وفي القرآن الكريم : « وما تشاءون الا أن يشاء الله ان الله كان عليهما حكيماً » / الانسان الآبه ٣٠ ؛ ولذا يقول المسلمون : « ما اراده الله يكون وما لم يرده لم يكن » ( ١٨ ) .

= قيل له . ذكر الأيدي وأراد يدين ، لأنهم أجمعوا على مطلق قول من قال أيدي كثيرة ، وقول عن قال يدا واحدة .

مقلنا يدان ، لأن القرآن على ظاهره ، الا أن تقوم حجة ، ( وهذه الحجة يجب ) أن تكون على خلاف الظاهر .

فان قال قائل ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى « مما عملت أيدينا » وقوله تعالى « لما خلقت بيدي » على المحار ؟

قيل له . حكم كلام الله تعالى ، أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى مجاز الا بحجة .

الأ ترون ، اذا كان ظاهر الكلام ، العموم ، ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص ، وليس هو على حقيقة الظاهر .

وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم ، عن العموم بغير حجة وكذلك قوله تعالى « لما خلقت بيدي » على ظاهره .

وحقيقته اثبات اليمين ، ولا يتصور أن يعدل به عن ظاهر اليمين الى ما ادعاه خصوصاً الا بحجة .

ولو جاز ذلك لحاز مدع ان يدعى على أن ما ظاهره العموم هو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص ، هو على العموم ، بغير حجة ولذا لم يجز هذا المدعيه بغير برهان ، لم يجز لكم ما ادعيتوه أنه مجاز ، أن يكون مجازاً بغير حجة .

بل يجب أن يكون قوله تعالى . « لما خلقت بيدي » اثبات يدين لله تعالى وفي الحقيقة ، غير نعمتين ، ( لأنه ) لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم . فعلت بيدي ، وهو يعنى نعمتي » .

والملاحظة الأخيرة ربما كان المقصود منها التذليل على مبدأ الاجماع في موازنة البرهان المأخوذ من القرآن الكريم ، فقد استدل أولا بآية كريمة ثم باجماع المسلمين على أن ما اراده الله كان وما لم يرد له لم يكن . ومن المؤكد أن المعتقدا العام عند المسلمين وهو ارتباط ما كان بإرادة الله واضح تماماً في بعض فصول كتاب الإبانة للأشعري ، فالمبدأ الجبري ( القسري ) القديم الذي مؤداه ما أصابك لم يسكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك قد تردد في مواضع مختلفة ( ١٩ ) وثمة اثر لما تردد في الحديث الشريف عن القلم ، ومعرفة الله لما يفعله البشر وتدوينه ( بالقلم ) ما سيفعلون ( \* ) ( ٢٠ ) .

وثمة نقطة قريبة الح عليها الأشعري الحاحا شديداً بل ممسلاً في كتابه الإبانة وهو أن الفرق بين المؤمن والكافر هو نتيجة للطريقة المختلفة التي عامل الله بها كلا منهما ، وليس هذا الفرق ناتجا عن عمل مستقل ناتج عن أي منهما . وهذه الفكرة تصبغ كل ما كتبه الأشعري عن الهداية والضلال والختم ( بفتح الخاء ) Sealing وتميزها ، وهي أفكار مرتبطة بفكرة هيمنة الله المطلقة فهو سبحانه يريد ( أو يشاء ) كل ما هو موجود على ظهر البسيطة ، فان كان كفر الانسان وكبائره ( أخطاؤه ومعاصيه ) من عمله هو وليست أشياء ارادها الله ( شاءها ) ، فإن هذا يعنى أن الله ضعيف وأنه غير قادر — أستغفر الله —

( \* ) نفضل هنا الرجوع لكتاب الإبانة مباشرة ليطمئن القارى العربى أن ( وات ) قد نقل بالفعل الأفكار صحيحة ، وكذلك لمزيد من الشرح والايضاح :

« ... وأنه لا يكون فى الأرض من خير وشر الا ما شاء الله ، وأن تكون مشيئة الله — عز وجل — ، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ، ولا يستغنى عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله — عز وجل — . »  
 وأنه لا خالق الا الله ، وأن أعمال العباد مخلوقة لله بقدرته كما قال سبحانه . « والله خالقكم وما تعملون » .

وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئا . وهم يخلقون ، كما قال . « هل من خالق غير الله » ، وكما ( قال ) « لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، وكما قال سبحانه : « فمن يخلق كمن لا يخلق » وكما قال . « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » وهذا فى كتاب الله كثير .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، ولطف بهم ( ؟ ) وأصلحهم وهداهم ، وأصل الكافرين ولم يهدهم ، ولم يلفظ بهم بالإيمان كما عم أهل الريغ الطغيان ، ولو لطف بهم أو أصلحهم =

وهذا أمر مستحيل ولا يمكن التفكير فيه . لذا فالأشعري قد خلص الى نتيجة مؤداها أن الله خالق لكل انسان وكبائره .

وفي الوقت نفسه فقد تناول الأشعري الفعل البتري أو النشاط البشري human activity في خط واحد مع تركيزه على الهيمنة المطلقة لله سبحانه . فقد قال الأشعري بما قال به فعلا النجار مؤلف كتاب وصية ابي حنيفة وغيره ، من حيث ان استطاعة الانسان على الفعل مصاحبة للفعل نفسه وانها — اي الاستطاعة — لم تكن موجودة قبل ذلك ، ومن هنا فان الاستطاعة مخصصة لفعل واحد أو عمل واحد وليست مطلقة ( للعمل وفتيضة ) ( ٢١ ) وبعبارة أخرى ، فان الله عندهما يهب لانسان « الاستطاعة » أو القدرة على ان يؤمن فليس امام الانسان الا ان يؤمن ، فطريق الايمان هو وحده المتاح له ، فليس له — ولا يستطيع — ان يكفر ، بل وليس امامه ان يتراجع عن ايمانه أو يحجم عنه ، ومن هنا فان العمل وان كان عمل الانسان الا انه لا يتم الا من خلال « قدرة » أو استطاعة خلقها الله فيه ، وهذه الاستطاعة في يد الله سبحانه دائما لا يفلتها ولا يفقد السيطرة عليها فهو المهيمن القادر ، ولا يبقى الا ظل لمسئولية الانسان عن عمله There remains only the shadow of man's responsibility for the actions.

ليس غريبا اذن ان يبدو الأشعري رافضا لانكار برغوث التي مؤداها ان الفعل أو العمل ليس اختياريا اذا كان الله هو الذي اجبره

= لكانوا صالحين ، ولو هدام لكانوا مهتدين ، وان الله يقدر ان يصلح الكافرين ، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد ان يكونوا كافرين — كما عاد — وخذلهم وطبع على قلوبهم .

وان الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وانا مؤمن بقضاء الله وقدره ، خيره وسره ، حلوه ومره .

ونعلم ان ما اخطانا لم يكن ليصيبنا ، وان ما اصابنا لم يكن ليخطئنا .

وان العباد لا يملكون لانفسهم ضررا ولا نفعا الا بانن الله — كما قال عز وجل — .

ونلجىء امورنا الى الله ، ونثبت الحساسة والفقر في كل وقت اليه سبحانه وتعالى ، .



على فعله ، وأكد الأشعري أن الله سبحانه إلى جانب كونه قادرا على خلق الكسب ( ما كسبت يداه ) acquisition للإنسان ، فإنه أيضا — أي الله سبحانه — قادر على إجباره على فعل الشر (٢٢) .

قبول الأشعري لفكرة الكسب أو الاكتساب لا يزيد الا قليلا عن كونه رياء ( أو تملقا ) ، وربما يكون قد احتفظ بكره الجبائي للفكرة وعدم اقتناعه بها ، وبالإضافة للفقرة التي أشرنا إليها لتونا فهناك أيضا إشارة للفكرة مرتين في كتاب المقالات ، ومرة في كتاب الإبانة ، ففي هذه الفقرات استخدم الأشعري الكلمة وشرحها من وجهة نظره ( كما يفهمها والمقصود كلمة الاكتساب أو الكسب ) ففي إحدى إشارات ذكر أن معنى الاكتساب هو تحصيل الشيء أو تمكين الفرد من تحصيل الشيء ( أو الحصول عليه ) بتمكينه من الاستطاعة أو القدرة ، وهو هنا يشير إلى أن الاستطاعة مخلوقة وفي فقرة أخرى يشير الأشعري إلى أن الإنسان مهتم عمل ومهما اكتسب ، فإنه يظل دائما تحت الهيمنة الإلهية أو تحت إشراف الله سبحانه Without God's Control ، فلا أحد يكتسب الا بإرادة الله (\*) (٢٣) .

#### (\*) الفكرة بنص كلمات الأشعري في الإبانة

« ان قال قائل لما قلت ان الله يريد لكل كائن ان يكون ، ولكل ما لا يكون ، ان لا يكون ؟

قيل له الدليل على ذلك ان الحجة وضحت ( في ) ان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي — وسنبين ذلك بعد هذا الموضوع في كتابنا — واذا وحب ان الله خالق لذلك ، فقد وحب انه يريد له لأنه لا يجوز ان يخلق ما لا يريد .

#### جواب آخر :

( هو ) أنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ، من اكتساب العباد ما لا يريد ، كما لا يجوز أن يكون من فعله المحتتم ، على أنه لو فعل ما لا يريد ، لأنه لو وقع من فعله ما لا يعلمه ، لكان في ذلك اسباب النقصان ، وكذلك القصد ، لوقع من عبادته ما لا يعلمه .

وكذلك لا يدور أن يقع من عبادته ما لا يريد ، ( واذا ) كان ذلك وحب أن يقع ( ذلك ) عن نهور وغفلة ، أو عن ضعف وتصير على بلوغ ما يريد .

وأیضا فلو كانت المعاصي ، وهو لا يتشاء أن تكون ، لكان قد ذكره أن تكون وأنى أن تكون ، وهذا يوجب ، أن تكون المعاصي ، كائنة — شاء الله أم أبى ، وهذه صفة الصعف — تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا — .

• • • • •

وقد أوضحنا أن الله سبحانه ، لم يزل مريدا على حقيقته التي علمه عليها ، فإذا كان الكفر مما يكون ، وقد علم ذلك ، فقد أراد أن يكون .

#### مسألة :

ويقال لهم . إذ كان الله علم أن الكفر يكون ، وأراد أن لا يكون فقد أراد أن يكون . ما علم ، على خلاف ما علم ، وإذا لم يجز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم .

— ويقال لهم . لما ابستم الله يريد الكفر ، الذي علم أنه يكون ، أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان ؟

فان قالوا . لأنه كل مرید لسفه سفيه .

قيل لهم ولم قلتم ذلك ؟ أوليس قد أخبر الله تعالى ، عن ابن آدم أنه قال لأخيه « لئن بسطت إلى يدي يديك لقتلتني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك انى أخاف الله رب العالمين انى أريد أن تبوء بأثمي وأثمك لتكون من أصحاب النار » فأراد أن يقتل أخاه لئلا يعذب ، وأن يقتله أخوه حتى يبوء بأثم قتله له ، وسائر آثامه التي عليه ، فيكون من أصحاب النار . فأراد قتله أخيه ( له ) الذي هو سفيه ، ولم يكن ( هو ) بذلك سفيها ، فلم زعمتم أن الله تعالى إذا أراد سفه العباد ، وجب أن ينسب ذلك إليه .

#### مسألة :

ويقال لهم . قد قال يوسف — عليه السلام — « رب السجن أحب إلى مما يدعونني إليه » ، وكان سجنهم آياه معصية ، فأراد المعصية التي هي سجنهم آياه دون فعل ما يدعونه إليه ، ولم يكن بذلك سفيها ، فما أنكرتم من لا يجب إذا أراد البارئ سبحانه ، سفه العباد ، أن يكون قبيحا بينهم ، خلافا للطاعة في أن يكون سفيها .

#### مسألة أخرى :

ويقال لهم . أليس من يرى من جرم المسلمين ، كان سفيها ، والله سبحانه وتعالى يراهم ، ولا ينسب إلى السفه ، فلا بد من نعم . فيقال لهم : فما أنكرتم أن من أراد السفه من كان سفيها ، والله سبحانه يريد سفه السفهاء .

#### مسألة :

ويقال لهم . السفه منا ، من كان سفيها ، لما أراد السفه ، لأنه نهى عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من فوقه ، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ، فلما أتى ما نهى عنه ، كان سفيها .

ورب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه — ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحد له الحدود ، ويرسم له الرسوم ، ولا فوقه مبيح ولا حاطر ، ولا أمر ولا زاجر .

فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحا ، أو أن ينسب إلى السفه — سبحانه — .

#### مسألة :

ويقال لهم : أليس بمن خلا بين عبده وامائه منا ، يزنى بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم ، فيكون ( بذلك ) سفيها ، ورب العالمين قد خلا بين عبده وامائه ، ( وقد ) يزنى بعضهم ببعض ، وهو يقدر على التفريق بينهم ، وليس سفيها ( سبحانه ) .

• • • • •

= وكذلك من أراد السفه منا كان سفيها ، ورب العالمين يريد السفه وليس سفيها •  
مسألة أخرى :

ويقال لهم • من أراد طاعة الله منا ، كان مطيعا ، كما من أراد السفه كان سفيها ،  
ورب العالمين يريد الطاعة ، وليس مطيعا ، فكذلك يريد السفه ، وليس سفيها  
- ( مسحاؤه ) - •

مسألة :

ويقال لهم • قال الله تعالى . « ولو شاء الله ما اتقتلوا » فأخبر أنه لو شاء  
أن لا يقتلوا • ( ولكن ) قال : ( ولكن الله يفعل ما يريد ) من القتال • فإذا وقع  
القتال ، فقد شاءه ، كما قال • « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » •

فقد أوجب أنه لو ردهم إلى الدنيا لعادوا إلى الكفر ، وأنهم إذا لم يردهم إلى الدنيا  
لم يعودوا ، فكذلك لو شاء ، أن لا يقتلوا لما اقتتلوا ، وإذا اقتتلوا فقد ساء أن يقتلوا •

مسألة :

ويقال لهم • قال الله تعالى • « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني  
لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » وإذا حق القول بذلك ، أن يؤتى كل نفس  
هداها ، لأنه إذا لم يؤتها ، لما حق القول بتعذيب الكافرين ، وإذا لم يرد ذلك فقد شاء  
ضلالها •

قالوا • معنى ذلك ، لو شئنا جبرناهم على الهدى واضطررناهم إليه •  
قيل لهم : إذ أجبرهم على الهدى واضطرهم إليه ، ليكونوا مهتدين •  
فإن قالوا : نعم •

قيل لهم • فإذا كان إذا فعل الهدى كانوا مهتدين • فما أنكروا أنه لو فعل كفر  
الكافرين ، لكانوا كافرين ، وهذا هدم لقولهم ، لأنهم زعموا أنه لا يفعل الكفر إلا كافر •

ويقال لهم أيضا : على أي وجه يؤتاهم الهدى ، لو آتاهم إياه ، وشاء لهم ؟  
فإن قالوا : على الاجراء •

قيل لهم : وإذا ألجأهم إلى ذلك ، هل ينفعهم على طريق الاجراء •  
فمن قولهم : لا •

قيل لهم : فإذا أخبر أنه لو شاء لآتاهم الهدى ، لولا ما حق منه من القول أنه يملأ منهم  
جهنم ، وإذا كان لو ألجأهم ، لم يكن نافعا لهم ، ولا مزيلا للعذاب عنهم ، كما لا ينفع  
فرعون قوله الذي قاله عند الغرق والالغاء فلا معنى لقولكم ، لأنه لولا ما حق من القول  
لآتى كل نفس هداها واثبات الهدى على الوجه الذي قلتموه ، لا يزيل للعذاب •

مسألة أخرى :

ويقال لهم قال الله تعالى . « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغسوا في الأرض »  
وقال تعالى . « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سفن  
من فضة » ، فأخبر أنه لولا أن يكون الناس مجتمعين على الكفر ، لبسط لهم الرزق •



وقبل أن ندب الأشرى بسبب تقلبه من شأن مسئولية الإنسان عن أعماله ( جعلها في حيز أنيق من المفوق ) ، يحسن بنا أن نأمل محاولاته لحل مشكلة الشر أو مشكلة الكفر Problem of evil التي واجهها بسعنى تعرضه لها . لقد كان الأشرى واضحاً تماماً في إدراك أن هيمنة الله الكاملة وإرادته المطلقة ، تعنى أنه سبحانه قد أراد كل الشر الموجود في الدنيا فالله ليس ضعيفاً ولا هو متسم بالاهمال ( بحيث نجرى الأمور دون علمه ) ، لكن الأشرى كان أيضاً متيقناً أن الله عادل وخير . وفي إحدى مجادلاته القائمة على التناقض بين الله سبحانه وإبليس الذى اعتبره مردياً للشر ( الشر المراد Willing evil ) نورد هذه الفقرات :

« يقال لكم من قولكم : إن كثيراً مما نساء أن يكون إبليس كان ، لأن الكفر أكثر من الإيمان ، وأكثر ما كان قد شاء هو . وعلى هذا فقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه . لأن أكثر ما شاءه كان وأكثر ما كان فقد شاءه . وفي هذا ايجاب انكم قد جعلتم لابليس مرتبة في مشيئة ليست لرب العالمين — تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً » (٢٤) (\*) وأحد اتجاهات الحل تعتمد على عقيدة « عدل » الله بالضرورة ، وكونه خبيراً ، كما يتمثل ذلك في أنه سبحانه هو الذى قدم لنا الشريعة ، وليس من مشرع فوق الله سبحانه ليقرر له ما هو صالح وما هو طالح ، فليس من مشرع لله ، وليس من مشرع غير الله (٢٥) . ( النص بلغة الأشرى : رب العالمين ليس

= ولم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، فما أنكرتم من أنه تعالى ، لو لم يرد أن يكفر الكافرون ، ما خلقهم مع علمه ، أنه إذا خلقهم كانوا كافرين ، كما أنه أراد أن يكون الناس على الكفر مجتمعين ، لم يجعل للكافرين سقفاً من فضة ، ومعارض عليها يطهرون ، لئلا يكونوا جميعاً على الكفر متطابقين .

إذا كانوا هي معلومه أنه لو لم يفعل ذلك ، لكانوا على الكفر جميعاً مطبقين » .

(\*) نقلنا النص العربى الذى يتفق تقريبا مع ما أورده وات بالانجليزية من طبعة الابانة ، بتحقيق عباس صباغ ، ص ١١٨ ونورد هنا نصاً آخر لا يخلو من علاقة مع النص الوارد فى المتن من الصفحة نفسها « ويقال لهم إذا زعمتم أنه قد كان فى سلطان الله الكفر والعصيان ، وهو لا يريد ، وأراد ان يؤمن الخاق أجمعين ولم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن واكثر ما أراد الله ألا يكون كان ، لأن الكفر الذى كان وهو لا يشاءه عندكم أكثر من الإيمان الذى كان هو يساؤه ، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما أراد الله ألا يكون وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وهذا حصد ما أجمع عليه المسلمون من أن ما ساء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون » ، « ويقال لهم : أيما أولى بصفة الاقتدار ؟ من إذا =

نحتت شريعته ) (\*) فليس لعدل الله وخيره وجود جوهرى  
has no intrinsic existence وإنما هو مرتبط ( العدل والخير ) بكونه  
سبحانه مرسل شريعة . وهذا التفسير ليس مرضيا تماما ولم يرد ذكره  
الا بايجاز .

وعلى أية حال ، فإن حله الجوهرى لهذه القضية قد تناهى في مواضع  
عدة من كتابه الابانة عن أصول الديانة ، وهو حل يسير في الخط نفسه  
الذى كان أول من سار فيه رجال مثل برغوث . وهذا الخط التفكيرى  
بين أن علاقة الله سبحانه بمخلوقاته مختلفة تماما عن علاقة الانسان  
بما يفعله ( بمفعولاته ) ومن هنا ليس من الضرورى وصف الله سبحانه  
بصفات تنطبق على البشر ، أو بصفات لها المفهوم نفسه اذا أطلقت  
على البشر . فاذا تحرك انسان قلنا انه متحرك أو يتحرك ولكن عندما  
يخلق الله الحركة في بعض مخلوقاته فانه سبحانه لا يوصف بأنه متحرك .  
وهذا الذى اعتقده الأشعري طبقه على خلق الله سبحانه للبشر . بقول  
الأشعري :

« وان سألوا : فقالوا : أما خير ، آخبر أو من الحير منه ؟ » .

يقال لهم : من كان الخير متفضلا به ، هو خير من الخير .

وان قالوا : أيما شر ، الشر أو من الشر منه ؟

= شاء أن يكون كان لا محالة ، واذا لم يرد له لم يكن ؟ أو من يريد ان يكون ما لا يكون  
ويكون ما لا يريد ؟ فان قالوا : من لا يكون أكثر ما يريده أولى بصفة الاقتدار ( استخدم  
وات لفظ Omnipotence ) كابروا ، ويقال لهم ان جاز لكم ما قلموه ، جار لقاتل  
أن يقول عن يكون ما لا يعلمه أولى بالعلم من لا يكون الا يعلمه . فان رجعوا من  
المكابرة وزعموا ان من اذا اراد أمرا كان وادا لم يرد ، لا يكون ، أولى بصفة الاقتدار  
أرهم على مذاهبهم أن يكون ابليس - لعنه الله أولى بصفة الاقتدار من الله تعالى لأنه  
أكثر ما اراده كان ، وأكثر ما كان قد اراده . . . . . ويقال لهم أيما أولى بالسلطان  
والالوهية ( استخدم وات اللفظين Authority and Divinity ) من لا يكون  
الا ما يعلمه ولا يغيب عن علمه شيء ، لا يحور ذلك عليه ، أو من يكون ما لا يعلمه  
ويغيب عن علمه أكثر الأشياء ؟ فان قالوا : من لا يكون الا ما يعلمه ولا يعزب عن  
علمه شيء أولى بالالوهية ، قيل لهم . فلذلك من لا يريد كون الشيء الا ما كان ولا يكون  
الا ما يريده ولا يعزب عن ارادته شيء أولى بصفة الالوهية - كما قلمت ذلك فى العلم  
. . . الخ ، ص ١١٦ وما بعدها .

(\*) البص كاملا بلغة الأشعري فى حاسية سابقة فى هذا الفصل .

يقال لهم : من كان الشر منه ، جاز به ، فهو شر من الشر ، والله تعالى بكون منه الشر خلقاً — بفتح الخاء — وهو عادل به .

فلذلك لا يلزمنا ما سألتكم عنه ، على انكم ناقضون لأصولكم ، لأنه إذا كان ، من كان الشر منه ، شر من الشر ، فقد خلق الله تعالى إبليس الذي هو شر من الشر الذي فيه ، كما خلق ما هو شر من السرور كلها ، وهذا نقض دينكم وفساد مذهبيكم » (٢٦) (\*) .

واحد أكثر جوانب براهين الأشعري ( حواراته ) تنسويقاً نجدها حبت باستخدام نظائر بشرية human parallels ( معتمداً على شواهد قرآنية ) (٢٧) ليبين أنه من الممكن أن يكون مريداً للغباء ( السفه folly) دون أن يكون غيبياً .

ويبدو أن المعتزلة أو بعض جماعانهم قد عارضوا القائلين بأن الله يمكن أن يخلق الشر دون أن يكون تبريراً ذلك لأن « من يريد السفه ( الغباء ) هو بالضرورة سفاهة ( غبي ) (٢٨) .

( نص الحوار بلغة الأشعري عند الحاشية ٢٣ في هذا الفصل نفسه ) أما الآيات التي استخدمها الأشعري للدلالة على أنه ليس كل مريد للسفه سفاهة ، فهي قول ابن آدم بلغة القرآن الكريم ( لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك أنى أخاف الله رب العالمين . انى أريد أن نبوء بأثمى وأسمك فتكون من أصحاب النار ) فرغم أنه ترك أخاه ليقتله ( وهو سفه ) إلا أنه ليس ( سفاهة ) فقد ( أراد ) أن يبوء القاتل بأثمه . وقول يوسف عليه السلام : ( رب السجن أحب إلى مما يدعوننى إليه ) فرغم تمنيه السجن ( سفه ) إلا أنه أراد بذلك الخلاص من المعصية فهو بذلك ليس سفاهة .

(\*) نريد أن نبرهن على أن وات قد استوعب النصوص العربية وصاغها بانجليزية سهلة ، فراها في بعض الأحيان أيسر على الفهم من النص العربي ، لذلك نورد المقابل الانجليزي الذي أورده لمعظم هذه الفقرة

« If they ask . « which's better, the good or the person from whom the good proceed ? The reply is : « the person from whom the good by way of (unmerited) favour is better than the good ». If they then say : « Then which is worse, the evil or the person from whom the evil proceeds ? The reply is : « the person from Whom the evil proceeds by way of wrong doing is worse than the evil. From God-however, the proceeds by a way of creation and he is dealing justly thereby.



وخلص الأشعري من هذا الى أن الله سبحانه وان أراد السفه  
الا أنه ليس سفيها ( حاشاه عن السفه ) .

انه لنقاش ممتع حقا يأخذنا الى نقطة أبعد نحو حل هذه المشكلات  
( حل القضايا التي تبدوا متناقضة ) أكثر من حواراته الأخرى . فالعلاقة  
بين الارادة البشرية و ارادته سبحانه يمكن فهمها على النحو نفسه عن  
طريق القياس analogy بمعنى قياس ذلك بالعلاقات بين الارادات  
البشرية بعضها وبعضها الآخر أكثر مما يمكن فهمها عن طريق قياسها  
مع العلاقة بين القوى الفيزيقيه physical forces ( التي ننحو نحو  
التركيز على القوى البشرية والقوى الالهيه ، أو بين  
إرادة الله وإرادة الإنسان ، باعتبار الإرادين متماثلتين — هذا أمر  
غير واقعي ) (\*) وهذه الأمثلة بين كيف أن واقعة أو حادثة واحدة يمكن  
أن يريدها أشخاص متعددون ( ذوات متعددة ) بطرائق متعددة ، وهي  
اي الواقعة ( أو الحادثة ) مراده بالفعل ( أي يريدها الأشخاص أو  
الذوات المختلفون اراده حقيقيه فعلا ) ، وفي ظل هذا المفهوم يمكن فهم  
كيف أن ارادة الله يمكن أن تكون هي المهيمنة على عالمنا فعلا وهذا  
لا ينفي الارادة البشرية أو المسئولية البشرية .

ورغم أن هذه الطريقة في التفكير وتطبيقها على القضية المطروحة  
هي — بلا شك — من بنات أفكار الأشعري ، الا أن هذا لا يمنع فيما  
يبدو أن يكون قد أخذ هذه الفكرة عن تيموثي Timothy  
في رسالته Apology ، وتيموثي هذا هو بطريارك الكنيسة السورية  
الشرقية ( بدأت في حوالي ١٦٥ هـ / ٧٨١ م ) ( ٢٩ ) ومن المعروف أن  
الأشعري قد درس المسيحية فقد ألف عنها كتابين ( ٣٠ ) وكان بيموثي  
Timothy يجيب على اعتراض الخليفة المهدي العباسي مؤداه أنه اما  
أن يكون المسيح ( عليه السلام ) غير قادر على منع صلبه ، فهو في هذه  
الحال ضعيف ، واما أنه — أي المسيح عليه السلام — كان بربد هذا  
الصلب فعلا ، وفي هذه الحال لا لوم على اليهود . لكن تيموثي عقد مقارنة  
بين نزول الشيطان من السماء وطرده آدم عليه السلام من الجنة ، وفي  
وقت لاحق قارن ذلك بالكفار الذين يقتلون المسلمين الذين يجاهدون في

(\*) المترجم . لا يخفى أن دراسة الارادة الالهيه والارادة البشرية كرادتين  
متناظرتين أو من منطلق ( صراع القوى ) هو نوع من السفه لا شك فيه — ( المترجم ) .

سبيل الله ، وحلص ييموي من هذا الى حقيقه أن « الله أراد أن يهبط الشيطان الى الأرض وأراد أن يطرد آدم من الجنة — لكن اراده الله هذه لا نبرىء الشيطان ولا نغفى آدم من اللوم وكذلك فان قتل الكفار للمجاهدين في سبيل الله لا يمتع — رغم أن الله أراد ذلك — من عذاب الكفار على كبرهم وعلى قتلهم للمجاهدين المسلمين رغم حبهم — أي المجاهدين — للسهاده ، فالكفار لم يقبلوا المجاهدين رغبة في ادخالهم الجنة .

وإذا تركنا هذه المجادلات التي بين ثقليل الأشعري من أهمية المسؤولية البشرية ( حرية الإرادة البشرية ) ، فلا بد أن يكون حكمنا عليه معيدلاً شيئاً ما ، فالأشعري لم يصل الى هذا الموقف منخليا عن كل الضرورات المنطقية ، كما أنه لم ينكر المسؤولية البشرية انكاراً كاملاً ، إذ يمكننا — ببساطة — أن نجد في كتابانه ما يؤكد حرية الاراده البشرية بشكل مباشر أو غير مباشر ، كل ما في الأمر انه لم يركز حديه عليها كما كان متسغولاً دائماً باقناع الناس بعظمة الله سبحانه وفدرا انه الغامرة ، وحسب إذا لم يكن الأشعري قد استعار شيئاً من ييموتى Timothy فان استخدام الرجلين للبراهين نفسها ( الأساليب الكلامية أو اللاهوتية نفسها ) مختلف بشكل واضح .

ليس غريباً إذن أن الأشعري لم يرفع لواء المعارضة في وجه الأفكار الجبرية ( القائلة بالقضاء والقدر خيره وشره من الله ) التي أصبحت تقليدية ، بل لقد كان من الملاحظ بالفعل أنه يردد الصيغة المعروفة ( ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ) ، كما كان لديه ما يقوله عن كتابة اللوح المحفوظ . وفيما يتعلق ( بالأجل ) و ( الرزق ) فان أفكاره هي نفسها أفكار النجار وأهل السنة بشكل عام ( ٣١ ) . وفي مجال دفاعه عن مبدأ أن الله سبحانه ونعالي يرزق عباده حراماً كما يرزقهم حلالاً أوضح أن الله سبحانه قد يعطى شخصاً شيئاً دون أن يعطيه حق ملكيته فالله سبحانه يرزق الأطفال بالحليب والمائثية بالعلف دون أن يعطيهم حق ملكيتها ( ٣٢ ) .

ومع هذه النظرات الجبرية ( المفقصة مع القدر خيره وشره من الله ) ، نلاحظ أن فكر الأشعري يتعلق حول فكرة أن الله سبحانه هو المحور . وقد استشهد الأشعري بكثير من الاستشهادات غير

القرآنييه (٣٣) ، ولكنه كان اذا اراد الخلوص بنتائج منها فانه كان يحو  
 منحى أكثر اقترابا من أن الله سبحانه وتعالى هو مدبر الحياه البشريه ،  
 فالله سبحانه يعلم أن ما سيكون ، سيكون ، وأنه يسجله وهو يعلم  
 أهل الجنة وأهل الجحيم (٣٤) . ومن القصة ذات الطابع الجبرى عن  
 الخلاف بين موسى و آدم عليهما السلام خلص الأشعري الى أن الله  
 سبحانه لديه علم مسبق بالأحداث ( علم بما سيكون ) (٣٥) ( \* ) . ان امدار  
 الاسعري تنطلق دائما حول الله سبحانه ، فالله هو المهيم الفادر  
 all in all كل شيء في يديه ، ولأنه رحمن ورحيم فلا بد أن نتلقى  
 قضاءه بصبر ونسلم الأمر له ونطيع أوامره ونجتنب نواهيه (٣٦) ،  
 لقد أصبح واضحا أن الأشعري جبرى مؤمن بالقضاء والقدر خيره وسره  
 من الله determinist ولكن من الواضح بالملل أن جبرينه هذه بهيمن  
 عليها فكره الله في كل ركن من أركانها . أى أن مذهب الجبريه عنده  
 بهيمن عليه فكره وجود اله مسيطر على كل شيء .



### ٣ - انجاز الأشعري

من بين كل باحثى القرن التاسع عشر ( الغربيين ) كان فبلهلم سبيتا  
 Wilhelm Spitta هو وحده الذى بذل معظم الجهد لانصاف الأشعري ،  
 ورغم أنه أظهر بعض الاعجاب بالمعتزلة وهو الأمر الذى كان منشرا

( \* ) نص القصة كما فى الابانة للاسعري .

« وروى معاوية بن عمرو . قال حدثنا زائدة عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى  
 هريرة عن النبى ﷺ قال . ( احتج آدم وموسى - عليهما السلام - فقال  
 موسى . يا آدم خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتم من الجنة ؟ فقال آدم  
 أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق  
 السموات ، قال . فحج آدم موسى « وهذا يدل على بطلان قول القدرية الذين يقولون  
 ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون ، لأن الله تعالى اذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب  
 شيء لا يعلمه - جل عن ذلك وتقدس . وقال تعالى ( وما تسقط من ورقة الا يعلمها  
 ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ) وقال تعالى ( وما من  
 دابة فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها ) ، صص ١٥١-١٥٢ .



بين الباحثين الغربيين المعاصرين له : الا أنه — أى شبيها — ظل يعتبر الأشعري هو « البطل » his hero فهو « الرجل الذى ظل لعدة قرون ذا تأثير على ملايين من البشر من خلال أفكاره الدينية » (٣٧) . وقد خلص تسبيتا من دراساته الى أن « مجمل حركة رد الفعل فى القرن الرابع عشر » بما فيها بطبيعة الحال جهود الأشعري الذى لعب فيها دوراً رائداً — كانت ( أى هذه الحركة ) محاولة لبعث الدين الاسلامى ( النص : Arab religion ) الذى كانت عناصر أجنبية دخيلة قد نخلته ولم تلتحم معه بتكامل عضوى » (٣٨) واعتقد شبيتا أن هذه العناصر الأجنبية المقحمة على الدين الاسلامى كانت عناصر يونانية وعناصر من مصادر أخرى دخلت فكر المعتزلة الذين لم يحقق فكرهم انتشاراً جماهيرياً على الاطلاق وانما ظل محصوراً — فى الحقيقة — فى قلة من المنقذين (٣٩) . والطريقة التى عبر بها شبيتا عن فكره متأثرة بالأفكار العنصرية الألمانية لكن هذا لا يمنع أن فى نظرية شبيتا هذه كبراً من الصدق ، وهى مناسبة لنبدأ بها بصدد حديثنا عن انجاز الأشعري .

ربما كان حقيقياً أن المعتزلة لم يحققوا على الاطلاق انتشاراً جماهيرياً لفكرهم ، فالروايات عن المحنة ( ٢١٨ — ٢٣١ هـ ) تبين مدى إعجاب الناس مع أحمد بن حنبل ضد عقائد المعتزلة الرسمية ( التى تبنتها الدولة ) لكننا لا يجب أن نعطي لهذه الواقعة وزناً مبالغاً فيه ؛ لأن إيجاب الخلفاء ربما كانت توجهه أمور سياسية أكثر مما توجهه أمور كلامية ( لاهوتية ) خالصة . وعلى أية حال ، فقولنا بأن المعتزلة قد فتسوا فى شد انبئاه الجماهير لا يمكن أن يعزى لطبيعة انجاهم الغريب عن البيئة الاسلامية ( المتأثر بالاتجاهات الفرية أو الأجنبية foreign ) حقيقة انه من المؤكد أن ترجمة أعمال الفلاسفة اليونانيين والانصال بالفكر قد فتح منافذ جديدة للعرب وغيرهم من مسلمى الشرق الأوسط لكن الطرف المتأثر لم يترك نفسه نهبا لهذه الأفكار الجديدة دون مبريرها بمحسفاتة الخاصة ، وهذا لا يمنع من انهماكه فى هذه الدراسات الجديدة ، ومع هذا فقد حملت الدراسات الجديدة — بما فيها علم الكلام — طابعهم الخاص . وكان المعتزلة يميلون جانباً واحداً من جوانب الروح الاسلامية لذا فقد كانوا قادرين على الدفاع عن الاسلام ضد الغزو الفكرى منمتملاً فى المانوية والعفائد المشابهة ، ولكن رغم أن المعتزلة لم يكونوا غرباء ( أو

أجانب (foreign) بشكل واضح عن الفكر الإسلامى ، إلا أنهم خلال جهودهم الفكرية التى بذلوها للدفاع عن الإسلام أصبحوا منعزلين عن بعض قطاعات العمل الجماهيرى الأعمق والأكثر تأثيراً فقد كان هناك وعى بأن ظروف حياة الإنسان توجهها قوى وراء الإنسان وفوقه ، ومن هنا كانت أفكار المعتزلة تبدو أجنبية أو غريبة فى ظروف هذا الوعى الأعمق بوجود قوه مهيمنة توجه مصير البشر .

وقد أرجع شبيبتنا كثيراً من التراث الكلامى الى أبى موسى الأشعري وهو أحد المحكمين بعد معركة صفين سنة ٣٦ هـ / ٦٠٧ م ، فربما كان احترام أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري لأجداده المنهورين من العوامل التى سهلت عليه العودة الى العقائد التقليدية لكننا يجب أن نركز أكثر على طبيعته الدينية العميقة . وتشهد كتاباته بسمو روحى كبير وبخبرة حياتية كبيرة وإنه بحدنا بجدية كاملة عن عقائد كان هو نفسه يحياها ويحيا بها . ان تحول الأشعري ليس دا طابع أكاديمى بامه بنظر للحياه نظره فوقية أو من بعيد دون أن نناح له فرصة تجريب نظرياته ووضعها موضع التطبيق . ونمة نقاط عديده يمكن مقارنتها مع فكر القديس أوغسطين Augustine ، ليس أقلها انجساره الى الجبرية ( القضاء والقدر خيره وشره من الله ) نتيجة نجارب الهداية ، ويبدو — على النحو نفسه — أن الأشعري كان مقتنعاً أن هذا النفي الذى حدث فى قلبه ( والسعادة التى نفترض أنها مصاحبة لهذا النفي ) قد ألقى فيه — أى فى قلبه — وأن الله سبحانه — قد قذف فى قلبه ذلك أو لنقل ان الله قد اصطفاه دون آخرين فأدخل فى قلبه مبالا للعودة للكباب والسنة . ومن خلال تجربته الشخصية هذه ، انتهى الأشعري الى اعتقاد جازم بأن الإيمان أو الكفر يخلقه الله سبحانه فى قلوب البشر ، فتجربته الشخصية هى التى أدت به الى هذا الاعتقاد .

ومن رأى أن الأساس الجوهرى ذا التأثير العظيم على الأشعري هو روحانيته Spirituality ، فقد استعاد شيئاً من توهج الإسلام وحماسه فى تاريخه الباكر حيث كان هناك وعى كامل بعظمة الله وجلاله .

وعلى أية حال ، فهذه وحدها — أى احياء الوعي بعظمة الله وجلاله — لم يكن هي السبب الذى جعلته يتبوأ مكان الشهره والصداره، فالرجال المؤمنون والمخلصون فى القرن الماضى كالحارث بن أسد المحاسبى ( الذى أصبحنا نعرف عنه قدراً طيباً من خلال كتابات مارجريت سميت Margaret Smith ) ، لم يكونوا ينمسون بالمزايا نفسها التى تمنع بها الأشعري ، فلم يكن الوقت مهيناً فى افرن الماضى لنظهور رجل مثله ، فلم يكن المعتزلة قد ألقوا بسهامهم فى معركة الحياه الفكرية ، ولم يكن عقم العقل فى حد ذاته ( دون ايمان ) قد تجلى بوضوح ، وربما ابداً أن هؤلاء الرجال لم يكونوا موهوبين كالأشعري . مبالاضافه — اذن — للملأمة العصر هناك عاملان اخران انحدنا معنا ومع ورع الأشعري وتقواه لنخلق منه عالماً بارزاً ذا تأثير كبير .

فى المقام الأول ، نجد أن روحانيه كانت تنمشى مع اعمى الروح العامة . ففى كل مكان فى الشرق الأوسط نلمح هذا المعنى العميق الذى مؤداه أن حياة الانسان قدرتها — بذور — قوه أعلى واعظم . وفند حاول المعتزلة أن يستأصلوا هذه الروح لكنهم لم يكونوا قادرين على السوغل فى هذا الاتجاه على نحو عميق بشكل كاف ، وكان هذا راجعاً الى الأساس للأشعري وتجاربه الروحية ، وكان الأشعري فى الأساس معتزلياً ثم تخلى عن الفكر المعتزلى ، وقد اسنطاع — أى الأشعري — أن يحتفظ بفكرة وجود قوى علوية منحه بشكل أو آخر ، صراحه أو ضمناً ، وقد فسر هذه القوى العلوية بمعنى الخالق الذى خلق ، وراح الأشعري يعمق هذا المعنى الدينى الصادق فأسند كل شىء الى الله العادل الرحمن الرحيم righteous and merciful . اننا نلتقى مع الأشعري دائماً على أرضية قوامها الخوف والرهبه من اله جدير بأن ندق فى قدرته ولى ظل هذه المعانى يتم اشباع الحاجات الدينية العميقة للانسان العادى ، وبهذه الطريقة يمكن القول أن الأشعري قد جدد الدين الاسلامى ( النص : Arab religion ) .

ثانياً — كان الأشعري قادراً على تقديم الأساس الفكرى والعقلى ( بالاضافه للأساس الروحى الآنف ذكره ) فقد أتى الأشعري ليدافع عن



العقيدة التقليدية ( السنية ) بأساليب المعتزلة . لقد رأى أن تجاربه ( وما وراء نجاربه ) تفضى الى أن كل الحركة الواسعة للروح البسربه ، تلك الحركة النى نطلق عليها ( الاسلام ) كانت فى اساسها مرتبطة بانوقائع التاريخية التى حدثت لمحمد ﷺ أو ارتبطت به . وقد سحرف الاشعرى من أن العقل يفضى الينا بما هو غير يقينى اللهم الا تسيئنا واحدا يمكننا أن نتيقن من خلاله به هو أن الله موجود وهو الذى يحرك أحداث التاريخ ( النص : that God had spoken there in history ) . وبالنسبة للأشعرى ، فان كلمات الله كما نزلت فى القرآن على الرسول المخار هى التى ننطق بالحق كما اراده الله سبحانه ، وهى وحدها المؤكدة يقينا أو التى يمكن وصفها بأنها على القدر الأعلى من اليقين . لا أحد ينكر العقل فهو بحل مكانا حنبا ، لكن حيث يكون الوحي ( كلمة الله ) والعقل فى صراع ، فالصدارة للوحي ( كلمات الله ) .

وترجع شهرة الأشعرى فى المقام الأول لصدرة حركة احباء الدين الاسلامى وتجديده ، وبالإضافة لهذا فقد مكن الاسلام من الوصول الى مستوى جديد ، فمنذ أيام الأشعرى والاسلام يقوم على أسس مسبنة ( أسس كلامية أو لاهوتية متينة ) .

#### ٤ - النقد الذى وجهه الأحناف للأشعرى

اننا محظوظون لأن بين أبدينا ثلاث وثائق معاصرة نعبر عن المذهب الحنفى وهى : العقيدة الطحاوية ( أو بيان السنة والجماعة ) والفقاه الأكبر - ٢ وشرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى ( ٤٠ ) والكتاب الأخير يضم نقداً ظاهراً وضمناً للأشعرية ، ومع أننى أميل الى أنه قد لا يكون للماتريدى الا أنه يعكس وجهة نظره بدقة ، وسنتناول أولاً العقيدة الطحاوية بم الفقه الأكبر - ٢ ، ثم نعرض للكتاب المنسوب للماتريدى لما يتسم به من تفرد بحيث لا يمكن فهمه الا باستعراض الكتابين الآخرين .

## ( أ ) الطحاوى

هو أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوى المتوفى ٣٢١ هـ أى قبل وفاة الأثعري بسنوات قلائل ، لكن لأنه ولد سنة ٢٣٠ هـ فهو ينتمى لجبل سابق . وهو بزعم فى كتابه البيان أنه يؤيد بالحجة والبرهان عقائد السنة كما فعل أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى .

وفىما يتعلق بقضايا القدر ، اتخذ الطحاوى موقفاً تقليدياً ( سنياً ) مائله هو المهيم على كل شىء ، وكل شىء فى حاجة الى الله لا يسعنى عنه ، ولا يكون شىء الا بقدرته وأرادته والإنسان لا يملك لنفسه شيئاً الا ما اراده الله له ، فما اراده الله كان وما لم يرده لم يكن ( ٤١ ) وعندما خلق الله المخلوقات بعلمه قدر أقدارها وحدد آجالها ( ٤٢ ) . وفهم من كتابات الطحاوى اقراره بالقلم واللوح المحفوظ وما هو مدون به ، وهو مؤمن بان البتة كلهم لو اجتمعوا على تغيير ذره واحده مما هو مكتوب فيه ( اللوح المحفوظ ) ما استطاعوا ( ٤٣ ) . ويسود هذه النظره الجبرييه كل حديثه عن النشاط البشرى ( \* ) human activity .

« والجنة والنار مخلوقان لا يفتيان أبداً ولا يبيدان ، وان الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلاً فمن شاء منهم الى الجنة فضلاً منه ، ومن شاء منهم الى النار عدلاً منه ، وكل عمل لما فرغ له وصائر الى ما خلق له . »

والخير والنشر مقدران على العباد ، والاستطاعة التى يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذى لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهى مع الفعل . وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات فهى قبل الفعل ، بها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالى : ( لا يكلف الله نفساً الا وسعها ) البقرة / ٢٨٦ .

( \* ) ينقل النص التالى من العقيدة الطحاوية ( ويؤمن باللوح والقلم ويجمع ما فيه من رقم . فلو اجتمع الخلق كلهم على شىء كتبه الله تعالى فيه انه كائن ، ليحمله غير كائن لم يقدروا عليه . ولو اجتمعوا كلهم على شىء لم يكتبه الله تعالى فيه ليحمله خائفاً لم يقدروا عليه . جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة . » )

وأفعال العباد خلق الله ، وكسب من العباد ولم يكلفهم الله تعالى  
 الا ما يطيقون ، ولا يطيقون الا ما كلفهم ، وهو تفسير ( لا حول ولا قوة  
 الا بالله ) . نقول : لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا حول لأحد عن  
 معصية الله الا بمعونة الله ولا قوة لأحد على اقامة طاعة الله والثبات  
 عليها الا بنوفيق الله .

وكل نية يجرى بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره . علبت  
 مشيئته المشيئات كلها . وغلب قضاؤه الحيل كلها . يفعل ما يتشاء وهو  
 غير ظالم أبداً ، تقديس عن كل سوء وحين ونزاهة عن كل عيب وشين  
 ( لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ) الأنبياء / ٢٢ (\*) (٤٤) .

ونريد أن نعلق هنا على نقطة واحدة وهي النية بنص على أن الله  
 سبحانه ( لم يكلف عباده الا ما يطيقون ) فهي عبارة تتعارض مع ما  
 يعتقد به الأشعري (٤٥) ، وليست نمة إشارة عن كيف أن الطحاوي  
 يمكنه أن يرد على الاعتراض الذي مؤداه أن الله قد أمر الكفار الا يؤمنوا  
 ولا كيف أنهم أصبحوا كفارا بارادته سبحانه .

## ( ب ) الفقه الأكبر — ٢

( الفقه الأكبر ) ينتمي للمدرسة نفسها ( المنهج نفسه ) الذي تنتمي  
 اليه العقيدة الطحاوية ، التي تناولناها آنفاً ، وان كان الفقه الأكبر ،  
 قد ظهر بعد العقيدة الطحاوية بزمن يسير ، لكنه مشابه لها جداً رغم  
 اختلاف الترتيب ، وبالإضافة الى تطورات بسيطة في عقيدته صفات الله  
 سبحانه وكونه لا يتغير *Changelessness* فهناك جنوح نحو الابتعاد  
 عن ( جبرية ) العقيدة الطحاوية .

(\*) نقلنا المقابل العربي لهذا الجزء من العقيدة الطحاوية ، من كتيب صغير  
 بعنوان العقيدة الطحاوية ، بتحقيق وتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز ( مدير مؤسسة قرطبة  
 بالقاهرة ) .



ولم يرد به ذكر للقلم ، ورغم الاشارة للوح المحفوظ الا ان كتابه سبحانه « بالوصف لا بالحكم » (٤٦) وينحدث عن الانسان ككائن مسنول فقد ورد ما يفيد نقبله لأفكار على تساكلة وزن الأعمال الحسنة والسبئه للانسان يوم القيامة وهي مكره تقليديه قبل بها الطحاوى (٤٧) .

ويقرر الفقه الأكبر أن الله سبحانه خلق الانسان سالما من الكفر ومن الايمان وأنه لم يجبره على أن يكون كافراً أو مؤمناً ، وانما خلق البشر مجرد أشخاص وما الكفر أو الايمان الا من فعل الانسان (٤٨) . ويحدثنا ايضا في سطور قلائل عن الكسب (\*) ، بل وأكثر من هذا فهو لا بعزو كفر الانسان الى أى روح شريرة ( شيطان مثلا ) (٤٩) .

ومن ناحية أخرى ، فان قدرة الله سبحانه وهيمنته وارده في الفقه الأكبر دون اغفال (٥٠) ، فمع أن الانسان مسنول عن أفعاله ، الا أن الله هو خالقها (\*\*\*) وأنها لا تكون الا بارادته سبحانه وعلمه وقضائه وقدره ، وتقديره . وعلى النحو نفسه فان الله بعد أن خلق البشر . عرفهم بأوامره ونواهيته ، فكفر بعضهم باضلال الله له وآمن بعضهم بفضل الله عليه وهدايته له (٥١) . وعلى أية حال ، فعزو ايمان المرء لهداية الله وكفر المرء لاضلال الله ينير مرة أخرى قضية عدل الله سبحانه ، وهي القضية التي أدت الى خلاف الأشعري مع الجبائي . ونجد عند الطحاوى أثراً لهذه الأفكار عن الله سبحانه ، فهو طورا رؤوف رحيم وطورا عادل (٥٢) ، وقد طورت فكرة الطحاوى فالله سبحانه « متفضل وعادل » يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية (٥٣) ، لكن يعفو بفضله ويعاقب بعدله . والله بهدى من يشاء بفضله وبصل من يشاء بعدله (٥٤) .

وهذه العقيدة تتحلى بمزايا كثيرة فهي تتجنب ربط الشر بالله سبحانه ، وقد لا تكون أفعال الله منمشية ( في الظاهر ) مع العدل

(\*) النص من عقيدة الطحاوية « وتؤمن بالعدت وجزاء الأعمال يوم القيامة والعرص والحساب وقراءة الكتاب والثواب والعقاب والصراط والميزان ٠٠٠ » - ( المنرجم ) .  
 (\*\*\*) النص « وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقهم » شرح الفقه الأكبر تأليف على القارى ، ص ١١٤ .

المطلق ، لكنها في الحقيقة أفضل من العدل الظاهر ، وما تبقى غير مفهوم في أفعال الله سبحانه هو أحجامه ( سبحانه ) عن فعل الخير أحيانا ، لكن لمزيد من تأكيد عدالة الله سبحانه في معاملته للكافرين تم وضع نظرية ( الميثاق ) الذي أخذه الله منذ البداية على عباده Primeval contract

وشرح الطحاوي (٥٥) ذلك مستشهدا بآيات من القرآن الكريم (\*).  
والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق :

قال تعالى : ( واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم \*\*)  
وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا (\*\*\*) يوم  
القيامة إنا كنا من هذا غافلين ) [ الأعراف : ١٧٢ ] . يخبر سبحانه أنه

(\*) فيما يتعلق بفكرة أن الشر لا ينسب الى الله ، مورد هنا سطورا من شرح العقده الأكبر لعلى القارى . « .. الرب لا يفعل سيئة قط بل كله حسن وخير وبهذا ورد الحديث ( الخير كله بيدك والشر ليس اليك ) أى أنك لا تخلق شرا محضا بل كل ما تخلقه فيه حكمة باعتبارها تكون خيرا ، ولكن قد يكون سرا لبعض الناس ، فهذا شر جزئى اضافى ، فاما شر كله ، أو شر مطلق ، فالرب سبحانه منزه عنه ، ومن هنا قال أبو مدين المغربي .

لا تنكر الباطل على طوره فانه بعض ظهوراته ،

ولهذا لا يضاف الشر اليه مفردا قط بل أن يدخل في عموم المخلوقات كقوله ( الله خلق كل شيء ) الرعد ١٦/١٣ وقوله . ( قل كل من عند الله ) واما أن يضاف الى السبب كقوله تعالى ( من شر ما خلق ) الفلق ٢٠ . واما أن يحذف فاعله ( واما لا يدري أثر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا ) الجن ١٠/٧٢ . « .. »

(\*\*) فى الأصول . ( درياتهم ) على الجمع ، وهى قراءة أسى عمرو ، ونافع وابن عامر ، ونرا ابن كنير وعاصم وحمزة والكسائى . « درياتهم » على التوحيد . انظر « حجة القراءات ص ٣٠١ - ٣٠٢ ، و « زاد المسير » ٢/٢٨٤ ، و « الكشف عن وجوه القراءات » ٤٨٣/١ .

(\*\*\*) فى الأصول . « يقولوا » بالياء ، وهى قراءة أسى عمرو ، وقرأ الباقون « ان نقولوا » .

ملحوظة التعليقات هنا من وضع د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وسعيد الأرنؤوط فى تحقيقهما لشرح العقيدة الطحاوية . بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٦ .

استخرج ذرية بنى آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم ، وأنه لا اله الا هو . وقد وردت أحاديث في أخذ الذرية من صلب آدم عليه السلام ، ونهيبزهم الى أصحاب اليمين ، والى أصحاب الشمال ، وفي بعضها الأئساد عليهم بأن الله ربهم :

فمنها : ما رواه الامام أحمد عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي ﷺ ، قال : « ان الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان — يعنى (\*) عرفة — فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ، فنثرها بين يديه ، ثم كلمهم قبلا ، قال : ( ألسنت بربكم قالوا بلى شهدنا ) الى قوله : ( المبتلون ) (\*\*).

ورواه النسائى أيضاً وابن جرير ، وابن أبى حاتم (\*\*\*) ، والحاكم فى « المستدرک » ، وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه .

(\*) هى الأصول . « يوم » ، وهو تحريف .

(\*\*) أخرجه أحمد ٢٧٢/١ ، والطبرى ( ١٥٢٢٨ ) ، وابن أبى عاصم ( ٢٠٢ ) ، والبيهقى فى « الاسماء والصفات » ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ ، والنسائى فى « الكبرى » كما فى « تحفة الأشراف » ٤٤٠/٤ كلهم من طريق حسين بن محمد ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبیر ، عن ابن عباس ، وهذا اسناد على شرط مسلم ، وصححه الحاكم ٥٤٤/٢ ، ووافقه الذهبى ، وذكره الهيثمى فى « المجمع » ٢٥/٧ ، وقال رواد أحمد ورحاله رجال الصحيح ، ونقله ابن كثير فى « تفسيره » ٢٦٢/٢ عن « المسند » وقال . وقد روى هذا الحديث النسائى فى سننه ، عن محمد بن عبد الرحيم صاعقة ، عن حسين بن محمد المروذى ، ورواه ابن جرير وابن أبى حاتم من حديث حسين بن محمد به ، الا أن ابن أبى حاتم جعله موقوفاً ، وأخرجه الحاكم فى « مستدرکه » ٢٧٨ و ٥٤٤/٢ من حديث حسين بن محمد وغيره ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، به . وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر ، هكذا قال ، وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبر ، عن أبى عباس ، فوقفه ، وكذا رواه اسماعيل بن علية ووكيع عن ربيعة بن كلثوم بن جبر ، عن أبيه به ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بذيمة عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس قوله ، وكذا رواه العوفى وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس فهذا أكثر وأثبت ، والروايات الموقوفة التى ذكرها ابن كثير مخرجة فى تفسير الطبرى ، انظر ( ١٥٢٣٩ ) و ( ١٥٢٤١ ) و ( ١٥٢٤٢ ) و ( ١٥٢٤٣ ) و ( ١٥٢٤٤ ) و ( ١٥٢٤٨ ) و ( ١٥٢٥٠ ) و ( ١٥٢٦٠ ) و ( ١٥٢٦١ ) .

(\*\*\*) هو الامام الحافظ الناقد ، أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ أبى حاتم محمد ابن ادريس بن المنذر التميمى الحنظلى الرازى ، صاحب كتاب « الجرح والتعديل » ، كان محراً فى العلوم ومعرفة الرجال ، وكان زاهداً عابداً ، حسن الصلاة ، توفى رحمه الله سنة ( ٢٢٧ هـ ) انظر ترجمته فى « تذكرة الحافظ » للذهبي ٨٢٩/٣ - ٨٣٢ .



وروى الامام أحمد أيضا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : انه سئل عن هذه الآية ، فقال : « سمعت رسول الله ﷺ سئل عنسها ، فقال : « ان الله خلق آدم عليه السلام ، ثم مسح ظهره بيمينه ، فاستخرج منه ذرية ، قال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل اهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره ، فاستخرج منه ذرية قال : خلقت هؤلاء للنار ويعمل اهل النار يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ، فميم العمل ؟ قال رسول الله ﷺ : [ ان الله عز وجل ] اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة ؛ حتى يموت على عمل من أعمال اهل الجنة ، فيدخل به الجنة ، وادا خلق العبد للنار ، استعمله بعمل اهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال اهل النار فيدخل به النار » (\*). ورواه أبو داود ، والترمذى ،

(\*) أخرجه مالك في « الموطأ » ٢/٨٩٨ - ٨٩٩ ، ومن طريقه أحمد ١/٤٤ - ٤٥ ، وأبو داود ( ٤٧٠٣ ) ، والترمذى ( ٣٠٧٥ ) ، والسائى في « الكرى » ، كما في « التحفة » ١١٤/٨ ، وابن حريز ( ١٥٣٥٧ ) ، والأجربى في « السريعة » ص ١٧٠ . واللالكائى ( ٩٩٠ ) ، والبغوى في « شرح السنة » ( ٧٧ ) عن زيد بن أبى أنيسة ، عن عبد الحميد ابن عبد الرحمن بن زيد ، عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية ٠٠٠ وصححه ابن حبان ( ٦١٢٣ ) ، والحاكم ٢/٢٢٤ - ٢٢٥ و ٥٤٤ ، ووافقه الذهبي ، وخالفه في موضع آخر ١/٢٧ ، وقال . فيه ارسال مع أن مسلم بن يسار الجهنى راوية عن عمر لم يوثقه غير ابن حبان والعجلي . ثم هو لم يسمع من عمر فيما قاله خير واحد من الأئمة ، وباقى رجاله ثقات . وقال الترمذى وهذا حديث حسن ، ومسلم ابن يسار لم يسمع من عمر ، وقد نكر بعضهم في هذا الاسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا .

وقال أبو عمر بن عبد البر في « التمهيد » ٦/٣ هذا الحديث منقطع بهذا الاسناد ، لأن مسلم بن يسار هذا لم يلق عمر بن الخطاب ، وبينهما في هذا الحديث نعيم بن ربيعة ، وهو أيضا مع هذا الاسناد لا تقوم به حجة ، ومسلم بن يسار هذا مجهول . وزيادة من زاد في هذا الحديث . « نعيم بن ربيعة » ليست حجة ، لأن الذى لم يذكره أحفظ ، وانما تقبل الريادة من الحافظ المتقن ، وجملة القول في هذا الحديث أنه حديث ليس اسناده بالمقائم ، لأن مسلم بن يسار ، ونعيم بن ربيعة جميعا غير معروفين بحمل العلم ، وذكره ابن كثير في « تفسيره » ٢/٢٦٢ - ٢٦٣ ، وفي « تاريخه » ١/٨٩ - ٩٠ ، وقال بعد نقل كلام الترمذى كذا قاله أبو حاتم وأبو زرعة ، راد أبو حاتم بينهما نعيم ابن ربيعة ، وهذا الذى قاله أبو حاتم ، رواه أبو داود في « سننه » ( ٤٠٧٥ ) عن محمد ابن مصطفى ، عن مفية ، عن عمر بن جعثم القرشى ، عن زيد بن أبى أنيسة ، عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ، عن مسلم بن يسار الجهنى ، عن نعيم بن ربيعة ، قال . كنت عند عمر بن الخطاب ، وقد سئل عن هذه الآية : « واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم » فذكره ، وقال الحافظ الدارقطى . وقد تابع عمر بن جعثم يزيد بن سنان أبو قروة الرهاوى ، وقولهما أولى بالصواب من قول مالك . قال ابن كثير =

والنسائي ، وابن أبي حاتم ، وابن جرير ، وابن حبان (\*) في « صحيحه » .

وروى الترمذى عن أبي هريرة ، رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لما خلق الله آدم مسح ظهره ، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيامة ، وجعل بين عيني كل اسنان منهم وبيضا من نور ، ثم عرضهم على آدم ، فقال : أى رب ، من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذريتك ، مرأى رجلا منهم فأعجبه وبيص ما بين عينيه ، فقال : أى رب ، من هذا ؟ قال : هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له : داود ، قال : كم عمره ؟ قال : سنون سنة ، قال : أى رب : زده من عمرى أربعين سنة ، فلما انقضى عمر آدم ، جاء ملك الموت ، قال : أو لم يبق من عمرى أربعون سنة ؟ قال : أو لم نعطها ابنك داود ؟ قال : فجدد ! فجددت ذريته ، ونسى آدم ، فنسيت ذريته ، وخطىء آدم ، فخطئت ذريته » (\*\*).

ثم قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، ورواه الحاكم ، وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

وروى الامام أحمد أيضاً عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ ، قال : « يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة : أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شىء ، أكننت مفتدياً به ؟ قال : فيقول : نعم ،

---

= الطاهر أن مالكا إنما أسقط نعيم بن ربيعة عمدا ، لما جهل حال نعيم . ولم يعرفه ، فإنه غير معروف الا فى هذا الحديث ، وكذلك يسقط ذكر جماعة ممن لا يرتص بهم ، ولهدا يرسل كثيرا من المرفوعات ، ويقطع كثيرا من الموصولات .

(\*) هو الامام العلامة الحافظ الجود ، شيخ خراسان أبو حاتم محمد بن حبان ابن أحمد بن حبان التميمى البستى القاضى ، أحد الأئمة الرحالين ، صاحب الصحيح ، وكان من أوعية العلم فى الفقه واللغة والحديث ، والوعظ ، ومن عقلاء الرجال ، وكان عالما بالطب والنجوم ، توفى سنة ( ٣٥٤ هـ ) . مترجم فى « السير » ١٦ / رقم الترجمة ( ٧٠ ) .

(\*\*) أخرجه الترمذى ( ٣٠٧٨ ) وابن أبى عاصم فى « السنة » ( ٢٠٥ ) و ( ٢٠٦ ) ، والبيهقى فى « الأسماء والصفات » ص ٢٢٤ ، وابن سعد فى « الطبقات » ٢٧ / ١ - ٢٨ من طرق عن أبى هريرة ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، وصححه ابن حبان ( ٣١٦٤ ) ، والحاكم ٦٤ / ١ و ٢٢٥ / ٢ ، ووافقه الذهبى .

قال : فيقول : قد أردت منك أهون من ذلك ، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بي شيئاً ، فأبليت إلا أن تشرك بي « (\*) . وأخرجاه في « الصحيحين » أيضاً .

وفي ذلك أحاديث أخر أيضاً كلها دالة على أن الله استخرج نريسة آدم من صلبه ، وميز بين أهل النار وأهل الجنة (\*\*).

ومن هنا قال من قال : أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد . وهذه الآثار لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبقاً (\*\*\*) مستقراً ثابتاً ، وغايتها أن تدل على أن بارئها وفاضرها سبحانه صور النسمة ، وقدر خلقها وأجلها وعملها ، واستخرج تلك الصور من مادتها ، ثم أعادها اليها ، وقدر خروج كل فرد من أفرادها في وقته المقدر له ، ولا يدل على أنها خلقت خلقاً مستقراً ، واستمرت موجودة ناطقة كلها في موضع واحد ، ثم يرسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة ، كما قاله ابن حزم . فهذا لا تدل الآثار عليه . نعم الرب سبحانه يخلق منها جملة بعد جملة ، على الوجه الذي سبق به التقدير أولاً ، فيجيء الخلق الخارجي مطابقاً للتقدير السابق ، كشأنه سبحانه في جميع مخلوقاته ، فإنه قدر لها أقداراً وأجالات وصفات وهيئات ، ثم أبرزها إلى الوجود مطابقة لذلك التقدير السابق .

فالآثار المروية في ذلك إنما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم ، وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة .

(\*) أخرجه أحمد ١٢٧/٣ و ١٢٩ و ٢١٨ ، والبخاري ( ٢٣٣٤ ) و ( ٦٥٢٨ ) ( ٦٥٥٧ ) ، ومسلم ( ٢٨٠٥ ) . وابن أبي عاصم هي « السنة » ( ٩٩ ) ، وأبو نعيم في « الحلية » ٢١٥/٢ ، والبيهقي ( ٤٤٠٢ ) .

(\*\*) انظر « الدر المنثور » ١٤١/٣ - ١٤٥ ، وتفسير ابن كثير ٢٦١/٢ - ٤٦٤ ، و « الروح » لابن القيم ، ص ٢١٦ - ٢١٦ .

(\*\*\*) في الأصول : وسبقنا ، والمثبت من كتاب « الروح » ، ص ٢١٧ ، ومطبوعة



وأما الاشهاد عليهم هناك ، فانما هو في حديثين موقوفين على ابن عباس وابن عمرو (\*) رضى الله عنهم ، ومن تم قال قائلون من السلف والخلف : ان المراد بهذا الاشهاد انما هو فطرهم على التوحيد ، كما نقدم في حديث أبى هريرة رضى الله عنه . ومعنى قوله ( شهدنا ) : أى قالوا : بلى شهدنا أنك ربنا ، وهذا قول ابن عباس وأبى بن كعب (\*\* ) ، وقال ابن عباس أيضاً : أشهد بعضهم على بعض ، وقيل : ( شهدنا ) من قول الملائكة ، والوقف على قوله : ( بلى ) ، وهذا قول مجاهد والضحاك والسدى (\*\*\*) وقال السدى أيضاً : هو خبر من الله تعالى عن نفسه وملائكته أنهم شهدوا على اقرار بنى آدم ، والأول أظهر ، وما عداه احتمال لا دليل عليه ، وانما يشهد ظاهر الآية للأول .

واعلم أن من المفسرين من لم يذكر سوى القول بأن الله استخرج نرية آدم من ظهره ، وأشهدهم على أنفسهم ثم أعادهم ، كالثعلبى (\*\*\*\*) .

(\*) فى الأصول : ابن عمر ، وهو تحريف ، وحديث ابن عباس تقدم الكلام عليه فى الصفحة ٣٠٢ ، وأما حديث ابن عمرو ، فرواه الطبرى فى « تفسيره » ( ١٥٢٥٤ ) و ( ١٥٢٥٥ ) و ( ١٥٢٥٦ ) من ثلاث طرق : أولاها مرفوعة ، والأخريان موقوفتان على عبد الله بن عمرو ، وقال فى المرفوع ٢٢/٢٥٠ . ولا أعلمه صحيحا ، لان الثقات الذين يعتمد على حفظهم واتقانهم حدثوا بهذا الحديث عن الثورى ، فوقفوه على عبد الله بن عمرو ، ولم يرفعوه ونكره ابن كثير فى تفسيره ٢/٢٦٢ ، وضعف رفعه ، وبين أن وقفه أصح .

(\*\*) أثر أبى بن كعب أخرجه اللالكائى ( ١٩٩١ ) ، وابن جرير ( ١٥٢٦٣ ) ، والأجرى فى « الشريعة » ص ٢٠٧ ، والحاكم ٢/٢٢٢ ، وصححه ووافقه الذهبى ، مع أن فى سننه أبا جعفر البازى ، واسمه عيسى بن ماهان ، قال ابن المدينى : كان يخط ، وقال يحيى : كان يخطه ، وقال أحمد : ليس بالقوى فى الحديث ، وقال أبو زرعة . كان بهم كثيرا ، وقال ان حيان : كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير ، وقد تابعه سليمان التيمى عند عبد الله بن أحمد فى مسند أبيه ١٣٥/٥ من طريق محمد بن يعقوب الربالى عن المعتز بن سليمان ، عن أبيه ، عن الربيع بن أنس ، عن أبى الغالية عن أبى بن كعب ، ومحمد بن يعقوب الربالى لا يعرف بجرح ولا تعديل ، وباقى رجاله ثقات .

(\*\*\*) هو الامام المفسر أبو محمد اسماعيل بن عبيد الرحمن بن أبى كريمة الحجازى ثم الكوفى ، المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، خرج حديثه مسلم وأصحاب السنن ، وهو حسن الحديث . مترجم فى « السير » ٥/ رقم الترجمة ( ١٢٤ ) ، ولقب بالسدى لأنه كان يقعد فى سدة باب الجامع .

(\*\*\*\*) ويقال : الثعلبى أيضا ، وهو لقب له لا نسب ، وهو الامام الحافظ العلامة شيخ التفسير أبو اسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابورى ، أخذ أوعية العلم ، وصفه الامام الذهبى بقوله : كان صانقا موثقا بصيرا بالعربية ، طويل الباع فى الوعظ ، وله : « التفسير الكبير » ، وقد غيب عليه فيه أنه ضمنه من الأحاديث الواهية والأخبار التالفة .

والبغوى وغيرهما ، ومنهم من لم يذكره ، بل ذكر أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها الله فيهم ، كالزمخشري وغيره ، ومنهم من ذكر القولين ، كالواحدى (\*) والرازي والقرطبي وغيرهم ، لكن نسب الرازي القول الأول الى اهل السنة ، والثاني الى المعتزلة .

ولا ريب أن الآية لا تدل على القول الأول ، اعنى أن الأخذ كان من ظهر آدم ، وانما فيها أن الأخذ من ظهور بنى آدم والاشهاد عليهم هناك في بعض احاديث ، وفي بعضها الأخذ والقضاء بأن بعضهم الى الجنة ، وبعضهم الى النار ، كما في حديث عمر رضى الله عنه ، وفي بعضها الأخذ واراءة آدم اياهم من غير قضاء ولا اشهاد ، كما في حديث أبى هريرة والذي فيه الاشهاد — على الصفة التي قالها اهل القول الأول — موقوف على ابن عباس وابن عمرو (\*\* ) ، وتكلم فيه اهل الحديث ، ولم يخرج احد من اهل الصحيح غير الحاكم في « المستدرک على الصحيحين » والحاكم معروف تساهله رحمه الله .

والذى فيه القضاء بأن بعضهم الى الجنة وبعضهم الى النار ، دليل على مسألة القدر ، وذلك شواهد كثيرة ولا نزاع فيه بين اهل السنة ، وانما يخالف فيه القدرية المبطونون المتدعون .

= قال شيخ الاسلام فى « مقدمة أصول التفسير » ص ٧٦ . والثعالبي هو فى نفسه كان فيه خير ودين ، ولكنه كان خاطب ليل ينقل ما وجد فى كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع .

وقال ابن كثير فى « البداية » ٤٠/١٢ : وكان كثير الحديث ، واسع السماع ، ولهذا يوجد فى كتبه من الغرائب شىء كثير . مترجم فى « السير » ١٧/رقم المترجمة ( ٢٩١ ) .

(\*) هو الامام العلامة الأستاذ أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على الواحدى النيسابورى الشافعى ، صاحب التفسير . « البسيط » و « الوسيط » و « الوجيز » ، و « أسباب النزول » ، و « شرح ديوان المتنبي » ، توفى سنة ( ٤٦٨ هـ ) . مترجم فى « السير » ١٨/ ( ١٦٠ ) .

(\*\*) فى الأصول . ابن عمر ، وهو خطأ ، سبق التنبيه عليه قريبا .

وأما الأول : فالنراع فيه بين أهل السنة من السلف والحلف . ولولا ما ألزمه من الاختصار ، لبسطت الأحاديث الواردة في ذلك ، وما قيل من الكلام عليها ، وما ذكر فيه من المعاني المعقولة ، ودلالة الماظ الآية الكريمة .

قال القرطبي (\*) : وهذه الآية مشكلة ، وقد تكلم العلماء في تأويلها ، فنذكر ما ذكره من ذلك حسب ما وقفنا عليه ، فقال قوم : معنى الآية : أن الله أخرج من ظهر بنى آدم بعضهم من بعض [ قالوا ] : وبمعنى : ( أنسدهم على أنفسهم الست بربكم ) . دلهم [ بخلقه ] على توحيده ، لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحداً . [ الست بربكم ] أى : [ قال : فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم ] والاقرار منهم [ ، كما قال تعالى في السماوات والأرض : ( قالتا أتينا طائعين ) [ فصلت : ١١ ] ، ذهب إلى هذا القفال وأطنب (\*\*).

وثيل : أنه سبحانه أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد ، وأنه جعل فيها من المعرفة ما علمت به ما خاطبها .

ثم ذكر القرطبي بعد ذلك الأحاديث الواردة في ذلك ، إلى آخر كلامه .

وأقوى ما يشهد لصحة القول الأول : حديث أنس المخرج في « الصحيحين » ، الذى فيه : قد أردت منك ما هو أهون من ذلك ، قد أخذت عليك فى ظهر آدم أن لا تشرك بى شيئاً ، فأبيت إلا أن تشرك بى . ولكن قد روى من طريق أخبرى : وقد سألتك إقل من ذلك

(\*) فى « الجامع لأحكام القرآن » ٢١٤/٧ ، والزيادات منه .

(\*\*) وهذا الذى ذهب إليه القفال ، قواه ابن كثير فى تفسيره ٢٦٤/٢ ، وقال

أنه قول جماعة من السلف والخلف ، وانظر المجموعة الأولى من جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ص ١١ - ١٤ ، بتحقيق د . رشاد سالم . والقفال هو الامام العلامة الفقيه الأصولى اللغوى عالم خراسان أبو بكر محمد بن على بن اسماعيل الشافعى الدنطل الكبير صاحب التصانيف فى التفسير والفقه والأصول ، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ . مترجم فى « السير » ١٦/ (٢٠٠) .



وأيسر فلم تفعل ، فيرد الى النار » وليس فيه : في ظهر آدم ، وليس في الرواية الأولى اخراجهم من ظهر آدم على الصفة التي ذكرها أصحاب القول الأول .

بل القول الأول منضمّن لأمريّن عجيبين :

أحدهما : كون الناس تكلموا حينئذ ، وأقروا بالآيمان ، وأنه بهذا تقوم الحجة عليهم يوم القيامة .

والثاني : أن الآفة دلت على ذلك ، والآفة لا تدل عليه لوجوه (\*) .

أحدها : أنه قال : ( من بنى عادم ) ، ولم يقل : من آدم .

الثاني : أنه قال : ( من ظهورهم ) ، ولم يقل : من ظهره ، وهذا بدل بعض أو بدل اشتغال ، وهو أحسن .

الثالث : أنه قال : ( ذريتهم ) ولم يقل : ذريته .

الرابع : أنه قال : ( وأشهدهم على أنفسهم ) ، [ أى : جعلهم شاهدين على أنفسهم ] ، ولا بد أن يكون الشاهد ذاكراً لما شهد به ، وهو إنما يذكر شهادته بعد خروجه الى هذه الدار ، كما تأتي الإشارة الى ذلك ، لا يذكر شهادة قبله .

الخامس : أنه سبحانه أخبر أن حكمة هذا الإتهاد إقامة الحجّة عليهم ، لئلا يقولوا يوم القيامة : ( انا كنا عن هذا غافلين ) ، والحجّة إنما قامت عليهم بالرسول والفطرة التي فطروا عليها ، كما قال تعالى : ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) [ النساء : ١٦٥ ] .

السادس : تذكيرهم (\*\* ) بذلك ، لئلا يقولوا يوم القيامة : ( انا كنا عن هذا غافلين ) [ الأعراف : ١٧٢ ] ، ومعلوم أنهم غافلون عن

(\*) هذه الوجوه مذكورة بنصّها في « الروح » ، ص ٢٢٥ - ٢٢٨ ، والزيادات المثبتة بين حاصرتين منه .

(\*\*) في الأصول تذكرهم ، والمثبت من « الروح » ومطبوعة مكة .

الاخراج لهم من صلب آدم كلهم وانهادهم جميعا ذلك الوقت ، فهذا لا يذكره أحد منهم .

السابع : قوله تعالى : ( أو نقولوا انما أنسرك آباؤنا من قبل وكنا نريه من بعدهم ) [ الأعراف : ١٧٣ ] ، فذكر حكمتين في هذا الأخذ والاشهاد : أن لا يدعوا الغفلة ، أو يدعوا التقليد ، فالغافل لا شعور له ، والمقلد متبع في تقليده لغيره ، ولا تترتب هاتان الحكمتان الا على ما قامت به الحجة من الرسل والفطرة .

الثامن : قوله : ( افتهلكنا بما فعل المبطلون ) [ الأعراف : ١٧٣ ] ، أى : لو عذبهم بجحودهم وشركهم ، لقاتلوا ذلك ، وهو سبحانه انسا يهلكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم ، [ فلو أهلكهم بتقاليد آبائهم في شركهم من غير اقامة الحجة عليهم بالرسل ، لأهلكهم بما فعل المبطلون ، أو أهلكهم مع عفلتهم عن معرفة بطلان ما كانوا عليه ] وقد أخبر سبحانه أنه لم يكن ليهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ، وانما يهلكهم بعد الاعذار والانذار بإرسال الرسل .

التاسع : أنه سبحانه أشهد كل واحد على نفسه أنه ربه وخائقه ، واحتج عليه بهذا [ الاشهاد ] في غير موضع من كتابه ، كقوله : ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) [ لقمان : ٢٥ ] .

فهذه هي الحجة التي أشهدهم على أنفسهم بمضمونها ، وذكرتهم بها رسله ، بقولهم : ( أفى الله شك فاطر السموات والأرض ) [ ابراهيم : ١٠ ] .

العاشر : أنه جعل هذا آية ، وهي الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لدلولها [ بحيث لا يتخلف عنها المدلول ] ، وهذا شأن آيات السرب نعائى ، [ فانها أدلة معينة على مطلوب معين مستلزمة للعلم به ] فقال تعالى : ( وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون ) [ الأعراف : ١٧٤ ] ، وانما ذلك بالفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، فما من مولود الا يولد على الفطرة ، لا يولد مولود على غير هذه الفطرة ، هذا

أمر مفروغ منه ، لا يتبدل ولا يتغير . وقد تقدمت الإشارة الى هذا .  
والله علم .

وقد تفتن لهذا ابن عطية (\*) وغيره ، ولكن هابوا مخالفة ظاهر  
نك الأحاديث التي فيها التصريح بأن الله أخرجهم وأشهدهم على  
أنفسهم ثم أعادهم ، وكذلك حكى القولين الشيخ أبو منصور الماتريدي  
في « شرح التأويلات » ورجح القول الثاني ، وتكلم عليه ، ومال اليه (\*\*).  
وفي العقائد الواردة في الفقه الأكبر كثير مما هو غير مقنع ، فثمة أسئلة  
لا اجابة لها . لكن ربما كان هذا بسبب الاختصار الذي تقتضيه صياغة  
مثل هذه العقائد ، وعدم الترتيب الواضح في الفقه الأكبر يشير الى  
تنقيح كثير توصله وإلى أيد كثيرة غيرت فيه ، وربما هذا يوضح خلوه من  
الإشارة الى الاستطاعة . وعلى أية حال ، فرغم كل هذا النقد فان الفقه  
الأكبر — ٢ دليل واضح على أن علماء الكلام الأحناف قد نما فكسهم  
وتطور بل وتبعوا مكانا مهما (\*\*\*) .

### ( ج ) شرح الفقه الأكبر

ربما صدر هذا العمل بعد الفقه الأكبر — ٢ بزمن يسير ،  
وباستعراضنا لهذا العمل المنسوب لمدرسة الماتريدي ( المقصود منهج  
الماتريدي وهو قريب من منهج الأشعري ، فالماتريدي بالنسبة للأحناف ،  
كالأشعري بالنسبة للشافعية — المترجم ) نكون قد وضعنا أيدينا على  
نقد واضح للاتجاه الأشعري . والاتجاه العام في شرح الفقه الأكبر متشابه  
جداً مع الوثيقتين السابقتين اللتين تعرضنا لهما لتونا ( الفقه الأكبر  
والعقيدة الطحاوية ) الا أنه يبتعد عنهما في نقاط بعينها ، ومن الغريب  
أن كاتب هذا الشرح يتحدث عن نفسه وأتباعه باعتبارهم أهل السنة  
والجماعة ، بينما يتحدث عن الأشعرية كما لو كانوا إحدى فرق البدع .

(\*) هو الامام العلامة شيخ المفسرين ، أبو محمد عبد الحق بن الحافظ أبي بكر  
غالب بن عطية المحاربي الغرقاطي ، كان رحمه الله اماما في الفقه والتفسير والعربية ،  
قوى المشاركة ، لكيا ، قطنا ، مدركا ، من أوعية العلم ، ولي قضاء المرية ، توفي سنة  
( ٥٤١ هـ ) . مترجم في « السير » ١٩ / رقم الترجمة ( ٢٢٧ ) .  
(\*\*) اطلعنا في هذا النص نقلا عن المصادر العربية أكثر قليلا مما أورده المؤلف  
للتوضيح .

(\*\*\*) الحاشيتان ٥٥ ، ٥٦ تشيران للطحاوي ، وقد نقلنا النصوص مباشرة من  
العقيدة الطحاوية .



وكانت إحدى أخطاء الأشعرية هي الجبرية التي ظهرت بوضوح في كتابات الأشعري نفسه بشكل صريح . ووجهة نظرهم يقال انها قريبة من الجبر ، أو انها - حقا تمثل روح الجبر ، ويرجع هذا بشكل رئيسي للروايات التي قدموها عن ( الاستطاعة ) البشرية ، فاذا كانت الاستطاعة - كما يعتقد الأشعرية - التي تمكن في عمل الشر ( أو التأثير في مجراه ) غير قادرة على فعل الخير ( أو التأثير في مجراه ) ، فإن الشخص الفاعل للشر يكون بهذه الطريقة ( بهذا النوع من التفكير ) مجبرا (٥٧) ويرتبط هذا باعتقاد الأشعرية أن الله كلف الانسان بما لا يقدر عليه ، وقد أنكر ذلك حبي الأحناف الذين يميلون للجبر كالطحاوي .

وبالنسبة لقضية الثواب والعقاب في ضوء خلق الله سبحانه لأفعال العباد أثارت قضية أدت الى أن أعلن الماتريدي عقيدته الخاصة التي مؤداها أن الثواب والعقاب ، يرتبط ( باستعمال ) الفعل المخلوق ولبس مرتبها بمبدأ الخلق (٥٨) وقد ربط الماتريدي بعقيدة نسبها إلى أبي حنيفة نفسه مؤداها أن الاستطاعة التي تمكن الانسان من اقتراح الأثم هي نفسها التي تمكن الانسان من الطاعة ، وهذا يعني أن الله سبحانه خلق ( الاستطاعة ) في الانسان ( خاصة الاستطاعة النفسية والعقلية وليس المادية أو العضوية فقط ) وأمره أن يستخدمها بطريقة معينة ، لكن البشر اختلفوا في الاستخدام فهناك من استخدمها في المعصية وهناك من استخدمها في الطاعة ، وبهذا المعنى فالاستطاعة مصاحبة للفعل وليست قبله ولا هي بعده لأن كل ( استطاعة ) مرتبطة بنوع معين خاص بها (٥٩) ، ويمكن أن نوجز وجهة نظر هذه المدرسة ( الاتجاه ) بقولنا ان الخلق هو فعل الله وينطوي الخلق على غرس الاستطاعة في الانسان ، لكن استخدام الاستطاعة هو من فعل الانسان على الحقيقة لا المجاز (٦٠) .

هذا التأكيد على المسؤولية البشرية اتخذ منحى عمليا ونظريا في الوقت نفسه ؛ لأن الماتريدي كان على وعى كبير بالتأثيرات الخطيرة التي يمكن أن تتركها جبرية الأشعري على الحياة والأخلاق فرد على وجهة نظر المجبرة التي مؤداها أن الانسان - يعمل ( أو يفعل ) على سبيل المجاز فقط لا على سبيل الحقيقة ، بقوله رداً على المخالفين ان عقائدهم وصلت الى حد حرمان الانسان من الأمل والخوف ، فهم لن يخافوا اذا

ارتكبوا سرا ( على أسلمس أن هذا قضاء الله ) ولن يأملوا ان يصيبهم خير ولن يعملوا للوصول اليه . وهذا هو الكفر لأن فقدان الانسان للأمل يأس واليأس مناقض للآية الكريمة التي تحدثنا على الا نقنط من رحمة الله ، بل ان آية أخرى أشارت الى أنه لا يقنط من رحمة الله الا القوم الكافرون ، كما ان فقدان الخوف من الله يجعل التعبد لله خالياً من المعنى اذا لم يستحضر الانسان في نفسه عند العبادة عظمة الله وجلاله (٦١) .

وبعد ذلك وصل الماتريدي الى حد القول بأنه ليس هناك قدر لا هناك منه لأي انسان ، فالشقاء المكتوب في اللوح المحفوظ يتم تغييره الى سعادة بسبب أعمال السعداء من البشر ( أى بقيام السعداء بالأعمال الصالحة ) ، كما ان السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتحول الى شقاء بسبب أفعال الأثقياء (٦٢) وهذا عكس ما يقوله الأشعري تماماً ، وعلى هذا ، فلكي يتم التناسق ( لكي يتحاشوا التناقض ) كان عليهم أن يقدموا تفسيراً لحالات مثل حالة أبي بكر الصديق ، وعمر ( رضى الله عنهما ) فقد كانا من عبدة الأوثان قبل الاسلام ومع هذا فقد كان معروفنا ( في اللوح المحفوظ ) أنها سيصبحان مسلمين حقيقيين وأنهما من أهل الجنة ، وقد رفض الماتريدي ذلك مستشهداً بآية من القرآن الكريم (٦٣) : ( قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وان يعودوا فقد مضت سنة الأولين (٣٨) ) سورة الأنفال / ٣٨ .

وقال الماتريدي ان المغفرة تصبح غير ذات معنى اذا كانا ( أى أبي بكر وعمر ) بالفعل على الايمان (قبل الاسلام) أو على الايمان قبل ان يؤمنا. واذا كان الكفار مؤمنين قبل ان يؤمنوا فلا جدوى من العفو أو المغفرة ، ونصبح كلمة الرحمة خالية من المعنى (٦٤) .

من الواضح ان الأشعرية ( أو بعض الجماعات التي تنتمي لفكر قريب منها ) قد رفعوا لواء المعارضة ضد ما يروونه اتجاهها للأحناف لتأييدهم تغيير الأفكار المتعلقة بالله سبحانه ، فتغير وجهات النظر عن القضاء والقدر يقنضى بالضرورة تفسير النظرية لله سبحانه وحكمه - سبحانه - على الانسان his decision about man .

وجرى جدل حول كونه سبحانه تعالى لا يبدل القول لديه ( ثباته *immutability* ) . وهو سمة من سمات فكر الأحناف الذين عبروا عن معتقدتهم هذا بقولهم ان صفات الله الفعلية أزلية *eternal* . وقد زد الماتريدي بأن ( القرار ) أو ( المشيئة ) *aevisium* هي لله سبحانه ، الا ان ما يدونه سبحانه انما يعزى الى الانسان ، فالانسان هو الذى يوصف بأنه شقى أو سعيد ، وعلى هذا فالتغيير الحادث يعزى للانسان لا لله سبحانه .

كل هذا ليرد على مركز الأحناف على أن الله سبحانه « لا يبدل القول لديه » ولزيد من الدفاع عن رأيه أورد الماتريدي نصيفا رباعيا للبشر :

١ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل السعادة منذ البداية الى النهاية .  
٢ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل الشقاء من البداية الى النهاية .  
٣ — بشر تحددت سعادتهم في الشطر الأخير من أعمارهم وتحدد تبعاً لذلك أنهم من أهل الجنة .

٤ — بشر آخرتهم سوداء بمعنى أن أواخر أعمالهم سيئة وبالتالي تحدد أنهم من أهل النار .

ويعتبر أبا بكر وعمر من الفئة الثالثة (\*) .

(\*) فضل هنا - نظراً لدقة الموضوع - نقل ما ورد في كتاب شرح الفقه الأكبر لعلى القارى عن الصفات الفعلية لله سبحانه واختلاف الماتريدي والاشارة فيها ( ص ٦٢٢ وما بعدها ) من الطبعة المتوفرة في مكتبتنا ( بتحقيق الشيخ مروان الشعار ) ص ١٠٠ .  
واما الصفات الفعلية وهو التى يتوقف ظهورها على وجود الخلق ، فاعلم أن الحد بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه : فعند المعتزلة ما جرى فيه النفي والاثبات فهو من صفات الفعل ، كما يقال خلق فلان ولدا ولم يخلق فلان ، وزرق لزيد مالا ولم يرزق لعمرو ، ومالا يجرى فيه النفي فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال لم يعلم كذا أو لم يقدر على كذا ، فالارادة والكلام مما يجرى فيه النفي والاثبات .  
قال تعالى ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) ، ( وكلم الله موسى تكليماً ) ( ولا يكلمهم الله يوم القيامة ) فكانا من صفات الفعل وكانا حادثين .  
أما عند الأشعرية ، فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ، فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت . ولو نفيت القدرة يلزم العجز ، وكذا العلم مع الجهل . ومالا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل فلو نفيت الاحياء أو الاماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم =



• • • • •

منه تقيضه ، فعلى هذا لو نفيت الإرادة لزم منه الجبر والاضطرار ، ولو نفيت عنه الكلام لزم الخرس والسكوت مثبت أنهما من صفات الذات .

وعندنا أن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة ، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرفقة والرحمة والسخط والغضب رغم شبهة الأشاعة والمعتزلة في ذلك أن التكوين لو كان أزليا لتعلق بوجود المكون به في الأزل ، ولو تعلق بوجوده في الأزل لوجب وجود المكون في الأزل لأن القول بالتكوين ولا مكون ، كالقول بالضرب ولا مضروب . وأنه محال فلا بد أن يكون التكوين حادثا ، والجواب : أن التكوين ان حدث بالتكوين فهو تكوين فيؤدي إلى التسلسل وهو باطل أو ينتهي إلى تكوين قديم وهو الذي تدعيه ، أولا بتكوين أحد ففيه تعطيل الصنائع .

والحاصل أننا نقول . التكوين قديم والمتعلق به هو المكون وهو حادث ، كما أن العلم قديم وبعض المعلومات حادث ، على أن التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل بل ليكون وقت وجوده ، فتكوينه باق أبدا ، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلي بخلاف الضرب لأنه عرض ، فلا يتصور بقاؤه إلى وقت وجود المضروب ، ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته ، أو بصفة من صفاته أم لا ؟ فإن قالوا لا عطلوه وان قالوا نعم ، قلنا : فما تعلق به أزلي أم حادث ؟ فإن قالوا حادث ، فهو من العالم وكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى وفيه تعليقه ، وان قالوا أزلي قلنا هل اقتضى ذلك أزلية العالم أم لا ، فإن قالوا نعم كفروا ، وان قالوا لا بطلت شبهتهم ، على أن تعلق وجود العالم بخطاب كن عند الأشعري فكان تكوينا وهو أزلي ، فيكون مناقضا .

( فالتخليق والترزيق ) وهو خلق الأشياء ورزق الأحياء ( والانشاء ) أي الإبداع ( والابداع ) أي اختراع الأشياء ( والصنع ) أي اظهاره باظهار المصنوعات في حال الإبتداء ( وغير ذلك من صفات الفعل ) كالاحياء والافناء والانباء والانتساء وتصوير الأشياء ، والكل داخل تحت صفة التكوين ، فالصفات الأزلية عندما ثمانية ، لا كما زعم الأشعري من أن الصفات الفعلية اضافات ، ولا كما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر يكون كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية أزلية ، فان فيه تكثيرا للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة ، فالأولى أن يقال ان مرجع الكل إلى التكوين ، فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء ، وبالموت امانة ، وبالصورة تصويرا إلى غير ذلك ، فالكل تكوين ، وانما الخصوص بخصوصية التعليقات .

ثم المتبادر أن معنى التخليق والانشاء والفعل والصنع واحد ، وهو أحداث الشيء بعد أن لم يكن سواء أكان على بهج مثال سابق أم لا .

والصحيح أن لها معاني متقاربة ، فان الإبداع أحداث الشيء بعد أن لم يكن لا على مثال سبق بخلاف التخليق ، فانه أعم منه أو مقابله هي التحقيق والانشاء يختص بأول الأشياء ، والفعل كناية عن كل عمل متعدد يكون في الخير والشر والصنع عمل فيه احكام وحسن نظام كما أشار إليه قوله سبحانه وتعالى : « صنع الله الذي أتقن كل شيء » . وأما الترزيق فهو أحداث رزق الشيء وجعله قوتا له .

• • • • •

= ثم اعلم أنه لا موجود في عالم الملك والأستباح ولا في عالم المسكوت والأرواح الا وهو حادث أحدثه الله تعالى بتخليقه وفعله وأنشأه وصنعه ، وأنه تعالى خلق الانس والجن وحلق أرزاقهما كما قال تعالى ، « الله الذى خلقكم ثم رزقكم » لما أحب أن يظهر قدرته ورحمته وبعثه وحكمته ، ويبين للخلق معرفته كما قال تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » أى ليعرفون ، ولعل تخصيصهما بالذكر لانهم باعتبار جنسهم يعرفون الله تعالى بصفتي الجلال والجمال ، وفى الحديث القدسي والكلام الانسى ( كنت كنفرا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف ) يعنى وليترتب على المعرفة ما أراد لهم من الثوبة والقربة لا لأنه مفتقر ومحتاج اليهم فى مقام اليقين ، فان الله غنى عن العالمين .

والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لا طباق العقل والنقل على أنه خالق العالم ومكون له ، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاستنتاج وصفا له قائما به ، فالتكوين ثابت له أزلا وأبدا ، والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها خادئة :

ثم أن الامام أتى ببعض الصفات الذاتية والفعلية دون غيرها من النعوت العلية لأن معرفة هذه الصفات الشهيرة الحلية تكفى المؤمن فى معرفة وجود الله وصفاته البهية ، هذا وقد قال فخر الاسلام على البيهقي فى « أصول الفقه » وأما الايمان والاسلام فان تفسيرهما التصديق والاقرار بالله سبحانه كما هو بصفاته وأسمائه ، وقبول أحكامه وشرائعه ، وهو نوعان : ظاهر ينشئه بين المسلمين ، وثبوت حكم اسلامه تبعا لغيره من خير الأبوين ، وثابت بالديان ، وأن يصف الله تعالى كما هو الا أن هذا كمال يتعذر شرطه ، لأن معرفة الخلق بأوصاف الحق متفاوتة فى مقام التفسير وحال التعبير ، وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه ولا محال ، وهو أن يثبت التصديق والاقرار بما قلنا احتمالا ، وأن عجز عن بيانه وتفسيره اكتمالا ، ولهذا قلنا ان الواجب أن يستوصف المؤمن فيقال أهو كذا أى الله سبحانه وتعالى يوصف بكذا ونعت كذا من الصفات الثبوتية والسلبية والنعوت الذاتية والفعلية ؟ فإذا قال نعم ، فقد ظهر كمال اسلامه وتبين غاية مرامه ، وأما من استوصف فجهل فليس بمؤمن ؛ ولذا قال محمد رحمه الله فى « الجامع الكبير » فى الصغيرة بين أنوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى أدركت ، فلم تصف أنها تبين من زوجها .

#### صفات الله وأسمائه كلها أزلية :

( لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته ) أى موصوما بنعوت الكمال ، ومعروفا بأوصاف الحلال والجمال ( لم يحدث له اسم ولا صفة ) يعنى أن صفات الله وأسمائه كلها أزلية لا بداية لها ، وأبدية لا نهاية لها ، لم يتجدد له تعالى صفة من صفاته ولا اسم من أسمائه ، لأنه سبحانه واجب الوجود لذاته ، الكامل فى ذاته وصفاته ، فلو حدث له صفة ، أو زال عنه نعت لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوال ذلك النعت ناقصا عن مقام الكمال ، وهو فى حقه سبحانه من المحال فصفاته تعالى كلها أزلية أبدية .

وههنا سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الاخبار فى كلامه سبحانه بلفظ المضى كثيرا نحو قولى تعالى : ( انا أرسلنا نوحا ) ( وقال موسى ) ( فعصى فرعون ) =

• \* \* \* \* \*

= والاخبار بلفظ الماضي عما لم يوجد بعد كذب ، والكذب عليه محال ، وله جواب مسطور ، وهو ان اخباره تعالى لا يتصف ازلا بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان ، وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعليقات ، فيقال قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا ، وذلك الاخبار موجود ازلا باق ابدا ، فقبل الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل ، بعد الارسال انا ارسلنا ، فالتغير في لفظ الخبر لا في الاخبار القائم بالذات ، وهذا كما تقول في علمه تعالى انه قائم بذاته سبحانه وتعالى ازلا العلم بان نوحا مرسل ، وهذا العلم باق ابدا ، فقبل وجوده علم انه سيوجد ، وبعد وجوده علم بذلك العلم انه وحده وارسل ، والتغير في العلوم لا في العلم .

( لم يزل عالما بعلمه ) أي بعلمه الذي هو صفته الازلية لا يعلم لاحق يلزم منه جهل سابق . وهذا معنى قوله ( والعلم صفته في الازل ) يعني وما ثبت قدمه استحالة عدمه ، فعلمه ازلي ابدى منزه عن قبول الريادة والنقصان بخلاف علوم ارباب العرفان .

( قادرا بقدرته ) أي بقدرته التي هي صفته الازلية لا بقدره حادثه في الامور الكونية ( والقدرة صفته في الازل ) وكذا بعته في المستقبل .

( متكلما بكلامه ) أي الداتي القدسي .

( والكلام ) أي النفس ( صفته هي الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفته هي الازل وفاعلا بفعله والفعل ) أي « فعله » كما في نسخة ( صفته في الازل ) يعني اذا خلق شيئا ابتداء ، وفعله فعلا انتهاء ، فانما يخلقه ويفعله بفعله الذي هو صفته الازلية ، لا بفعل حادث ووصف حادث عند خلقه وفعله ، اد لا يحدث له علم ولا قدرة ولا خلق ولا فعل بحدوث المعلوم والمقدور والمخلوق والمفعول ، وهذا معنى قوله ( والفاعل هو الله تعالى ) أي لا شريك له في فعله وصنعه وحكمه وامره ( والفعل صفته في الازل والمفعول مخلوق ) أي حادث عند تعلق فعله سبحانه به ( وفعل الله تعالى غير مخلوق ) أي ليس بحادث ، بل هو كفاعله اذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا كون الفعل مخلوقا ، وفي كلام الامام ابيهم الى انه لو كان فعل الله مخلوقا لزم تعدد الخالق . وقد ثبت ان الله سبحانه خالق كل شيء ، فله سبحانه التوحيد الداتي الصفاتي والفعلية .

واغرب بن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام فقال . وليس في كلام ابي حنيفة تصريح بان صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة سوى ما آهذه المتأخرون من قوله . كان الله تعالى حالقا قبل ان يخلق ورارقا قبل ان يرزق ، هذا والاساعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، وكذا الترزيق ، ويقولون صفات الأفعال حادثه لأنها عبارة عن تعلقات والتعلقات حادثه .

قال ابن الهمام . وما ذكره مشايخ الحنفية في معنى التكوين من انها صفات تدل على تأثير لا ينفي قول الأشاعرة ، ولا يوجب كون صفة التكوين على فصولها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ، بل في كلام ابي حنيفة ما يعيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما قاله الطحاوي عنه حيث قال . =



وقد تعرض كاتب لاحق هو أبو عذبة في كتابه الروضة البهية ( ١١٢٥ / ١٧١٣ ) لمناقشة الفروق بين الأشاعرة والماتريدية وأورد نقاطا صحيحة في هذا المجال ، فبعد أن عرض وجهات النظر المتعارضة القائمة في غالبها على شرح الفقه الأكبر خلص الى أن الخلاف في الأساس لا يعدو أن يكون لفظيا فثمة خلاف في تفسير معنى السعادة . فالسعادة عند الأشعري تعنى ما كتبه الله سبحانه وما يعلمه منذ الأزل ، وبعبارة أخرى قدر الانسان النهائي الذي لا يمكن أن يتغير ، ومن ناحية أخرى فان أبا حنيفة ومدرسته يرون أن السعادة أو الشقاء يمثلان الواقع الفعلي الذي يحياه الانسان كما تظهره العوارض الحاصلة ( في هذه اللحظة ) وقد يتغير الحال من سعادة الى شقاء أو من شقاء الى سعادة قبل الموت (٦٥) .

ورغم هذه المحاولة الطيبة من أبي عذبة للتوفيق ، إلا أنه يبدو أن الخلاف بين وجهتي النظر كان عميقا بالفعل . وربما يتضح هذا الخلاف بلستعراض اجابة كل من الماتريدي والأشعري عن السؤال التالي : هل يمكن الحديث عما يفعله الانسان في أية لحظات من اللحظات ؟ هنا يجيب

و كما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارئ ، بل له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالقية ولا مخلوق ، كما أن محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير ، انتهى فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فإفاد أن معنى الخالق قبل الخلق ، واستحقاق اسم الخالق بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل ، وهذا ما يقوله الأشاعرة ، انتهى . وفيه أن المفهوم لا يعارض المنطوق المعلوم .

( وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة ) تأكيد وتأيد أو غير محدثة باحداثه ولا مخلوقة بخلق غيره ( فمن قال أنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها ) أي بأن لا يحكم بأنها قديمة أو حادثة ويؤخر طلب معرفتها ، ولا يقول آمنت بالله وصفاته على وفق مراده ( أو شك فيها ) أي تردد في هذه المسألة ونحوها سواء ، يستوى طرفاه أو يترجح أحدهما ( فهو كافر بالله ) أي ببعض صفاته ، وهو مكلف بأن يكون عارفا بذاته وجميع صفاته ، إلا أن الجهل والشك الموجبين للكفر مخصوصان بصفات الله المنكورة من النعوت المستورة المشهورة ، أعنى الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والتخليق والترزيق . . . . .

الماتريدى بنفير بردد : ( نعم ) اما الاشعرى فربما لا يجيب مباشرة بلا فكل جهوده تنحصر في تحاشي توجيه هذا السؤال له ، لكنه في الوقت نفسه لا يشجع الناس على ربط آية اهمية بكفاحهم ، فهو بردد دائماً ( انت لا تستطيع ان تفعل أى شىء الا اذا اراده الله ) .

ومن ناحية أخرى ، فان الماتريدى يفرق بين موقفه وموقف المعتزلة- او القدرية تماما كما يفرق بين موقفه وبين موقف كسل من المجسبة والاشعرية . فهو يعتقد ان ما يفعله الانسان كان معروفاً لله سبحانه ومكتوباً لديه منذ الأزل ، وربما كان يعتقد أيضاً ( كما في الفقه الاكبر ) ان هذه المعرفة المسبقة لدى الله سبحانه ، وكون أفعال البشر مسجلة سلفاً لديه سبحانه ، لا يعنى حجراً على الانسان في التصرف أو بتعبير آخر ، إنها معلومة ومكتوبة وصفاً لا قراراً وأمرأ *is not decisive but merely descriptive.*

ومعارضة الماتريدى لعقيدة القدر ( القدر خيره وشره من الانسان ) تظهر مرة أخرى في مناقشته في المقال الثالث في الفقه الاكبر - ١ وترديده ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطاك لم يكن ليصيبك وقوله ان هذا القول يمثل قضية بينه ( الماتريدى ) من ناحية والمعتزلة والقدرية من ناحية أخرى ، فهم ينكرون ان الله سبحانه « يريد » أفعال الانسان في حال ارتكابه المعصية ؛ لانهم يعتقدون ان « الاثم » من « الأثم » أو ان ( المعصية ) من العاصي ، بل وأكثر من هذا فهم يعتقدون ان الله سبحانه اذا اراد ( الكفر ) أو ( المعصية ) وعاقب رغم ارادته له على الكفر أو المعصية ، فانه يكون ( استغفر الله ) غير عادل ، وهو يرى ان مثل هذه الآراء تقسم بالسفنه طالما ان ارادة الله هي العليا ومشئته نافذة لذا فهو يرى ان مفصية العاصي لا يمكن ان تكون عن طريق الله سبحانه بل العكس فهي ضد ارادته ، وهو سبحانه لا يوافق عليها وارتكابها يفضبه ولا يسعده (٦٦) .

وإذا كنت قد فسرت آراء الماتريدى جيداً وفهمتها على ما يرام ، فهي غير مرضية بدرجة كافية . وبطبيعة الحال ، فان الآراء في موضوع محير كهذا من الصعب ان تصل الى نتيجة مرضية ومن هنا يمكن القول

ان هذا الجانب هو أضعف جوانب كتاب الماتريدي ، ملا يجور — ميمما يرى — نسبة الشر الى الله سبحانه خاصة ( بالذات ) او بتشكل مباشر ، وانها من خلال عبارات عامة كقولنا ( كل شيء من عند الله ) ومن باب الأدب لا يجب أن ننسب الى الله أى أمر مثمين ، فرغم أن الله خالق كل شيء ، فيجب أن نتأدب ولا نقول مخاطبين الله مثلا (يا خالق الخنازير) . هذه قلة أدب (٦٧) .

هذه التفرقة بين كون الله سبحانه وتعالى ( يريد ) تسيئا ما ، وبين كونه يرضى عنه مسألة — مهمة ( الفرق بين رضاء الله و ارادته ) بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون في عدل الله القادر ، وقد عاد الماتريدي في وقت لاحق لهذه الفكرة (٦٨) . وفيما يتعلق بالمناقشات التي دارت حول ( ارادة ) الله من ناحية و ( أوامر الله وتواهيته من ناحية أخرى ) ، افترض الماتريدي أن المناوئين لا يقصدون السؤال عما اذا كانت ( ارادة الله ) تعنى الموافقة أو الرضى ؟ وأجاب عن ذلك قائلا ارادة الله ( أو قراراته ) نحظى برضاه كلها لكن ( العمل ) الذى يقوم به الإنسان وفقا لارادة الله قد يحظى برضى الله وقد ينال غضبه فان كان عمل طاعة رضى الله عنه ، وان كان عمل معصية قال — والعياذ بالله — غضب الله .

ونخلص من هذا الى أن الماتريدي يرى جانبي القضية ( لا جانبا واحدا ) : انه يرى عظمة الله وهيمته وقدرته من ناحية ويرى عدله من ناحية أخرى ، وتمسك بهما معا لكنه لم يستطع في الحقيقة أن يوفق بينهما . ان مسألة التوفيق بين قدرة الله وعدله مسألة شائكة ومعقدة ، كما بينتها دراسات أبو عذبة والباحثين المعاصرين له . فبينما الأشعري — فيما يقول أبو عذبة — (٦٩) يركز على ان ( الارادة ) و ( الرضا ) أو ( الموافقة ) عمليتان منفصلتان ، فان أبا حنيفة ومدرسته يرون انهما منحدان .

وفي الابانة عن أصول الديانة للأشعري وكتاب اللمع للأشعري أيضا ، يناقش الكاتب مقولة أن الله تعالى ( يفعل ما لا يريد ) (٧٠) لكنه يعود في كتابه مقالات الاسلاميين فيقرر أن الله لا يرضى ولا يوافق على الشر مع أنه قد يريد (٧١) .



ويركز الماتريدي على وجود ارادة خلق الله بها السماوات والأرض (٧٢) وفي الوقت نفسه غان له ارادة اخرى هي ارادة التفويض (أو مشيئة التفويض) التي بها فوض الأعمال لعباده وتركهم لأنفسهم ، وتبين نظرية الماتريدي أن الانسان لا يتمتع الا بالحد الأدنى من المسؤولية ، بينما المسؤولية التي يوكلها القديرون (أهل القدر) للانسان مبالغ فيها جداً ، حتى انها تضع الانسان في درجة مساوية لله سبحانه (أستغفر الله) وهو أمر غير قابل للتفكير فيه .

هناك اذن ما يؤكد قول الماتريدي ان الأحناف يقفون موقفا وسطا بين القدرية والمجبرة (٧٣) ويؤكد الطحاوي أن الاسلام الحقيقي يقف موقفا وسطا بين (الجبر) و (القدر) مع أنه لم يشرح ذلك (٧٤) وفي الفقه الأكبر — ٢ يجرى استخدام الفعل جبر بمعنى أجبر أو Compel (٧٥) . وهناك أيضاً رأى لجماعة الرافضة الغامضة وقد أورد الأشعري في كتابه مقالات الاسلاميين أنهم يعارضون الجبر ويعارضون مبدأ (التفويض) أيضا ... (٧٦) .

وفي الوقت نفسه لا بد أن نلاحظ أنه ليس من مثل على الاستخدام الاصطلاحي لكلمة (كسب) أو (اكتساب) في شرح الفقه الأكبر . وبالنظر الى أنها وردت في كلتا الوثيقتين العقديتين للأحناف ، فلا مجال للقول بأن الماتريدي لم يوافق عليها ، لكنه من الواضح انها — أى كلمة كسب أو اكتساب — لم تكن متمشية مع فكرته — أى فكرة الماتريدي — عن استخدام القوى المتولدة .

وربما كان الباتلاني وغيره من المفكرين المسلمين اللاحقين ، هم الذين جعلوا عقيدة الكسب في وضع وسطى (٧٧) .

وعلى المدى الطويل — على أية حال — كانت المشكلة هي أن المصطلحات غدت أكثر من الأفكار خاصة في مجال التمييز أو الفصل بين فكرة وأخرى . وكان الاسهام الكبير الذي قام به الأحناف في المجال الذي تغطيه دراستنا هذه هي مداومة فصلهم بين الفعل البشري المسئول من ناحية ، والجبر أو الاجبار الالهي ، أو الالزام الالهي الذي لا فكسالك منه . ففي هذا

المجال أصدر الأحناف كتاباً عقدياً انتشر في فتره باكراً بين أهل الاتبات ، وكانت النتيجة النهائية لجهودهم هي اعتراف الأشعرية بجهودهم في هذا الفصل وتبنيهم له ، خاصة بعد أن ساد الفكر الأشعري وانتشر . وثمة عنصر ضعف يبدو غير منفصل عن فكر الماتريدي وأتباعه ، فموقفهم دائماً موقف وسطي ( يراعى الوسطية ) ، فتأكيدهم على المسئولية البشرية ومعارضتهم للجبر كل ذلك مرتبط عندهم بفكره عدالة الله سبحانه وأنه يفعل دوماً ما هو أصلح ، لكن عند موازنهم بين الفكرين نجد نقصاً في التوهج الديني ( يقصد أن الأمور ما دامت خضعت للعقل ، قلت الحماسة والتوهج .. الخ ) أو هذا على الأقل هو الانطباع الذي يتغلغل في قارئ كتاب شرح الفقه الأكبر بعد كتاب الإبانة للأشعري ، وتبع هذا غياب الحماسة المطلوبة عند تناول فكرة عظمة الله سبحانه بعكس الحال عند الأشعري ... (\*) .

---

(\*) أورد المؤلف بعد ذلك نصاً طويلاً من الآيات للأشعري ، ولأننا نقلنا في حواشينا كثيراً من نصوص هذا الكتاب المذكور ، لم نجد داعياً للتكرار بإيراده مرة أخرى هنا . ( المترجم ) .

## هوامش الفصل السادس

( عن دلالات الاختصاصات راجع قائمة المراجع بآخر الكتاب )

- (١) انظر . Muslim Creed, p. 91
- (٢) انظر أيضا Cp. pp. XVI, 35 ff and esp. 249 f.,
- حيث نظر الى أن نظرة الاسلام للوحي على أنه فوق العقل أو أرقى من العقل، مسألة غير مقبولة ، وكتاب Mutaziliten الذي ألفه Steiner في وقت سابق ( ١٨٦٥ ) لم يكن في دقة كتابات فون كريمر . Von Kremer وكان ميالا لاحتقار الدين الاسلامي والمسلمين .
- (٣) Spitta, zur Geschichte Abū l'hasan Al'Ash'ari.
- Von Mehren Exposs de la Reforme de l'Islamisme.
- Klein, introduction to the translation of the Ibana, pp 25-38.
- (٤) راجع ترجمة Klein.
- (٥) انظر الفصل الرابع ، القسم الرابع ، وكذلك الفصل الخامس .
- (٦) المقالات ، ٢٤٩ ، والفصل الرابع .
- (٧) (tr. 100 ff.) pp. 60 ff.
- (٧) بجانب المصادر في الحاشية ٣ ، راجع
- Mcdonald, Religious attitude, 88-91.
- Muslim Creed, 91.
- Ib, 88 ff.
- (٨)
- (٩)
- (١٠) القرآن الكريم ، الابانة ( الترجمة ، ص
- Ib. 61, tr. 109.
- (١١)
- (١٢) المقالات ، ٢٦٧ ، أبو الهذيل ، ٢٢٧ ، النظام - لازال هؤلاء الثلاثة على الخط الفاصل بين الشريعة وعلم الكلام .
- 89, tr. 130.
- (١٣)
- 69, tr. 109.
- (١٤)
- (١٥) المقالات ، ٢٩٠ .
- (١٦) الفصل الخامس ، القسم ٤ .
- (١٧) ٤٧ - ٤٤
- (١٨) المقالات ، ٢٩١ . نصوص العقائد في المقالات من ص ٢٩٠ - ٢٨٧ ، والابانة ، ص ٧ - ١٢ .
- (١٩) المقالات ، المقالة ١٠ ، الابانة ، المقالة ٧ .
- (٢٠) نفسه ، المقالة ٢٩ وليس في الابانة .



- (٢١) نفسه ، المقالة ٦ .
- (٢٢) نفسه ، ٥٥٢ .
- (٢٣) نفسه ، ٥٤٢ ، الابانة ٦٣ .
- (٢٤) الابانة ، ٦١ وما بعدها .
- (٢٥) نفسه ، ٦٥ .
- (٢٦) نفسه ، ٧٨ .
- (٢٧) نفسه ، ٦٤ .
- (٢٨) كتاب اللمع ، ترجمة هل Hell من ٥٧ .
- (٢٩) ترجمة Mingaua في Woodbrooke Studies المجلد ٢ .
- (٣٠) Spitta, Al As'ari, 64, 74.
- (٣١) المقالتان ٢٤ ٢٥ في كتاب المقالات .  
وانظر أيضا :
- Prof. Thomson's review in the Moslem World, XXXII,  
p. 259.
- (٣٢) الابانة ، ٧٧ .
- (٣٣) نفسه ، ٨٤ .
- (٣٤) نفسه ، ٨٧ .
- (٣٥) نفسه ، ٨٥ .
- (٣٦) المقالات ، ٢٩٦ ، والمقالة : ١٩ .
- (٣٧) انظر Zur Geschichte Al As'ari's (1766), p. VI.
- (٣٨) انظر : Ib., p. 7.
- (٣٩) انظر . Ib., p. 8.
- (٤٠) راجع الفصل الاول ، القسم ٢ .
- (٤١) البيان ، من ٣ .
- (٤٢) نفسه .
- (٤٣) P. 6. foot 11.
- (٤٤) انظر P. 6.
- (٤٤) الابانة ، ٧١ .
- (٤٥) انظر : Wensinck, Muslim Creed, 188-97.
- (٤٦) المقالة ٥ .
- (٤٧) المقالة ٢١ ، والمراجع الطحاوى ، ٩ .
- (٤٨) المقالة ٦ .
- (٤٩) المقالة ٢٢ .
- (٥٠) المقالة ٦ .

- (٥١) المقالة ٦
- (٥٢) البيان ، ص ٣
- (٥٣) المقالة ١٩
- (٥٤) المقالة ٢٢
- (٥٥) انظر : Muslim Creed, 215.
- القرآن الكريم ١٧١/٧
- (٥٦) المقالة ٦
- (٥٧) شرح الفقه الاكبر ، ١٢
- (٥٨) نفسه ، ١٠
- (٥٩) نفسه
- (٦٠) نفسه - الحاشية ١١
- (٦١) نفسه - ١١
- (٦٢) نفسه ، ١٢
- (٦٣) قرآن كريم
- (٦٤)
- (٦٥) الروضة ، ص ١٠
- (٦٦) شرح الفقه الاكبر ، ص ٤
- (٦٧) نفسه ، ص ٥
- (٦٨) نفسه ، ٢٤
- (٦٩) الروضة ، ١٧ - ١٩
- (٧٠) الابانة ، ٦٢ ، كتاب اللمع ( ترجمة هل )
- (٧١) المقالات ، المقالة ١٤
- (٧٢) مشيئة خبر لكننى لا استطيع ترجمتها هكذا وأظنها مشيئة جبر ، نظرا لأن  
( التفويض ) و ( الجبر ) على طرفى نقيض
- (٧٣) ١١ ، حاشية ١٢
- (٧٤) البيان ، ص ١٢
- (٧٥) المقالة ٦
- (٧٦) هذا القول وارد على البغدادي : الفرق ، ٣٢٨
- (٧٧) راجع الشهرستاني . كتاب نهاية الاقدام ، ٧٣

## الفصل السابع

### مسح الاتجاهات العامة في هذه الدراسة

بقى الآن أن نوجز الخطوط العامة للدراسة السابقة وأن نلفت النظر لبعض أهم نتائجها .

١ - في كل الأمتلة الأولى اربطت دراسة القدر بفكرة عدل الله سبحانه ، ولم تكن المسألة مجرد منبع أكاديمي للحقيقة بغية الوصول اليها ، لأن معظم الذين اعتقدوا هذا المعتقد ( عقيدة القدر وارتباطها بفكرة العدل الالهي ) كانوا ذوي نظرة سلفية ( بيوريبانية ) وكانوا متعصبين . ولم يكن هناك أي اهتمام حقيقي بالحرية السياسييه ، رغم أن عقيدة القدر كان يعتنقها في الحقيقة كثيرون ممن يعارضون الحكم الأموي ذا الطابع الاستبدادي . ومن خلال فكرة العدل ، أصبحت هذه العقيدة مرتبطة بالسياسة ، فلم يكن المهاجمون للأمويين يهاجمونهم من حيث سطوتهم وإخضاعهم الأفراد لمصلحة الدولة ، وإنما كانت الفغمة السائدة هي أنهم لا يمارسون العدل ( غير عادلين ) وكان التفكير السائد يسير في مجرى أن العقاب الذي يفرضه الله على انسان ما أو جماعة ما ، وكذلك الذي يفرضه الانسان على الانسان لا يكون عادلا اذا لم يكن للانسان ( استطاعة ) يعمل بها أو تعينه على العمل ، وفي غياب الاستطاعة لا يكون مسئولوا عن عمله . الا أن حركة الحسن البصري كانت استثناء ، وربما يرجع ذلك لكونها أكثر ارتباطا بالأخلاق والدين - فقد كان البصري واتباعه يرون أن الانسان لديه الاستطاعة لتحقيق العدل في هذه الحياة . وعلى أية حال ، ففي كل حالة كان هناك تطور منطقي وطبيعي للتركيز على جانب واحد من التعاليم القرآنية ، هو جانب عدل الله سبحانه . وربما دخلت أفكار غريبة كانت بمثابة المثير الذي



طور فكره الذي لم يكن ببساطة مجرد ( حرية الانسان ) وانما صيغت على النحو التالي : ليس من العدل معاقبة انسان غير حر وغير مسئول .

٢ - وفي زمن لاحق أصبحت عقيدة القدر بين المعتزلة مرتبطة أكثر بالاستشرافات الانسانية humanistic outlook ، وتجلى هذا في الاعتقاد في قدرة الانسان في الاعتماد على نفسه وفي قدرته على السيطرة على حياته وفي إمكانية أن يدخل الجنة بجهد وعمله وارتبط هذا بالاعتقاد في الكفاءة التامة للعقل البشري ( عدم وجود قصور فيه ) . وقد عارض القرآن الكريم الاتجاه الجبري الذي استسلم للأمور كما هي كائننة بالفعل ، وزاح أصحابه يترفعون عن بذل أي جهد لتحسين أوضاعهم أو تطويرها . وفي الوقت نفسه ، فقد كان التركيز الزائد على قدرات الانسان واستطاعته تنفيذ أوامر الله وتغيير الظروف المحيطة ، يتعارض مع القرآن الكريم بشكل أو آخر خاصة في آياته التي تركز على أن الانسان معتمد على الله ومتوكل عليه وهو رهن مشيئته ، وعندما يصبح الانسان بذلك مصدراً للأفعال الشريرة وأساساً لها ، نكون قد بسطنا قضية « الشر » لكن كل محاولات المعتزلة لتوضيح أن ( الشر ) لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعزى الى الله سبحانه لم تسفر الا عن التأكيد على قصور الأفكار البشرية عن العدل ، وذلك لشرح عدل الله وأنه لا يفعل إلا الأصلاح . . ويمكن أن نتبع الابتعاد عن النزعة القدرية الانسانية المتطرفة ( القدر خيره وشره من الإنسان ) لدى المعتزلة المتأخرين في القرن الثالث الهجري خاصة الجبائي ، وبلغ التحول ذروته على يد الأشعري .

٣ - بين معارضي عقيدة القدر وجدت حركات متفككة مع النظرة القرآنية الحقبة كحماس القدرية في التأكيد على عدل الله . فعطينا - الى حد كبير - أن نقبل النظرات الجبرية التي انطلقت من الاتجاهات المحافظة ومن تراث استمرار منذ فترة ما قبل الاسلام ، ومن بعض الأحاديث النبوية (\*) ، وحتى المسلمون الأتقياء بدأ أنهم لا يرون تناقضاً بين الأفكار

.. and from the pre-islamic material which seems to have found its way into the traditions.

(\*) النص

القرآنية ( في هذا الصدد ) والأفكار غير القرآنية ( النابعة من مصادر أخرى ) ، لكن من ناحية أخرى نجد أن الجهمية — على سبيل المثال — كانوا مهتمين في الأساس بالتركيز على وحدة الله وصفاته أو وحدته سبحانه مع قدراته أو كونه سبحانه واحداً — لا من حيث العدد God's Unity ( رغم أن هذه الفكرة من ناحية أخرى ربما ارتبطت برغبة في اتحاد غامض مع الله سبحانه ) ، وهم لم ينكروا عدل الله بأية حال كل ما في الأمر أنهم تناولوا فكرة عدله سبحانه دون تركيز وتجاوزوها إلى أفكار أخرى . ومرة أخرى نجد أنه في حالة الأشعري فإن تجربته في التحول عن عقائد المعتزلة وكونه بأنه أحس أن ( شيئاً حدث داخله ) أو أن قوة خارجية هي التي أوحى له بذلك ( ولم يكن هذا التحول من فعله ) — هذه التجربة الذاتية أدت به إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الفاعل لحياة الناس ، وراح يركز على هذه الجوانب في الإسلام وهو الأمر الذي أنكره المعتزلة ، لقد آمن الأشعري بقدره الله سبحانه وهيمنته على كل الأحداث ، وبحاجة الإنسان دائماً لله سبحانه في كل الأعمال والأحوال ، ومن هنا كان لا بد من الاعتماد عليه ، كما آمن بأن طرائق الله سبحانه وتعالى في كل ذلك مسألة لا يدركها العقل البشري (\*) .

وفيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة كان هناك اعتراف بقصور العقل البشري وعدم قدرته على ادراك ما قد يفعله الله أو لا يفعله والأقرب للمعقول أن يتفكر الإنسان فيما خلقه الله بالفعل . وعلى هذا فإن اعتراضات الأشعري على عقيدة القدر هي في الأساس اعتراضات دينية ( المترجم : المقصود كما هو مفهوم بعقيدة القدر هنا وجهة نظر المعتزلة ) وتوحيدية ، كرد فعل لعقائد المعتزلة .

٤ — اذن لقد كان مع كل طرف من الطرفين المختلفين جانب من الحق لكن كل طرف راح يباليغ في مقولته بمبالغة وأثناء الحوارات قدم كل طرف ما يدعم وجهات نظر الطرف الآخر وقبل بعضاً مما هو صحيح من وجهة نظر الطرف الآخر .

وشئنا فشيئاً تبلورت عدة نقاط وأصبحت واضحة :

( أ ) قبل حتى معارضو عقيدة القدر المعتزلية — الفصل بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية . وقد حاول الجهمية في بدايات القرن الثانی الهجري أن ينكروا هذا الفصل لكن بمرور الوقت بدأ القبول بهذا المبدأ . وعلى هذا ، فرغم انتشار هذه الفكرة عن الاسلام في الغرب وهي الأفكار التي كان قوامها الأفكار الشائعة أو الشعبية **Popular** الا أن حقيقة الأمر أن كبار العلماء المسلمين لم يكونوا جبرية ، بل على العكس فقد حاولوا الموازنة بين مبدای الجبر والاختيار ، رغم أنهم بدوا — من وجهة نظر الانسانيين(\*) الغربيين — أكثر ميلا للجبر منهم للاختيار .

( ب ) مصطلح ( كسب ) أو ( اكتساب ) أصبح بشكل عام يستخدم لوصف علاقة الانسان بأفعاله الاختيارية .

انها ( كلمة كسب أو اكتساب ) كلمة شائعة استخدمت بمعنى اصطلاحى خاص ، ويمكن أن نستخدم لها مقابلا إنجليزيا **acquire** أو **appropriate** أو **make One's Own** . ولم تكن هناك قضية عن كون الانسان مسئولاً عن أعماله في الدنيا والآخرة الا ان التفسير الميتافيزيقى لم يكن على أية حال واضحاً الا عند التعرض لاعتماد الانسان اعتماداً كاملاً على الله . وربما كان ضرار هو أول من استخدم كلمة كسب بمعناها الاصطلاحى هذا ، ورغم أن الكلمة لم تشرح لنا شيئاً الا أنها أخذت مكانها ، من حيث انها ساعدت في الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى ( بين الجبر والاختيار ) . ولم تكن هناك حلول ممكنة للمشكلة ( القضية ) طالما أن التفكير فيها يتم من خلال مصطلحات مجازية للتعبير عن قوى فيزيقية ( للتعبير عن أعمال مادية ) . وكانت طروحات الأشعري من خلال تناوله للارادة الانسانية طروحات واعدة بشكل أوضح الا أن معاصريه لم يعيروها الا اهتماماً قليلاً .

( ج ) الله والفعل البشرى ، والبشر والفعل البشرى — اختلاف المنطلقات في الحالين . فالله ( خالق ) والانسان ( اكتسب ) أو ( كسب ) ،

(\*) **humanistic West** أو الغرب الانسانى والمقصود هنا الغرب الذى يرجع مسيرة الأحداث للجهد البشرى ( الاختيار ) — ( المترجم ) .



الا أن اطلاق المسميات — على أية حال — لم يهدنا الى تعريفات دقيقة بين لنا الفرق بين ( الخلق ) و ( الاكتساب ) . فجزى الاعتراف بمضمون المصطلحين بشكل تقريبي وببساطة ودون محاولة للتوفيق بينهما ، لكن الأشعري على الأقل تحقق من أن الله سبحانه عندما خلق الفعل البشري لم يكن هذا يعنى بالضرورة أنه فاعله ، على نحو ما نعزو ذلك للانسان بقولنا انه فعل كذا وكذا .

( د ) الاستطاعة أو قدره الانسان على الفعل جرى تحليلها من خلال المناقشات ، لكن زمن الأشعري لم يكن هناك نتائج واضحة حائزة على القبول العام رغم وجود شواهد على التقدم نحو الاعتراف بالفصل بين الاستطاعة العقلية أو النفسية من ناحية والاستطاعة المادية ( الفيزيقية ) من ناحية أخرى ، وكان هناك أيضا ميل نحو النظره انجزئية ( الذرية ) للنشاط البشري وان كان هذا راجعا لاعتبارات عامة أكثر من كونه راجعا لتحليل معين .

ه — بدا أن هناك سوء فهم غريب للأشعري ، فقد ذكرت بعض المصادر أنه مؤسس عقيدة ( الكسب ) أو ( الاكتساب ) وقيل ان موقفه بالنسبة لهذه القضية كان وسطا *Via Media* كموقفه في القضايا الأخرى لكن الحقيقة أن كتابات الأشعري لا تفيد أنه مؤسس فكرة ( الكسب ) أو ( الاكتساب ) فقد استخدمت الكلمة قبله بقرن وهو نفسه لم يكن مكثرًا من استخدامها ، أما مسألة الوساطة *Via medie* في هذه القضية ( القائمة على التأكيد على أن الكسب هو معنى بين **القدر والجبر** ) فهو من أقوال أتباع المدرسة الحنفية ( المقصود أتباع أبي حنيفة في القضايا المثارة في الفقه الأكبر ) .



تلك اذن المواقف الرئيسية التي تناولناها بالنقاش خلال هذا البحث لكن بقيت بعض الأمور في حاجة الى بعض توضيح .

تمة فكرة واحدة أساسية تقريبا نركز عليها كل الكتابات التي كتبها علماء التوحيد والكلام الأوائل ، وتمثل هذه الفكرة الأساسية أو الجوهرية

الأساس العميق الذي تقوم عليه — وننأسق معه — كل البنية الفوقية للهيكل الفكري . انها فكرة عجز الانسان ( أو عدم استطاعته ) *powerlessness* في مواجهة الظروف . وفي مواجهة طبيعة حياته التي يوجد ( شيء ما ) يوجهها فالانسان ليس هو — وحده — الذي يقرر حياته ، وماذا عساه يفعل — أي الانسان — في مواجهة هذا الآخر الذي يوجه حياته أو يشاركه في توجيهها على الأقل . وليس صدفة أن غيلان عندما راح يميز بين المعرفة ( الأولية ) أو ( المجبرة ) من ناحية والمعرفة ( الثانوية ) أو ( المكتسبة ) من ناحية أخرى أكد على أن المعرفة الأولية وهي تلك التي لا يستطيع الانسان تجنبها ( لا يستطيع الا يعرفها ) هي معرفة ( أو علم ) أن للكون ولحياة البشر فيه موجداً ، فالكون ( بما فيه من بشر وبما لهم من حياة ) ليس منبثقا انبثاقا تلقائيا وانما له موجد ( انه ناتج قوى خارجه ) ( ١ ) . ولم يكن صدفة أيضاً أن هذه الفكرة نفسها — فكرة الوجود ، أو أن للكون موجداً *Urgianness* هي المقدمة المنطقية لمعظم القضايا الجدلية حول وجود الله سبحانه ( مسألة أن لكل موجود موجداً ) ، وهم يثبتون من خلال قضاياهم المنطقية هذه أن ليس هناك لهذا الوجود الا موجد واحد ، وموجد واحد فقط . هذا المعنى أو هذا الاحساس يكون الانسان فيه مجبراً ( محكوماً ) ، ومن ثم هذا الشعور بأنه لا حول له ولا قوة *Passive* في أيدي قوى أخرى ، — كان عميقاً وحاضراً في وعي شعوب الشرق الأوسط بل ومتغلغلاً في لا شعورهم عندما دخلوا في الاسلام ( أي أن هذا الشعور بوجود اله حاكم متحكم موجه كان موجوداً في الشرق الأوسط قبل ظهور الاسلام ) والانسان في هذا العصر الصناعي التكنولوجي عرضة للشعور نفسه ، وعرضة للاحساس بأنه مجرد ترس في ماكينة هائلة ، وأنه لا حول له ولا قوة ( لا استطاعة لديه ) ، لكن قد يستغرق الأمر أجيالا ، وربما آلاف السنين قبل أن يسود الشعور بأن القدر النهائي *determinedness* قد بدأ يتغلغل في أعماق وجودهم كما حدث أثناء الصحوة الكبرى التي انطلقت في بلاد العرب وما جاورها منذ أيام محمد ﷺ . (\*)

(\*) المعنى من خلال جملة معقدة.

Before the feeling of determinedness permeated his inmost being as it had that of Muhammad's Arabs and their neighbours.

وقد وجد هذا الشعور العميق ، في فترة ما قبل الاسلام تعبيراً عن نفسه من خلال فكرة أن كل شيء يحكمه الدهر وهي كلمة تضم مزيجاً وظلالاً من مفهوم الزمن ومفهوم القدر ، فقد كان الاتجاه العام فيما يمكن أن نقول متمثلاً في نوع من الجبر المعدل ( الجبرية المعدلة أو القدرية المعدلة ، والقدرية هنا بطبيعة الحال ليست بالمفهوم المعتزلي ) لكن هذا الاتجاه لم يكن جبرية خالصة ، ففي ظروف الحياة اليومية المعتادة ند يفعل المرء ما يراه طبيعياً بالنسبة له ، لكن ما يفعله لن يؤثر في النتيجة النهائية ، فساعة الموت وسعادته أو شقاؤه ، كل ذلك قد سجل ( كتب ) بالفعل ، ومهما كافح الانسان فلا يمكنه الإفلات من قدره .

ولم تكن هذه الفلسفة الجبرية الغامضة المضطربة التعريف هي السائدة في الشعور العام ، وإنما كانت صيغة عقلية ( منطقية ) يجد فيها هذا الشعور تعبيراً في أوقات بعينها ( في ظروف خاصة ) ، ففي الاتجاه الجبري المرتبط بأفكار أخرى كفكرة الدهر — وفي ظل الفكرين : الجبر والدهر — لا مجال للحديث عن ازدهار بشري ، أو سوء حظ ، وبالنسبة للمحظوظين الذين تمتاز أعمالهم ببعض المزايا ، قد يعزى جانب من هذا لعملهم ، لكن بالنسبة للغالبية العظمى فالتفسير الوحيد لأوضاعهم هو مشيئة الدهر . ومن هنا يعتبر انجاز محمد ﷺ هو أنه أعاد الثقة في القوة العليا التي تتحكم في العالم . ولم يثر القرآن الكريم قضية وأقر الفكر للسائد لكنه أضاف إضافة مهمة وثورية ، فالحقوة المتحكمة في العالم ليست الدهر وهو احساس غامض بالزمن ، وإنما هي قوة الله سبحانه . والله في الفكر الاسلامي واضح ( النص : austre ) يقسو على أعدائه ومن يعصونه ، وهو عادل ويفعل الأصح . وبارساله رسلا وأنبياء ، ومحمد ﷺ خاتمهم — يكون قد أتاح للانسان فرصة الحصول على البركة الأبدية ، والله سبحانه يساعد عبده بلطفه وهدايته وهو رعوف رحيم . وعلى هذا ، فان كان الانسان مستعداً ليهب نفسه لله فيمكنه أن يتوقع بثقة أن تنتهي حياته بنتيجة ( مرضية ) .

ونتائج تأثير الاتجاهات القرآنية في الحياة على الاتجاه الجبري قضية معقدة ، فالاتجاهات القرآنية لم تبطل — ببساطة — الاتجاهات



الجبرية السائدة ، لكن الاسلام نجح الى حد كبير في تغيير معنى الوكل القديم ( الذي كان سائدا قبل الاسلام ) ، ومن الناحية الظاهرية فقد كان التحول كاملا حقا ، وراح الجميع يرددون اسم الله ، لكن الجبرية ( بمعناها القديم ) كانت عميقة في النفوس ( وربما يمكننا ان نضيف ان هذه الجبرية القديمة كانت - ربما - تبريرا عقليا جيدا جدا ، لحالة الكسل التي كان عليها العرب بسبب سوء الأحوال المناخية ) لدرجة يصعب معها استئصالها تماما ، فقد قاومت هذه الجبرية القديمة وتسربت في ثنايا الأقوال والأفعال على نحو خفي ، ثم استطاعت في وقت لاحق ان تتجلى في صورة زهور مهجنة ( واعمت نفسها من خلال أفكار أخرى ) ومن خلال بعض الأحاديث النبوية ( الموضوعية ) . لقد كان غريبا كيف ان عددا قليلا فقط من المسلمين هو الذي اكتشف ان هناك تناقضا بين التوجيهات الجبرية في كثير من الأحاديث النبوية ، والتوجيهات غير الجبرية في القرآن الكريم . ( من المعروف ان النص القرآني يلغى كل نص آخر ان تعارض معه - المترجم ) . ولدة طويلة ظلت الجبرية بمعناها الذي كان سائدا قبل الاسلام هي السائدة على العناصر الاسلامية ، حتى ان غالب القادة المسلمين ظلوا يدافعون عن الجبرية ، وبمرور الوقت بدا ان وجهات نظر المسلمين أصبحت أكثر ميلا للجبرية بل وبلغ في هذا الاتجاه أكثر مما تقتضيه الضرورة ، وظلت آثار الجبرية في ممارسات المسلمين لدرجة ان بعضهم كان يرفض تناول الدواء .

ومند هذه النقطة ، يبدو مناسبا ان نتساءل ما اذا كانت فكرة الإجماع قد أسهمت في استمرار أفكار الجبر ، بل واستمرار الممارسات العملية التي يحكمها الفكر الجبري رغم انه في بعض الأحيان ظهرت أفكار مختلفة ومغايرة اعتبرت أيضا من الإنكار التي تحظى بموافقة المسلمين ( الإجماع ) ( ٢ ) والآن ، فإن هذه ( الأفكار آفة الذكر ) والتي قد تصبح ضمن معتقدات المسلمين ، قد تنطلق انطلاق المياه الجارفة عند فتح جوامع الفيضانات لتنتقل الى العالم الاسلامي الشبيه بحيط شاسع مضطرب بكل ما فيه من تيارات جبرية تحتية ( اتجاهات جبرية كامنة ، أو خفية ضد الاتجاه الظاهر أو الرسمي ) وحيث عدد المسلمين المتعلمين عقليا جيدا قليل ، بينما انصاف المسلمين الذين ما زالوا يتعلقون

بخرافات الجاهلية ( الأفكار الجبرية القديمة ) مازالوا هم الأكثر عددا .  
 ليس اقرار ( الاجماع ) هو عامل من عوامل الانحراف بالدين الحسق  
 وابعاده عن مساره الصحيح ؟ اليس من الممكن أن يدب الفساد من خلال  
 قبول ما يسمى بالأحاديث الصحيحة والارتقاء بها الى درجة الحقائق  
 الروحية ( هكذا في الأصل !! ) ( ٣ ) .

وبطبيعة الحال ، فإن هذا التفكير ( النخبين ) يعتبر غير مجد اذا لم  
 يستعدنا على فهم الحقيقة التاريخية بشكل أوضح . فالتضيقان - فهم  
 الحقيقة التاريخية وفهم العوامل المسيرة لها - متشابهاً ومرتبطين ،  
 فهذه الأحاديث النبوية الصحيحة تحظى بقبول واسع في العالم الاسلامي  
 وهي تؤكد الاجماع . وعلى اية حال ، فحقيقة الأمر أن هذه الأمور ليست  
 مجرد عوارض أو علامات ، ففكره الاجماع ليست هي المسئولة عما  
 حدث ، وهذا أمر مؤكد . فصياغتها ونكويتها عملت على خلق حقائق  
 بوجودها بالفعل كشيوع فكرة أن الانسان لا حول له ولا قوة في مواجهة  
 الأحداث ( فكرة عدم الاستطاعة Powerlessness ) وسيطرتها على  
 العقل الاسلامي ، ان أفكاراً عميقة متغلغلة في هذه الشخصية في حال  
 ظهورها فإن هذا الظهور قد يكون ناتجا عما سمي باللاشعور العرقي  
 racial unconscious أكثر من احتمال ابتناؤه عن اللاشعور الفردي ،  
 مما يعنى أنه سيكون لها طاقة قصور ذاتي هائلة Tremedous Power  
 of inertia إن هذه الأفكار لا يمكن اقتلاعها ، فهي أفكار ذات قدرة على  
 المقاومة والبقاء ؛ لأنها أفكار تحمل في طياتها أكثر من عنصر  
 مبنين عناصر الحقيقة ، وكل ما يمكن عمله ازاءها هو  
 التسامي بها أو تحويل مسارها . وعلى المدى البعيد : فإن التقدم القيني  
 هو تقدم لكل المجتمع ، ولا اعتبار للأفراد الا بهتدأ تأثيرهم على  
 المجتمع . وسندرس هذه الأفكار في نطاق دراسة للاسلام . لقد  
 استطاع محمد ( ﷺ ) حقا أن يتجزأ تحولا ملحوظا في هذا الشعور العام  
 بأن الانسان لشعبه في يده الأقدار : فأولئك الذين كانوا يعتقدون أنهم ربيبة  
 في مهب الريح وأن الدهر يفتل بهم ما يشاء أصبخوا بعدد الاسلام  
 يعتقدون أنهم عبدة الله الذي هو روف رحيم ، وقد ساق التوسع العربي  
 ( حركة الفتوح العربية ) بلا شك في القضاء على السلبية أو الجوانب  
 السلبية في فكرة الجبرية التي كانت سائدة قبل الاسلام ، لكن ظالمين

هناك عوامل مختلفة مرتبطة بهذه الفكرة كان لا بد من مرور الوقت حتى تنتهي تدريجياً ، ولقد بقى محمد ( ﷺ ) نفسه الى حد كبير تحت سيطرة المفاهيم القديمة ، فما البال بأولئك الذين لم يتعرضوا لتجربة الوحي والتلقى عن الله ، لا شك أن تأثرهم بهذه الأفكار السابقة على الاسلام كان أكبر . لقد كانت فكرة عدالة الله سبحانه وأضحة بلا شك في القرآن الكريم لكنها لم تلمس بشكل كاف منابع المشاعر الجبرية بمفاهيمها القديمة وقد كانت مشاعر عميقة وبدائية Primordial . وبعد أن جعل الأشعري وآخرون أنفسهم دعاه لفكرة عدالة الله ، كان من المتوقع إن تتغير الأمور ، لكن فكرة حكمة الله Wisdom of God عاقت تفسير الأمور بالعلل الظاهرة ، فقد كان شاهد الاسلام — ولا يزال — هو عظمة الله وجلاله وهيمنته وهو الأمر الذي تحتاجه حضارة الغرب احياناً شديداً رغم تركيزها على أن يصنع الانسان نفسه بنفسه .



هذه الدراسة — من خلال موضوعها واستطراداً من هذا الموضوع — عرضت لروح الاسلام ، وعلى أية حال فثمة بعض الغموض يحول دون فهم هذه العبارة ( روح الاسلام أو جوهره ) .

وقد يزعم زاعم أن الاسلام هو بالضرورة الظاهره التاريخيه الشاملة — أى كل ما قاله المسلمون وكل ما فكروا فيه وكل ما فعلوه حتى الوقت الحاضر وبهذا المعنى ، فإن الاسلام وفقاً لهذه الوجهة من النظر يتشكل من خلال الظواهر الموجودة فعلاً في الحياة والفكر وكما يعبر عنها سياسيو العالم الاسلامي وعلماء الدين فيه ، الا أن مثل هذا الاسلام يعد سطحيًا في جوانب معينة فيه ويفشل في التفرقة بين الشكل والروح أو بين ما هو خارجي شكلي وما هو كامن بالفعل وراء الظواهر ، لذلك فمن الأجدى أن نعتبر روح الاسلام هي رسالة محمد ( ﷺ ) وما تبعها وانطلق منها من طاقة روحية .

اننا نجد كثيراً من مظاهر ( الجبرية ) بين المسلمين لكن في الاسلام الحقيقي كما يتجلى في القرآن الكريم هناك مواجهة نشيطة للأفكار



( الجبرية ) ، رغم فكره الاعتماد على الله وطلب العون منه ليساعدنا على العمل ، والاستعاذة به من الشر ، فالجبرية أو تفرغ الانسان من قدرته على تحديد مصيره أو الاعتقاد بأن حياة الانسان مقدره سلفاً له ، وهو مسير لا حول له ولا قوة ، كل هذا ليس جزءاً من رسالة محمد ﷺ ولا دعوته ، لكن شيئاً ما قد بقى داخل المؤسسة الثقافية والحضارة التي قام عليها الاسلام . ولأن هذه الجبرية قد تسلفت الى الدين الجديد وشيئاً فشيئاً وبحكم اقترابها منه أصبحت وكأنها جزء مقنن منه .

وعلى أية حال ، فيجب الا نخلط عند المقارنة بين حضارة العالم الاسلامي من ناحية والحضارة الانسانية الأوربية من ناحية أخرى ( وهي حضارة مسيحية في جانب منها فقط ) فنظن خطأ أننا نقارن بين المسيحية والاسلام .

## هوامش الفصل السابع

---

(١) مقالات الاسلاميين ، ص ١٣٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٧ .

Goldziher, Vorlesungen 2, 53.

(٣) يضع البعض السعة في مكان أهم من القرآن الكريم ( مقالات الاسلاميين ، ٦٠٨ ،

١٢٠١ ) .

## قائمة المراجع

### أولا : المراجع العربية :

- الأشعري ، كتاب الإبانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ، ١٣٢١ ( مع الأعمال المنسوبة للماتريدي ، . الخ ) .

— ترجم كتاب الإبانة الدكتور كلين Walter C. Klein

— كتاب اللمع ( جزء ترجمه للألمانية New haven ١٩٨٠ في : J. Hell

Von Mohammed his Ghazali, q. V).

— كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين نشره ريدر H. Ritter

اسطنبول، ١٩٢٩ ( في مجلدن والترقيم مستمر . وتم نشر الكشاف سنة ١٩٣٣ ) .

- البغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، نشره محمد بدر ، القاهرة ، ١٣٢٨ ، وقد ترجم القسم الثاني من هذا الكتاب بعنوان Moslem Schisms & Sects ، الدكتور أبراهام هالكن Abraham S. Halkin في تل أبيب سنة ١٩٣٥ .

— مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، وقام بالتلخيص عبد الرزاق الرسعني ، نشره فبليب حتى القاهرة ، ١٩٢٤ .

— كتاب أصول الدين ، اسطنبول ، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م .

- البخاري ، الجامع الصحيح ، نشره Juynboll Krehl لبدن ، ١٨٦٢ — ١٩٠٨ .

● ابن حجر العسقلاني ، تهذيب التهذيب ، حيدر آباد ، ١٣٢٥ — ١٣٢٧ .

- أبو حنيفة ( منسوب اليه ) الفقه الأكبر — نص مدرج ضمن شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدي .



- **الفقه الأكبر** — نصاب مع شرح وتعليق نشر في حيدر آباد ،  
١٣٢١ هـ .
- كتاب الوصية ، طبع مع شرح .
- نرجم هذه الأعمال الثلاثة نينسك ' Wensinck في كتابه :  
Muslim Creed.
- ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، القاهرة ، ١٣١٧  
— ١٣٢٧ ( في خمسة مجلدات ) .
- الخياط ، كتاب **الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد** ، نشره  
H. S. Nyberg القاهرة ، ٣٩٤ هـ / ١٩٢٥ م  
(Le livre de triomphe . .)
- ابن خلكان ، **كتاب وفيات الأعيان** نشره De Sline باريس ، ١٨٤٢
- الخراز ، **كتاب الصدق** ، نشره وترجمه A. J. Arberry اكسفورد ،  
١٩٣٧ (The book of Truthfulness) .
- خشيش ، **انظر الملطى ( بفتح الميم واللام )** .
- الملطى ، **كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** ، نشره  
Steven Dederig لبيزج ، ١٩٣٦ .
- الماتريدي ( منسوب اليه ) **شرح الفقه الأكبر** ، حيدر آباد ، ١٣٢١ هـ .
- **ابن المرتضى ، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل** ، نشره  
ونرجمه T. W. Arnold ، لبيزج ، ١٩٠٢ .  
(entitled : Al-Mu'tazilah).
- مسلم ، **الجامع الصحيح** ، اسطنبول ، ١٣٢٩ — ١٣٣٤ .
- ابن قتبية ، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة** نشر  
محمد زاهد الكوثري . القاهرة ، ١٣٤٩ .

- كتاب المعارف ، نشره Wustefeld .
- ابن قطلوبغا ، تاج التراجم من طبقات الحنفية ، نشره Flugel  
ليبزج ، ١٨٦٢ .
  - الشهرستاني ، الملل والنحل ، نشره William Cureton لندن ،  
١٨٤٦ .
  - نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشره وترجمه Alfred Guillume  
لندن ، ١٩٢٤ .
  - الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، نشره de Goege ليدن ،  
١٨٧٩ — ١٩٤١ .
  - الطحاوى ، بيان السنة والجماعة حلب ، ١٣٤٤ .
  - ابن تيمية ، العقيدة الحموية .
  - تيموثى الاول ، بطريارك الكنيسة السورية الشرقية ،  
Apology, ed and tr. by A. Mingana in Woodbrooke Studies,  
Vol. II.
  - أبو عذبة ، كتاب الروضة البهية فيما بين الأشعرية والمنازيرية  
حيدر آباد ، ١٣٢٢ .
  - ابن أبى الوفا ، عبد القادر ، كتاب الجواهر في طبقات الحنفية ،  
حيدر آباد ، ١٣٣٢ .

## نانيا : مراجع أوروبية :

Becker, C. H. : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI (1911), 175-195 : also in his *Islamstudien*, I, 432-49.

Galland, Henri : *Essai sur les Mo'tazelites (les Rationalistes de l'Islem)*, Paris (1906). (Out of date.)

Goldziher, Ignaz : *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889-90.

— *Vorlesungen über den Islam*, second edition, revised by Dr. Franz Babinger, Heidelberg, 1925.

— *Die Zähriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.

Guidi, Michelangelo : *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rome 1927.

Hell, Joseph : *Von Mohammed bis Ghazeli*, Jena, 1915 (first edn. — there is also a second revised edn.). Contents : translations from the *Qur'an*, the whole of *fiqh Akbar* (II) and the creed of al-Tahawi, and portions of K.

al-Luma' by al-Ash'ari, *A srar* by Abu Leith al-Samarqandi, and *Bidaayat al-Hidaya* of al-Ghazali, with introduction and notes.

Horten, Max : *Die philosophischen System der spekulativen Theologen im Islem*, Bonn, 1912.

Macdonald, Duncan B. : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, -903.

— Al-Maturidi, article in EI, III, 414 f.



- Von Mehren, A. F. : *Exposé de la Réforme de l'Islamisme commencée . . par .. el-Ash'ari . .*, Leyden, 1879 ; in *Travaux de la IIIe Session du Congrès International des Orientalistes, St. Petersbourg, 1876*, Vol. 2, pp. 167-332. (Translation and summary of Ibn Asakir, with some of text.)
- Nallino, Carlo A. : *Sull' Origine del Nome dei Mu'taziliti*, in *Rivista degli Studi Orientali*, VII (1916-8), pp. 429-54.
- *Rapporti fra la Dogmatica Mu'tazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale* ; *ib.* pp. 455-60.
- *Sul Nome di Qaderiti* ; *ib.* pp. 461-6.
- Nöldeke, Theodor : *Arabs (Ancient)*, article in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1908), I, 659-73.
- Nyberg, H. S. : *Al-Mu'tazila and Al-Nazzam*, articles in EI (important).
- *Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus*, in *Oz*, XXXII (1929), pp. 425-41 ; review of work by Prof. Guidi above.
- Patton, Walter M : *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, Leyden, 1897.
- Pines, Salomon : *Beiträge zur islamischen. Atomenlehre*, Berlin, 1936.
- Pretzl, O. : *Die frühislamische Atomenlehre*, *Islam*, XIX (1931), 117-30.
- Ritter, Hellmut : *Muhammedanische Häresiographen (Philologia III)*, in *Islam* XVIII (1930), 34 ff.
- *Hasan al-Basri (Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I)*, in *Islam*, XXI (1933), 1-83.
- Schacht, Joseph : *Zur Geschichte des islamischen Dogmas*, in *Islam*, XXI (1933), 286-91 ; review of Wensinck, *The Muslim Creed*, with a discussion of the creed of el-Tahawi.
- Schrämmer, W. L. : *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber, I, Einleitung*. (Leipziger Promotiosschrift.) Bonn, 1881.

- Schreiner, Martin : *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, Leipzig, 1899. (« Separatdruck » from ZDMG, 52 and 53, with different paging.)
- *Zur Geschichte des As'aritentums, in Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes (1889), Part II, sect. I, pp. 77-117 ; Leyden, 1893.*
- Smith, Margeret : *An Early Mystic of Baghdad*, London, 1935. the life and teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi.
- Spitta, Wilhelm : *Zur Gschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876. (Good.)
- Steiner, Heinrich : *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam : ein Beitrag zur allgemeinen Culturgeschichte*, Leipzig, 1865. (Out of date.)
- Storthmann, R. : *Islamische Konfessionskunde und des Sektenbuch des As'ari*, in *Islam*, XIX (1931), 193-242.
- Subban, Abdus : *Al-Jahm bin Safwan and his Philosophy, in Islamic Culture*, XI (1973), 221-227.
- William : *Al-Ash'ari and his al-Ibanah, in The Moslem World*, XXXII (1942), 242-260 ; review of Dr. Klein's translation and a discussion.
- Wett, W. M. : *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition, in the Journal of the Royal Asiatic Society (1943).*
- Wellhausen, Julius : *Die religios-politischen Oppositionsparteien im alter Islam*, Berlin, 1901.
- Wensinck, A. J. : *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
- *Al-Murdji'a*, article in EI.





اقرأ في هذه السلسلة

- جوزيف داموس  
سبع معارك فاصلة في العصور  
الوسطى
- ليواير تشامبروايت  
سياسة الولايات المتحدة  
الأمريكية أزاء مصر
- جون شندلر  
كيف تعيش ٣٦٥ يوماً في  
السفة
- بيير البير  
الصحافة
- عريال وهبة  
الكوميديا الإلهية لداقتي  
في الفن التشكيلي
- رعسيس عوض  
لادب الروسي قبل الثورة  
البلشفية وبعدها
- محمد نعمان جلال  
كفة عدم الإنحياز في عالم  
متغير
- فرانكلين س. ساومر  
الفكر الأوربي الحديث ٤ ج
- شوكت الربيعي  
الفن التشكيلي المعاصر في  
الوطن العربي
- محي الدين حمد حسيبر  
القشنة الأسرية والأبناء الصغار
- ح. دالي اندرو  
نظريات الفيلم الكبرى
- جوريف كوبراد  
مختارات من الأدب القصصي
- حوهان دورشدر  
لحياة في الكون كيف نشأت  
وأين توجد
- مانفة من العلماء الأمريكيين  
مساعدة الدفاع الإستراتيجي  
حرب الفضاء
- السيد عليوة  
ادارة الصراعات الدولية
- مصطفى عيسى  
الميكروكمبيوتر
- مجموعة من الكتاب اليابانيين القدماء  
والمحدثين  
مختارات من الأدب الياباني  
الشعر - الدراما - الحكاية -  
القصة القصيرة .
- بيل شول وأدثيت  
القوة النفسية للأمرام
- صفاء خلوصي  
فن الترجمة
- رالف ثي مانلر  
تولستوى
- فكتور برومير  
ستندال
- فيدور هوجو  
رسائل وأدب من الماضي
- فيرير ميرادرج  
لجزء والكل « محاورات في ضمير  
الفيزياء النظرية »
- سدسي هوك  
الغراث القامض • ماركس  
والماركسيون
- ع. ادبيكوف  
فن الأدب الرأسي عند تولستوى
- هادي نعمان الهيتي  
ادب الأطفال « فلسفته ، نبوته  
وسائطه »
- د. نعمة رحيم العراوى  
احد حسن الزيات كاتباً وناقداً
- ناصل احمد الطائي  
اخاتم العرب في التخييل
- حلال الدمشقي  
فكرة المرح
- مري ناربوس  
الجصيم
- د. السيد عابرة  
هدى القوارىب  
د. استاذة
- هاكرب بروموسكى  
المشهور الحصارى للأنفسان
- د. روجر ستروجان  
بل تستقيم قديم الأخلاق  
للإنسان
- كاتي ثر  
قصة الدواجن
- أ. سبسر  
المرقى وهو هو في مصر  
القديمة
- د. ناعوم بتردميتش  
النحل والطب
- ميرتاند رسن  
احلام الاعلام وقصص اخرى  
ي. رادو نكايارم جابوتسكى  
الإلكترونيات والحياة الحديثة
- آلدس هكسلى  
نقطة مقابل نقطة
- ت. و. مريمان  
الجغرافيا في مائة عام
- رايموند وليامز  
الثقافة والجمع
- د. ج. فورير و. ج. ديكنستر هور  
تاريخ العلم والتكنولوجيا  
٢ ج
- ليسترديل راي  
الأرض الخامسة
- والتر آلن  
الرواية الإنجليزية
- لويس مارحاس  
المشهد الى فن المسرح
- مرايسوا دوماس  
آلهة مصر
- قدرى حفنى وآخرون  
الإنسان المصري على الشاشة
- اولح فولكف  
القاهرة مدينة ألف ليلة وأيلة
- ماشم الحساس  
الجزية القوية في السينما
- دييد وليام ماكذوال  
مجموعات النقود • هيئاتها  
تصنيفها - عرضها
- عزير الشران  
الموسيقى تغيير نغمي وهشج
- د. محسن حاسم الموسوى  
عصر الرواية
- ديلان توماس  
مجموعة مقالات نقدية
- جون لويس  
الإنسان ذلك الكائن الفريد
- جول ويست  
الرواية الحديثة • الإنجليزية  
والفرنسية
- عبد المعطى شعراوى  
المسرح المصري المعاصر  
أصله وبدايته
- أمور المعداوى  
على محمود طه الشاعر والإنسان

ب. كوملان  
الاساطير الاعريفية والرومانية

د. توماس ا. هاريس  
التوافق النفسي - تحليل  
المعاملات الانسانية  
لحظة الترجمة ،  
المجلس الاعلى للثقافة  
الدليل البيولوجياي  
روائع الآداب العالمية هـ ١

روى ارمر  
لغة الصورة في السينما المعاصرة

ناحى متشيو  
الثورة الاصلاحية في اليابان

بول هاريسون  
العالم الثالث عدا

ميكانيل المي وحيمس لفلوك  
الانقراض الكبير

ادامر فيليب  
دليل تنظيم المتاحف

فيكتور مورجان  
تاريخ النقود

محمد كمال اسماعيل  
التحليل والتوزيع الأوركستراي

انو القاسم الفردوسى  
الشاهنامة ٢ هـ

بيرتون بورتر  
الحياة الكريمة ٢ هـ

حاك كراس حويبور  
كتابة التاريخ في مصر القرن  
التاسع عشر

محمد موزاد كوريلى  
قيام الدولة العثمانية  
توسى نار  
التمثيل للسينما والتليفزيون

تاهور شين يى و آخرون  
مختارات من الآداب الآسيوية

ناصر حسرو علوى  
سفرنامة

نادين حورديمد وحريس اوجو  
وأخرون  
سقوط المطر وقصص أخرى

أحمد محمد الشوانى  
كتب عبرت الفكر الانسانى  
٧ هـ

جان لويس نورى واخرون  
في النقد السينمائى الفرنسى

العثمانيون في أوروبا  
بول كوكز

روى روبرتسون  
الهيروين والايدينز وأثرهما في  
المجتمع

دور كاس ماكليبول  
صور افريقية • نظرة على  
حيوانات افريقيا

هاسم الحاس  
نجيب محفوظ على الشاشة  
د. محمود سرى طه

الكومبيوتر في مجالات الحياة

بيتر لمورى  
المخدرات حقائق نفسية

بوريس فيدوروفيتش سيرحيف  
وطائف الأعضاء في الالف  
الياء

ويليام بيير  
الهندسة الوراثية للجميع

ديفيد الدرقرن  
قريبة أسماك الزينة

أحمد محمد الشوانى  
كتب عبرت الفكر الانسانى

جون ر. نور وميلتون حولدبيرجر  
الفلسفة وقضايا العصر ٣ هـ

ارولد توييسى  
الفكر التاريخى عند الاغريق

د. صالح رصا  
ملامح وقضايا في الفن  
التشكيلى المعاصر

م. ه. كنج واخرون  
التغذية في البلدان النامية

جورج جاموف  
بداية بلا نهاية

د. السيد طه السيد أبو سديره  
الحرف والصناعات في مصر  
الاسلامية منذ الفتح العربى  
حتى نهاية العصر العاطمى

حاليلىو حاليلىه  
حوار حول النظامين الرئيسيين  
للكون ٣ هـ

اريك موريس والان هـ  
الارهاب

سيرل الدرديد  
أختاتون

ارثر كيستلر  
القبيلة الثالثة عشرة ويهود  
النهم

جايريل باير  
تاريخ ملكية الأراضى في مصر  
الحديثة

انطوى دى كرسسى وكيبث ميروج  
اعلام الفلسفة السياسية  
المعاصرة

دوايت سوين  
كتابة السيناريو للسينما

رافيلسكى ف. سر  
الزمن وقياسه ( من جزء من  
البلبون جزء من الثانية وحتى  
مليارات السنين )

مهندس ابراهيم القرصارى  
أجهزة تكييف الهواء

بيتر رداى  
الخدمة الاجتماعية والانضباط  
الاجتماعى

جوريف داموس  
سبعة مؤرخين في العصور  
الوسطى

س. م. نورا  
التجربة اليونانية

د. عاصم محمد رزق  
مراكز الصناعة في مصر  
الاسلامية

ومالد • سمسون وبورمان د.  
أندرسون  
العلم والطلاب والمدارس

د. انور عبد الملك  
الشارع المصرى والفكر

ولت ونيمان روستو  
حوار حول التنمية الاقتصادية

مرد س. هيس  
تبسيط الكيمياء

جون لويس بوركهارت  
العادات والتقاليد المصرية  
من الامثال الشعبية في عهد  
محمد على

الان كاسييار  
التذوق السينمائى

سامى عبد المعطى  
التخطيط السياحى في مصر  
بين النظرية والتطبيق

د. هويل وشاندرا ويكراما سينج  
البذور الكوفية

حسين حلمى المهندس  
دراما الشاشة ( بين النظرية  
والتطبيق ) السينمساو التليفزيون  
٢ هـ

- وريس بير براند  
صناع الخلود  
ريحموت هنر  
جماليات فن الاخراج  
جوناثان ريلى سميث  
الحملة الصليبية الاولى وفكرة  
الحروب الصليبية  
الفريد ح . بتلر  
الكنائس القبطية القديمة في  
مصر ٢ هـ  
ريتشارد شاحنت  
رواد الفلسفة الحديثة  
ترايم روادشت  
من كتاب الافستا المقدس  
الماح يوسى المصرى  
رحلات قارتيما  
هربرت ثيلر  
الاتصال والهيمنة الثقافية  
برتراند راسل  
السلطة والفرد  
بيتر بيكولر  
السينما الخيالية  
ادوارد ميرى  
عن النقد السينمائي الأمريكى  
بفتالى لريس  
مصر الرومانية  
ستيفن أورمنت  
التاريخ من شتى جوانبه ٣ هـ  
موسى تراج واحسرون  
السينما العربية من الخليج الى  
المحيط  
فانس نكارد  
انهم يصنعون البشر ٢ هـ  
حاصر محمد الحرار  
ماسقريخت  
اسرار كريم الله  
من هم التتار  
ح س مرسر  
الكاتب الحديث وعالمه  
٣ هـ  
سوريال عبد الملك  
حديث النهر  
من روائع الاداب الهندية  
لوريتو نود  
مدخل الى علم اللغة  
اسحق عظيموف  
الشموس المتفجرة  
اسرار السوبر فوفا  
مارهريب رود  
ما بعد الحداثة
- د بيارد دودح  
الأزهر فى الف عام  
ستيفن راسيمان  
الحملات الصليبية  
هـ ح وار  
معالم تاريخ الانسانية  
٤ هـ  
جوستاف حروبيباوم  
حضارة الاسلام  
د . عبد الرحمن عبد الله الشيخ  
رحلة بيروتون الى مصر والحجاز  
٣ هـ  
حلال عبد الفتاح  
الكون ذلك المجهول  
ارنولد جزل وآخرون  
الطفل من الخامسة الى العاشرة  
٢ هـ  
بادى اوبيمود  
افريقيا - الطريق الآخر  
د . محمد ريبهم  
فن الزجاج  
برنسلو مالبورفسكى  
السحر والعلم والدين  
ادم متر  
الحضارة الاسلامية  
فانس نكارد  
انهم يصنعون البشر  
د . عبد الرحمن عيد الله الشيخ  
يوميات رحلة فاسكو داجاما  
ايفرى شاتومان  
كوتنا المتمدد  
سوندارى  
الفلسفة الجوهرية  
مارتن فان كرييكند  
حرب المستقبل  
فرانسيس ج . بروجين  
الإعلام التطبيقي  
عبد مياشر  
البحرية المصرية من محمد على  
للسسادات  
ح . كارميل  
تبسيط المفاهيم الهندسية  
ترماس ليهبارت  
من المايم والسانتروميم  
ادوارد دويونو  
التفكير المتجدد  
ريليام هـ ماشيور  
ما هي الجيولوجيا
- كريستيان ساليه  
السناريو فى السينما الفرنسية  
مول وارن  
خفايا نظام النجم الأمريكى  
جورج ستاير  
بن تولستوى ودوستويفسكى  
٢ هـ  
يانك لاميرين  
رومانتيكية والواقعية  
محمود سامى عطا الله  
الفيلم التسجيلي  
حوريف بتس  
رحلة جوزيف بتس  
ستابلى جيه سولومون  
أنواع الفيلم الأمريكى  
مارى ب . ناش  
الحمر والبيض والسود  
جوزيف م . يوحز  
فن الفرجة على الافلام  
كريستيان ديررش بوبلكر  
المرأة الفرعونية  
جوزيف يندمام  
موجز تاريخ العلم والحضارة  
فى الصين  
ليوماردو دانشى  
نظرية التصوير  
ت . ح . هـ . جيمز  
كنوز الفراعنة  
رودولف فون هابسبرج  
رحلة الأمير ريدولف الى الشرق  
٣ هـ  
مالكوم براندبرى  
الرواية اليوم  
وليم هارسدن  
رحلة هاوكو بولو ٣ هـ  
هنرى بيدرين  
تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى  
ديفيد شيدر  
نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر  
اسحق عظيموف  
العلم وأفاق المستقبل  
رونالد داميد لاج  
الحكمة والجنون والحماسة  
كارل بوير  
بحثا عن عالم الفضل  
مورمان كلارك  
الاقتصاد السياسى للعلم  
والتكنولوجيا



روبرت سكولز وآخرون الناطق أدب الخيال العلمي	ونشرد هولر كانت ملكة على مصر	السيد نصر الدين السيد اطلالات على الزمن الآتى
ب. س ديفير المفهوم الحديث للمكان والزمان	حيمس هنرى برستد تاريخ مصر	ممدوح عطية البرنامج النووى الاسرائيلى والامن القومى العربى )
س. هوارد اشهر الرصاصات الى غرب افريقيك	بول دامير الدقائق الثلاث الاخيرة	د. ليوبوسكاليا الحب
و. نارتولد تاريخ الترك فى آسيا الوسطى	جوزيف وهارى فيلدمان دينامية الفيلم	ايفور ايفاس مجمل تاريخ الادب الاسجلىزى
فلاديمير تيمانيساو تاريخ اوريا الشرقية	ج. كويتكو الحضارة الفيتيقية	هيربرت ريد التربية عن طريق العن
باجرييل جاجارسيا ماركيز الجنرال فى المقامة	ارست كاسيرو فى المعركة التاريخية	وليام بينز معجم التكنولوجيا الحيوية
هنرى برچسون الضبطك	كت ا. كيش ومسيس الثاقى	العين توملر تحول السلطة ٢ ج
د. مصطفى محمود سليمان الزلازل	حان بول سارتر وآخرون مخفارات من المشرح العالمى	يوسف شرارة مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية
م. و. ثريج هضمير المهندس	روزالد ، وحسك ياتسن الطفل المصرى القديم	رولاند جاكسون الكيمياء فى خدمة الانسان
ر. حرسى الحيثيون	نيكولاس ماير شرلوك هولز بيجيل دى لبيس الفنران	ب. ج. جيمر الحياة ايام الفراغة
ستيلو موسكاتى الحضارات السامية	جوسيبى دى لونا موسوليني	جرج كاشمان ماذا قشيب الحروب ٢ ج
د. اليرت حورانى تاريخ الشعوب العربية	الوير جرايت موتسارت	حسام الدين زكريا انطون بروكتر

رقم الابداع بدار الكتب ١٣٩٢٠/١٩٩٨

ISBN — 977 — 01 — 5941 — 7



شغلت قضية القضاء والقدر، أو التساؤل عما إذا كان الإنسان مخيراً أو مسيراً، الفكر الإسلامي ردحاً طويلاً في القرون الأولى للحضارة الإسلامية، واتخذت القضية في بعض مراحلها أبعاداً سياسية تجاوزت حد الخلاف الدينى والفقهى، حيث اتخذ منها البعض سنداً للتشكيك في شرعية نظام الحكم، بينما استغلها الحكام في بعض الأحيان لتبرير تصرفاتهم الجائرة وكأنما هي قدر قدره الله على البشر وليس لهم هم سلطان فى دفعها. ويسعى هذا الكتاب إلى بحث جذور ذلك الخلاف، واستعراض آراء الفرق المختلفة، ويلتمس الطريق نحو فهم المنظور الإسلامى الصحيح للقضاء والقدر، حيث يرى أن الفكر الإسلامى قد طور الفكرة ونقلها نقلة حضارية مهمة، ويرى أن الروح العامة للقرآن الكريم تحمل الإنسان مسئولية عمله مع عدم إغفال لطف الله ورحمته وهدايته، ويحاول أن يستشف تأثيرات الحضارات الأقدم التى تسربت فى تلك العصور إلى الفكر الإسلامى فى هذا المجال.