

المدخل لدراسة الفرق الكلامية

آ.د. عبدالجبار عبدالواحد العبيدي

استاذ الفكر الإسلامي

الجزء الثاني / الطبعة الأولى

العراق - بغداد 1440هـ / 2019م

مكتب مرمر

للطباعة والنشر والتوزيع

بغداد الاعظمية شارع الشباب قرب رئاسة الجامعة العراقية

07704250907 هاتف

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق في بغداد 978 لسنة 2019

جميع الحقوق محفوظة

للمؤلف

يسمح لكل مسلم الاقتباس من هذا الكتاب أو جزء منه بأي شكل من

الأشكال

أو حفظه ونسخه في أي نظام إلكتروني

تمهيد

للحديث عن نشأة الفرق لا بد من الحديث أولاً عن الظروف والملابسات التي أدت إلى ظهور الفرق الكلامية ، ورغم اندثار واندراس كثير من الفرق القديمة وعلى هذا لا بد من الوقوف على عوامل نشأتها ومرتكزها الاساس علم الكلام .
اولاً : تعريف علم الكلام:

علم الكلام: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه⁽¹⁾

قال ابن خلدون: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية⁽²⁾ . وعرفه الجرجاني بأنه: علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام⁽³⁾ .

وعرفه ايضاً بانه: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام⁽⁴⁾ .

(1) المواقف في علم الكلام، : عضد الدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة، الناشر : دار الجيل – بيروت، ط/1 ، 1997، ص7 .

(2) ديوان المبتدأ والخبر مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، ص580 .

(3) التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني المتوفى: 816هـ، حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط/1، 1403هـ - 1983م، ص156 .

(4) التعريفات، ص185 .

و عرفه طاش كبري زاده، بأنه علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها (1).

وقال صديق خان: وما يجب أن يعتقد وما لا يعتقد وهذه هي: العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر والحجاج عن هذه بالأدلة

العقلية هو: علم الكلام (2).

وعرف أيضاً بأنه: باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر منه على محض العقل في التحسين، والتقييح، والإحالة، والتصحيح، والإيجاب، والتجويز، والافتقار، والتعديل، والتحوير، والتوحيد، والتفكير (3).

وسمي علم الكلام بهذا الاسم لعدة أسباب منها:

1. أن مسألة الكلام هي من أشهر مباحثه التي وقع فيها نزاع وجدل بين المتكلمين، والمقصود من مسألة الكلام هي مسألة خلق القرآن التي تبنتها المعتزلة، ونفوا صفة الكلام عن الله تعالى وأكثروا فيها القيل والقال.

2. وقيل لأن العادة جرت عند المتكلمين الباحثين في أصول الدين أن يعنونوا لأبحاثهم بـ"الكلام في كذا... إلخ.

3. وقيل لأن الكلام والمجادلة والقيل، والقال قد كثر فيه وأصبح سمة لأهله (4)

ثانياً : نشأة علم الكلام:

من خلال استعراض كتب العقيدة والفرق الإسلامية، يتضح أن الكلام في العقيدة ظهر في أواخر عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولم يكن بعد قد اتضحت معالمه، وأصبح هو الأصل في تقرير العقيدة، ولكن ظل الكلام في هذه الحقبة في بعض جوانب العقيدة دون البعض، وموافقة أغلب المتكلمين لأهل السنة في سائر أبواب العقيدة، حتى إذا اجتمعت هذه الأصول التي تكلم فيها المتكلمون ولملم شتاتها ظهر علم الكلام الذي يمثل الشق والطرف المخالف لأهل السنة في إثبات وتقرير العقائد ابتداء على أيدي المعتزلة.

(1) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى، الشهير بطاش كبري زاده ت 968هـ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، 1405هـ — 1985م، 2/ 150.

(2) أبجد العلوم،: محمد صديق خان القنوجي، ص128.

(3) الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، الدكتور. عامر النجار، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 2086م، ص24.

(4) العقيدة الإسلامية بين السلف والمتكلمين، أ.د حسن بن محمد شبالة، موقع منبر علماء اليمن، جامعة اب 1420 هـ، ص25.

وأول ما يطلعنا في كتب العقائد والفرق، الكلام في القدر.

فقد روى مسلم، بسنده عن يحيى بن يعمر، قال: كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدْرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبُدُ الْجَهْنِيِّ، فَأَنْطَلَقْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَمِيرِيُّ حَاجِبِينَ - أَوْ مُعْتَمِرَيْنِ - فَقُلْنَا: لَوْ لَقِينَا أَحَدًا مِّنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُولُ هُوَ لَاءٌ فِي الْقَدْرِ، فَوَقَّعَ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ دَاخِلًا الْمَسْجِدَ، فَكَتَبْنَا لَهُ أَنَا وَصَاحِبِي أَحَدُنَا عَنْ يَمِينِهِ، وَالْآخَرُ عَنْ شِمَالِهِ، فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قَبْلَنَا نَاسٌ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ، وَيَتَفَقَّرُونَ الْعِلْمَ، وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ، وَأَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ لِقَدْرَ، وَأَنَّ الْأَمْرَ أَنْفٌ، قَالَ: فَإِذَا لَقِيتَ أَوْلِيكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُمْ، وَأَنَّهُمْ بُرَاءٌ مِنِّي، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لَوْ أَنَّ لِأَحَدِهِمْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَ اللَّهُ مِنْهُ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَاسْتَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجَبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ، وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ، قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ أَمَارَتِهَا، قَالَ: أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْحَفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّيْءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ، قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا، ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهُ جَبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ (1)

يقول الشهرستاني: أما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، في القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر (2).

(1) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة برقم 8

ثم ظهر القول بخلق القرآن ونفي الصفات على يد الجعد بن درهم، قال ابن كثير: كان الجعد بن درهم من أهل الشام وهو مؤدب مروان الحمار مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية ولهذا يقال له: مروان الجعدي – فنسب إليه -، وهو شيخ الجهم بن صفوان، الذي تنسب إليه الطائفة الجهمية الذين يقولون أن الله في كل مكان بذاته (1).

وقد روى الإمام البخاري في خلق أفعال العباد أن خالد بن عبد الله القسري، قام بواسط في يوم أضحى وقال: رَجِعُوا فَضُحُوا تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنْكُمْ، فَإِنِّي مُضِحٌّ بِالْجَعْدِ بْنِ دِرْهَمٍ، زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَتَّخِذْ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَلَمْ يُكَلِّمْ مُوسَى تَكْلِيمًا، تَعَالَى اللَّهُ عُلُوقًا كَبِيرًا عَمَّا يَقُولُ الْجَعْدُ بْنُ دِرْهَمٍ، ثُمَّ نَزَلَ فَذَبَحَهُ (2).

وفي مقابل غلو الخوارج برز قرن المرجئة والكلام في الإيمان، وظهر الكلام في الإرجاء، وإخراج العمل عن مسمى الإيمان، وأول من أظهر هذا القول، ذر ابن عبد الله الهمداني.

روى أن إبراهيم النخعي أنه كان يقول لِدَرِّ: وَيَحَاكَ يَا ذَرُّ مَا هَذَا الدِّينُ الَّذِي جِئْتَ بِهِ؟ قَالَ ذَرُّ: مَا هُوَ إِلَّا رَأْيِي رَأْيِيهِ، قَالَ: ثُمَّ سَمِعْتُ ذَرًّا يَقُولُ: إِنَّهُ لَدَيْنُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ بِهِ نُوحًا عَلَيْهِ السَّلَامُ (3).

قال البغدادي: ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبي هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبد الله ابن ابي اوفى وعقبة بن عامر الجهني وأقرانهم وواصوا اخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية ولا يصلوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم ثم اختلفت الخوارج بعد ذلك فيما بينها (4)، ثم تأتي البدايات الأولى لوعيدية المعتزلة، ثم حدث في ايام الحسن البصري خلاف واصل بن عطا الغزال في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين وانضم اليه عمرو بن عبيد بن باب في بدعته فطردهما الحسن عن مجلسه فاعتزلا عند سارية من

(1) البداية والنهاية لابن كثير، 277/6.

(2) خلق أفعال العباد، البخاري، ص29.

(3) السنة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المتوفى: 241هـ، تحقيق:

د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم – الدمام، ط/1، 1406، برقم 335/1 696.

(4) الفرق بين الفرق، ص14 وما بعدها.

سوارى مَسْجِدَ الْبَصْرَةِ فَقِيلَ لَهَا وَلَا تَبَاعِهُمَا مَعْتَزِلَةٌ لِاعْتِزَالِهِمْ قَوْلَ الْأُمَّةِ فِي دَعْوَاهَا إِنْ الْفَاسِقُ مِنْ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ لَا مُؤْمِنَ وَلَا كَافِرًا (1).

وقال الشهرستاني في معرض الحديث عن البدع والمحدثات التي كانت في أواخر عصر الصحابة أولها بدعة القدر كما مر معنا قال: ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال، وكان تلميذ الحسن البصري، وتلمذ له عمر بن عبيد، وزاد عليه في مسائل القدر... والوعيدية من الخوارج، والمرجئة من الجبرية، والقدرية، ابتدءوا بدعتهم في زمان الحسن، واعتزل واصل عنهم، وعن أستاذه بالقول منه بالمنزلة بين المنزلتين، فسمي هو وأصحابه معتزلة، وقد تلمذ له زيد بن علي، وأخذ الأصول، فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة (2).

وهكذا بدأ الكلام في مسائل الاعتقاد، وإن كان مفرق لكنه أشبه ما يكون بالسيل، يبدأ قطرات ثم ما يلبث أن يتجمع ثم يطبق بعد ذلك الأرض. وهكذا انتقل علم الكلام إلى طور جديد أكثر تطوراً وأكثر فاعلية ووضوح، على يد الجهم بن صفوان الذي جمع شتات الأقوال السابقة، وأخرجها من مخرج واحد، وصبها في بوتقة واحدة.

وبظهور الجهم بن صفوان، تحول علم الكلام من طور الإنشاء إلى طور أكثر تناسقاً، بل إلى طور الظاهرة، وذلك للأثر السيء الذي تركه الجهم بن صفوان في الفرق الإسلامية المختلفة، حتى تأثرت هذه الفرق به في قليل أو كثير من أصوله، ولا سيما في الصفات حتى المنتسبون للسنّة من أهل الكلام، فهم على أصوله في كثير من أصول الاعتقاد (3).

ثالثاً: تطور الظاهرة الكلامية

إن الظواهر المختلفة لا تستقر ولا تتزعزع إلا بعد أن تمر بمراحل مختلفة، وأطوار عديدة متغيرة، وأزمان متباعدة.

ولقد انتقل علم الكلام بهذه المراحل، والأطوار جميعاً حتى صار ظاهرة تحمل العامة على مقتضاه، وتمثل هذه المرحلة منعطفاً خطيراً في عقيدة الأمة، وذلك لاضطلاع الخلافة الإسلامية عليها، وهو سبق خطير ليس له نظير قبله في تاريخ خلفاء الأمة، وكان ذلك في زمن المأمون العباسي، وهذه هي مرحلة الاستقرار الأول لعلم الكلام.

(1) الفرق بين الفرق، ص 15.

(2) الملل والنحل، ص 28 وما بعدها.

(3) الفروق في العقيدة بين أهل السنة والاشاعرة دراسة مقارنة، صادق عبده سيف حسن السفيناني، نشر دار القمة ودار الإيمان الإسكندرية - مصر، ط 1، 2005م، ص 47.

يقول الشهرستاني: ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها علم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان (1).

ومر علم الكلام بمراحل مختلفة:

المرحلة الأولى – وهي مرحلة قدامى المتكلمين، كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، وغيرهم.

وقد تميزت هذه المرحلة بالتأثر بالمصطلحات اليونانية، وخاصة عند المتأخرين منهم كالعلاف، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية، وقد كانت المباحث الكلامية في هذه المرحلة متناثرة حسب موضوعاتها التي يتفق الكلام فيها دون وضع قواعد صريحة لهذا العلم، كما خلت هذه المرحلة من الاستعانة بعلم المنطق الأرسطي.

المرحلة الثانية – وهي المرحلة التي دخل فيها الأشاعرة معترك الكلام في مقابل المعتزلة، وتعد هذه المرحلة أكثر تطوراً، نظراً لوضع قواعد علم الكلام ومقدماته التي يحتاج إليها الدارس مثل إثبات الجوهر الفرد وغيره.

المرحلة الثالثة – حيث تتميز هذه المرحلة بمناقشة كلام الفلاسفة وإدخال ذلك في علم الكلام كما تتميز أيضاً باستعمال المنطق الأرسطي في مقدمات علم الكلام ودراسة أدلته وبراهينه.

المرحلة الرابعة – تتميز بالخلط بين مذاهب الفلسفة والكلام واشتباه الأمر فيها على الكاتب والقارئ جميعاً. ثم التقليد المحض لتلك الآراء من غير نظر في أصولها (2).

وهناك أسباب كامنة وراء تفش الظاهرة الكلامية منها:

1. تسامح المسلمين: فلقد كانت شروط الفتح الإسلامي تسمح ببقاء بذور الحضارات المختلفة عند طوائف كبيرة من الأهالي الذين واصلوا التمتع بعباداتهم وقوانينهم على شريطة أن يعطوا الجزية، وكان طبيعياً أن تتأسس الروابط والعلاقات بين الفاتحين وأهل البلاد في وقت مبكر سواء أكان ذلك بسبب الحوار أم بسبب اعتناق الإسلام، وكان قد التحق بالإسلام طوائف وفئات

(1) الملل والنحل، ص 29.

(2) اجد العلوم لصديق خان، ص 450 وما بعدها، المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدية وطارق عبدالحليم، دار الأرقم – برمنجهام، ط/1، 1408 هـ، ص 37-39.

من كل ملة، دخلوا حاملين لما كان عندهم من فلسفات وديانات راغبين أن يصلوا بين الإسلام وبين تلك الأديان والفلسفات، فثارت الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتن⁽¹⁾، ولاشك أن هذا التمازج والاختلاط والتوسع في الفتوحات مع السماح ببقاء بذور ورواسب الحضارات السابقة كان له الأثر في نشأة علم الكلام ولم يستطع المصلحون أن يواجهوا تلك الفتنة وإخمادها بل على العكس من ذلك.

2. ما إن فتحت البلدان على المسلمين، وتوسعت الرقعة التي يظنها الإسلام بظله، حتى تأثر المسلمون بما وفد عليهم من عوامل ومؤثرات، وحتى اختلطوا بأبناء الأمم المفتوحة الذين كانوا متأثرين بسابق حضارتهم، وما تحمله ثقافتهم ودياناتهم من أفكار ومعتقدات بل ومناهج نظر وبحث، تختلف باختلاف تلك الأمم، إلى جانب أن الكثير من أبناء الأمم قد دخلوا الإسلام حاملين ذلك التراث المثقل بركام التصورات القديمة، والمناهج الضالة، فكانوا كبذور فتنة ألقيت في تربة الإسلام⁽²⁾، فتأثر بهم من تأثر من أبناء المسلمين، وركبوا من المناهج مراكب الوافدين، فجاءت الثمار تحمل مناهج استدلال غير المنهج الذي عرفه السلف من الصحابة والتابعين، ولا يغيب عن أذهاننا أن بعض من دخل في الإسلام لم يدخل إلا لبث الشبهات، وزلزلة العقائد، ودس المناهج الضالة، والمتأمل في رؤوس الضلالة ورواد البدعة سيجد أن أغلبهم من بقايا الديانات والفلسفات التي سحقها الإسلام، مثل اليهودية، والنصرانية، والمجوسية.

3. حركة التعريب الترجمة لكتب الفلسفة والمنطق، وهي من أعظم أبواب الشر التي فتحت في زمن المأمون، فكثرت تعريب كتب فلاسفة اليونان الأوائل، مما كان له أسوأ الأثر في تكدير صفو العقيدة، وبلبلة الناس وشغلهم بالمنطق الإغريقي عن الكتاب والسنة، حيث ترجمت العديد من الكتب مثل كتاب الطبيعة، وكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، وترجم كتاب كليلة ودمنة، وكثير من كتب الكيمياء، والطب، والنجوم مثل المجسطي، وكتاب الحكم الذهبية لفيثاغورث، ومصنفات أبقراط، وجالينوس، وكتاب طيماوس لأفلاطون، والسياسة له أيضاً، وكتاب النواميس، وجوامع المحاورات له أيضاً⁽³⁾.

(1) الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، د. عامر النجار، ص 65 .

(2) المعتزلة بين الحديث والقديم، محمد العبدية وطارق عبدالحليم، ص 11 وما بعدها.

(3) الخوارج، د. عامر النجار، ص 73 وما بعدها.

ولعل السر يكمن في أن أغلب المترجمين كانوا غير المسلمين، مثل يحيى البطريق، وجورجس بن جبرائيل، وتيادورس، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي، وقسطا ابن لوقا البعلبكي، وحنين بن إسحاق وغيرهم. قال الإمام السفاريني: قال العلماء إن المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى أظنه صاحب قبرص، طلب منه خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلهم أشاروا بعدم تجهيزها إليه إلا مطران واحد فإنه قال: جهزها إليهم، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها، مَا أَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ يَغْفُلُ عَنِ الْمَأْمُونِ، وَلَا بُدَّ أَنْ يُقَابِلَهُ عَلَى مَا اعْتَمَدَهُ مَعَ هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ إِدْخَالِ هَذِهِ الْعُلُومِ الْفُلْسُفِيَّةِ بَيْنَ أَهْلِهَا. (1)، وفي هذه الأثناء مد أهل البدعة رواق بدعتهم، وتنفذوا على البلاد والعباد، وصارت المنابر والحلق والقضاء حكراً عليهم، وضيق على أهل السنة، ونالهم العنت الشديد(2).

وهكذا ظل علم الكلام يترقى في مراحل المذكورة سابقاً حتى صارت مباحثه مختلطة بالمباحث الفلسفية البحتة، وصار هو الطريق المعبر عن عقيدة المسلمين على ما فيه من أغماض وتعقيد وتكلف يصعب على العلماء أنفسهم فهم أغلب مباحثه ومصطلحاته، هذا عابيه السلف وإن لهم منه موقف(3).

رابعاً: موقف السلف الصالح من علم الكلام:

لقد كان موقف السلف الصالح من علم الكلام موقفاً حازماً هو المنع من تعاطي هذا العلم والاشتغال به ومجالسة أصحابه أو حتى الرد عليهم، وذلك أنهم نظروا إلى منهج الرسالة من الكتاب والسنة، فوجدوه قد انتهج منهجاً خاصاً في تقرير العقيدة الإسلامية، فاتجه إلى العقل الإنساني والفطرة البشرية يخاطب ما جبلت عليه من حقائق تجعل الإيمان بوجود الخالق وضرورة عبادته وحده أمراً بديهياً، لا حاجة فيه إلى الجدل والفسططة، وأن الإسلام مبناه على الخضوع والاستسلام.

(1) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي المتوفى: 1188هـ، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، ط2، 1402 هـ - 1982 م، 9/1.

(2) مذهب التفويض في نصوص الصفات، أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، 1414هـ، ص35.

(3) الفروق في العقيدة بين أهل السنة والاشاعرة لصديق عبده السفيناني، ص58.

ثم نظروا إلى الأصول التي نشأ فيها علم الكلام، فوجدوا أن علم الكلام ترعرع في بيئة وثنية خالية من التوحيد، أساسه الفلسفة اليونانية، وبيئة المجتمع الإغريقي الإباضي المنحل، فأطلقوا صيحات الإنذار إشفافاً على هذه الأمة من أن تأخذ مأخذ الأمم السابقة فكثرت أقوالهم في التحذير من علم الكلام، وهذه الورقات مع ما سبق طرحه من الأمر بلزوم السنة تعطينا صورة واضحة متكاملة عن حرص السلف الصالح الكرام على هذه الأمة، وإليك نماذج من أقوالهم المحذرة من علم الكلام.

يقول الإمام أحمد في رسالته للخليفة المتوكل في أمر القرآن: ولست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا، إلا ما كان في كتاب الله ﷻ أو في حديث عن النبي ﷺ، أو عن أصحابه، أو عن التابعين. فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود (1)

وعن صالح بن أحمد بن حنبل قال: كتب رجل إلى أبي فسأله عن مناظرة أهل الكلام والجلوس معهم فأملى علي جوابه:

أحسن الله عاقبتك، ودفع عنك كل مكروه ومحذور، الذي كنا نسمع وأدركنا عليه من أدركنا من أهل العلم أنهم كانوا يكرهون الكلام والخوض مع أهل الزيغ، وإنما الأمر بالتسليم والانتهاج إلى ما في كتاب الله جل وعلا (2) وقال: لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا أرى أحداً نظر في الكلام إلا في قلبه دغل (3).

وعن الإمام الشافعي قال: إياكم والنظر في الكلام فإن الرجل لو سئل عن مسألة الفقه فأخطأ فيه كان أكثر شيء أن يضحك منه عليه، ولو سئل عن مسألة في الكلام فأخطأ فيها نسب إلى البدعة، لقد رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطئة أهون من الكفر (4).

(1) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، أ.د عبد الله بن سلمان بن سالم الأحمدى، دار طيبة - الرياض، ط/2، 1416 هـ، 398/2 .

(2) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، الأحمدى، 398/2 .

(3) الخوارج، د. عامر النجار، ص 22 .

(4) آداب الشافعي ومناقبه، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي،

الرازي ابن أبي حاتم المتوفى: 327هـ، كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، قدم له

وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1424

هـ - 2003 م ، ص 60 .

وقال أيضاً: لأن يبئلى المرء بكل ذنب نهى الله عنه ما عدا الشرك، خير له من الكلام (1).

وقال أيضاً: لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلماً يقول ذلك (2).

وقال أيضاً: حكمي على أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، فيقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام (3).

وقال الإمام مالك: إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله ما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة وتابعيهم (4)، وقال أيضاً: كلما جاءنا رجل أجدل من رجل، تركنا ما نزل به جبريل على محمد ص لجدله (5).

وقال أبو يوسف من الحنفية: من طلب المال بالكيمياء أفسس، ومن طلب الدين بالكلام تزندق (6).

وقال أبو محمد البربهاري: واعلم أنها لم تكن زندقة، ولا كفر، ولا شكوك، ولا بدعة، ولا ضلالة، ولا حيرة في الدين، إلا من الكلام، وأهل الكلام، وقال أيضاً: وإذا أردت الاستقامة على الحق، وطريق السنة قبلك، فاحذر الكلام، وأصحاب الكلام (7).

وقال الإمام الدارمي بعد ذكره لمقتل الجعد بن درهم، عن أهل الكلام: ثُمَّ لَمْ يَزَالُوا بَعْدَ ذَلِكَ مَقْمُوعِينَ، أَدْلَّةَ مَدْحُورِينَ، حَتَّى كَانَ الْآنَ بِأَخْرِهِ، حَيْثُ قَلَّتِ الْفُقَهَاءُ، وَقُبِضَ الْعُلَمَاءُ، وَدَعَا إِلَى الْبِدَعِ دُعَاةُ الضَّلَالِ، فَشَدَّ ذَلِكَ طَمَعَ كُلِّ مُتَعَوِّذٍ فِي الْإِسْلَامِ، مِنْ أُنْبَاءِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَأَنْبَاطِ الْعِرَاقِ، وَوَجَدُوا فُرْصَةً لِلْكَلامِ، فَجَدُّوا فِي هَدْمِ الْإِسْلَامِ، وَتَعْطِيلِ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، وَإِنْكَارِ صِفَاتِهِ، وَتَكْذِيبِ رُسُلِهِ، وَإِبْطَالِ وَحْيِهِ إِذْ وَجَدُوا فُرْصَتَهُمْ، وَأَحْسُوا مِنَ الرَّعَاعِ جَهْلًا،

(1) شرح اصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، 1/ 165.

(2) شرح اصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، 1/ 165.

(3) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ص 210.

(4) الخوارج، د. عامر النجار، ص 23.

(5) شرح اصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، 1/ 163.

(6) شرح اصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، 1/ 166.

(7) شرح السنة، ص 64 وما بعدها.

وَمِنَ الْعُلَمَاءِ قَلَّةٌ، فَصَبُّوا عِنْدَهَا الْكُفْرَ لِلنَّاسِ إِمَامًا يَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ، وَأَظْهَرُوا لَهُمْ
أَغْلُوطَاتٍ مِنَ الْمَسَائِلِ، وَعَمَائَاتٍ مِنَ الْكَلَامِ، يُغَالِطُونَ بِهَا أَهْلَ الْإِسْلَامِ (1).

هذا كلام أهل العلم في التحذير من علم الكلام والاشتغال به.
أما قول ممن اشتغل حياته بتحصيله، والنظر فيه، والاستدلال بموجبه، فكانت
أقوالهم متباينة من أبرزها ، مقاله أبي حامد الغزالي: فإن قلت: فعلم الجدل
والكلام مذموم كعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب إليه؟ فاعلم أن الناس في هذا
غلواً وإسرافاً في أطراف، فمن قائل إنه بدعة وحرام، وأن العبد إن يلقي الله
بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقيه بالكلام، ومن قائل إنه فرض إما
على الكفاية، وإما على الأعيان، وأنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه
تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله، وإلى التحريم ذهب الشافعي، ومالك،
وأحمد بن حنبل، وسفيان، وجميع أئمة الحديث من السلف.. وقد اتفق أهل
الحديث من السلف على هذا، لا ينحصر ما نقل عنهم من التشديد فيه؛ قالوا ما
سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح في ترتيب الألفاظ من
غيرهم إلا لما يتولد من الشر ، وكذلك قال p: هَلْكَ الْمُتَنَطِّعُونَ (2) ، أي
المتعمقون في البحث والاستقصاء واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من الدين
لكان أهم ما يأمر به رسول الله p ويعلم طريقه ويثني على أربابه... فإن قلت
فما المختار عندك؟ فأجاب: فيه منفعة وفيه مضرة، فهو في وقت الانتفاع حلال
أو مندوب أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت
الاستقرار ومحل حرام، فأما مضرته فإثارة الشبهات، وتحريف العقائد
وإزالتها عن الجزم والتصميم، وذلك مما يحصل بالابتداء، ورجوعها بالدليل
مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرورة في اعتقاد الحق، وله
ضرر في تأكيد اعتقاد البدعة وتثبيتها في صدورهم. بحيث تنبعث دواعيهم،
ويشدد حرصهم على الإصرار عليه، لكن هذا الضرر بواسطة التعب الذي
يثور من الجدل، أما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما
هي عليه وهيئتها، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط
والتضليل أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي
ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه

(1) الرد على الجهمية، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني المتوفى:
280هـ، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير - الكويت، ط/2، 1416هـ - 1995م،
يرقم 14 ص 21.

(2) صحيح مسلم ، كتاب العِلْمِ، بَابُ هَلْكَ الْمُتَنَطِّعُونَ برقم 2670/4 2055.

بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرى سوى نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى المعرفة في هذا الوجه مسدود، ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور⁽¹⁾. أما كبير المتكلمين الذي يدور على مقالاته مذاهبهم، أوحد زمانه في المعقول والمنقول، أبو عبدالله الفخر الرازي، فقد أوصى عند موته وقال: وكنت أكتب في كل شيء شيئاً، لا أقف على كميته وكيفيه سواء كان حقاً أو باطلاً، غثاً أو سميناً.. ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وماذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشي، وتضمحل في تلك المضائق العميقة، والمناهج الخفية.. وأقول ديني متابعة محمد سيد المرسلين^ص، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما⁽²⁾، وأما الإمام الجويني، فإنه ندم على ما كان منه من تضييع عمره في تحصيل علم الكلام، ونهى أصحابه عن الخوض فيه فقال: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ إلى ما بلغ ما اشتغلت به، وقال عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته، فالويل لابن الجويني، ها أنا أموت على عقيدة أمي – أو قال – على عقيدة عجائز نيسابور⁽³⁾، وقال: اشهدوا علي أنني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف⁽⁴⁾

ولقد اقتصرنا في سرد أقوال بعض المتكلمين وتركنا آخرين لكفاية ما ذكرنا، فرجوع هؤلاء الأكابر وقضاؤهم على النظر المتعمق فيه، بعد أن أفنوا فيه أعمارهم من أوضح الحجج على من دونهم⁽⁵⁾. ومن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب،

(1) إحياء علوم الدين، الغزالي، 95/1، وينظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص 204 وما بعدها.

(2) القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني المتوفى: 1386هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط/3، 1404 هـ / 1984 م، ص 74 وما بعدها.

(3) شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ص 209.

(4) شرح الطحاوية، لابن أبي العز، ص 70.

(5) القائد في تصحيح العقائد، ص 75.

والإقرار والإنكار، موسوساً، تائهاً، شاكاً، لا مؤمناً مصدقاً، ولا جاحداً مكذباً¹⁾
(

الفصل الأول

فرقة المرجئة

المرجئة فرقة ظهرت ونشأت ضمن المجتمع الإسلامي، برزت زمن الفتنة التي اصابت المسلمين بمقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان π ، وكان لها دوراً سياسياً وفكرياً وعسكرياً في العصور الإسلامية الاولى

المبحث الأول

المرجئة لغة واصطلاحاً

المطلب الأول

المرجئة لغة

(1) تخريج العقيدة الطحاوية، ص21 وما بعدها، الفروق في العقيدة بين أهل السنة والاشاعرة لصديق عبده السفيناني، ص 63 .

من الإرجاء: وهو التأخير والإمهال⁽¹⁾، قال تعالى: **جُئُوا تُؤَىٰ نُؤَىٰ يُؤَىٰ نُؤَىٰ**
جُئُوا أَي أَخْرَه⁽³⁾، ومن الرجاء، ضد اليأس وهو الأمل قال تعالى: **جُئُوا**
جُئُوا أَي أَخْرَه⁽³⁾

المطلب الثاني المرجئة اصطلاحاً:

وفي الاصطلاح كانت المرجئة في آخر القرن الأول تطلق على فئتين، كما قال الإمام ابن عيينة:

1. قوم أرجأوا أمر علي وعثمان رضي الله عنهما فقد مضى أولئك.
 2. فأما المرجئة اليوم فهم يقولون: الإيمان قول بلا عمل⁽⁵⁾.
- واستقر المعنى الاصطلاحى للمرجئة عند السلف على المعنى الثانى إرجاء الفقهاء، وهو القول بأن: الإيمان هو التصديق أو التصديق والقول، أو الإيمان قول بلا عمل، أي إخراج الأعمال من مسمى الإيمان، وعليه فإن: من قال الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان من قال بهذه الأمور أو بعضها فهو مرجئ⁽⁶⁾.
- ثم أطلق الإرجاء على أصناف أخرى كالجهمية القائلين بأن الإيمان هو المعرفة فقط، والكرامية القائلين بأن الإيمان هو قول اللسان فقط⁽⁷⁾.

(1) مختار الصحاح ، ص 119 ، لسان العرب 83/1 ، القاموس المحيط ، ص 1287 .

(2) الشعراء: 36 .

(3) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري 20/13 ، معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل ، أبو إسحاق الزجاج المتوفى: 311هـ، عالم الكتب – بيروت، ط/1، 1408 هـ - 1988 م ، 365/2 .

(4) البقرة: من الآية: 218 ، وينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ، 50/3 ، غرائب القرآن و رغائب الفرقان نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري المتوفى: 850هـ، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/1، 1416 هـ، 599/1 .

(5) تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملى، أبو جعفر الطبري المتوفى: 310هـ، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي – القاهرة، 659/2 .

(6) ينظر : حلية أولياء، 29/ 7 ، شرح السنة للبغوي 41/1 ، النهاية في غريب الحديث ، الجزري ، 497/2 .

(7) القدريّة والمرجئة د. ناصر بن عبدالكريم العقل، مركز الدراسات والاعلام ، دار اشبيلية ،

الرياض ، ط/1، 1418 هـ — 1997م، ص 77 .

المبحث الثاني
نشأة المرجئة وأصولها
المطلب الأول
نشأة الإرجاء

وقد اختلف الباحثون في تحديد نشأة المرجئة وذلك تبعاً لاختلاف مفهوم الإرجاء، روى الإمام مسلم في صحيحه عن حذيفة بن اليمان τ قال: كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ρ فِي الْفِتْنَةِ كَمَا قَالَ؟ قَالَ: فَقُلْتُ: أَنَا، قَالَ: إِنَّكَ لَجَرِيءٌ، وَكَيْفَ قَالَ؟ قَالَ: قُلْتُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ρ يَقُولُ: فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَنَفْسِهِ وَوَلَدِهِ وَجَارِهِ، يُكْفِرُهَا الصِّيَامُ، وَالصَّلَاةُ، وَالصَّدَقَةُ، وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ فَقَالَ عُمَرُ: لَيْسَ هَذَا أَرِيدُ، إِنَّمَا أَرِيدُ الَّتِي تَمُوجُ كَمَوْجِ الْبَحْرِ، قَالَ: فَقُلْتُ: مَا لَكَ وَلَهَا، يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ إِنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مَغْلَقًا، قَالَ: أَفِيكْسِرُ الْبَابَ أَمْ يُفْتَحُ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا، بَلْ يُكْسَرُ، قَالَ: ذَلِكَ أَحْرَى أَنْ لَا يُغْلَقَ أَبَدًا، قَالَ: فَقُلْنَا لِحَدِيثِهِ: هَلْ كَانَ عُمَرُ يَعْلَمُ مِنَ الْبَابِ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَمَا يَعْلَمُ أَنَّ دُونَ غَدِ اللَّيْلَةِ، إِنِّي حَدَّثْتُهُ حَدِيثًا لَيْسَ بِالْأَغَالِيطِ، قَالَ: فَهَبْنَا أَنْ نَسْأَلَ حَدِيثَهُ: مِنَ الْبَابِ؟ فَقُلْنَا لِمَسْرُوقٍ: سَأَلُهُ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: عُمَرُ (1)

² لقد كان مقتل ذي النورين τ فاجعة كبرى، وكان إيذاناً بانقضاء عصر الجماعة الإنسانية الفذة التي تعيش مطمئنة في الأرض.

ولا شك أن الله تعالى حكماً بالغة جرت بها مقاديره له الحمد عليها علمناها أم جهلناها تحولت هذه الجماعة بمقتضاها من بركان إيماني يعصف بدول الكفر ذات اليمين وذات الشمال إلى أطراف في فتنة داخلية عمياء .

ومع أن الاصطفاء الرباني لهذه الأمة تجلى حتى في هذا الموقف الحالك فأتبنت أنها أفضل الأمم خصومة كما هي أسماها وفاقاً فقد كانت دسائس الحاقدين ومعاول الهدامين توسع الشقة وتتكأ الجراح وتتلاعب بمشاعر الدهماء مستغلة ما أحدثته الفاجعة من اضطراب وارتباك.

يذكر الطبري ان ابن عُبَيْنَةَ سَأَلَ عَنِ الْإِرْجَاءِ، فَقَالَ: الْإِرْجَاءُ عَلَى وَجْهَيْنِ: قَوْمٌ أَرْجَوْا أَمْرَ عَلِيٍّ وَعُثْمَانَ، فَقَدْ مَضَى أَوْلِيكَ، فَأَمَّا الْمُرْجِيَّةُ الْيَوْمَ فَهُمْ قَوْمٌ

(1) رواه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في الفتن التي تموج كموج البحر، برقم 26

يَقُولُونَ: الْإِيمَانُ قَوْلٌ بِلاَ عَمَلٍ، فَلَا تُجَالِسُوهُمْ، وَلَا تُؤَاكِلُوهُمْ، وَلَا تُنْسَارِبُوهُمْ، وَلَا تُصَلُّوا مَعَهُمْ، وَلَا تُصَلُّوا عَلَيْهِمْ (1)

ثم يعقب الطبري على ذلك فيقول : وَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ فِي الْمَعْنَى الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ سُمِّيَتْ الْمُرْجئةُ مُرْجئةً أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْإِرْجَاءَ مَعْنَاهُ مَا بَيْنَا قَبْلُ مِنْ تَأْخِيرِ الشَّيْءِ، فَمَوْخِرُ أَمْرٍ عَلِيٌّ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إِلَى رَبِّهِمَا، وَتَارِكٌ وَلَا يَتَّهِمَا وَالْبِرَاءَةُ مِنْهُمَا: مُرْجئًا أَمْرَهُمَا، فَهُوَ مُرْجئٌ، وَمَوْخِرُ الْعَمَلِ وَالطَّاعَةِ عَنِ الْإِيمَانِ مُرْجئُهُمَا عَنْهُ، فَهُوَ مُرْجئٌ، غَيْرَ أَنَّ الْأَغْلَبَ مِنْ اسْتِعْمَالِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِمَذَاهِبِ الْمُتَخَلِّفِينَ فِي الدِّيَانَاتِ فِي دَهْرِنَا هَذَا، هَذَا الْاسْمَ فِيمَنْ كَانَ مِنْ قَوْلِهِ: الْإِيمَانُ قَوْلٌ بِلاَ عَمَلٍ، وَفِيمَنْ كَانَ مِنْ مَذْهَبِهِ أَنَّ الشَّرَائِعَ لَيْسَتْ مِنَ الْإِيمَانِ، وَأَنَّ الْإِيمَانَ إِنَّمَا هُوَ التَّصَدِيقُ بِالْقَوْلِ دُونَ الْعَمَلِ الْمُصَدِّقِ بِوَجُوبِهِ (2)

ومن هذا يتضح ان المرجة الاولى هي طائفة كانت ترجىء امر عثمان وعلي رضي الله عنهما ، الى الله ، فلا تتولاها ولا تتبرا منها ، بينما المرجة الاخرى هي التي قالت بان اليمان قول بلا عمل .

المرجئة الاولى : الإرجاء الأول : هم الذين لم يتعين عندهم المخطيء والمصيب من المتنازعين في فتنة سنة 38هـ وما بعدها ، واطلق عليها ارجاء الشكاك (3) ، وكانت تؤمن بحسن اسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهم الى يوم القيامة ، ويذكر الذهبي قُلتُ: الْإِرْجَاءُ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يُرْجئُ أَمْرَ عُثْمَانَ وَعَلِيٍّ إِلَى اللَّهِ، فَيَفْعَلُ فِيهِمْ مَا يَشَاءُ، ... وَذَلِكَ أَنَّ الْخَوَارِجَ تَوَلَّتِ الشَّيْخِينَ، وَبَرَّتْ مِنْ عُثْمَانَ وَعَلِيٍّ، فَعَارَضَتْهُمْ السَّبَائِيَّةُ، فَبَرَّتْ مِنْ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، وَتَوَلَّتْ عَلِيًّا وَأَفْرَطَتْ فِيهِ، وَقَالَتْ الْمُرْجئةُ الْأُولَى: نَتَوَلَّى الشَّيْخِينَ وَنُرْجئُ عُثْمَانَ وَعَلِيًّا فَلَا نَتَوَلَّا هُمَا وَلَا نَتَبَرَّأُ مِنْهُمَا. (4)

وتشير المصادر إلى أن أول من تكلم بهذا النوع من الارجاء الحسن بن محمد بن الحنفية ، فذكر ابن عبد البر : وَأَمَّا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ فَكَانَ مِنْ

(1) تهذيب الآثار، 2/659.

(2) تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ص من الأخبار، الطبري، 2/660.

(3) رسائل ودراسات في الاهواء والفرق ، د. ناصر عبدالكريم العقل ، دار الوطن ، الرياض ، ط/2، 2002م ، 2/202

(4) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: 748هـ، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/2، 1413 هـ - 1993 م، 6/333.

أُظْرَفَ فَنِيَانِ قُرَيْشٍ وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ وَضَعَ الرَّسَائِلَ وَكَانَ رَأْسَ الْمُرْجَبَةِ الْأُولَى
وَأَوَّلَ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْإِرْجَاءِ (1)

ويذكر ابن حجر: عن عبد الواحد بن أيمن قال كان الحسن بن محمد يأمرني أن أقرأ هذا الكتاب على الناس أما بعد فأنا نوصيكم بتقوى الله فذكر كلاماً كثيراً في الموعدة والوصية لكتاب الله وأتباع ما فيه وذكر اعتقاده ثم قال في آخره ونوالي أبا بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما ونجاهد فيهما لأنهما لم تقتتل عليهما الأمة ولم تشك في أمرهما ونرجيء من بعدهما ممن دخل في الفتنة فنكل أمرهم إلى الله إلى آخر الكلام فمعنى الذي تكلم فيه الحسن أنه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً وكان يرى أنه يرجيء الأمر فيهما وأما الإرجاء الذي تعلق بالإيمان فلم يعرج عليه فلا يلحقه بذلك عاب والله أعلم (2).

ومن هنا يتضح ان ما صاحب الفتنة من الاقتتال بين الصحابة من آراء متضاربة ووجهات متباينة:

1. فقد رأت طائفة أن أول واجب على الأمة هو الثأر لخليفتها الشهيد والقصاص من الخونة السفاحين!

2. ورأي آخرون أن أول ما ينبغي هو اجتماع الكلمة واستتباب الأمور والتجلد حتى تتكشف ذبول المؤامرة ثم يكون استئصال شأفتها وقطع دابر دواعيها.

3. ورأت طائفة ثالثة أن الخليفة المظلوم لم يتحمل ذلك الحصار الآثم وبنه أتباعه المؤمنين عن فكه إلا حرصاً على الأتراق قطرة دم أو تثور أدنى فتنة بين أمة الإسلام، فالأولى بمن بعده جميعاً ألا يحركوا ساكناً وألا يكونوا طرفاً في أي نزاع مهما بدت وجاهته بل إن بعض من يرى هذا

(1) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المتوفى: 463هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387 هـ، 91/10، تاريخ الإسلام، 332/6، وينظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفي المتوفى: 764هـ، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، 1420هـ - 2000م، 1664/1، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبى المزي المتوفى: 742هـ، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/1، 1400 - 1980، 321/6 وما بعدها .

(2) تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، 321/2.

الرأي قد خرج من المدينة منذ أن أطلت الفتنة برأسها ، وآثروا الابتعاد حتى تسكن العاصفة.

وكان في ثغور الجهاد وأطراف البلاد فئات لم تعلم عن سير الأمور شيئاً، فلما صدمتها الفاجعة أذهلها الألم عن التفكير، ووقاها بعد الشقة شر الخوض في الفتنة .

4. ونبتت فئة أخرى من أحداث الأسنان وضيق الأفق الذين ترعرعوا في البداوة وولدوا من سلالة الأعراب ونشأوا على الجلافة فقالوا: إن نزول عثمان عن مرتبة الشيخين مبرر كاف لقتله، وإنه ما من إمام إلى قيام الساعة لا يسير سيرتهما إلا استوجب الخلع أو القتل.

أما الفئة الآثمة المتآمرة فقد عادت إلى أوكارها واندست في صفوف الأمة تستجمع قوتها وتخطط للمرحلة التالية مدفوعة بيقينها أن أي اجتماع للأمة فإنه سيتقاضى رؤوسها الفاجرة .

وأدرك بعض من شارك في الفتنة وخدع بمطلب المتآمرين صدق ما روي في الحديث عليكم بالجماعة، فإن ما تكرهونه في الجماعة خير مما تحمدونه في الفرقة (1).

فقد كان غاية ما نعموا على أمير المؤمنين عثمان أنه حمى الحمى، وأتم الصلاة في السفر بمكة، وآثر أقرباءه، وتوسع في الإنفاق من بيت المال والفيء(2).

فماذا كانت نتيجة الفتنة ومآل الأمة بعدها في الآجل والعاجل؟

لقد تلم حمى الإسلام نفسه، وهدمت مساجد وثغور، وتولى الأمور من لا يساوي بالنسبة لأولئك شيئاً، وأصبح بيت المال بيت مال الملوك والسلطين.

وكان ما كان من أمور لا نملك معها إلا أن نقول : قدر الله وما شاء فعل.

ولما كان الجانب الذي يهمننا الآن من هذه الفتنة هو ما يتعلق بظهور فكر المرجئة، فسوف نستعرض موقف الفئات التي كان لها أثر في نشأة الإرجاء إما على الحقيقة وإما على الادعاء .

إن الإرجاء من حيث هو موقف نفسي يمكن أن يوجد في الفتنة العمياء وما تلاها، كما يمكن أن ينشأ في أي قضية مماثلة، فإن من سنن الاجتماع أن أي

(1) مجمع الزوائد 222/5، وينظر : رسائل ودراسات في الاهواء والفرق ، د. ناصر عبدالكريم العقل ، 208 /2 .

(2) ينظر: العواصم من القواصم ، ص133 وما بعدها.

نزاع يشجر بين طائفتين قد يفرز فئة ثالثة محايدة لأي سبب من أسباب الحياد وهكذا وجد في عصر الفتنة الأولى وما تلاها أناس اتخذوا هذا الموقف الحياد في الجملة، ولكن شتان بين قوم وقوم، وإن كان موقفهما في الظاهر سواء. فقد كانت الفئة المحايدة حينئذ تنقسم في حقيقتها أقساماً، بعضها وافق عين الصواب، وبعضها حاد عن الجادة ووضع قدمه على طريق أوله الحياد وآخره الضلال، وذلك بحسب الدوافع الاعتقادية لموقف كل منهم. وأصل هذا التفاوت أن الموقف العام نفسه يعد فريداً في التاريخ، فليس هناك ما يمكن أن يشبهه من الخلافات الدينية أو السياسية في غير هذا الجيل المصطفى المختار.

وذلك أن العادة في مثل هذه الخلافات أن الحياد ليس إلا موقفاً سلبياً يمليه توازن المصالح أو التردد والشك، ولكننا هنا أمام صورة فذة يكون فيها الحياد إن أسميناه كذلك هو الموقف الإيجابي الذي يحتل مركز الأفضلية بحكم النصوص، في حين يتقاسم الطرفان المتنازعان مركزي الفاضل والمفضول. وإذا كان طرفا النزاع هما أهل الشام وأهل العراق- وكلاً آتاه الله فضلاً- فإن الطائفة الفضلى هي تلك المجموعة من كبار الصحابة رضي الله عنهم الذين أمسكوا عن الفتنة ولم يكونوا يرون السيف بين المسلمين أصلاً⁶. وليس إمسакهم مجرد حياد سلبي وهو ما ينطبق على موقف المرجئة فيما بعد بل هو موقف إيجابي شرعي يستند على النصوص الثابتة.

وهذه الحقيقة غابت عن أذهان بعض العلماء لا سيما من فقهاء العراق ومن تبعهم، وكذا بعض أصحاب الأهواء قديماً ثم تلاهم من تلاهم من الحاقدين وجهلة الباحثين المحدثين، الذين زادوا بأن نسبوا الصحابة للإرجاء أو نسبوا المرجئة للصحابة.

ولكن لا بد أن نذكر سبب خطأ أولئك العلماء- وهو سبب كثيراً ما يقع فيه الباحثون ألا وهو التعميم، ولو استخدمنا الاصطلاحات المنطقية لقلنا إن هؤلاء جعلوا المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً فانقلبت القضية وكذبت. فإن قضية: إن المرجئة ممسكون عن الفتنة صادقة، فإذا أصبحت القضية كل الممسكين عن الفتنة مرجئة صارت كاذبة. ولذلك كان لزاماً علينا أن نفصل أقسام المحايدون لنرى أن هذا الحكم إنما ينصب على بعضهم لا على الجميع:

1. الفئة الأولى: بعض كبار الصحابة وأجلائهم رضي الله عنهم مثل: سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، وأبي هريرة، وزيد بن ثابت، وأسامة بن زيد، ومحمد بن مسلمة، وغيرهم.

2. الفئة الثانية: بعض سكان الأطراف والمرابطين على ثغور الجهاد، وهؤلاء كانوا يجالدون الأعداء ويفتحون الأمصار فما شعروا إلا والنبأ ينزل عليهم بمقتل أمير المؤمنين عثمان كالصاعقة، ثم فوجئوا بما تلاه من أحداث فما استطاعوا أن يستبينوا رأياً فيتبعوه أو يرجحوا طرفاً فيوالوه، فآثروا مسالمة الفريقين المتقاتلين والركون إلى حياد لا حيلة لهم في قبوله.

وعن هؤلاء يقول الحافظ ابن عساكر: إنهم هم الشكاك الذين شكوا، وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان - وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف، فقالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون.

فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه. وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه.

كلهم ثقة وكلهم عندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون هو الذي يحكم بينهما⁽¹⁾، فهؤلاء إن صح إطلاق الإرجاء على موقفهم فهو إرجاء حيرة لا إرجاء فكرة، وهذه الحيرة خاصة بقضية الحكم على المختلفين بالخطأ أو الصواب، أما موالاتهم والإقرار بفضلهم وسابقتهم فلم يكن موضوع شك عندهم⁽²⁾.

3. الفئة الثالثة: وهي فئة من ذلك الصنف البشري المحدود الإدراك الذي يضيق أفقه أو علمه عن تفهم الخلاف فتثور نفسه ساخطة على طرفيه حانقة عليهما دون تبصر في الدوافع أو تريث في الحكم، فمنهم فرقة أعلنت نقيتها وسخطها على كل الأطراف، وربما كان أصل ضجرها وحنقها أن المختلفين هم أصحاب محمد μ فلم تكن صحبتهم دافعاً لالتماس العذر بل كانت حسب فهمهم مبرراً للعداء والبراء، إذ قالوا:

(1) تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر المتوفى: 571هـ، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م 577/20، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي د. النعمان القاضي، دار المعارف بمصر، ص264.

(2) شرح مسلم للنووي 10/18 .

كيف يختلفون ويتقاتلون وهم أصحاب رسول الله μ وأعلم الناس بالدين، والأصل أن يكونوا أكثر الأمة تمسكاً ووفاقاً ودعوة وجهاداً؟! إذن لقد انحرفوا عما كانوا عليه زمن النبي μ بلا شك ولا ريب، ومن ثم فلا حرمة لمن نكص على عقبيه ولا اعتبار لسابقته في الإسلام ما دامت هذه خاتمته!!!

هذه الفكرة تبناها الفكر الخارجي الذي بلغ به حنقه على الأطراف جميعها إلى تدبير مؤامرة لاغتيال زعمائها علي ومعاوية وعمر بن العاص على ما هو مشهور في التاريخ.

وعلى رأي الملطي هذه الفئة هي أصل المعتزلة ولا يخفى ما بين المعتزلة والخوارج من تشابه لا سيما في حكم مرتكب الكبيرة. كما أن هذا هو أصل المذهب الذي يرى تخطئة وتفسيق أو تكفير كلا الطائفتين، وهو مذهب كثير من أهل الأهواء من المعتزلة والخوارج وبعض المتكلمين والمتكلمين.

وكان من هذه الفئة فرقة أقل غلواً وشططاً، فقالوا: ما حدث من الصحابة ما حدث وهم على الدرجة العليا من الفضل والعلم، إلا وفي الأمر ما لا نستطيع إدراكه ولا نأمن مغبة الحكم عليه، وإذا كنا عاجزين عن تصور حقيقة القضية ولم يكن بالإمكان ترجيح أحد طرفيها، فلنقف موقفاً وسطاً بين القول بأنهم على الحق الذي يتنافى مع ما بدر منهم من خلاف واقتتال وبين القول بأنهم على الباطل، وهو ما يتنافى مع فضلهم وسابقتهم.

وهذا الموقف في رأيهم هو أن نبرئ أنفسنا من الوقوف مع أحد منهم أو عليه، فنكل أمر الجميع إلى الله وهو الذي يتولى حسابهم أما نحن فلا نوالي أحداً منهم ولا نعاديه ولا نشهد له بحق ولا باطل.

ولم تستطع هذه الفرقة الأخيرة أن تتجرأ على تكفير الصحابة كحال نظيرتها الأولى، ورأوا أن الذي يتفق مع موقفهم، هو اعتقاد أن ما ارتكبه أي الصحابة هو دون الشرك بالله تعالى، ومن ثم فهم داخلون تحت المشيئة. وهذه هي الطائفة التي يصح أن توصف بأنها أصل الإرجاء، سواء منه ما نشأ في أحضان الخوارج وهو الأعم الأغلب، أو ما كان آراء فردية ومواقف نفسية، مثلما ينسب إلى الحسن بن محمد⁽¹⁾.

(1) ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر بن عبدالرحمن لحوالي، مكتب الطيب مصر ط/1، 1417هـ، 1/239.

المطلب الثاني أصول المرجئة

تكاد فرق المرجئة تتفق في أصولها على مسائل هامة هي: تعريف الإيمان بأنه التصديق بالقول أو المعرفة أو الإقرار، وأن العمل ليس داخلاً في حقيقة الإيمان، مع أنهم لا يغفلون منزلة العمل من الإيمان تماماً إلا عند الجهم ومن تبعه، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأن أصحاب المعاصي مؤمنون كاملو الإيمان بكمال تصديقهم، ولهم اعتقادات أخرى: كالقول بأن الإنسان يخلق فعله، وأن الله لا يرى في الآخرة، وقد تأثروا في هذه الآراء بالمعتزلة، وكذا رأيهم في أن الإمامة ليست واجبة، فإن كان ولا بد فمن أي جنس كان ولو كان غير قرشي، وقد تأثروا بهذا الرأي من الخوارج. وتدور عقائد المرجئة وأسس نظريتهم أن الإيمان هو التصديق بالقلب،⁽¹⁾ أن الإيمان أو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، أو ما يقرب من ذلك، فأخرجوا العمل من حقيقة الإيمان، واكتفوا بالتصديق القلبي ونحوه⁽²⁾.

ويلاحظ أن الأرجاء بدأ بارجاء الاعمال عن الإيمان، لينتقل إلى اعتقاد الإيمان ومفهومه، فمن اعتقاد القلب وإقرار اللسان دون العمل، ومن ثم إلى اعتقاد القلب دون اللسان وهو قول الجهمية، حتى أصبح فيما بعد هو قول اللسان فقط، دون الإقرار أو العمل وترتب على ذلك باخراج الطاعات من الإيمان ويترتب على ذلك الأصل أمور:

1. - إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يجوز استثناء في الإيمان تذهب المرجئة إلى أن الإيمان هو التصديق لا يقبل استثناء، ولهذا كان يقولون إنهم مؤمنون حقاً وكانوا يسمون الذي يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، بأنه من الشكك، وحثهم في ذلك قول الله ﷻ $\text{يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَادٍ أَصْحَابَ الْأَيْمَانِ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ}$ لأن أمر التصديق دائر بين الوجود والعدم، ومثله تفسير الإيمان بالإقرار باللسان، فهو أيضاً كذلك وليس العمل داخلاً في حقيقته حتى يقال: إن العمل يكثر ويقل.

2. - إن مرتكب الكبيرة مؤمن حقيقة، لكفاية التصديق القلبي أو الإقرار باللسان في الاتصاف بالإيمان، وهؤلاء في هذه العقيدة يخالفون

(1) السنة، عبدالله بن حنبل 328/1.

(2) التمهيد ابن عبد البر 242/4، ظاهرة الأرجاء، الحوالي 355/1.

(3) الأنفال: من الآية ٧٤، وينظر السنة، عبدالله بن حنبل 347/1 وما بعدها، فتح الباري، ابن حجر 346/13، 44 التمهيد ابن عبد البر 342/1، ظاهرة الأرجاء الحوالي 355/1.

الخوارج والمعتزلة. أمّا الأولى: فلأنّهم يعدّون العمل عنصراً مؤثراً في الإيمان بحيث يكون تارك العمل كافراً، وقد اشتهر عنهم بأنّ مرتكب الكبائر كافر، وليس المؤمن إلاّ من تحرّز من الكبائر. وأمّا الثانية: فلأنّهم يعتقدون أنّ مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. والمعتزلة أخفّ وطأة من الخوارج، وإن كانت الطائفتان مشتركتين في إدخال العمل في حقيقة الإيمان.

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

4. ومن عقائد المرجئة الجهمية أن الكفر بالله هو الجهل به وهو قول جهّم وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط وأنه لا يتبعض، ومنها أن الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى أهلها ولا خلود لأحد فيهما.

5. وبعضهم ذهب إلى أن كل معصية فهي كبيرة، وبعضهم يذهب إلى أن غفران الله الذنوب بالتوبة تفضل من الله، وبعضهم إلى أنه باستحقاق، وبعضهم جوز على الأنبياء فعل الكبائر، وبعضهم ذهب في إثبات التوحيد إلى قول المعتزلة، وبعضهم إلى قول المشبهة، ومنهم من أثبت رؤية الله تعالى في الآخرة، ومنهم من نفاها كالمعتزلة، واختلفوا في القول بخلق القرآن، فمنهم من قال: إنه مخلوق. ومنهم من قال: غير مخلوق. ومنهم من توقف.

واختلفوا في القول بالقدر فبعضهم نفى القدر وقال بأقوال المعتزلة، وبعضهم أثبته، واختلفوا في أسماء الله وصفاته، فبعضهم قال بأقوال عبد الله ابن كلاب، ومنهم من قال بأقوال المعتزلة (1).

وعلى ما تقدم يمكن ان نلخص أصول المرجئة بما يلي :

1. إخراج العمل من مسمى الإيمان .
2. ان الإيمان لايزيد ولا ينقص .
3. الإقرار بكمال الإيمان ، وعدم الاستثناء فيه
4. القطع بالجنة للمؤمنين .

(1) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها ، د.غالب بن علي عواجي ، المكتبة العصرية الذهبية ، جدة ، ط/4، 1433هـ - 2001م ، 3/ 1085 وما بعدها.

المبحث الثالث عقائد المرجئة

المطلب الأول

العلاقة بين إيمان القلب وإيمان الجوارح وعلاقة قول اللسان بقول القلب وعمله

الفرع الأول: العلاقة بين إيمان القلب وإيمان الجوارح
إن العلاقة بين إيمان القلب وإيمان الجوارح لمن أهم قضايا الإيمان ، وأساس فهم هذه القضية أن نعلم حقيقة الترابط بين أجزاء الإيمان على ضوء مذهب السلف

القائل أن الإيمان قول وعمل وأن ذلك يشمل القلب والجوارح معا ، فهذان الركنان - القول والعمل - أو الأربعة الأجزاء - قول القلب وعمله وقول اللسان وعمل الجوارح يتركب منهما هيئة مجتمعة أو حقيقة جامعة لأموار ، هذه الهيئة والحقيقة هي الإيمان الشرعي كما أن حقيقة الإنسان مركبة من الجسد والروح أو العقل والوجدان ، وكما أن الشجرة تتركب من الجذور الضاربة في الأرض والساق والأغصان الظاهرة .

ومما يوضح ذلك تشبيه تركيب الإيمان بالتركيب الكيميائي : مثلما يتركب الملح مثلا من الكلور والصوديوم أو يتركب جزيء الماء من ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين بحيث لو انتفى التركيب لانتفت الحقيقة مطلقا وتحولت الأجزاء إلى أشياء مختلفة تماما .

ولكن لا يقف التركيب عند هذا الحد ، بل يجب أن نضيف إليه أن هذه الأجزاء أو الهيئة المركبة تتكون تفصيلا من بضع وسبعين شعبة كما قال رسول الله ﷺ :

الإِيمَانُ بِضْعٍ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ (1) ، قال النووي :

(1) صحيح مسلم ، كِتَابُ الإِيمَانِ ، بَابُ شُعْبِ الإِيمَانِ ، برقم 35 / 63/1 ، وفي رواية البخاري ، الإِيمَانُ بِضْعٍ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ كِتَابُ الإِيمَانِ ، بَابُ أُمُورِ الإِيمَانِ ، برقم 9 / 11/1 ، وعلق د. مصطفى ديب البغا بقوله بضع ما بين اثنين إلى عشرة. ستون عند مسلم سبعون ولا تعارض بين الروايتين قال النووي فإن العرب قد تذكر للشيء عددا ولا تريد في نفي ما سواه. شعبة خصلة والشعبة واحدة الشعب وهي أغصان الشجرة وهو تشبيه للإيمان وخصاله بشجرة ذات أغصان لا تتكامل ثمرتها إلا بتوفر كامل أغصانها.

وَقَالَ الْخَطَّابِيُّ أَيْضًا فِي قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً فِي هَذَا الْحَدِيثِ بَيَانٌ أَنَّ الْإِيمَانَ الشَّرْعِيَّ اسْمٌ لِمَعْنَى ذِي شُعْبٍ وَأَجْزَاءٍ لَهُ أَدْنَى وَأَعْلَى وَالْإِسْمُ يَتَعَلَّقُ بِبَعْضِهَا كَمَا يَتَعَلَّقُ بِكُلِّهَا وَالْحَقِيقَةُ تَقْتَضِي جَمِيعَ شُعْبِهِ وَتَسْتَوْفِي جُمْلَةَ أَجْزَائِهِ كَالصَّلَاةِ الشَّرْعِيَّةِ لَهَا شُعْبٌ وَأَجْزَاءٌ وَالْإِسْمُ يَتَعَلَّقُ بِبَعْضِهَا وَالْحَقِيقَةُ تَقْتَضِي جَمِيعَ أَجْزَائِهَا وَتَسْتَوْفِيهَا⁽¹⁾ وكل شعبة منها قابلة للتفاوت بين أعلى درجات الكمال وأدنى درجات النقص أو الاضمحلال والعدم .

وبهذا نفهم اندراج كل الأعمال والطاعات فرضا أو نفلا في مسمى الإيمان المطلق ودخولها في حقيقته الجامعة ، كما يظهر تفاوت الناس في الإيمان ودرجاته ، ومن أظهر الأدلة على هذا التركيب والامتزاج أنه قد وردت النصوص بتسمية الإيمان عملا وتسمية العمل إيمانا :

فأما تسمية الأعمال إيمانا فنصوص كثيرة جدا ، حتى أن البخاري عقد في كتاب الإيمان من الصحيح تراجم كثيرة لذلك : مثل باب الجهاد من الإيمان ، باب تطوع قيام رمضان من الإيمان ، باب صوم رمضان من الإيمان ، باب الصلاة من الإيمان ، باب اتباع الجنائز من الإيمان ... ونحو ذلك ، وأورد في ذلك الأحاديث الصحيحة التي شاركه في إخراجها كتب السنة الأخرى .

وأما تسميه الإيمان عملا فقد عقد أيضا له باب من قال أن الإيمان هو العمل ، لقوله تعالى : **چئه نه ئو ئو ئو ئو ئو ئو** (2) ، وقال عدد من أهل العلم في قوله تعالى : **چپ پ پ پ پ پ پ پ** (3) : **عَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (4) . و ط ڈ چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ چ (5)** ثم روى البخاري بسنده عن أبي هريرة، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سئل: أَيُّ الْعَمَلِ

(1) شرح النووي على مسلم ، 145/1.

(2) الزخرف: ٧٢.

(3) الحجر: ٩٢ - ٩٣.

(4) تفسير الطبري، 150/17، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي المتوفى: 468هـ، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صبرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1415 هـ - 1994 م، 52/3، تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 550/4.

(5) الصافات: ٦١.

لفعالها والنية حال أدائها ، وعمل اللسان : وهو القراءة والأذكار الواردة فيها ،
وعمل الجوارح : وهو القيام والركوع والسجود وغيرها .

2- الحياء :

وهو عمل قلبي ، وقد صح تسميته إيمانا في حديث الشعب وغيره ، ومع ذلك
فلا يمكن تصور وجوده في القلب إلا بظهور أثره على اللسان والجوارح ،
وبمقدار حياء الجوارح يقاس حياء القلب . وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة ،
منها في الأفعال قصة الثلاثة الذين دخلوا علي النبي ﷺ وهو في الحلقة ، فدخل
أحدهم فيها وأعرض الثالث ، وأما الأوسط فتردد ثم جلس خلفهم ، فقال عنه
النبي ﷺ وَأَمَّا الْآخِرُ فَاَسْتَحْيَا فَاَسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ (1) ، أي إنما منعه من
الذهاب حياؤه ، فشهد له الرسول ﷺ بالحياء بناء على فعله ، فلو ذهب لقال فيه
ما قال فيمن ذهب .

وأما الحياء في القول ، فمنه قول عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً
فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ بْنَ الْأَسْوَدِ أَنْ يَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: فِيهِ الْوُضُوءُ (2) ، فما
في قلب علي من الحياء منعه من السؤال بنفسه ، وهذا مما يعلمه كل إنسان
في نفسه ، أي متي يستحي وممن يستحي بحسب ما في قلبه .

ثم يأتي بعد هذا مسألة التفاوت في الصلاة والتفاوت في الحياء ، فصلاة يقترن
بها الخشوع وحضور القلب وحسن الأداء لا تكون كأخرى منقورة نقر الغراب
، وكذلك حياء مقرون به زيادة التقوى وحسن السمات وورع اللسان لا يكون
كحياء رجل ليس لديه إلا ما يمسكه عما يفعله أو يقوله من لا حياء له .
ومثل هذا التفاوت هو الواقع في الإيمان كله بحسب كمال الشعب جميعها أو
كمال بعضها دون بعض أو فقدان بعضها بالكلية .

هذا في الأفعال ، والحال في التروك كذلك ، فلنمثل لها أيضا بمثالين :

1. ترك الزنا :

وهو عمل الجارحة ، وهو من الإيمان بدليل نفي الشارع الإيمان عن فعله ،
وهو يشمل قول القلب ، أي الإقرار بحرمةه وتصديق الشارع في ذلك ؛ وعمل

(1) رواه البخاري ، كتاب العلم ، باب مَنْ قَعَدَ حَيْثُ يَنْتَهِي بِهِ الْمَجْلِسُ ، وَمَنْ رَأَى فُرْجَةً فِي الْحَلْقَةِ
فَجَلَسَ فِيهَا ، برقم 24/1 66 ، ومسلم ، كتاب الأداب ، باب مَنْ أُنِيَ مَجْلِسًا فَوَجَدَ فُرْجَةً فَجَلَسَ فِيهَا
وَالْأَوْرَاءُ هُمْ ، برقم 2176 /4 1713 .

(2) رواه البخاري ، كتاب العلم ، باب مَنْ اسْتَحْيَا فَأَمَرَ غَيْرَهُ بِالسُّؤَالِ برقم 38/1 132 ، ومسلم ،
كتاب الحيض ، باب الْمَدْيِ ، برقم 247/1 302 .

القلب ، وهو الانقياد والإذعان بالكره والنفور والإرادة الجازمة لامسك الجوارح عنه ؛ وعمل الجوارح ، وهو الكف عن فعله ومقدماته .
 فمن ارتكب هذه الفاحشة بجوارحه فإن عمل قلبه مفقود بلا شك خاصة حين الفعل ، لأن الإرادة الجازمة على الترك يستحيل معها وقوع الفعل ، فمن هنا نفى الشارع عنه الإيمان تلك اللحظة ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ⁽¹⁾، لكن وجود قول القلب عنده منع من الحكم بخروجه من الإيمان كله خلافا للخوارج ، فلو أظهر ما يدل على انتفاء إيمان القلب واستحلاله له لكان خارجا من الملة عند أهل السنة والجماعة ، أما مجرد الفعل فإنما يدل على انتفاء عمل القلب لا قوله .

2. ترك الحسد :

وهو من أعمال القلب ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا يَجْتَمِعَانِ فِي النَّارِ مُسْلِمٌ قَتَلَ كَافِرًا، ثُمَّ سَدَّدَ، وَقَارَبَ، وَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي جَوْفِ مُؤْمِنٍ عُبَارٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَفِيحُ جَهَنَّمَ، وَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي قَلْبِ عَبْدٍ الْإِيمَانَ وَالْحَسَدَ⁽²⁾ ، فلا يتصور خلو القلب من الحسد مع وجود آثاره ودلائله على الجوارح ، كما لا يستطيع أحد أن يدعي أن فلانا حسود مع عجزه عن الإتيان بدليل ظاهر من عمله .

وقد أخبرنا الله تعالى عن أخوة يوسف وما صنعوا بأخيهم حسدا له على مكانته من أبيه ، ومن المحال أن يصدر منهم هذا مع خلو قلوبهم من الحسد ، إذ إن أعمال الجوارح إنما هي تنفيذ وتحقيق لإرادة القلب الجازمة ، فوجودها في الحالة السوية أي حالة عدم الإكراه ونحوه يقطع بوجود أصلها القلبي .
 وهذا بخلاف اتهام المنافقين للصحابة رضي الله عنهم، الذي أخبر الله عنه بقوله تعالى ﴿ ۞ ۞ ۞ ﴾⁽³⁾ ، لأن المنافقين ادعوا أن مانع المؤمنين من استصحابهم إياهم إلى المغانم هو الحسد ، وهي تهمة لم يأتوا عليها بدليل إلا

(1) رواه البخاري ، كِتَابُ الْحُدُودِ ، بَابُ السَّارِقِ حِينَ يَسْرِقُ برقم 6782 / 159/2 ، ومسلم عن أبي هُرَيْرَةَ بلفظ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةَ برقم 76/1 57.

(2) رواه النسائي في السنن الكبرى ، كِتَابُ الْجِهَادِ، فَضْلٌ مَنْ عَمِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَلَى قَدَمِهِ، برقم 274/4 4302.

(3) الفتح: من الآية: ١٥.

المنع نفسه، والله تعالى أمر المؤمنين إن يقولوا لهم چئب ئى ئى ئدى ئى يد
(1) چ

فهذا سبب المنع ، فإذا اتهمهم أولئك بعد هذا بالحسد لم يكن لهذا الاتهام موقع .
والمقصود أنه مع عدم حصول أي دليل أو إشارة للحسد في أعمال أي إنسان لا
يصح ولا يقبل من أحد أن يدعي أن قلبه مملوء حسدا ، وهذا يعرفه الناس
جميعا - المرجئة وغيرهم - في سائر أعمال القلوب ، لكن المرجئة تناقض هذا
فيما هو أعظم وأهم ، فتزعم أنه يمكن أن يكون القلب مملوءا بالإيمان ولا
يظهر من ذلك على الجوارح شيء ! بل تزعم وجوده في القلب مع أن أعمال
الجوارح كلها بخلافه ، في حين أنها لا تصدق أن إنسانا سليم القلب من الحسد
إذا كانت أعماله كلها دالة عليه .
تعم ، أعمال القلوب هي الأصل وكما قال النبي p: التَّقْوَى هَاهُنَا وَيُشِيرُ إِلَى
صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ (2) ، وقال p: وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَّحَتْ صَلَّحَ
الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (3) . ونحو ذلك مما
سبق أو سيأتى من النصوص .

ولهذا تحصل حالة شاذة خفية، وهي أن يضعف إيمان القلب ضعفا لا يبقى معه
قدرة على تحريك الجوارح لعمل خير ، مثله مثل المريض الفاقد الحركة
والإحساس ، إلا أن في قلبه نبضا لا يستطيع الأطباء معه الحكم بوفاته مع أنه
ميئوس من شفائه ، فهو ظاهرا في حكم الميت وباطنا لديه هذا القدر الضئيل
من الحياة الذي لا حركة معه ، وهذه هي حالة الجهنميين الذين يخرجهم الله من
النار مع أنهم لم يعملوا خيرا قط .

ولقد وصل بالمرجئة الغالية ومن حذا حذوهم إلى القول بأن لا إله إلا الله
باللسان ليس شرطا في الإيمان عندهم ، بل قالوا : يكفي حصول الإيمان في
القلب لنجاة صاحبه عند الله، وأما أحكام الدنيا فإنما جعلت الشهاداتان أمانة

(1) الفتح: من الآية:15.

(2) رواه مسلم ، ونص الحديث : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَنَاجَشُوا،
وَلَا تَبَاعَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا الْمُسْلِمُ أَخُو
الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ النَّقْوَى هَاهُنَا وَيُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ بِحَسَبِ امْرِئٍ
مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ، كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ كِتَابُ الْبَيْرِ
وَالصِّلَةُ وَالْأَدَابُ، بَابُ تَحْرِيمِ ظُلْمِ الْمُسْلِمِ، وَخَذْلِهِ، وَاحْتِقَارِهِ وَدَمِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَالِهِ برقم 2564
. 1986/4

(3) رواه البخاري ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ فَضْلِ مَنْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ برقم 53 20/1، ومسلم ، كِتَابُ
الطَّلَاقِ، بَابُ أَخْذِ الْحَلَالِ وَتَرْكِ الشُّبُهَاتِ برقم 1599 1219/3.

على ما في القلب لنحكم على قائلها بالإيمان ، وهذا هو الغاية من الشهادتين عندهم ، وليس لهم على هذا من شبهة إلا شبهة أن الإيمان محله كله القلب ، وأن ما يظهر على الجوارح مجرد أمارات وثمرات على ما سبق تفصيله وافترضوا تبعا لذلك من المسائل التي تحيلها العقول الشيء الكثير .
فالقوم لما خفيت عليهم حقيقة الإيمان الجامعة وترابط أجزائه المحكم ، والتي كان لانتشارها من الآثار المدمرة في الأمة الإسلامية ما تنوء بشرحه المجلدات ، وحسبك ما وقعت فيه الأمة من شرك أكبر قديما وحديثا وهي تحسب أنها في ذروة الإيمان ، لأن القلب مصدق للرسول واللسان ناطق بأن لا إله إلا الله !!

ومن هنا كان لزاما علينا إيضاح الدلائل القاطعة على أن للقلب أعمالا سوى التصديق ينخرم الإيمان بانخراطها ، وقبل ذلك نبين أهمية قول : لا إله إلا الله ، وعلاقة سائر الأقوال المتعبد بها بإيمان القلب ، تلك العلاقة التي هي علاقة امتزاج وتركيب (1).

الفرع الثاني: علاقة قول اللسان بقول القلب وعمله
إن الإيمان عند المرجئة مثله مثل أية نظرية فلسفية أو مقولة ذهنية متى بلغت إنسانا فصدق بها حصل المطلوب ، فإذا زاد على ذلك بأن أخبر بلسانه عما في قلبه فقال: صدقت أو أقررت ، فقد تم المراد ظاهرا وباطنا.
ومن ثم اعتقدوا إن قول : لا إله إلا الله ، إنما هو إخبار عما في القلب من تصديق إذ لا يثبتون من أعمال القلب سوى التصديق فمتى تلفظ بها عندهم فقد أصبح مؤمنا باطنا وظاهرا ، بخلاف ما لو امتنع عن قولها ، فإنه عند من يكفره منهم كافر ظاهرا مع جواز كونه مؤمنا باطنا ، وكذلك متى ارتكب فعلا مكفرا قالوا : يكفر ظاهرا فقط ، وأما من ورد الوحي بنفي الإيمان عنه لارتكابه فعلا مكفرا كإبليس ، أو امتناعه عن الشهادتين كاليهود فقالوا : هذا ليس في قلبه تصديق أصلا .

وفي هذا القول من المغالطات والمكابرة ما لا يخفى ، والمراد هنا بيان غلطتهم في اعتبار قول : لا إله إلا الله ، إخبار مجرد .

وذلك أنه إذا تقرر أن المطلوب من القلب ليس مجرد التصديق بل هو أعمال عظيمة نذكر طرفا منها عما قليل فإن قول اللسان لا يبقى خبرا مجردا ، بل

(1) ظاهرة الارجاء في الفكر الإسلامي لسفر الحوالي 2 / 521.

يصبح إنشاء للالتزام وإعلانا له وهو انشاء متضمن للإخبار⁽¹⁾ ، ومن ثم كان لا بد أن يصدق العمل ذلك الالتزام أو يكذبه .

وإنما حصل الإخبار المجرد من بعض أخبار اليهود ومن بعض كفار قريش ، حيث ثبت إقرارهم برسالة النبي ﷺ إخبارا عما في نفوسهم من اعتقاد صدقه في كل ما يقول ، ولم يثبت لهم ذلك إسلاما قط .

ومن ذلك ما رواه الترمذي والإمام أحمد والنسائي عن صفوان بن عسال، أن يهوديين قال أحدهما لصاحبه: اذهب بنا إلى هذا النبي نسأله، فقال: لا تقل له نبي فإنه إن سمعها تقول نبي كانت له أربعة أعين، فأتيا النبي ﷺ فسألاه عن قول الله ﷻ $يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَانَتْ لِلْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَالَّذِينَ كَفَرُوا سُبُلَ الْيَهُودِ الَّتِي كَانَتْ لَهُمْ أَرْبَعَةَ عَيْنٍ وَلَا تَمْسُوكَ أَيْدِيَهُمْ وَأَمْشُوا عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَلَا تَرْجُوا إِلَى اللَّهِ فِعْلَهُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ لِّمَا تَعْمَلُونَ$ (2) فقال رسول الله ﷺ: لا تشركوا بالله شيئا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا تسرقوا، ولا تسحرُوا، ولا تمشوا بيريء إلى سلطان فيقتله، ولا تأكلوا الرِّبَا، ولا تفذِّفُوا مُحْصَنَةً، ولا تفرُّوا من الرِّحْفِ، شكَّ شعبة، وعليكم اليهود خاصة ألا تعتدوا في السبت فقبلاً يديه ورجليه وقالاً: نشهد أنك نبي، قال: فما يمنعكم أن تسلموا؟ قالاً: إن داود دعا الله، أن لا يزال في ذريته نبي، وإنا نخاف أن تقتلنا اليهود⁽³⁾ .

وقول : لا إله إلا الله إنشاء للالتزام بقول القلب وعمله وتحققهما ، فلنوضح هذه القضية المهمة قائلين :

إن القلب : هو متعلق التوحيد الخبري الاعتقادي ...

وعمل القلب : وهو متعلق التوحيد الطلبي الإرادي .

فإن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر يتضمن توحيد الأسماء والصفات ، وتصديق الرسول ﷺ في كل ما أخبر عن ربه من الكتب وما فيها ، والملائكة وأعمالهم وصفاتهم ، والنبیین ودعوتهم وأخبارهم ، وأحوال البرزخ والآخرة ، والمقادير وسائر المغيبات .

فالإقرار بهذا والتصديق به مجملا أو مفصلا هو قول القلب ، وهو التوحيد الخبري الاعتقادي .

وعمل القلب يتضمن توحيد الله ﷻ بعبادته وحده حبا وخوفا ورجاء ورغبة ورهبة وإنابة وتوكلا وخشوعا واستعانة ودعاء وإجلالا وتعظيما وانقيادا ،

(1) فرق معاوية ، د. غالب بن علي عواجي ، 3 / 1088 وما بعدها.

(2) الإسراء: من الآية: ١٠١ .

(3) سنن الترمذي ، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ باب: وَمِنْ سُورَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِرَقْم 3144

157/5 ، وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ ، السنن الكبرى ، النسائي ، كِتَابُ الْمُحَارَبَةِ ، السِّحْرِ ،

برقم 3527 / 3 449 ، مسند الإمام أحمد ، برقم 22/30 18097 .

وتسليماً لأمره الكوني وأمره الشرعي، ورضاً بحكمه القدرى والشرعي ،
وسائر أنواع العبادة التي صرفها لغير الله شرك. كما يتضمن عمل القلب دون
ذلك مما افترضها الله تعالى وجعلها من واجبات الايمان كمحبة الممنين
والنصح لهم ، والتواضع، والشفقة ، واجتناب الكبر والحسد ونحو ذلك .
وهذان هما نوعا التوحيد الذي جاءت به الرسل وأنزل الله به الكتب ، وشهادة
أن لا إله إلا الله - التي هي رأس الأعمال وأول واجب على العبد - إنما هي
إنشاء للالتزام بهذين النوعين ومن ثم سميت كلمة التوحيد، ومن هنا كان أجهل
الناس بالتوحيد من ظن أن المطلوب بقول : لا إله إلا الله هو التلفظ بها باللسان
فقط .

ومن هذا فإن كل عمل من أعمال الإنسان الظاهرة على اللسان أو الجوارح
لا بد أن يكون تعبيراً عما في القلب وتحقيقاً له ومظهراً لإرادته وإلا كان
صاحبه منافقاً النفاق الشرعي أو العرفي وأخص من ذلك العبادات ، فكل عبادة
قولية وفعلية لا بد أن يقترن بها من عمل القلب وما يفرق بينها وبين أفعال
الجمادات أو الحركات اللاإرادية أو أفعال المنافقين .
إن قمة العبادات وأعظمها ، هي شهادة أن لا إله إلا الله؟!
ولهذا يتفاوت قائلوا هذه الكلمة تفاوتاً عظيماً بحسب تفاوت ما في قلوبهم من
التوحيد .

فلولا تفاوت أقوال القلوب وأعمالها ، ولو أن المراد من كلمة الشهادة هو نطقها
لما كان لموحد فضل على موحد، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَقِئُوا مَوْتَكُمْ شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَهَا عِنْدَ مَوْتِهِ وَجَبَتْ لَهُ
الْجَنَّةُ ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ قَالَهَا فِي صِحَّةٍ؟ قَالَ: تِلْكَ أَوْجَبُ ، وَأَوْجَبُ ثُمَّ
قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ جِيءَ بِالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ، وَمَنْ فِيهِنَّ وَمَا بَيْنَهُنَّ،
وَمَا تَحْتَهُنَّ فَوُضِعَتْ فِي كِفَّةِ الْمِيزَانِ وَوُضِعَتْ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فِي الْكِفَّةِ
الْأُخْرَى لَرَجَحَتْ بِهِنَّ (1)، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يُؤْتَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِرَجُلٍ إِلَى
الْمِيزَانِ ، وَيُؤْتَى بِتِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ سِجِلًّا ، كُلُّ سِجِلٍّ مِنْهَا مَدُّ الْبَصَرِ ، فِيهَا
خَطَايَاهُ وَذُنُوبُهُ ، فَتُوضَعُ فِي كِفَّةِ الْمِيزَانِ ، ثُمَّ يُخْرَجُ بِطَاقَةٍ بِقَدْرِ أَنْمَلَةٍ فِيهَا:
شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، فَتُوضَعُ فِي الْكِفَّةِ الْأُخْرَى ،
فَتَرَجَحُ بِخَطَايَاهُ وَذُنُوبِهِ (2)

(1) المعجم الكبير للطبراني برقم 254/1302412،

(2) الشريعة، الأجرى ، كِتَابُ الْإِيمَانِ بِالْمِيزَانِ: أَنَّهُ حَقٌّ تُوزَنُ بِهِ الْحَسَنَاتُ وَالسَّيِّئَاتُ برقم 902

ولما كان لصاحب البطاقة فضل على سواه من قائلها ، ولما كان لقائلها باللسان فضل عن قائلها بالقلب واللسان ، ولما كان لمن قالها من خيار الصحابة السابقين فضل عن من قالها يتعوذ بها من السيف في المعركة .

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ r عَنْ رَسُولِ اللَّهِ p قَالَ: قَالَ مُوسَى: يَا رَبِّ عَلَّمَنِي شَيْئًا أَذْكُرُكَ بِهِ وَأَدْعُوكَ بِهِ، قَالَ: يَا مُوسَى: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ مُوسَى: يَا رَبِّ: كُلُّ عِبَادِكَ يَقُولُ هَذَا، قَالَ: قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، إِنَّمَا أُرِيدُ شَيْئًا تَخْصِنِي بِهِ، قَالَ: يَا مُوسَى، لَوْ أَنَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعَ وَعَامِرَهُنَّ غَيْرِي، وَالْأَرْضِينَ السَّبْعَ فِي كَفَّةٍ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فِي كَفَّةٍ مَالَتْ بِهِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (1) .

فكل المسلمين يقولون لا إله إلا الله ، ولكن ما قائل كقائل ، لأن ما في القلوب يتفاوت مثل تفاوت السماوات والأرض ، والذرة التي لا تكاد ترى

يقول ابن القيم: اعْلَمْ أَنَّ أَشْعَةَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تُبَدِّدُ مِنْ ضَبَابِ الذُّنُوبِ وَغُيُومِهَا بِقَدْرِ قُوَّةِ ذَلِكَ الشُّعَاعِ وَضَعْفِهِ، فَلَهَا نُورٌ، وَتَقَاوُتُ أَهْلِهَا فِي ذَلِكَ النُّورِ قُوَّةٌ، وَضَعْفًا لَا يُحْصِيهِ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى.

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ نُورٌ هَذِهِ الْكَلِمَةِ فِي قَلْبِهِ كَالشَّمْسِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ نُورُهَا فِي قَلْبِهِ كَالْكَوْكَبِ الدَّرِيِّ.

وَمِنْهُمْ مَنْ نُورُهَا فِي قَلْبِهِ كَالْمَشْعَلِ الْعَظِيمِ.

وَآخَرُ كَالسِّرَاجِ الْمُضِيِّ، وَآخَرُ كَالسِّرَاجِ الضَّعِيفِ.

وَلِهَذَا تَظْهَرُ الْأَنْوَارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَيْمَانِهِمْ، وَبَيِّنَ أَيْدِيهِمْ، عَلَى هَذَا الْمِقْدَارِ، بِحَسَبِ مَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنْ نُورِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ، عِلْمًا وَعَمَلًا، وَمَعْرِفَةً وَحَالًا.

وَكَلَّمَا عَظُمَ نُورُ هَذِهِ الْكَلِمَةِ وَاشْتَدَّ أَحْرَقَ مِنْ الشُّبُهَاتِ وَالشَّهَوَاتِ بِحَسَبِ قُوَّتِهِ وَشِدَّتِهِ، حَتَّى إِنَّهُ رَبَّمَا وَصَلَ إِلَى حَالٍ لَا يُصَادِفُ مَعَهَا شُبُهَةً وَلَا شَهْوَةً، وَلَا دَنْبًا، إِلَّا أَحْرَقَهُ، وَهَذَا حَالُ الصَّادِقِ فِي تَوْحِيدِهِ، الَّذِي لَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ شَيْئًا، فَأَيُّ ذَنْبٍ أَوْ شَهْوَةٍ أَوْ شُبُهَةٍ دَنَّتْ مِنْ هَذَا النُّورِ أَحْرَقَهَا، فَسَمَاءُ إِيْمَانِهِ قَدْ حُرِسَتْ بِالنُّجُومِ مِنْ كُلِّ سَارِقٍ لِحَسَنَاتِهِ، فَلَا يَبَالُ مِنْهَا السَّارِقُ إِلَّا عَلَى غِرَّةٍ وَعَقْلَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا لِلْبَشَرِ، فَإِذَا اسْتَيْقَظَ وَعَلِمَ مَا سَرَقَ مِنْهُ اسْتَنْقَذَهُ مِنْ سَارِقِهِ، أَوْ حَصَلَ

(1) السنن الكبرى للنسائي ، كِتَابُ عَمَلِ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ ، أَفْضَلُ الذِّكْرِ ، وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ ، بِرَقْمِ 10602

307/9 ، مسند أبي يعلى ، الموصلي ، بِرَقْمِ 528/13932 ، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ،

ذِكْرُ سُؤَالِ كَلِيمِ اللَّهِ رَبِّهِ أَنْ يُعَلِّمَهُ شَيْئًا يَذْكُرُهُ ، بِرَقْمِ 102/14 6218 .

أَضْعَافَهُ بِكَسْبِهِ، فَهُوَ هَكَذَا أَبَدًا مَعَ لُصُوصِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ، لَيْسَ كَمَنْ فَتَحَ لَهُمْ خِرَاطَتَهُ، وَوَلَّى الْبَابَ ظَهْرَهُ.

وَلَيْسَ التَّوْحِيدُ مُجَرَّدَ إِفْرَارِ الْعَبْدِ بَأَنَّهُ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ اللَّهَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَلِيكُهُ، كَمَا كَانَ عِبَادُ الْأَصْنَامِ مُقَرَّبِينَ بِذَلِكَ وَهُمْ مُشْرِكُونَ، بَلِ التَّوْحِيدُ يَتَضَمَّنُ - مِنْ مَحَبَّةِ اللَّهِ، وَالْخُضُوعِ لَهُ، وَالذَّلِّ لَهُ، وَكَمَالِ الْإِنْفِيَادِ لِبَطَاعَتِهِ، وَإِخْلَاصِ الْعِبَادَةِ لَهُ، وَإِرَادَةِ وَجْهِهِ الْأَعْلَى بِجَمِيعِ الْأَقْوَالِ وَالْأَعْمَالِ، وَالْمَنْعِ، وَالْعَطَاءِ، وَالْحُبِّ، وَالْبُغْضِ، مَا يَحُولُ بَيْنَ صَاحِبِهِ وَبَيْنَ الْأَسْبَابِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْمَعَاصِي، وَالْإِصْرَارِ عَلَيْهَا، وَمَنْ عَرَفَ هَذَا عَرَفَ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ (1) وَمَا جَاءَ مِنْ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي أَشْكَلَتْ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ، حَتَّى ظَنَّنَهَا بَعْضُهُمْ مَنْسُوخَةً، وَظَنَّنَهَا بَعْضُهُمْ قِيلَتْ قَبْلَ وُرُودِ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي وَاسْتِقْرَارِ الشَّرْعِ، وَحَمَلَهَا بَعْضُهُمْ عَلَى نَارِ الْمُشْرِكِينَ وَالْكَفَّارِ، وَأَوَّلَ بَعْضُهُم الدُّخُولَ بِالْخُلُودِ، وَقَالَ: الْمَعْنَى لَا يَدْخُلُهَا خَالِدًا، وَنَحْوَ ذَلِكَ مِنَ التَّأْوِيلَاتِ الْمُسْتَكْرَهَةِ.

وَالشَّارِعُ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ لَمْ يَجْعَلْ ذَلِكَ حَاصِلًا بِمُجَرَّدِ قَوْلِ اللِّسَانِ فَقَطُّ، فَإِنَّ هَذَا خِلَافَ الْمَعْلُومِ بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ، فَإِنَّ الْمُنَافِقِينَ يَقُولُونَهَا بِالْإِسْنَتِهِمْ، وَهُمْ تَحْتَ الْجَاحِدِينَ لَهَا فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ، فَلَا بُدَّ مِنْ قَوْلِ الْقَلْبِ، وَقَوْلِ اللِّسَانِ، وَقَوْلِ الْقَلْبِ يَتَضَمَّنُ مِنْ مَعْرِفَتِهَا، وَالتَّصَدِيقِ بِهَا، وَمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ مَا تَضَمَّنَتْهُ - مِنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْمَنْفِيَّةِ عَنِ غَيْرِ اللَّهِ، الْمُخْتَصَّةِ بِهِ، الَّتِي يَسْتَحِيلُ ثُبُوتُهَا لِغَيْرِهِ، وَقِيَامُ هَذَا الْمَعْنَى بِالْقَلْبِ عِلْمًا وَمَعْرِفَةً وَيَقِينًا، وَحَالًا - مَا يُوجِبُ تَحْرِيمَ قَائِلِهَا عَلَى النَّارِ، وَكُلُّ قَوْلٍ رَتَّبَ الشَّارِعُ مَا رَتَّبَ عَلَيْهِ مِنَ الثَّوَابِ، فَإِنَّمَا هُوَ الْقَوْلُ الثَّامُّ، كَقَوْلِهِ ﷺ مَنْ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ، حُطَّتْ خَطَايَاهُ، وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ (2) وَلَيْسَ هَذَا مُرْتَبًا عَلَى مُجَرَّدِ قَوْلِ اللِّسَانِ.

نَعَمْ مَنْ قَالَهَا بِلِسَانِهِ، غَافِلًا عَنِ مَعْنَاهَا، مُعْرِضًا عَنِ تَدَبُّرِهَا، وَلَمْ يُوَاطِئْ قَلْبُهُ لِسَانَهُ، وَلَا عَرَفَ قَدْرَهَا وَحَقِيقَتَهَا، رَاجِيًا مَعَ ذَلِكَ ثَوَابَهَا، حُطَّتْ مِنْ خَطَايَاهُ

(1) رواه البخاري، كتاب الأُطعمَةِ، بابُ الخَزِيرَةِ، كتابُ المَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، بابُ الرُّخْصَةِ فِي التَّخَلُّفِ عَنِ الْجَمَاعَةِ بَعْدَ بَرَقِ 72/7 5401، ومسلم، برقم 33 / 1 455.

(2) رواه البخاري، كتابُ الدَّعَوَاتِ، بابُ فَضْلِ التَّسْبِيحِ برقم 86/8 6405، ومسلم، بلفظ: وَمَنْ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ حُطَّتْ خَطَايَاهُ وَلَوْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ كتابُ الذِّكْرِ وَالِدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، بابُ فَضْلِ التَّهْلِيلِ وَالتَّسْبِيحِ وَالدُّعَاءِ، برقم 2071/4 2691.

بِحَسَبِ مَا فِي قَلْبِهِ، فَإِنَّ الْأَعْمَالَ لَا تَتَفَاضَلُ بِصُورِهَا وَعَدَدِهَا، وَإِنَّمَا تَتَفَاضَلُ بِتَفَاضُلِ مَا فِي الْقُلُوبِ، فَتَكُونُ صُورَةُ الْعَمَلَيْنِ وَاحِدَةً، وَبَيْنَهُمَا فِي التَّفَاضُلِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَالرَّجُلَانِ يَكُونُ مَقَامُهُمَا فِي الصَّفِّ وَاحِدًا، وَبَيْنَ صَلَاتَيْهِمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.

وَتَأْمَلُ مِنْهَا مَدُّ الْبَصَرِ، فَتَنْقُلُ الْبِطَاقَةَ الَّتِي تُوَضَعُ فِي كِفَّةٍ، وَيُقَابِلُهَا تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ سِجِلًّا، كُلُّ سِجِلٍّ مِنْهَا مَدُّ الْبَصَرِ، فَتَنْقُلُ الْبِطَاقَةَ وَتَطْيِشُ السِّجِلَّاتِ، فَلَا يُعَذَّبُ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ كُلَّ مُوحِّدٍ لَهُ مِثْلُ هَذِهِ الْبِطَاقَةِ، وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ يَدْخُلُ النَّارَ بِذُنُوبِهِ، وَلَكِنَّ السِّرَّ الَّذِي تَقَلُّ بِطَاقَةَ ذَلِكَ الرَّجُلِ، وَطَاشَتْ لِأَجْلِ السِّجِلَّاتِ لَمَّا لَمْ يَحْصُلْ لِغَيْرِهِ مِنْ أَرْبَابِ الْبِطَاقَاتِ، انْفَرَدَتْ بِطَاقَتِهِ بِالنَّقْلِ وَالرِّزَانَةِ.

وَإِذَا أَرَدْتَ زِيَادَةَ الْإِيضَاحِ لِهَذَا الْمَعْنَى، فَانظُرْ إِلَى ذِكْرِ مَنْ قَلْبُهُ مَلَأَنُ بِمَحَبَّتِكَ، وَذِكْرِ مَنْ هُوَ مُعْرَضٌ عَنْكَ غَافِلٌ سَاهٍ، مَشْغُولٌ بِغَيْرِكَ، قَدْ انجَذَبَتْ دَوَاعِي قَلْبِهِ إِلَى مَحَبَّةِ غَيْرِكَ، وَإِيثارِهِ عَلَيْكَ، هَلْ يَكُونُ ذِكْرُهُمَا وَاحِدًا؟ أَمْ هَلْ يَكُونُ وَوَلَدَاكَ اللَّذَانِ هُمَا بِهِذِهِ الْمَنَابَةِ، أَوْ عَبْدَاكَ، أَوْ زَوْجَتَاكَ، عِنْدَكَ سَوَاءً؟ .

وَتَأْمَلُ مَا قَامَ بِقَلْبِ قَاتِلِ الْمَانَةِ مِنْ حَقَائِقِ الْإِيمَانِ الَّتِي لَمْ تَشْغَلْهُ عِنْدَ السِّيَاقِ عَنِ السَّيْرِ إِلَى الْقَرْيَةِ، وَحَمَلْتُهُ وَهُوَ فِي تِلْكَ الْحَالِ عَلَى أَنْ جَعَلَ يَبْشُرُ بِصَدْرِهِ، وَيُعَالِجُ سَكَرَاتِ الْمَوْتِ، فَهَذَا أَمْرٌ آخَرُ، وَإِيمَانٌ آخَرُ، وَلَا جَرَمَ أَنْ الْحَقَّ بِالْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ، وَجُعِلَ مِنْ أَهْلِهَا.

وَاقْرَبِ مِنْ هَذَا مَا قَامَ بِقَلْبِ الْبَغِيِّ الَّتِي رَأَتْ ذَلِكَ الْكَلْبَ - وَقَدْ اشْتَدَّ بِهِ الْعَطَشُ يَأْكُلُ النَّرَى - فَقَامَ بِقَلْبِهَا ذَلِكَ الْوَقْتُ - مَعَ عَدَمِ الْأَلَةِ، وَعَدَمِ الْمُعِينِ وَعَدَمِ مَنْ تُرَابِيهِ بِعَمَلِهَا - مَا حَمَلَهَا عَلَى أَنْ غَرَّرَتْ بِنَفْسِهَا فِي نُزُولِ الْبَيْرِ، وَمَلَأَ الْمَاءَ فِي حُقِّهَا، وَلَمْ تَعْبَأُ بِتَعَرُّضِهَا لِلنَّافِثِ، وَحَمَلَهَا حُقِّهَا بِفِيهَا، وَهُوَ مَلَأَنُ، حَتَّى أَمَكَّنَهَا الرُّقِيَّ مِنَ الْبَيْرِ، ثُمَّ تَوَاضَعُهَا لِهَذَا الْمَخْلُوقِ الَّذِي جَرَتْ عَادَةُ النَّاسِ بِضَرْبِهِ، فَأَمْسَكَتْ لَهُ الْحُفَّ بِيَدِهَا حَتَّى شَرِبَ، مِنْ غَيْرِ أَنْ تَرْجُو مِنْهُ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا، فَأَحْرَقَتْ أَنْوَارَ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ التَّوْحِيدِ مَا تَقَدَّمَ مِنْهَا مِنَ الْبِغَاءِ، فَغَفَرَ لَهَا. فَهَكَذَا الْأَعْمَالُ وَالْعَمَالُ عِنْدَ اللَّهِ، وَالْغَافِلُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا الْإِكْسِيرِ الْكِيمَاوِيِّ، الَّذِي إِذَا وُضِعَ مِنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ عَلَى قَنَاطِيرٍ مِنْ نُحَاسِ الْأَعْمَالِ قَلْبَهَا ذَهَبًا، وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ⁽¹⁾.

(1) مدارج السالكين، 338/1 - 341، ظاهرة الارجاء في الفكر الاسلامي لسفر الحوالي 531/2 وما بعدها.

قالت الوعيدية: الله تعالى إنما وصفهم بمجرد كراهة ما نزل الله، والكراهة عمل القلب.

وعند الجهمية: الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، هذا قول جهم، والصالح، والأشعري في المشهور عنه، وأكثر أصحابه. وعند فقهاء المرجئة هو: قول اللسان، مع تصديق القلب. وعلى القولين: أعمال القلوب ليست من الإيمان عندهم، كأعمال الجوارح. فيمكن أن يكون الرجل مصدقا بلسانه، وقلبه، مع كراهة ما نزل الله، وحينئذ فلا يكون هذا كافرا عندهم، والآية تتناوله، وإذا دلت على كفره دلت على فساد قولهم (2).

وعليه، فالفقهاء وافقوا هؤلاء المرجئة في إخراج عمل القلب، وزادوا عليهم بإدخال قول اللسان.

وإما قول القلب واللسان، كالقول المشهور عن المرجئة. ولم يجعلوا عمل القلب، مثل حب الله ورسوله، ومثل خوف الله من الإيمان (3). وهذا يدل على اتفاق المرجئة المتكلمين منهم والفقهاء على حصر الإيمان في باب القول.

ثم اختلافهم بعد هذا الاتفاق في أي القول يدخل في الإيمان، وفقهاء المرجئة جعلوا قول القلب وقول اللسان كله من الإيمان.

ويدل أيضا اتفاق مرجئة الفقهاء والجهمية ومن تبعهم على إخراج العمل من الإيمان، فأخرجوا عمل القلب وعمل اللسان من الإيمان.

ومع ما تقدم من نقول تفيد إخراج فقهاء المرجئة عمل القلب من الإيمان، فقد جاء التصريح بذلك في كلام شارح العقيدة الطحاوية.

ومعلوم أن صاحب الشرح، وصاحب المتن كلاهما على مذهب أبي حنيفة، والعقيدة الطحاوية مصنفة أساسا لتقرير معتقد أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد، كما جاء في مقدمتها، حيث يقول الطحاوي: هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، على مذهب فقهاء الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبدالله محمد بن الحسن

(1) جامع البيان 70/26، زاد المسير 409/7، وينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، 1/213 وما بعدها. وينظر: مقالاتهم في الملل والنحل للشهرستاني، 1/88، والفرق بين الفرق للبغدادي، ص211.

(2) ينظر: مقالاتهم في الملل والنحل للشهرستاني، 1/89، والفرق بين الفرق للبغدادي، ص213.

(3) ينظر: مقالاتهم في الملل والنحل للشهرستاني، 1/91، والفرق بين الفرق للبغدادي، ص215.

الشيباني ، وما يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين (1) ، ثم ذكر معتقدهم، ومنه قوله:

ونحب أصحاب رسول الله ρ ، ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان(2).

قال ابن أبي العز معلقا على ذلك: وتسمية حب الصحابة إيمانا مشكل على الشيخ يعني الطحاوي ؛ لأن الحب عمل القلب، وليس هو التصديق، فيكون العمل داخلا في مسمى الإيمان، وقد تقدم في كلامه أن: الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان يقول الطحاوي : والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان(3)، ولم يجعل العمل داخلا في مسمى الإيمان، وهذا هو المعروف من مذهب أبي حنيفة، إلا أن تكون هذه التسمية مجازا(4).

وقد بين من قبل أن مرجئة الفقهاء لا ينازعون في القول الذي هو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان ، وإنما ينازعون في شمول اسم الإيمان للعمل(5) ، ثم ذكر أن العمل

قسمان: عمل القلب، وعمل الجوارح (6) .

4. إخراج العمل الظاهر عمل الجوارح من الإيمان:

لذا يمكن عندهم حصول الإيمان التام في القلب بدون العمل الظاهر، فالمرجئة جميعا يقولون أن الإيمان الذي في القلب يكون تاما بدون العمل الظاهر. والمرجئة المتكلمون منهم، والفقهاء يقولون: إن الأعمال قد تسمى إيمانا مجازا؛ لأن العمل ثمرة الإيمان ومقتضاه؛ ولأنها دليل عليه(7) .

وهذا لا يعني أنهم لا يقيمون للأعمال وزنا، بل عندهم أن الأعمال المفروضة واجبة، ويرون أن الإيمان بدون العمل المفروض، ومع فعل المحرمات، يكون صاحبه مستحقا للذم والعقاب.

(1) العقيدة الطحاوية للطحاوي ص3.

(2) العقيدة الطحاوية للطحاوي ص7.

(3) العقيدة الطحاوية ص19 وشرحها 459/2.

(4) شرح العقيدة الطحاوية 698/2.

(5) شرح الطحاوية 463/2.

(6) شرح الطحاوية 478/2.

(7) ينظر : شرح الطحاوية 479/2.

لكنهم مع ذلك يعدون فعل الواجبات وترك المحرمات ليس من الإيمان.. والإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو شيء واحد، يستوي فيه جميع المؤمنين من الملائكة، والنبیین، والمقربين، والمقتصدین، والظالمین. ثم قال فقهاء المرجئة: هو التصديق بالقلب، واللسان. وقال أكثر متكلمیهم: هو التصديق بالقلب.

وقال بعضهم: التصديق باللسان. قالوا: لأنه لو دخلت فيه الواجبات العملية؛ لخرج منه من لم یأت بها، كما قالت الخوارج (1).

فمرجئة الفقهاء یرون أنه يكفي الالتزام بالطاعات دون فعلها، ویجعلون الإيمان هو التصديق والالتزام معاً، وعندهم أن من قال: أنا أطیع الرسول p ولا أصدق أنه رسول الله أو أصدقه ولا ألتزم طاعته، فإنه لا یكون مسلماً ولا مؤمناً (2) یقول الحمیدی: وأخبرت أن ناساً یقولون: من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج، ولم یفعل من ذلك شيئاً حتى یموت، أو یصلي مستدبر القبلة حتى یموت، فهو مؤمن، ما لم یکن جاحداً، إذا علم أن تركه ذلك فيه إيمانه، إذا كان مقرا بالفرائض واستقبال القبلة.

فقلت: هذا الكفر الصراح، وخلاف كتاب الله، وسنة رسوله، p وعلماء المسلمین، قال الله تعالى: **چ ك ك ك ك گ گ گ ن ن چ** (3) و أبأ عبدالله أحمد بن حنبل یقول: من قال هذا فقد كفر بالله، ورد علی أمره، وعلی الرسول ما جاء به عن الله (4).

وقال معقل العبسی لنافع أنهم یقولون: نحن نقر بأن الصلاة فرض ولا نصلی، وبأن الخمر حرام ونشربها، وأن نکاح الأمهات حرام ونحن ننكح؟ قال نافع: من فعل هذا، فهو کافر (5).

(1) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، د. غالب بن علي عواجي 3/ 1087 وما بعدها.

(2) فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، د. غالب بن علي عواجي 3/ 1089 وما بعدها.

(3) البينة: من الآية: هـ .

(4) الاثر مروی في السنة للخلال 3/ 586 وما بعدها، شرح اعتقاد اهل السنة للالكالي، 5 برقم 1594 - 1595 / 5 887 .

(5) الاثر مروی في السنة لعبدالله، برقم 382/ 1 831 ، والسنة للخلال، برقم 32-29 / 11054 ،

وبرقم 1608 ، 29/ 5 ، الابانة الكبرى، برقم 1101 811/ 2 ، شرح اصول اعتقاد أهل السنة ، برقم

1723 953/ 5 وما بعدها.

وهم مع قولهم بالإرجاء يكفرون أنواعاً ممن يقول كذا وكذا؛ لما فيه من الاستخفاف، ويجعلونه مرتداً ببعض هذا الأنواع (1).

فتلك هي معالم مسمى الإيمان عند فقهاء المرجئة، والتي ملخصها أنهم يحرصون الإيمان في القول دون العمل، قول القلب وقول اللسان، دون عمل القلب وعمل الجوارح، وأنهم يحكمون بكفر من لم يتكلم بلسانه مع قدرته عليه، وكفر إبليس وفرعون وغيرهما مع تصديق قلوبهم، وكفر الساب والشاتم.

(1) ظاهرة الارجاء، الحوالي 358/1.

المطلب الثالث الإيمان والاسلام عند المرجئة

أن قوما قد أحدثوا، وتكلموا، وقالوا: إن الصلاة والزكاة ليستا من الدين؟: قوله عن المرجئة: إنهم يقولون: إن الصلاة والزكاة ليستا من الدين، قد يكون قول بعضهم، فإنهم كلهم يقولون: ليستا من الإيمان. وأما ما الدين، فقد حكي عن بعضهم أنه يقول: ليستا من الدين، ولا نفرق بين الإيمان والدين.

ومنهم من يقول: بل هما من الدين، ويفرق بين اسم الإيمان واسم الدين. وهذا هو المعروف من أقوالهم التي يقولونها عن أنفسهم، ولم أر أنا في كتاب أحد منهم أنه قال: الأعمال ليست من الدين، بل يقولون: ليست من الإيمان. و حكي أبو عبيد عن ناظره منهم (1) ، فإن أبا عبيد وغيره يحتجون بأن الأعمال من الدين، فذكر قوله تعالى چ چ چ چ چ چ چ (2) أنها نزلت في حجة الوداع (3)

قال أبو عبيد: فأخبر أنه إنما كمل الدين الآن في آخر الإسلام في حجة النبي ρ ، وزعم هؤلاء أنه كان كاملا قبل ذلك بعشرين سنة، من أول ما نزل عليه الوحي بمكة، حين دعا الناس إلى الإقرار.

حتى قال (4) : لقد اضطر بعضهم حين أدخلت عليه هذه الحجة إلى أن قال: إن الإيمان ليس بجميع الدين، ولكن الدين ثلاثة أجزاء: فالإيمان جزء، والفرائض جزء، والنوافل جزء، وهذا الذي قاله هو مذهب القوم.

وقال أبو عبيد: وهذا غير ما نطق به الكتاب، ألم تسمع إلى قوله تعالى چ چ چ چ چ چ چ (5)، وقال چ چ چ چ چ چ چ (6)، وقال

(1) يعني بعض الفقهاء إذ هو في معرض مناقشتهم، ينظر : كتاب الإيمان ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته ، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي المتوفى: 224هـ، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط/2، 1403هـ - 1983م ، ص13.

(2) المائدة: من الآية: 3.

(3) ينظر : الإيمان لأبي عبيد ص15 وما بعدها .

(4) القائل هو أبو عبيد ، ينظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي 355/1.

(5) آل عمران: من الآية: 19.

(6) آل عمران: من الآية: 85.

تعالى ڇڏي ڏي تڏ ڇ (1)، فأخبر أن الإسلام هو الدين برمته، وزعم هؤلاء أنه ثلث الدين.

قلت: إنما قالوا: إن الإيمان ثلث، ولم يقولوا: إن الإيمان ثلث الدين، لكنهم فرقوا بين مسمى الإيمان ومسمى الدين، فقد يحكى عن بعضهم أنه يقول ليستا يعني الصلاة والزكاة من الدين، ولا يفرق بين اسم الإيمان والدين، ومنهم من يقول كلاهما من الدين، ويفرق بين اسم الإيمان واسم الدين (2). ودارت مباحثة بين الإمام أحمد وتلميذه الميموني، وفيها أن الميموني قال: يا أبا عبدالله تفرق بين الإسلام والإيمان؟ قال: نعم.

قال: بأي شيء تحتج؟

قال: عامة الأحاديث تدل على هذا، ثم قال: قال رسول الله ﷺ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ (3)، وقال تعالى: ڇ ڙ ڪ ڪ ڪ ڪ ڪ ڪ ڪ ڇ (4) قلت له: فتذهب إلى ظهر الكتاب، مع السبب؟

قال: نعم.

قلت: فإذا كانت المرجئة تقول: إن الإسلام هو القول؟

قال: هم يصيرون هذا كله واحدا، ويجعلونه مسلما ومؤمنا، شيئا واحدا على إيمان جبريل، ومستكمل الإيمان (5).

ونقل عن المروزي أن من قال إن الإيمان هو القول، فلا فرق بينه وبين المرجئة (6).

(1) المائدة: من الآية 3.

(2) تعظيم قدر الصلاة للمروزي 355/1 وما بعدها.

(3) رواه البخاري، كتاب الحدود، باب السارق حين يسرق برقم 6782/2 159، ومسلم عن أبي هريرة بلفظ: إن رسول الله ﷺ قال: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ كِتَابُ الْإِيمَانِ، باب بيان أن الدين النصيحة برقم 76/1 57.

(4) الحجرات: من الآية: 14.

(5) السنة للخلال، برقم 1077 604/3 وما بعدها.

(6) تعظيم قدر الصلاة 533/2.

ونقل أيضا عن أبي طالب المكي أن من قال إن الإيمان هو الإسلام، فإنه يقرب من قول المرجئة (1).

الفريق الثاني: يرى أن الإسلام والدين شيء واحد، وأنه يتكون من ثلاثة أجزاء:

الإيمان جزء، والأعمال المفروضة جزء، والأعمال النافلة جزء. وهؤلاء يقولون إن الإيمان يتضمن الإسلام، بمعنى أنه يدخل ضمنه، فهو جزء منه.

ويقولون أيضا إن الفاسق مؤمن، حيث أخذ ببعض الدين وهو الإيمان عندهم، وترك بعضه، "فقالته الجهمية والمرجئة، قد علمنا أنه لا يخلد في النار، وأنه ليس كافرا مرتدا، بل هو من المسلمين.

وإذا كان من المسلمين وجب أن يكون مؤمنا تام الإيمان، ليس معه بعض الإيمان،...، وقالت المرجئة: الرجل إذا أسلم كان مؤمنا قبل أن يجب عليه شيء من الأفعال. وهذا القول هو المذهب المعروف عن فقهاء المرجئة، وهو الذي ناظرهم عليه أبو عبيد في كتابه الإيمان (2).

وقد جاء في الفقه الأكبر أن الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى (3)، وهذا الانقياد لا يكون إلا بالعمل، والله أعلم (4).

المطلب الرابع

- (1) قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريدي إلى مقام التوحيد، محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي المتوفى: 386هـ، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ط/2، 1426 هـ - 2005 م، 250/2.
- (2) ينظر: الإيمان لابي عبيد ص15 وما بعدها، الشريعة، للاجري، ص119، الإيمان بين السلف والمتكلمين، أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1432 هـ - 2002 م، ص 18 وما بعدها، الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين لمحمد بن محمود آل خضير، مكتبة الرشد، الرياض، ط/3، 1430 هـ - 2009 م، ص 27 وما بعدها.
- (3) الفقه الأكبر مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء الأيسر والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس، ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه المتوفى: 150 هـ، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، ط/1، 1419 هـ - 1999 م، ص57.
- (4) ينظر: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، علي بن سلطان محمد الفاري المتوفى 1014 هـ ومع التعليق الميسر على شرح الفقه الأكبر، وهبي سليمان غاوجي، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط/1، 1419 هـ - 1998 م ص149 وما بعدها، أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار الصمعي، المملكة العربية السعودية، ص 435-438.

مفهوم الإيمان والكفر عند المرجئة

الفرع الأول: قول من قال الإيمان يزيد وتوقف في النقصان لقد جاء عن الإمام مالك في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه روايتان، قال في إحداهما: إن الإيمان يزيد أما النقصان فتوقف فيه وطلب من السائل أن يكف عن السؤال عنه، لأنه لم يجد عليه دليلاً من كتاب الله أما الرواية الأخرى: فقد جاءت عنه من طرق متعددة صحيحة، قال فيها: إن الإيمان يزيد وينقص.

ولهذا سنتناول الرواية الواردة عنه في أن الإيمان يزيد مع التوقف في النقصان، وذكر ما قاله أهل العلم من تعليقات لقوله هذا، وبيان الصواب منها، مع ذكر الروايات الأخرى الثابتة عنه في أن الإيمان يزيد وينقص. الرواية الأولى التي فيها قوله أن الإيمان يزيد وتوقف في النقصان، فهذه الرواية جاءت عنه من ثلاث طرق: الأولى - من طريق عبدالله بن وهب.

قال: سئل مالك بن أنس عن الإيمان؟ فقال: قول وعمل، قلت أيزيد وينقص؟ قال: قد ذكر الله سبحانه في غير أي من القرآن أن الإيمان يزيد، فقلت له: أينقص؟ قال: دع الكلام في نقصانه وكف عنه. فقلت بعضه أفضل من بعض؟ قال: نعم.

الثانية - من طريق ابن القاسم:

قال ابن عبدالبر: وقد روى ابن القاسم عن مالك أن الإيمان يزيد، ووقف في نقصانه (1).

وقال القاضي عياض: قال ابن القاسم: كان مالك يقول: الإيمان يزيد، وتوقف عن النقصان، وقال: ذكر الله زيادته في غير موضع فدع الكلام في نقصانه وكف عنه (2) ونقله عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء.

الثالثة - من طريق إسماعيل بن أبي أويس:

قال: سئل مالك عن الإيمان يزيد وينقص؟ فقال: يزيد وينقص وذلك في كتاب الله، فقيل له: وينقص يا أبا عبدالله؟ قال: ولا أزيد أن أبلغ هذا.

(1) التمهيد، 252/9.

(2) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي المتوفى: 544هـ، تحقيق: جزء 1: ابن تلويت الطنجي، 1965م، جزء 2، 3، 4: عبد القادر الصحراوي، 1966 - 1970م، جزء 5: محمد بن شريفة، جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط/1، 983م. 43/2.

فهذا ما وقفت عليه مما نقل عنه في أن الإيمان يزيد مع التوقف في النقصان، ولم أقف فيما أطلعت عليه من روايات عن الإمام أنه جزم بعدم نقص الإيمان، وإنما الذي ورد عنه في بعض الروايات التوقف في القول بنقص الإيمان، وفرق بين الجزم بنفي الشيء، وبين التوقف فيه. وبهذا يتبين خطأ قول الزبيدي عندما أورد قول مالك هذا أي: توقفه في النقصان ثم أورد بعده ما روي عن أبي حنيفة من طريق غسان وجماعة من أصحابه أنه قال: الإيمان يزيد ولا ينقص. ثم قال الزبيدي: وهو بعينه قول مالك (1).

قلت: فهذا خطأ بين إذ إن مالكا إنما جاء عنه التوقف بالنقصان لا الجزم بعدمه، والفرق بين الأمرين ظاهر.

فهو كان متوقفاً في القول بنقص الإيمان لعدم بلوغ النص إليه، ثم لما بلغه ذلك جزم بنقص الإيمان، كما هو ثابت عنه من طرق متعددة.

أما توقفه في النقصان في هذه الرواية فقد ذكر له أهل بعض التعليقات:

1. فقيل إنه توقف في بعض الروايات عن القول بالنقصان، لأن التصديق

بالله تعالى ورسوله لا ينقص؛ إذ لا يجوز نقصان التصديق، لأنه إذا

نقص صار شكاً وخرج عن اسم الإيمان، قاله ابن بطال (2).

2. وقال بعض أهل العلم: إنما توقف مالك عن القول بنقصان الإيمان خشية

أن يتأول عليه موافقة الخوارج الذين يكفرون أهل المعاصي من

المؤمنين بالذنوب (3)

3. وقيل: إنه توقف في ذلك لأنه وجد ذكر الزيادة في القرآن ولم يجد ذكر

النقص.

فهذا جملة ما وقفت عليه من تعليقات لهذه الرواية، والذي أراه صواباً

من هذه التعليقات الثالث منها، وهو أنه توقف عن القول بالنقص لعدم

وقوفه على النص، لأمر:

(1) اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو

الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي المتوفى: 1205هـ، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،

1414هـ، 1994م، 2/356.

(2) نقله النووي في شرحه صحيح مسلم 146/1.

(3) شرح صحيح مسلم للنووي 146/1، وينظر: الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ،

عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني أبو محمد المتوفى 386هـ، تحقيق: محمد أبو الأجران

- عثمان بطيخ، مؤسسة الرسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس، ط/2، 1403 - 1983،

ص122.

أولاً: أن هذا هو اللائق به والأنسب لمقامه، فما وجده في الكتاب والسنة قال به، وما لم يجده لم يقل به، وهذا هو شأن العلماء المحققين لا يصدر عنهم في أقوالهم وأعمالهم إلا عن كتاب أو سنة.

ثانياً: أن هذا هو منصوصه ، فقد نص في جميع الروايات المتقدمة أنه إنما قال بالزيادة لوجودها في القرآن، ولما لم يجد للنقص ذكراً توقف عنه. ففي رواية ابن وهب قال: قد ذكر الله سبحانه في غير آي من القرآن أن الإيمان يزيد. وفي رواية ابن القاسم قال: قد ذكر الله زيادته في غير موضع، فدع الكلام في نقصانه وكف عنه

وفي رواية ابن أبي أويس قال: وذلك في كتاب الله. فظاهر من هذه الروايات أنه إنما قال بالزيادة لورود النص فيها، أما النقص فتوقف عن القول به لعدم وقوفه على نص فيه.

ثالثاً: يؤكد ذلك أنه ورد عنه روايات متعددة صحيحة يأتي ذكرها قريباً فيها القول بزيادة الإيمان ونقصانه، فلعل هذا بعد أن تبين له النص في النقص كحديث: **مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ** (1)

أو وقف على بعض الآثار الكثيرة عن الصحابة والتابعين، والتي فيها التصريح بالزيادة والنقصان، أو غير ذلك، فصار يقول به لوقوفه على النص فيه.

والروايات الواردة عنه في أن الإيمان يزيد وينقص كثيرة، وفيما يلي نورد ما وقفت عليه منها:

أولاً - رواية عبدالرزاق: قال عبدالرزاق: سمعت معمرأً وسفيان الثوري ومالك بن أنس، وابن جريج وسفيان بن عيينة يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص (2)

وقال: لقيت اثنين وستين شيخاً منهم معمر.. ومالك بن أنس... كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص. (3)

(1) رواه البخاري، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ الزَّكَاةِ عَلَى الْأَقْرَابِ برقم 1462/2، من حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ر، ومسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ بَيَانِ نُقْصَانِ الْإِيمَانِ بِنُقْصِ الطَّاعَاتِ، وَبَيَانِ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْكُفْرِ عَلَى غَيْرِ الْكُفْرِ بِاللَّهِ، كَكُفْرِ التَّعَمُّةِ وَالْحُقُوقِ برقم 86/1، من حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ.

(2) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، مكتبة دار القلم والكتاب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1416هـ — 1996م، ص12.

(3) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، ص285

ثانياً - رواية إسحاق بن محمد الفروي: قال: كنت عند مالك بن أنس فسمعت حماد بن أبي حنيفة يقول لمالك يا أبا عبدالله إن لنا رأياً نعرضه عليك فإن رأيت غير ذلك كففتنا عنه، قال: وما هو؟ قال يا أبا عبدالله لا تكفر أحداً بذنوب الناس كلهم مسلمون عندنا. قال: ما أحسن هذا، ما بهذا بأس. فقام إليه داود بن أبي زنبر وإبراهيم بن حبيب وأصحاب له فقاموا إليه فقالوا: يا أبا عبدالله إن هذا يقول بالإرجاء، قال ديني مثل دين جبريل وميكائيل والملائكة المقربين، قال: لا والله: الإيمان يزيد وينقص **ج ج ج ج ج ج ج** ⁽¹⁾ وقال إبراهيم **ج ج ج ج ج ج ج** ⁽²⁾ فطمأنينة قلبه زيادة في إيمانه ⁽³⁾.

ثالثاً - رواية ابن نافع:

قال: كان مالك بن أنس يقول: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص ⁽⁴⁾.

رابعاً - رواية أبي عثمان سعيد بن داود بن أبي زنبر الزنبري: قال كان مالك يقول: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص ⁽⁵⁾.

خامساً - رواية سويد بن سعيد بن سهل الهروي:

قال: سمعت مالك بن أنس وحماد بن زيد.. وجميع من حملت عنهم العلم يقولون: الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص ⁽⁶⁾.

فالقول بأن الإيمان يزيد وينقص ثابت عنه من طرق متعددة، ولذا قال ابن عبدالبر في التمهيد بعد أن أشار إلى رواية ابن القاسم عنه في أن الإيمان يزيد مع التوقف في النقصان، قال: وروى عنه عبدالرزاق، ومعن ابن عيسى، وابن نافع، وابن وهب أنه يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وعلى هذا مذهب الجماعة من أهل الحديث والحمد لله ⁽⁷⁾.

وقال القاضي عياض: قال غير واحد: سمعت مالكا يقول: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وبعضه أفضل من بعض ⁽⁸⁾.

(1) الفتح: من الآية: ٤.

(2) البقرة: من الآية: 260.

(3) أخرجه اللالكائي في شرح الاعتقاد برقم 1743 / 960/5 ، وذكره بنحوه القاضي عياض في ترتيب المدارك 2/ 48 .

(4) رواه عبدالله في السنة، برقم 636 ، 317/1 ، والخلال في السنة برقم 1082 ، 608/3 .

(5) رواه الخلال في السنة برقم 1014 / 3 582 .

(6) رواه البيهقي في السنن الكبرى ، برقم 20890 / 10 347 .

(7) التمهيد 9/ 252 .

(8) ترتيب المدارك 2/ 43 .

وخلاصة الكلام في هذا أن مالكا كان يقول إن الإيمان يزيد ولا يقول ينقص متوقفاً في ذلك لا منكرأ له، ثم بأن له بعد ذلك وظهر من خلال تأمله للنصوص وإعادة النظر فيها أنه ينقص، مستدلاً على ذلك بنصوص القرآن المصراحة بالزيادة نفسها، إذ إن ما دل على الزيادة تصريحاً يدل على النقصان لزوماً.

قال ابن رشد: وقد روي عن مالك أنه كان يطلق القول بزيادة الإيمان وكف عن إطلاق نقصانه، إذ لم ينص الله تعالى إلا على زيادته، فروي عنه أنه قال عند موته لابن نافع وقد سأله عن ذلك: قد أبرمتوني إني تدبرت هذا الأمر فما من شيء يزيد إلا وينقص، وهو الصحيح والله سبحانه وتعالى أعلم⁽¹⁾.

وعلى كل فهذا القول أعني قول مالك: الإيمان يزيد وينقص هو الأخير من أقواله وهو المشهور عنه عند أصحابه وغيرهم لا الأول، أما قول الزبيدي: وتوقف مالك عن القول بنقصانه، هذا هو المشهور من مذهبه⁽²⁾ فغير صحيح، إلا إن كان يعني بالشهرة شهرته عند أهل البدع فنعم، فهم يتتبعون ما وافق أهواءهم من النصوص وأقوال أهل العلم ويأخذون به ويعدونه صحيحاً مشهوراً ويدعون ما سواه.

فالمشهور عن مالك هو القول بأن الإيمان يزيد وينقص، ولهذا لما عدد الإمام أحمد من قال الإيمان يزيد وينقص من أهل العلم عد منهم مالكا مع علمه أنه روي عنه القول بأن الإيمان يزيد مع التوقف في النقصان.

ولما عدد عبدالرزاق القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص عد منهم مالكا، وهكذا صنع أبو عبيد وغيرهم من أهل العلم، وما ذاك إلا لأنه المشهور عن مالك⁽³⁾.

الفرع الثاني: قول من قال الإيمان يزيد ولا ينقص،

لقد كان الحديث في الفرع الأول السابق عن قال الإيمان يزيد وتوقف في النقصان، أما الحديث في هذا الفرع فسيكون إن شاء الله عن مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فقال: إن الإيمان يزيد ولا ينقص. وجملة من وقفت على أنه قال بذلك بعد التتبع والنظر في كتب الفرق والمقالات وغيرها، مما تيسر لي الوقوف عليه هم:

(1) المقدمات الممهدة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المتوفى: 520هـ، دار الغرب الإسلامي، ط/1، 1408 هـ - 1988 م 37/1.

(2) اتحاف السادة المتقين 256/2.

(3) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، مكتبة دار القلم والكتاب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1416هـ/1996م، ص277.

1- طائفة من الأشاعرة.

2- رواية عن أبي حنيفة.

3- الغسانية.

4- النجارية.

5- الإباضية.

وتفصيل ذلك كما يلي:

أما قول الطائفة من الأشاعرة فقد أشار إليه البغدادي في أصول الدين فقال: وأما من قال: إنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه، واختلفوا في زيادته فمنهم من منعها ومنهم من أجازها (1)، وذكر نحو قوله هذا العيني في عمدة القاري (2).

قال في الشرح: ويحتمل في أن يكون النفي في كلام المصنف راجعاً إلى أقرب مذكور وهو قوله: ونقصه بنقصها فكأنه قال: وقيل لا ينقص فيكون مراده بهذا القيل أن الإيمان يزيد ولا ينقص... (3).

وقال الزبيدي: وحكى غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة أنه يزيد ولا ينقص (4).

وذكر البغدادي عن الغسانية، وهم أتباع غسان المرجئ أن من أقوالهم أن الإيمان يزيد ولا ينقص، ثم قال: وزعم غسان هذا في كتابه أن قوله في هذا الكتاب كقول أبي حنيفة (5).

ثم خطأه في ذلك: فقال: وهذا غلط منه عليه، لأن أبا حنيفة قال: إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى وبرسوله وبما جاء من الله تعالى ورسوله في الجملة دون التفصيل، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه، وغسان قد قال: بأنه يزيد ولا ينقص (6).

(1) أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى 429هـ، دار الكتب العلمية بيروت، ط/3، 1401هـ — 1981م، ص252.

(2) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني المتوفى: 855هـ، دار إحياء التراث العربي — بيروت، 258/1.

(3) تحفة المريد، ابراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري المتوفى 1277هـ، دار الكتب العلمية — بيروت، 2007م، ص51، وينظر: اتحاف المريد بجوهرة التوحيد شرح جوهرة التوحيد، برهان الدين عبد السلام بن ابراهيم المالكي اللقاني، ت 1041هـ دار القلم العربي، ط/1، 1990، ص12.

(4) اتحاف السادة المتقين 2/256.

(5) الفرق بين الفرق ص203.

(6) الفرق بين الفرق للبغدادي ص203.

فالبغدادي يرى أن نسبة هذا القول لأبي حنيفة غلط عليه، وهذا ظاهر لأن المشهور والمعروف عنه نفي الزيادة والنقصان معاً. لذا قال الإسفرايني: كان يقول أي غسان الإيمان إقرار بالله ومحبة لله تعالى وتعظيم له، وهو يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان على خلاف ما قاله أبو حنيفة حيث قال: لا يزيد ولا ينقص⁽¹⁾.

وأما الغسانية فالقول بأن الإيمان يزيد ولا ينقص مشتبه عنهم، وقد نسبه إليهم غير واحد ممن كتب في المقالات والفرق⁽²⁾.

وأما النجارية، فلم أصل باطلة جانبوا فيها الحق وفارقوه منها: قولهم إن الإيمان يزيد ولا ينقص، وقد حكى ذلك عنهم غير واحد ممن كتب في مقالات الفرق كالأشعري والأسفرايني والبغدادي وغيرهم⁽³⁾.

وأما الإباضية، فلم أقف على قولهم إن الإيمان يزيد ولا ينقص في كتب المقالات وإنما ذكر أبو محمد عبدالله بن حميد السالمي من الإباضية في كتابه مشارق أنوار العقول: الإيمان بالمعنى الشرعي الذي هو أداء الواجبات مطلقاً ليس ينقص نظراً إلى إيمان كل مؤمن فإنه في ذاته غير متفاوت بالنسبة إلى إيمان غيره⁽⁴⁾.

ولهؤلاء أدلة يحتجون بها :

1. بنوا قولهم هذا على تعريفهم للإيمان:

(1) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين أبو المظفر شاهفور بن طاهر الإسفرايني، الملقب بحجة المتكلمين المتوفى 471هـ، حقق الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه وعلق حواشيه الإمام محمد زاهد بن حسن العلمي الكوثري، مكتبة الخانجي 1998م، ص101.

(2) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري المتوفى: 324هـ، تحقيق: هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن ألمانيا، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط/3، 1400 هـ - 1980 م، ص139، التبصير في الدين للإسفريني ص 98، الفرق بين الفرق للبغدادي ص203.

(3) ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ص136، التبصير في الدين للإسفريني ص101، الفرق بين الفرق للبغدادي ص208.

(4) مشارق أنوار العقول للإمام نور الدين عبدالله بن حميد بن سلوم السالمي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ط/1، 1409 هـ - 1989 م، ص 35 وما بعدها.

فالإيمان عندهم هو التصديق، والتصديق عندهم لا يقبل النقص لأنه إذا قبله صار شكاً، لكنه يقبل الزيادة بناء على أن الشخص يؤمن إجمالاً ثم يزيد تصديقه بالتفاصيل (1).

وقد تقدم قول البغدادي: وأما من قال إنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه (2).

وقال العيني: وقال آخرون إنه لا يقبل النقصان لأنه لو نقص لا يبقى إيماناً، ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى: **چ ق ق چ چ چ** (3) ونحوها من الآيات (4).

2. احتجوا بحديث الإسلام يزيد ولا ينقص:

قال الكشميري وروي عن إمامنا الأعظم أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وكأنه مأخوذ مما روي عند أبي داود عن معاذ بن جبل قال: **سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، فَوَرَّثَ الْمُسْلِمُ (5) قِيلَ فِي شَرْحِهِ أَي يَعْلُو وَلَا يَعْلَى (6)**.

3- واحتجوا بأن المعاصي لا تحبط الطاعات وإذا لم تحبطها فلا نقصان يخلق الإيمان:

قال الحلبي: ومن ذهب إلى أن الإيمان يزيد ولا ينقص فإنه يقول أصله يتكثر بفروعه، وفروعه تتكثر بعضها، والمعاصي لا تحبط الطاعات، وإذا لم تحبطها فلا نقصان يخلق الإيمان.

والدليل على صحة ذلك أن فروع الإيمان متأيدة بأصلها، فما لا يحبط أصلها لا يحبطها، لأن الفروع لا تتميز عن أصلها، فإذا لم يجز وجود الكفر مع الإيمان، لم يجز وجود فروعه مع الإيمان، ولأن طاعات المؤمن إنما كانت فروع الإيمان لوجودها في الإيمان المحرك عليها، كذلك معاصي الكافر فروع للكفر لأن كفره هو المحرك له عليها، وقد علمنا أن الأفعال الحسنة في أنفسها إذا وجدت من الكافر لم تكن فروع الإيمان، ولأن طاعات المؤمن لما كانت فروع

(1) ينظر: أصول الدين للبغدادي ص 252، النبراس شرح العقائد ص 402، عمدة القاري 107/1.

(2) أصول الدين للبغدادي، ص 252.

(3) الأنفال: من الآية: ٢ .

(4) عمدة القاري 107/1.

(5) سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر؟ برقم 126/29123.

(6) فيض الباري على صحيح البخاري أمالي محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم

الديوبندي المتوفى: 1353 هـ تحقيق: محمد بدر عالم الميرتشي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

، ط 1، 1426 هـ - 2005 م، 137/1.

الإيمان كانت إيماناً، فلو كانت سيئاته فروع الكفر فلتكن كفرًا⁽¹⁾ . فهذا ما وقفت عليه من أدلة لهؤلاء.

الفرع الثالث: زيادة الإيمان ونقصانه عند مرجئة الفقهاء
لم تختلف كلمة المرجئة، فقهاهم ومتكلميهم، في أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. وذهبت المرجئة والجهمية على أن الإيمان يزول كله بزوال شيء منه، وأنه لا يتبعض، ولا يتفاضل، فلا يزيد ولا ينقص، وقالوا إن إيمان الفساق كإيمان الأنبياء والمؤمنين.

وعن فقهاء المرجئة خاصة فقد أنكر حماد بن أبي سليمان، ومن اتبعه، تفاضل الإيمان، ودخول الأعمال فيه، والاستثناء فيه، وهؤلاء من مرجئة الفقهاء. وهذا المذهب لمرجئة الفقهاء في زيادة الإيمان ونقصانه دل عليه أيضا أثر معقل العبسي، ومما جاء فيه قول معقل لعطاء:

فقلت: إنهم يقولون: ليس في الإيمان زيادة. فقال أي عطاء : أوليس قد قال الله فيما أنزل: **چ چ چ چ** (2)، فما هذا الإيمان الذي زادهم؟ .
وأورد الإمام أحمد عليهم في إنكارهم زيادة الإيمان، حيث يقول: فإن زعموا أنهم لا يقبلون زيادة الإيمان من أجل أنهم لا يدرون ما زيادته، وأنها غير محدودة.

فما يقولون في أنبياء الله، وكتبه، ورساله؟ هل يقرون بهم في الجملة؟
ويزعمون أنه من الإيمان؟
فإذا قالوا: نعم.

قيل لهم: هل تجدونهم، وتعرفون عددهم؟ أليس إنما يصيرون في ذلك إلى الإقرار بهم في الجملة، ثم يكفون عن عددهم؟ فكذلك زيادة الإيمان.
وبين أحمد أن كونهم لم يعرفوا منتهى زيادته يعني الإيمان لا يمنعهم من الإقرار بها في الجملة، كما أنهم يؤمنون بالأنبياء والكتب، وهم لا يعرفون عدد الكتب والرسول⁽³⁾ .

(1) المنهاج في شعب الإيمان ، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني، أبو عبد الله الحليمي المتوفى: 403 هـ تحقيق: حلمي محمد فودة الناشر: دار الفكر، بيروت ط/1، 1399 هـ - 1979 م ، 69/1.

(2) الفتح: من الآية: ٤ .

(3) النقل عن الإمام أحمد من رسالته إلى عبدالرحمن الجورجاني ذكرها خلال في السنة، برقم

ثم إن فقهاء المرجئة انفردوا عن المرجئة في هذه المسألة بإثبات الزيادة في الإيمان حال نزول الآيات، فلما اكتمل الدين لم تعد هناك زيادة. وقالوا: نحن نسلم أن الإيمان يزيد، بمعنى أنه كلما أنزل الله آية وجب التصديق بها، فانضم هذا التصديق إلى التصديق الذي قبله، لكن بعد كمال ما أنزل الله ما بقي الإيمان يتفاضل عندهم، بل إيمان الناس كلهم سواء، إيمان السابقين الأولين، وإيمان أفجر الناس.

وهذا الذي فهمه فقهاء المرجئة مردود بأن الصحابة رضوان الله عليهم قد أثبتوا زيادة الإيمان ونقصانه بعد موت النبي ﷺ ونزول القرآن كله، فأثبتوا الزيادة بعد كمال الدين⁽¹⁾.

وكمال الدين في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (2)، لا يعني أن الإيمان لا يتفاضل، بل المراد بالإكمال هنا التشريع بالأمر والنهي⁽³⁾، ليس المراد أن كل واحد من الأمة وجب عليه ما يجب على سائر الأمة، وأنه فعل ذلك، بل في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه وصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين، وجعل نقصان عقلها أن شهادة امرأتين شهادة رجل واحد، ونقصان دينها إذا حاضت لا تصوم ولا تصلي، وهذا النقصان ليس هو نقصا مما أمرت به، فلا تعاقب على هذا النقصان، لكن من أمر بالصلاة والصوم ففعله كان دينه كاملا بالنسبة إلى هذه الناقصة الدين وبعد هذا، فإن منشأ قولهم عائد إلى أصلهم البدعي المشهور أن الإيمان شيء واحد، لا يتبعض، بل إذا ذهب بعضه ذهب كله، فلما جعلوا الإيمان شيئا واحدا جعلوا الناس فيه متساوين من حيث ما يجب عليهم، ومن حيث ما يقع منهن، فلا يمكن أن يأتي أحد بإيمان لا يأتي به الآخر، فالإيمان في حق الجميع واحد، وكل من آمن فقد أتى به.

(1) الإيمان بين السلف والمتكلمين، الغامدي، ص 126، الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين لمحمد بن محمود آل خضير، ص 225.

(2) المائدة: من الآية: 3.

(3) تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي المتوفى: 150هـ، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط/1، 1423 هـ، 1/452، جامع البيان في تأويل القرآن، تفسير الطبري، 9/518، بحر العلوم - أبو الليث السمرقندي، 1/393، تفسير الماوردي = النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي المتوفى: 450هـ، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، 13/2، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، 153/2، الجامع لأحكام القرآن - تفسير القرطبي، 6/62.

وقالوا إن هذا مثل ما لو تلفظ الفاسق بالشهادتين، أو قرأ فاتحة الكتاب، كان لفظه كلفظ غيره من الناس .

وأصل هؤلاء المرجئة أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل، بل هو شيء واحد يستوي فيه جميع العباد فيما أوجبه الرب من الإيمان، وفيما يفعله العبد من الأعمال.

ثم تفرقوا وصار المرجئة على ثلاثة أقوال:

فعلماؤهم وأئمتهم أحسنهم قولاً، وهو أن قالوا: الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان.

وقالت الجهمية: هو تصديق القلب فقط، وقالت الكرامية: هو القول فقط . ولهذا كانت المرجئة تنفر من لفظ النقص أعظم من نفورها من لفظ الزيادة؛ لأنه إذا نقص لزم ذهابه كله عندهم .

فبناء على هذا الأصل منع المرجئة زيادة الإيمان ونقصانه، وفسروا الزيادة والنقصان بأن المراد زيادة الأعمال الظاهرة ونقصانها، وهي عندهم ليست من الإيمان، فتكون زيادة الإيمان ونقصانه عندهم زيادة ثمراته ونتائجه (1) .

الفرع الرابع: في بيان موقفهم من النصوص الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه

القائلين بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وجدوا أن هذه النصوص النصوص الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه تتعارض مع نتاج فكرهم وما توصلوا إليه بأرائهم فلم يجدوا بداً من تأويلها وصرفها عن ظاهرها الصريح إلى صنوف من التأويلات، فمن أجوبتهم عن الآيات الدالة على زيادة الإيمان إدعائهم أنها محمولة على أنهم كانوا آمنوا في الجملة، ثم كانت تأنيهم الفروض فرض بعد فرضاً، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص إلى أن تكاملت الفروض وكمل الدين، فكان الإيمان يزيد بزيادة المؤمن به. ثم لما كمل الشرع فلا مجال بعد ذلك لزيادة الإيمان إذ إن هذا لا يتصور في غير عصره (2) .

(1) ينظر: الإيمان بين السلف والمتكلمين ، الغامدي ، ص 129، زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، ص 279.

(2) شَرُحُ الْعَقَائِدِ النَّسَفِيَّةِ، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى 792هـ تحقيق د . أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ط/1 - 1987م، ص 124، إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين المتوفى: 923هـ، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق، مصر ، ط/7، 1323هـ

(فبين أن للإيمان إطلاقين: أحدهما: أصل الإيمان الذي لا نجاة إلا بتحقيقه، والثاني كمال الإيمان الذي يحصل به النجاة المطلقة من نار جنهم والفوز بالدرجات العالية في الجنة.

فتقسيم الإيمان على هذا النحو واضح لا إشكال فيه، لكن لا يلزم منه أن يكون القسم الأول منه غير قابل للزيادة والنقصان؛ لأنه لا ريب عند أهل العلم بالكتاب والسنة أن الناس يتفاوتون في تصديقهم بالله وملائكته وكتبه ورسوله وفي غير ذلك من أمور الإيمان بحسب قوة الأدلة وضعفها وقوة التصديق وضعفه، فليس تصديق النبي ﷺ بالله وملائكته وكتبه ورسوله كتصديق آحاد الأمة، وليس تصديق الملائكة بذلك كتصديق آحاد الناس، بل بينهم من الفرق ما الله به عليم.

ثم إن قيل إن أصل الإيمان الذي لا يتحقق الإيمان إلا به لا يقبل النقص، فما وجه عدم قبوله الزيادة، وكيف يكون قد بلغ الكامل المنجي إلا لكونه زاد، وبهذا يعلم تناقض قول هؤلاء.

ومما يبين تناقضه أيضاً وصفهم للإيمان بالكامل إذ كيف يوصف بالكامل ما لا يقبل الزيادة ولا النقص، ولهذا تخرج بعضهم من إطلاق هذه العبارة لما تتضمنه من دلالة على قول الإيمان للزيادة والنقصان.

يقول الزبيدي في الإتحاف بعد أن حكى القول المتقدم: قلت: وهو حسن، ولكن ما أعجبنى تسمية القسم الأخير بالكامل، فإنه يستدعي أن يكون مقابله ناقصاً، وهو وإن كان صحيحاً في نفس الأمر لكن التعبير غير حسن، والأولى أن يعبر عنه بالإيمان الشرعي⁽¹⁾.

2. ومنها تأويلهم للنصوص الواردة في الزيادة بأن المراد بها الثبات

والدوام على الإيمان، أي أنه يزيد بزيادة الأزمان؛ لأن التصديق عرض، والأعراض لا تبقى إلا بتجدد الأمثال.

وحاصل الجواب أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة أعداده، وهذا بالاستمرار عليه وعدم الذهول عنه، فإن

بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423 هـ - 2003 م، برقم 168/1 75

(1) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، 2/ 258.

ولا نقصان، وإنما الزيادة والنقصان في الأمور المنطوية تحت هذا الميثاق (1).

وهذا الكلام مشتمل على تكلف زائد جهد قائله في إبطال دلالة النصوص على زيادة الإيمان ونقصانه حسبما فهمها السلف، وحملها على هذا المعنى المتوعد الذي لم يفقه قبله غيره.

وكلامه مشتمل على أمور باطلة ودعاوى غير صحيحة أوضحها قوله عن الإيمان أنه أمر واحد لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتقبل الزيادة والنقصان. ومعنى لا يتجزأ أي ليس له أجزاء، ويبطل هذا قول النبي ﷺ: «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الإيمان بضغ وسنون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان» (2).

ومعنى لا يتبعض أي ليس له أبعاض فإذا ذهب بعضه ذهب كله، ويبطل هذا قوله ﷺ: «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ» (3).

6. وكذلك قوله: ... الإيمان عهد واحد وميثاق بسيط لا زيادة فيه ولا نقصان.

فإن المراد بالبسيط عندهم ضد المركب وهو ما لا أجزاء له (4)، وقائل هذا الكلام بني قوله بعدم زيادة الإيمان ونقصانه على مقدمة فاسدة وهي: وصف الإيمان بأنه بسيط أي غير مركب، فإذا علم فساد هذه المقدمة يعلم فساد نتيجتها.

7. وكذلك قوله في ختام كلامه: وإنما الزيادة والنقصان في الأمور المنطوية تحت هذا الميثاق.

فإن الأمور المنطوية تحت ميثاق الإيمان وهي الأعمال الصالحة بأنواعها كلها داخلة في مسمى الإيمان بدلالة نصوص الكتاب والسنة على ذلك والإيمان يزيد بزيادتها وينقص بنقصها كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ لِكُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلِّ مَأْكَلٍ وَكُلِّ مَسْكَنٍ أَن تَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِمْ وَمَا عَنِ الثَّمَرِ مِنْ نَجْسٍ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ إِيمَانِهِ سَاءَ مَا يَحْكُمُهُ يَوْمَ يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ وَمِنْ الْمَأْكَلِ وَالْمَسْكَنِ فَهُمْ يُخْرَجُونَ﴾ (5).

(1) تحفة القارئ ص 46 وما بعدها.

(2) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، برقم 11/19، ومسلم، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان: برقم 35/1/63.

(3) الجامع الكبير - سنن الترمذي، أبواب صفة جهنم عن رسول الله ﷺ، باب منه، برقم 2598/4، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

(4) التعريفات للرجاني ص 45.

ذُ ثَ زَ رَ جَ (1) فجعل الله سبحانه الصلاة والزكاة والتوكل من أعمال الإيمان الداخلة في مسماه، فإذا قام المسلم بتحقيقها والقيام بها على أكمل وجه زاد إيماناً، وارتقى إلى أن يصبح إيماناً حقاً.

فإذا تبين هذا يعلم أن في قوله: إن الزيادة والنقصان في الأمور المنطوية تحت هذا الميثاق يعد رداً على قوله إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن الأمور المنطوية تحت الإيمان إيمان بدلالة الكتاب والسنة، وقد ذكر أنها تزيد وتنقص.

الفرع الخامس الاستثناء في الإيمان عند مرجئة الفقهاء

اختلفت مذاهب الناس في الاستثناء في الإيمان، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجب الاستثناء، ومن لم يستثن كان مبتدعاً.

القول الثاني: أن الاستثناء محذور، فإنه يتقضي الشك في الإيمان.

القول الثالث أنه يجوز الاستثناء باعتبار، وتركه باعتبار.

ومرجئة الفقهاء من القائلين بتحريم الاستثناء في الإيمان، فلا يجوز عندهم أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وما شابه ذلك من الألفاظ الدالة على تعليق الإيمان بالمشيئة.

وقالوا: إن الإيمان هو الإيمان الموجود فينا، ونحن نقطع بأنا مصدقون، فالاستثناء شك.

أن جزم المرجئة في الإيمان مبني على كونهم يرون أن الإيمان شيء متمثل في جميع أهله، مثل كون كل إنسان له رأس، فيقول: أحدهم: أنا مؤمن حقاً، وأنا مؤمن عند الله، ونحو ذلك.

ومن جزم بالإيمان على هذا الوجه، فقد أخرج الأعمال الباطنة والظاهرة عن الإيمان،

وقالوا إن الإيمان إذا علق بالشرط فإنه كسائر المعلقات لا يحصل إلا عند حصول الشرط، والإيمان قد حصل، فلا حاجة لتعليقه بشرط المشيئة.

وقالوا: لأن الاستثناء عقب الكلام يرفع الكلام، فكذلك الاستثناء عقب الإيمان يرفع

الإيمان⁽²⁾

وخلاصة هذه المسألة:

(1) الأنفال: ٢ - 4.

(2) ينظر: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لابي عذبة، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط/1 1409 هـ، ص10 وما بعدها.

ان ابي حنيفة وأصحابه لا يجوزون الاستثناء في الإيمان، بكون الأعمال منه،
ويذمون المرجئة، والمرجئة عندهم الذين لا يوجبون الفرائض، ولا اجتناب
المحارم، بل يكتفون بالإيمان.

وقد علل تحريم الاستثناء فيه بأنه لا يصح تعليقه على الشرط؛ لأن المعلق على
الشرط لا يوجد إلا عند وجوده، كما قالوا في قوله: أنت طالق إن شاء الله.
فإذا علق الإيمان بالشرط، كسائر المعلقات بالشرط، لا يحصل إلا عند حصول
الشرط.

وقالوا: شرط المشيئة الذي يترجاه القائل لا يتحقق حصوله إلى يوم القيامة،
فإذا علق العزم بالفعل على التصديق والإقرار، فقد ظهرت المشيئة، وصح
العقد، فلا معنى للاستثناء.

ولأن الاستثناء عقيب الكلام يرفع الكلام، فلا يبقى الإقرار بالإيمان والعقد
مؤمنا، وربما يتوهم هذا القائل القارن بالاستثناء على الإيمان بقاء التصديق،
وذلك يزيله.

قلت: فتعليقهم في المسألة إنما يتوجه فيمن يعلق إنشاء الإيمان على المشيئة،
كالذي يريد الدخول في الإسلام، فيقال له: آمن، فيقول: أنا أو من إن شاء الله،
أو: أمنت إن شاء الله، أو: أسلمت إن شاء الله، أو: أشهد إن شاء الله أن لا إله إلا
الله، وأشهد إن شاء الله أن محمدا رسول الله.

والذين استثنوا من السلف والخلف لم يقصدوا في الإنشاء، وإنما كان استثناءهم
في إخباره عما قد حصل له من الإيمان، ثم قالوا: وأما الإنشاء فلم يستثن فيه
أحد، ولا شرع الاستثناء فيه، بل كل من آمن وأسلم، آمن وأسلم جزما بلا
تعليق.

فتبين أن النزاع في المسألة قد يكون لفظيا، فإن الذي حرمه هؤلاء، غير الذي
استحسنه وأمر به أولئك.

فإذا علقه: فإن كان مقصوده أنا مؤمن إن شاء الله: أنا أو من بعد ذلك، فهذا لم
يصر

مثل الذي يقال له: هل تصير من أهل دين الإسلام؟

فقال: أصير إن شاء الله، فهذا لم يسلم، بل هو باق على الكفر.

وإن كان قصده: أنني قد أمنت، وإيماني بمشيئة الله، صار مؤمنا.

لكن إطلاق اللفظ يحتمل هذا وهذا، فلا يجوز إطلاق مثل هذا اللفظ في الإنشاء.

وأیضا، فإن الأصل أنه إنما يعلق بالمشيئة ما كان مستقبلا، فأما الماضي،
والحاضر، فلا يعلق بالمشيئة.

وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم: لا تذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئاً من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه لم يبق شيء، فيكون شيئاً واحداً يستوي فيه البر والفاجر.

وقد يجتمع في العبد نفاق وإيمان، وكفر وإيمان، فالإيمان المطلق عند هؤلاء ما كان صاحبه مستحقاً للوعد بالجنة.

وطوائف أهل الأهواء من الخوارج، والمعتزلة، والجهمية، والمرجئة، كراميتهم وغير كراميتهم، يقولون: إنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق. وفي هذا خالفوا الكتاب، والسنة، وآثار الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، مع مخالفة صريح المعقول.

بل الخوارج والمعتزلة طردوا هذا الأصل الفاسد، وقالوا: لا يجتمع في الشخص الواحد طاعة يستحق بها الثواب، ومعصية يستحق بها العقاب. ولا يكون الشخص الواحد محموداً من وجه مذموم من وجه، ولا محبوباً مدعواً له من وجه، مسخوطاً ملعوناً من وجه.

ولا يتصور أن الشخص الواحد يدخل الجنة والنار جميعاً عندهم، بل من دخل إحداهما لم يدخل الأخرى عندهم، ولهذا أنكروا خروج أحد من النار، أو الشفاعة في أحد من أهل النار.

وحكي عنه غالبية المرجئة أنهم وافقوهم على هذا الأصل، لكن هؤلاء قالوا: إن أهل الكبائر يدخلون الجنة، ولا يدخلون النار مقابلة لأولئك.

وأما سائر طوائف المسلمين، من أهل الحديث، والفقهاء، وأهل الكلام، من مرجئة الفقهاء، والكرامية، والكلابية، والأشعرية، فيقولون:

إن الشخص الواحد قد يعذبه الله بالنار ثم يدخله الجنة، كما نطقت بذلك الأحاديث الصحيحة.

وهذا الشخص الذي له سيئات عذب بها، وله حسنات دخل بها الجنة، وله معصية وطاعة، باتفاق هؤلاء الطوائف، لم يتنازعا في حكمه، لكن تنازعا في اسمه: فقالت المرجئة جهميتهم، وغير جهميتهم هو: مؤمن كامل الإيمان.

ومن النقول السابقة تتحرر مقالة فقهاء المرجئة في مرتكب الكبيرة، وأنهم يرون فيه ما يلي:

1. أنه مؤمن كامل الإيمان، كإيمان جبريل، وإيمان الأنبياء والأولياء. وبعض أصحاب أبي حنيفة نسب إلى إمامه وصاحبيه أبي يوسف

وأبي محمد كراهة أن يقول الرجل: إيماني كإيمان الملائكة أو علي
٥، وتقدم الكلام على ذلك.

2. أن الإيمان شيء واحد، وعليه فإيمان الفاسق كإيمان البر، فهما سواء
في الإيمان.

3. أنه داخل تحت الذم والوعيد، ومستحق للذم والعقاب.

4. أن من أهل الكبائر من يدخل النار، لكنه لا يدخل فيها، ومنهم من لا
يدخلها.

5. أن مرتكب الكبيرة لا يكفر، ولا يباح دمه لكبيرته.

6. أنه يجتمع في العبد طاعة ومعصية، ولا يجتمع فيه إيمان ونفاق.
وهذا بسبب أن الإيمان شيء واحد، لا يتبعض، بل إذا ذهب بعضه
ذهب كله.

وأما اجتماع الطاعات والمعاصي فلا يمتنع على أصلهم؛ لأنها عندهم مرتبطة
بالأعمال، وهي ليست من الإيمان.

ولذلك تراهم يعدون العاصي مؤمناً كامل الإيمان؛ لمجيئه بالإيمان عندهم.
والخلاصة أن نزاعهم في مرتكب الكبيرة إنما هو في اسمه، لا في حكمه في
الآخرة.

وهذه المعالم التي جاءت دلت عليها أيضاً بعض الآثار الواردة في بيان مذهب
فقهاء المرجئة، ومنها:

ما جاء عن مبارك بن حسان أنه قال لسالم الأفيطس: رجل أطاع الله فلم يعصه،
ورجل عصى الله فلم يطعه، فصار المطيع إلى الله فأدخله الجنة، وصار
العاصي إلى الله فأدخله النار، هل يتفاضلان في الإيمان؟ قال: لا

فهذا الأثر يفيد تساوي الإيمان عند البر والفاجر على رأي فقهاء المرجئة.
ومن الأسئلة التي وجهها معقل العبسي إلى نافع مولى ابن عمر قوله:
قلت: إنهم يقولون: نحن نقر بأن الصلاة فرض ولا نصلي، وبأن الخمر حرام
ونشربها، وأن نكاح الأمهات حرام ونحن ننكح؟ فنر يده من يدي، وقال: من
فعل هذا فهو كافر.

قال معقل: فرأيت الزهري، فأخبرته بقولهم.

فقال: سبحان الله، فقد أخذ الناس في هذه الخصومات!، قال رسول الله ﷺ لا
يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ

فرقة الجهمية
المبحث الأول
التعريف بالجهمية ونشأتها
المطلب الأول
التعريف بالجهمية

الجهمية إحدى الفرق الكلامية التي تنتسب إلى الإسلام، وهي ذات مفاهيم وآراء عقديّة خاطئة في مفهوم الإيمان وفي صفات الله تعالى وأسمائه، وترجع في نسبتها إلى مؤسسها الجهم بن صفوان الترمذي، الذي كان له ولأتباعه في فترة من الفترات شأن وقوة في الدولة الإسلامية حيناً من الدهر، وقد عتوا واستكبروا واضطهدوا المخالفين لهم حينما تمكنوا منهم، ثم لقوا نفس المصير الذي حل بغيرهم على أيديهم. سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة تبيلاً⁽¹⁾.
والجهمية ينسبون إلى جهم بن صفوان الترمذي وكان عالماً فقيهاً، ينسب إلى الحنفية في الفقه، ولكنه لشدة اعتنائه بالرأي كان يناظر ويكثر من المناظرة حتى ناظر طائفة من دهرية⁽²⁾ الهند، المقصود ناظره قوم من الدهرية يقال لهم السمنية في الصفات لأنهم لا يؤمنون بوجود الله أصلاً ويريد أن يقنعهم بوجود الله، فجرى منه معهم مناظرة ... فال به الأمر، نتيجة المناظرة وتوابعها وما حصل، وقد ذكر أصل القصة البخاري في خلق أفعال العباد⁽³⁾، نتج عن ذلك أنه نفى الصفات وعطل الرب Y من صفاته وآمن بالوجود المطلق.

(1) فرق معاصرة لغالب عواجي 114/3.

(2) دَهر مفرد: ج أذهار وأذهر وذهور لمُجد وواجدُ الدَّهَارِير: دَهر، على غَيْر قِيَّاس، والدَّهْرِيّ بِالْفَتْحِ ويُضَمُّ: الذي لَا يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ، الدهرية: بضم الدال ينسبون إلى القول ج ج ج ج ج الجائية: من الآية: ٢٤، وينسب إلى الدهر، دهري بضم الدال على غير اعتياد، ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي المتوفى: 1205 هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، 349/11، معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م، 306/2، لسان العرب، 1440/2، معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر المتوفى: 1424 هـ بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط/1، 1429 هـ - 2008 م، 776/1.

(3) خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله المتوفى: 256 هـ، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية - الرياض، ص30 وما بعدها.

فالجهمية في مسائل العقيدة يذهبون في الصفات إلى النفي، فينفون عن الله I كل الصفات، ويجعلون الصفة الواحدة الموجودة هي صفة الوجود المطلق، ويقولون بشرط الإطلاق.

وفي الأسماء يثبتون الأسماء كدلالات على الذات أسماء أعلام ويفسرونها بمخلوقات منفصلة، فيجعلون الكريم هو الذات التي حصل عنها إكرام فلان يعني يفسرونها بالكرم الذي خلقه الله، القوي بالقوة التي خلقها الله، العزيز بالعزة التي خلقها الله يعني في الإنسان، في المخلوق يعني من حيث هو، ويجعلون تفسير الأسماء في القرآن وفي السنة يفسرونها بمخلوقات منفصلة؛ لأنه لا دلالة للأسماء على الصفة، لأنهم ينفون الصفات، وإنما يجعلونها دالة على علم لا تفسير لها من حيث العلمية لكن تفسيرها من حيث الصفة بأنها مخلوقات منفصلة.

لهذا قال بعض أهل العلم ينفون الأسماء والصفات، الجهمية ينفون الأسماء والصفات.

وطائفة يقولون لا، لا ينكرون الأسماء باعتبار أنهم يثبتون شيئاً من الأسماء على طريقتهم لأن عندهم الأسماء دلالات على ذات بدون صفة في الاسم، وإنما هو مثل ما تقول مثلاً ماء سلسبيل أو تقول في السيف حسام ومهند وسيف إلخ للدلالة على شيء واحد بدون صفة، أما صفة أنه يحكم فلا، أما صفة أنه صنع في الهند فلا، أما صفة أنه كذا فلا.

فهم يجعلونها من جهة الدلالة على الذات واحدة ومن جهة الدلالة على الصفات أنها لا تدل على صفة.

ولهذا في الآيات يفسرون الأسماء في الآيات بالمخلوقات المنفصلة، يعني أثر الصفة في المخلوق ويجعلونه مخلوقاً.

أما في الإيمان فالجهمية مرجئة، وهم أشد فرق الإرجاء لأنهم قالوا يكفي في الإيمان المعرفة فقط.

ففرعون عندهم مؤمن وإبليس عندهم مؤمن.

ولم يكفر فرعون عندهم بعدم الإيمان وإنما بمخالفة الأمر، وإبليس لم يكفر بعدم الإيمان؛ بل بمخالفة الأمر، وهكذا، وهذا القول مشهور عنهم في أنه يثبت الإيمان بالمعرفة.

وفي القدر هم جبرية يرون أن الإنسان في أفعاله هو كالريشة في مهب الريح لا اختيار له البتة، هو مجبر على كل شيء، وأنه يفعل به ولا يفعل شيئاً.

وفي الغيبات ينكرون كل ما لا يوافق العقل من أمور الغيب.

وفي الآخرة ينكرون دوام الجنة والنار.
يقولون الجنة لا تدوم والنار لا تدوم لأن دوام الجنة والنار ظلم، ففتنى الجنة
وتفنى النار معا.
بخلاف المعتزلة فإنهم يقولون بقاء النار والجنة كدار نعيم وعذاب، لكن التلذذ
والألم يبقى، فيستمر التلذذ ويستمر الألم ولا تستمر الدار.
فهي أقوال مختلفة نسأل الله Y السلامة منها ومما جر إليها⁽¹⁾

المطلب الثاني نشأة الجهمية

قامت أفكار الجهم بن صفوان على البدع الكلامية والآراء المخالفة لحقيقة
العقيدة السلفية متأثراً بشتى الاتجاهات الفكرية الباطلة.
وكانت نقطة الانتشار لهذه الطائفة بلدة ترمذ التي ينتسب إليها الجهم، ومنها
انتشرت في بقية خراسان، ثم تطورت فيما بعد وانتشرت بين العامة والخاصة،
ووجد لها رجال يدافعون عنها، وظهرت لها مؤلفات وتغلغلت إلى عقول كثير
من الناس على مختلف الطبقات. وقد ذكر شيخ الإسلام درجات الجهمية ومدى
تأثر الناس بهم، وقسمهم إلى ثلاث درجات:
الدرجة الأولى: وهم الجهمية الغالية النافون لأسماء الله وصفاته، وإن سموه
بشيء من الأسماء الحسنى قالوا: هو مجاز.
الدرجة الثانية من الجهمية: وهم المعتزلة ونحوهم، الذين يقرون بأسماء الله
الحسنى في الجملة لكن ينفون صفاته.
الدرجة الثالثة: وهم قسم من الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية، ولكن فيهم
نوع من التجهم، وهم الذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة ولكنهم
يريدون طائفة من الأسماء، والصفات الخبرية وغير الخبرية ويؤولونها.
ومنهم من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث كما عليه كثير
من أهل الكلام والفقهاء، وطائفة من أهل الحديث. ومنهم من يقر بالصفات

⁽¹⁾ شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز
الحنفي، الأزرعي الصالحي الدمشقي المتوفى: 792هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وكالة الطباعة
والترجمة في الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ص 31 وما
بعدها .

الواردة في الأخبار أيضاً في الجملة، لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه. وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف. (1)

المبحث الثاني أهم عقائد الجهمية

تمهيد

للجهمية آراء وعقائد كثيرة، ومن أهم تلك الآراء للجهم ما يلي:

1. مذهبهم في التوحيد: هو إنكار جميع الأسماء والصفات لله Y ويجعلون أسماء الله من باب المجاز.

2. تنكر الجهمية جميع الأسماء التي سمي الله بها نفسه وجميع الصفات التي وصف بها نفسه بحجج واهية وتأويلات باطلة، وقد عرفنا فيما سبق مصدر هذه الأفكار التي يعتنقها الجهمية القدماء والجدد.

وهذه المسألة كتب عنها العلماء كتابات مستفيضة ومؤلفات عديدة، دحضوا فيها كل ما يتعلق به الجهمية في نفي الأسماء والصفات. من اقوال الجهمية في نفي الصفات:

لقد أقدم الجهمية على نفي الأسماء والصفات باقوال أهمها:

1- أن إثبات الصفات يقتضي أن يكون الله جسماً؛ لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، لأنها أعراض والأعراض لا تقوم بنفسها.

2- إرادة تنزيه الله تعالى.

3- أن وصف الله تعالى بتلك الصفات التي ذكرت في كتابه الكريم أو في سنة نبيه العظيم يقتضي مشابهة الله بخلقه، فينبغي نفي كل صفة نسبت إلى الله تعالى وتوجد كذلك في المخلوقات لئلا يؤدي إلى تشبيه الله - بزعمهم - بمخلوقاته التي تحمل اسم تلك الصفات.

الرد عليهم:

مما يدركه ذو لب أن الله Y ووصف نفسه في كتابه الكريم ووصفه به نبيه p بصفات تعرف معانيها ولا تدرك كيفياتها، وهي معروفة في القرآن والحديث.

(1) فرق معاصرة لغالب عواجي 1134/3 وما بعدها.

وقد وقف السلف من الصحابة الكرام إلى وقتنا الحاضر إزاء هذه الصفات موقفاً واضحاً جلياً لا لبس فيه، يتلخص في كلمات يسيرة ومعان واضحة، ألا وهو الإيمان التام بكل ما وصف الله به نفسه ووصفه به نبيه ρ ، كما جاءت به النصوص من غير تحريف ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تكيف.

يقولون عن كل صفة: الصفة معلومة والكيف مجهول والسؤال عنها بدعه، ولم ينتطعوا تنطع المشبهة ولم يسلكوا مسالك المعطلة؛ لأنهم على معرفة تامة أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فلا يصفون ذاتاً غير مدركة الماهية بصفات تكيفها؛ لأن هذا هو القول على الله بغير علم.

إذ كيف تكيف ذاتاً لم تدركها ولم توصف لك أكثر من صفات مجملة قابلة للاشتراك في الأسماء متباينة الحقائق، ومن هنا نجد أنه لم يعرف عن أي شخص من الصحابة أنه سأل النبي ρ عن كيفية أي صفة من الصفات التي أخبر الله بها في القرآن الكريم أو أخبرهم بها نبيهم ρ .

وهذه دلالة على قوة ذكائهم و صفاء عقولهم لأنهم يعرفون بداهة أن الاشتراك في التسمية لا يوجب الاشتراك والمماثلة في الذات، إذ يقال: رأس الرجل ورأس الجمل ورأس الذرة ورأس الجبل، وبين نوات هذه الأشياء من الفروق ما لا يخفى على عاقل.

وكذلك بقية الصفات، ولهذا فإن عقلاء الناس حينما آمنوا بصفات الله Ψ لم يتصوروا فيها أي تشبيه، بل كانوا يعتبرون مجرد التفكير في المشابهة من وسواس الشيطان فيذكرون الله تعالى. كما أن إيمانهم بالصفات كان يجري كله على هذا المفهوم، فما كانوا يفرقون بين أن تكون الصفة ذاتية أو فعلية، ولم يحصل بينهم أي نزاع أو جدال في مسائل الأسماء والصفات، كما حصل عند من اتبع هواه ممن عطل أو لاً ثم شبه ثانياً ثم زعم أنه ينزه الله تعالى.

ومن العجائب أن يثبت الله لنفسه الصفة وهم ينفونها عنه، ومثلهم في هذا كمثل شخص سأل آخر عن اسمه وهو لا يعرفه فأخبره فقال له: لا، إن اسمك ليس هذا، ذلك أن الله تعالى قال: $\text{چ} \text{ژ} \text{ژ} \text{ژ} \text{چ}$ (1)، وهم يقولون: لا يجوز إثبات هذه الصفة بل يجب نفيها مطلقاً، أو تأويلها بمعنى استولى أو قصد، أو غير ذلك من تأويلاتهم.

وحينما قال تعالى عن نفسه: $\text{چ} \text{ژ} \text{ژ} \text{ژ} \text{چ}$ ، قالوا: يجب نفي مدلول هذا نفياً تاماً أو تأويله؛ إما أن يكون بمعنى سميع بلا سمع بصير بلا بصر، أو

(1) طه: ٥.

أنه سميع بذاته بصير بذاته، إلى آخر مواقفهم الخاطئة تجاه كل الصفات والأسماء.

لقد عارض الجهمية ومن سار على طريقتهم كتاب الله وسنة نبيه، وقدموا آراءهم وما تراه عقولهم على نصوص الكتاب والسنة فلم يقفوا عند حدود فهم العقل ومدى قدرته، بل تجاوزوا ذلك وظنوا أنهم علي شيء، وزخرفوا القول في ذلك، وتحذلقوا وتنطعوا فخرجوا من نور العلم إلى ظلمات الجهل، ومن اليقين إلى الشكوك عقاباً من الله لهم لعدم تلقي النصوص ومدلولاتها بالطمأنينة والتسليم، وترك التكلف في البحث عن أمور هي من المغيبات ولم يخبرنا الله بتفاصيلها ولا رسوله μ فقد أراد الله أن تكون كفياتها سرّاً مكتوماً عن العباد وهم يريدون الاطلاع عليها بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

إن تنزيه الله Ψ لا يمكن أن يكون بسلب صفاته وما تدل عليه من العظمة والكمال، إنه من الإجماع أن ينزه الله عن ما تمدح به: چ و ي ي ي د د چ (1).

إن التنزيه الصحيح إنما يكون في إثبات الصفة في أعلى كمالها؛ لأن الكمال المطلق لا يوصف به أحد غير الله تعالى.

وأى تنزيه في أن تقول: إن الله ليس فوق ولا تحت ولا عن يمين ولا عن يسار ولا يحس ولا يشم ولا يري أبداً ولا يكلم أحداً، وإنه في كل مكان بذاته، وإنه لا سمع ولا بصر له، ولا يوصف بالرحمة ولا بالغضب ولا بالمجيء، إلى آخر تلك الأوصاف التي لا تقال إلا للمعدوم.

إنها صفات سلبية نتيجتها أن لا معبود إلا العدم، فليس هناك رب بائن من خلقه مستو على عرشه له كل صفات الكمال والجلال.

ومن هنا وجد الملاحدة ضالتهم المنشودة في تقوية إلحادهم واحتجاجهم على ذلك بما زعموا أنه من كلام المسلمين السابق، وهم يعلمون تمام العلم أن كلام الجهمية السابق ليس له بالإسلام أية صلة، وأنه ليس من كلام المسلمين، وإنما هو من أفكار ملاحدة الفلاسفة.

إن الجسمية التي يزعمونها حينما يثبتون الصفات لله تعالى، إنما هو من باب تغطية إلحادهم ومروقهم عن الدين، وهم أقل وأذل من أن يجدوا كلاماً ما، لعلماء المسلمين فضلاً عن الصحابة فضلاً عن الكتاب والسنة، يشير إلى هذا المفهوم الذي تنبهوا له بزعمهم ونفوا بموجبه صفات الله وأسمائه.

(1) البقرة: من الآية: ١٤٠ .

إن كلمة الجسمية لله تعالى نفيًا أو إثباتًا هي من الألفاظ المخترعة التي لم ترد في الشرع لا في الكتاب ولا في السنة، وهي تخفي وراءها هدفًا ما، ولو وقف هؤلاء الذين يطلقون على الله إلا ما ثبت له من الأسماء والصفات، وترك ذلك التنطع المذموم؛ لأن لفظ الجسم لفظ عام يحتاج إلى بيان وتوضيح ممن يقول به؛ لأنه لم يرد في الشرع لا بالنفي ولا بالإثبات، ولهذا كان في إطلاقه حق وباطل ويجب على القائل به تفصيل ما يريد.

فهناك من ينفي لفظ الجسم من الجهمية والمعتزلة ليخفي ما يهدف إليه من نفي ما أثبتته الله لنفسه من الأسماء والصفات، وهناك من يثبت الجسم من المشبهة ليخفي ما يهدف إليه من إثبات ما نفاه الله عن نفسه؛ وقد أجاب العلامة ابن القيم عن هذه المسألة وفصلها تفصيلاً شافياً كافياً فقال:

واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفيًا فيكون له النفي. فمن أطلقه نفيًا أو إثباتاً سئل عما أراد به، فإن قال: أردت بالجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، فلا يقال للهوى: جسم لغة، ولا للنار ولا للماء. فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا، فهذا المعنى منفي عن الله عقلاً وسمعاً، وإن أردتم به المركب من المادة والصورة والمركب من الجواهر الفردة فهذا منفي عن الله قطعاً.

والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً، فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا، وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها فلا نفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً، كما أنا لا نسب الصحابة لأجل تسمية لمن يحبهم ويواليهم نواصباً، ولا ننفي قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبتته جبرياً، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية، ولا نجد صفات خالقنا وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسماً مشبهاً⁽¹⁾.

إلى أن قال: وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به بإصبعه رافعاً بها إلى السماء بمشهد الجمع الأعظم مشهداً له لا

(1) مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتزلة، مؤلف الأصل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلبي شمس الدين، ابن الموصلي المتوفى: 774هـ، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة - مصر، ط/1، 1422هـ - 2001م، ص 174 وما بعدها.

للقلبة، وإن أردتم بالجسم ما يقال أين هو؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين، منبهاً على علوه على عرشه وسمع السؤال بأين وأجاب عنه، ولم يقل: هذا السؤال إنما يكون عن الجسم.

وإن أردتم بالجسم ما يلحقه من وإلى (1)، فقد نزل جبريل من عنده وعرج برسوله إليه، وإليه يصعد الكلم الطيب، وعنده المسيح رفع إليه، وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر غير أمر فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة، وهذه صفات متميزة متغايرة...، إلى أن قال: وإن أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وببيديه وبسمعه وبصره وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه. وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستوياً على غيره فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه (2)

فينبغي للعاقل أن يتفطن لكلام أهل الزيغ ونبزهم العلماء تنفيراً للعامّة عنهم، كما أنه يجب على المؤمن ألا ينساق وراء مغالطات أصحاب البدع، فهم من دأبهم قلب الحقائق والتلبيس على الناس لتقوية ما اقتنعوا به من أفكار الملاحدة وفلاسفة اليونان (3).

التعبير عن التوحيد يكون بالكلام والله يعبر عن التوحيد بكلام الله فكلام الله وعلمه وقدرته وغير ذلك من صفاته لا يطلق عليه عند السلف والأئمة القول بأنه الله ولا يطلق عليه بأنه غير الله لأن لفظ الغير قد يراد به ما يباين غيره وصفة الله I لا تباينه، ويراد به ما لم يكن إياه، وصفة الله ليست إياه ففي أحد الاصطلاحين يقال إنه غير وفي الاصطلاح الآخر لا يقال إنه غير فهذا لا يطلق أحدهما إلا مقروناً ببيان المراد لئلا يقول المبتدع إذا كانت صفة الله Ψ غيره فكل ما كان غير الله فهو مخلوق فيتوسل بذلك إلى أن يجعل علم الله وقدرته وكلامه ليس هو صفة قائمة به بل مخلوقة في غيره فإن هذا فيه من تعطيل صفات الخالق وجدد كماله ما هو من أعظم الإلحاد وهو قول الجهمية الذي كفرهم السلف والأئمة تكفيراً مطلقاً، وإن كان الواحد المعين لا يكفر إلا بعد قيام الحجة التي يكفر تاركها (4).

(1) هكذا النص بالأصل، وهي عبارة غامضة، ولعل المراد بها ما يمكن أن يقال منه وإليه أي هي عنده وإليه، كما يفيد الكلام الذي جاء بعده، والله تعالى أعلم.

(2) مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، ص 175-177.

(3) ينظر: فرق معاصرة لغالب عواجي، 1137/3-1145.

(4) ينظر: فرق معاصرة لغالب عواجي، 1147/3 وما بعدها.

تفسير التوحيد بما يستلزم نفي الصفات أو نفي علوه على العرش بل بما يستلزم نفي ما هو أعم من ذلك فهو شيء ابتدعته الجهمية لم ينطق به كتاب ولا سنة ولا إمام⁽¹⁾.

3. القول بالجبر

لقد كان الجهم بن صفوان مؤسساً حقيقياً لكثير من الشبهات في الدين، ومؤججاً لكثير من الفتن بين المسلمين بفعل من جاء بعده ممن راقته في نظره آراء جهم، ويظهر الإرجاء عند الجهمية في تلك الآراء التي نادى بها الجهم، ومن أهمها عدم اعتبار العلم من الإيمان، فإن الإيمان وحقيقته في نظرهم إنما هو مجرد الإقرار بالقلب ولا قيمة للعمل في الإيمان؛ ولهذا سارع أصحاب الفسق والاستهتار بالقيم إلى التمسك بهذا المذهب؛ لأنه يسائر رغباتهم ويثبت لهم الإيمان بغض النظر عن جميع المعاصي التي يرتكبونها، فهم مؤمنون كاملو الإيمان بالمفهوم الجبري والإرجائي، فهم لا يمكن أن يطلقوا الكفر على أحد بسبب ترك الأعمال التي أمر الله بها، بل لا يتجاسرون على إطلاق الكفر إلا إذا لم يقر بقلبه حسب زعمهم.

قال ابن أبي العز: والجبرية أصل قولهم من جهم بن صفوان كما تقدم، وأن فعل العبد بمنزلة طوله ولونه، وهم عكس القدرية نفاة القدر فإن القدرية إنما نسبوا إلى القدر لنفيهم إياه، كما سميت المرجئة لنفيهم الإرجاء، وأنه لا أحد مرجأ لأمر الله، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم، وقد تسمى الجبرية قدرية؛ لأنهم غلوا في إثبات القدر وكما يسمى الذين لا يجزمون بشيء من الوعد والوعيد، بل يغلون في إرجاء كل أمر حتى الأنواع، فلا يجزمون بثواب من تاب كما لا يجزمون بعقوبة من لم يتب وكما لا يجزم لمعين⁽²⁾.

وقد قام أساس إرجاء الجهمية على موقفهم من حقيقة الإيمان وموقفهم من الإيمان، وأنه المعرفة فقط وأنه كذلك لا يزيد ولا ينقص، ومن العمل وأنه لا صلة له بالإيمان، ومن مرتكب الكبيرة، وأن الذنوب لا تعلق لها بالاعتقاد وإنما هي تابعة للأعمال، وبالتالي فلا أثر لها على الإيمان الذي في القلب فهونوا المعاصي وشجعوا على الركون إلى الكسل والخمول في العبادات.

ومع ذلك فهم يزعمون أن إيمان أي واحد منهم هو مثل إيمان جبريل ومحمد، لانفاقهم في المعرفة بالله التي بنى الجهميون عقيدتهم في الإيمان

(1) ينظر: فرق معاصرة لغالب عواجي، 1149/3.

(2) شرح الطحاوية ص 597.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ أَنَسٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: هَلْ تُضَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: هَلْ تُضَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ، يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ، فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ، فَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ، وَيَتَّبِعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ، وَتَبَقِيَ هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: نَعُودُ بِاللَّهِ مِنْكَ، هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِينَا رَبُّنَا، فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتَّبِعُونَهُ، وَيُضْرَبُ جِسْرٌ جَهَنَّمَ " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُحِيزُ، وَدُعَاءُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. وَبِهِ كَلَالِيْبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، أَمَا رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَأَتَاهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهَا لَا يَعْلَمُ قَدْرَ عَظَمَتِهَا إِلَّا اللَّهُ، فَتَخَطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، مِنْهُمْ الْمُؤَبَّقُ بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمْ الْمُخْرَدُلُ، ثُمَّ يَنْجُو حَتَّى إِذَا فَرَغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِنَ النَّارِ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ، مِمَّنْ كَانَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوهُمْ، فَيَعْرِفُونَهُمْ بِعَلَامَةِ آثَارِ السُّجُودِ، وَحَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ مِنْ ابْنِ آدَمَ أَنْزَلَ السُّجُودِ، فَيُخْرِجُونَهُمْ قَدْ امْتَحَسُوا، فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءٌ يُقَالُ لَهُ مَاءُ الْحَيَاةِ، فَيَنْبُتُونَ نَبَاتَ الْحَبَّةِ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ، وَيَبْقَى رَجُلٌ مِنْهُمْ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ، قَدْ قَشَبَنِي رِيحَهَا، وَأَحْرَقَنِي ذَكَوُهَا، فَاصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ، فَلَا يَزَالُ يَدْعُو اللَّهَ، فَيَقُولُ: لَعَلَّكَ إِنْ أَعْطَيْتُكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ، فَيَقُولُ: لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ، فَيَصْرِفُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ، ثُمَّ يَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ: يَا رَبِّ قَرَّبَنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، فَيَقُولُ: أَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ، وَيَلُوكَ ابْنُ آدَمَ مَا أَعْدَرَكَ، فَلَا يَزَالُ يَدْعُو، فَيَقُولُ: لَعَلِّي إِنْ أَعْطَيْتُكَ ذَلِكَ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ، فَيَقُولُ: لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ، فَيُعْطِي اللَّهُ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَائِقٍ أَنْ لَا يَسْأَلُهُ غَيْرَهُ، فَيُقَرَّبُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ، فَإِذَا رَأَى مَا فِيهَا سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ، ثُمَّ يَقُولُ: رَبِّ ادْخُلْنِي الْجَنَّةَ، ثُمَّ يَقُولُ: أَوَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لَا تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ، وَيَلُوكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَعْدَرَكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ لَا تَجْعَلْنِي أَشْقَى خَلْقِكَ، فَلَا يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ، فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ أَذِنَ لَهُ بِالْدُخُولِ فِيهَا، فَإِذَا دَخَلَ فِيهَا قِيلَ لَهُ: تَمَنَّ مِنْ كَذَا، فَيَتَمَنَّى، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ:

تَمَنَّ مِنْ كَذَا، فَيَتَمَنَّى، حَتَّى تَنْقَطِعَ بِهِ الْأَمَانِيُّ، فَيَقُولُ لَهُ: هَذَا لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ " قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: 0وَذَلِكَ الرَّجُلُ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولًا (1)،

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: يُوضَعُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانِي جَهَنَّمَ (2) وفي الصراط تفاصيل طويلة وأخبار كثيرة، ذكرها د. غالب عواجي في كتابه (3) ونكتفي بإيجاز ما يهمنا ذكره هنا من أخبار هذا الأمر.

الصراط المراد به: ما ثبت في السنة النبوية أنه جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف، يعبره الخلائق بقدر أعمالهم إلى الجنة فمنهم من يجتازه ومنهم من يقع فيه.

وقد ورد في القرآن الكريم لفظة الصراط في تسعة وأربعين موضعاً على معان مختلفة لكنها متقاربة في المعنى مراداً بها الطريق أو طريق الهداية والرشاد. هذا في اللغة، ولكن السلف ما كانوا يغفلون حقيقته الشرعية من أنه جسر ممدود على متن جهنم، ولم يأت التصريح بذكره في القرآن الكريم.

غير أن هناك آيات بعض العلماء جعلها في ذكر الصراط وبعضهم يجعلها إشارة إليه، ومن ذلك: قول الله تعالى: ﴿جِ ۞ ۞﴾ (4)، وهذه الآية ليس فيها التصريح التام بذكر الصراط في اصطلاح الشرع، إلا أن يقال: إن طريق الجحيم هو أخذهم إلى الصراط ومنه إلى النار.

ومنه قوله تعالى: ﴿جِ ۞ ۞﴾ (5)، ورد في تفسير العقبة أقوال كثيرة منها أن العقبة هنا هي الصراط (6)

وكذا قوله تعالى: ﴿جِ ۞ ۞﴾ (7) أي بالمرور على الصراط (1)

(1) صحيح البخاري، كِتَابُ الرَّقَاقِ، بَابُ الصِّرَاطِ جَسْرُ جَهَنَّمَ برقم 6573 / 117/8.

(2) تخريج الأحاديث المرفوعة المسندة في كتاب التاريخ الكبير للبخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله المتوفى: 256هـ، إعداد: دكتور/ محمد بن عبد الكريم بن عبيد، مكتبة الرشد، الرياض، ط/1، 1420 هـ - 1999 م، برقم 645 ص 1080.

(3) الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار د. غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية، جدة، ط/2، 1421 هـ - 2000 م، 3 / 1279 - 1284. 5.

(4) الصافات: من الآية: ٢٣.

(5) البلد: ١١.

(6) تفسير التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري المتوفى: 283 هـ، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي ببيضون / دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1423 هـ، 1 / 194، بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي المتوفى: 373 هـ، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر - بيروت، 584 / 2.

(7) مريم: ٧١.

فهذه النصوص تثبت بجلاء دوام الجنة والنار، وأن المنكرين ذلك ليس لهم أي دليل إلا مجرد الاستبعاد وهو ليس بدليل، ولئن نازع هؤلاء في دوامهما فقد نازعوا في وجودهما الآن، حيث نفوا ذلك وأصروا على عدم وجودهما الآن بدليل أن الجنة لو كانت موجودة الآن لما ذكر في الأحاديث أن الأعمال الصالحة يغرس لصاحبها شجر في الجنة، ونسوا أن البيت الجميل المتكامل البناء والحسن، لا يمنع أن يزداد فيه من أنواع التحسينات والنقوش والزخرفة ما يزيده جمالا وحسنا.

وقد ذكر الله Y في القرآن الكريم أدلة على وجودهما الآن بما لا يخفى إلا على أهل البدع، فقد قال تعالى عن الجنة: **چ پ پ چ** (3) وقال عن النار كذلك: **چ□□** (4)، لقد أعدهما الله تعالى قبل نزول أهلها فيهما.

وقد جاء في السنة النبوية ما يؤكد وجودهما الآن كما جاء ما يؤكد بقاءهما أبداً ، كما تقدم.

ومن الأحاديث التي تؤكد وجودهما الآن ما جاء في حديث الإسراء والمعراج قوله p: **ثُمَّ انْطَلَقَ بِي، حَتَّى انْتَهَى بِي إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وَعَشِيهَا أَلْوَانٌ لَا أَدْرِي مَا هِيَ؟ ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا حَبَائِلُ اللَّوْلُؤِ وَإِذَا ثُرَابُهَا الْمِسْكُ** (5).
وقوله p: **إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْعِدَاةِ وَالْعَشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَيُقَالُ: هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى يَبْعَثَكَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** (6).

وقد أخبر p بأنه: رأى الجنة وتناول منها عنقودا، وقال لهم إني أريث الجنة،

(1) البقرة: من الآية: ١٦٧ .

(2) فاطر: من الآية: ٣٦ .

(3) آل عمران: من الآية: ١٣٣ .

(4) البقرة: من الآية: ٢٤ .

(5) رواه البخاري ، كِتَابُ الصَّلَاةِ ، بَابُ: كَيْفَ فُرِضَتِ الصَّلَاةُ فِي الْإِسْرَاءِ؟ ، برقم 78/3491،
ومسلم بلفظ: **ثُمَّ انْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى نَأْتِيَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى فَعَشِيهَا أَلْوَانٌ لَا أَدْرِي مَا هِيَ؟ قَالَ: ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا حَبَائِلُ اللَّوْلُؤِ، وَإِذَا ثُرَابُهَا الْمِسْكُ كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ الْإِسْرَاءِ بِرَسُولِ اللَّهِ إِلَى السَّمَاوَاتِ، وَفُرِضَ الصَّلَوَاتِ، برقم 148/1 163.**

(6) رواه البخاري ، كِتَابُ الْجَنَائِزِ ، بَابُ الْمَيِّتِ يُعْرَضُ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْعِدَاةِ وَالْعَشِيِّ، بَابُ عَرْضِ مَقْعَدِ الْمَيِّتِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ عَلَيْهِ، وَإِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالنَّعْوُذِ مِنْهُ، برقم 99/2 1379، ومسلم ،
كِتَابُ الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا، بَابُ عَرْضِ مَقْعَدِ الْمَيِّتِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ عَلَيْهِ، وَإِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالنَّعْوُذِ مِنْهُ، برقم 2199/4 2866.

فَتَنَاوَلْتُ مِنْهَا عُقُودًا، وَلَوْ أَخَذْتُهُ لَأَكَلْتُمْ مِنْهُ مَا بَقِيَتْ الدُّنْيَا (1).
إلى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة التي تؤكد وجودهما الآن، إضافة إلى ما
جاء في القرآن الكريم، ولكن أهل البدع لا ينظرون إلى الحق إلا من زاوية
هواهم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل (2).
7. نفي أن يكون الله متكلماً بكلام يليق بجلاله

قال الأشعري: وزعمت الجهمية كما زعمت النصارى أن كلمة الله تعالى
حواها بطن مريم رضي الله عنها وزادت الجهمية عليهم فزعمت أن كلام الله
مخلوق حل في شجرة وكانت الشجرة حاوية له فلزمهم أن تكون الشجرة بذلك
الكلام متكلمة ووجب عليهم أن مخلوقاً من المخلوقين كالموسى ρ وأن
الشجرة قالت: يا موسى إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني
فلو كان كلام الله مخلوقاً في شجرة لكان المخلوق قال: يا موسى إنني أنا الله لا
إله إلا أنا فاعبدني وقد قال تعالى: $\text{چ د ث ف ق ف ق ف ق ف ق ف ق ف ق ف ق}$
 چ (3)، وكلام الله من الله تعالى فلا يجوز أن يكون كلامه الذي هو منه مخلوقاً
في شجرة مخلوقة كما لا يجوز أن يكون علمه الذي هو منه مخلوقاً في غيره
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (4).

وقال أيضاً: واعلموا رحمكم الله أن قول الجهمية: إن كلام الله مخلوق
يلزمهم به أن يكون الله تعالى لم يزل كالأصنام التي لا تنطق ولا تتكلم لو كان
لم يزل غير متكلم لأن الله تعالى يخبر عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه
قال لقومه لما قالوا له: $\text{چ چ ج ج چ چ ج ج چ چ ج ج چ چ ج ج چ چ ج ج}$
 چ (5) فاحتج عليهم بأن الأصنام إذا لم تكن ناطقة متكلمة لم تكن آلهة وأن
الإله لا يكون غير ناطق ولا متكلم فلما كانت الأصنام التي لا يستحيل أن

(1) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب رَفَعَ البَصَرَ إِلَى الإِمَامِ فِي الصَّلَاةِ، برقم 150/1 748،
ومسلم بلفظ: إِنِّي رَأَيْتُ الجَنَّةَ، فَتَنَاوَلْتُ مِنْهَا عُقُودًا، وَلَوْ أَخَذْتُهُ لَأَكَلْتُمْ مِنْهُ مَا بَقِيَتْ الدُّنْيَا ... كِتَابُ
الْكُفُوفِ، بَابُ مَا غُرِضَ عَلَى النَّبِيِّ ρ فِي صَلَاةِ الْكُفُوفِ مِنْ أَمْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، برقم 907
626/2.

(2) فرق معاصرة لغالب عواجي 1153/3 - 1157.

(3) السجدة: من الآية: 13.

(4) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد

الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري المتوفى: 324هـ، تحقيق: د. فوقية حسين

محمود، دار الأنصار - القاهرة، ط/1، 1397هـ، ص 68.

(5) الأنبياء: 62 - 63.

ويجب عليهم إذا زعموا أن كلام الله لموسى ٥ خلقه في شجرة أن يكون من سمع كلام الله Y من ملك أو من نبي أتى به من عند الله أفضل مرتبة من سماع الكلام من موسى ٥ لأنهم سمعوه من نبي ولم يسمعه موسى ٥ من الله Y وإنما سمعه من شجرة وأن يزعموا أن اليهودي إذا سمع كلام الله من النبي عليه الصلاة والسلام أفضل مرتبة في هذا المعنى من موسى p لأن اليهودي سمعه من نبي من أنبياء الله وموسى ٥ سمعه مخلوقاً في شجرة ولو كان مخلوقاً في شجرة لم يكن مكلماً لموسى من وراء حجاب لأن من حضر الشجرة من الجن والإنس قد سمعوا الكلام من ذلك المكان وكان سبيل موسى وغيره في ذلك سواء في أنه ليس كلام الله له من وراء حجاب (1) وأول من قال هذه المقالة في الإسلام كان يقال له الجعد بن درهم فضحى به خالد بن عبد الله القسري يوم أضحى، فإنه خطب الناس فقال في خطبته: ارْجِعُوا فَضَحُّوا تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنْكُمْ ، فَإِنِّي مُضِحٌّ بِالْجَعْدِ بْنِ دِرْهَمٍ ، زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَتَّخِذْ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ، وَلَمْ يُكَلِّمْ مُوسَى تَكْلِيمًا ، تَعَالَى اللَّهُ عُلُوًّا كَبِيرًا عَمَّا يَقُولُ الْجَعْدُ بْنُ دِرْهَمٍ ، ثُمَّ نَزَلَ فَذَبَحَهُ (2) ، وأخذ هذه المقالة عنه جهم بن صفوان وقتله بخراسان سلمة بن أحور، وإليه نسبت هذه المقالة التي تسمى مقالة الجهمية، وهي نفي صفات الله تعالى، فإنهم يقولون: إن الله لا يرى في الآخرة ولا يكلم عباده، وأنه ليس له علم ولا حياة ولا قدرة ونحو ذلك من الصفات، ويقولون القرآن مخلوق (3).

والجهمية تارة يبوحدون بحقيقة القول، فيقولون: أن الله لم يكلم موسى تكليماً ولا يتكلم، وتارة لا يظهرون هذا اللفظ لما فيه من الشناعة المخالفة لدين الإسلام، فيقرون باللفظ ولكن يقرنونه بأنه خلق في غيره كلاماً.

(1) الابانة للاشعري ص88 وما بعدها .

(2) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن مسلم بن ميمون الكنانى المكي المتوفى: 240هـ، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط/2، 1423هـ - 2002م، ص3، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، البخاري المتوفى: 256هـ 9/2.

(3) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله Y من التوحيد، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني المتوفى: 280هـ، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط/1، 1418هـ - 1998م، 1/581، العلو للعلو الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمتها، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: 748هـ، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، ط/1، 1416هـ - 1995م، ص131.

وأئمة الدين كلهم متفقون على ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة من أن الله كلم موسى تكليماً وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة كما تواترت به الأحاديث عن النبي μ وأن الله علماً وقدره ونحو ذلك.⁽¹⁾

ونصوص الأئمة في ذلك مشهورة متواترة ، حكى الإمام اللالكائي مقالة السلف الصالح: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلقه فهو كافر، وأسندها إلى من قال القرآن كلام الله غير مخلوق، وقال: **فَهُؤُلَاءِ خَمْسُ مِائَةٍ وَخَمْسُونَ نَفْسًا أَوْ أَكْثَرُ مِنَ التَّابِعِينَ وَاتَّبَاعِ التَّابِعِينَ وَالْأئِمَّةِ الْمَرْضِيِّينَ سِوَى الصَّحَابَةِ الْخَيْرِينَ عَلَى اخْتِلَافِ الْأَعْصَارِ وَمُضِيِّ السِّنِّينَ وَالْأَعْوَامِ. وَفِيهِمْ نَحْوُ مِنْ مِائَةٍ إِمَامٍ مِمَّنْ أَخَذَ النَّاسُ بِقَوْلِهِمْ وَتَدَيَّنُوا بِمَذَاهِبِهِمْ ، وَلَوْ اشْتَعَلَتْ بِنَقْلِ قَوْلِ الْمُحَدِّثِينَ لَبَلَّغَتْ أَسْمَاؤُهُمْ الْوَفَا كَثِيرَةً ، لَكِنِّي اخْتَصَرْتُ وَحَدَفْتُ الْأَسَانِيدَ لِلِاخْتِصَارِ ، وَنَقَلْتُ عَنْ هَؤُلَاءِ عَصْرًا بَعْدَ عَصْرٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْهِمْ مُنْكَرٌ ، وَمَنْ أَنْكَرَ قَوْلَهُمْ اسْتَتَابُوهُ أَوْ أَمَرُوا بِقَتْلِهِ أَوْ نَفِيهِ أَوْ صَلْبِهِ. وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْأُمَّةِ أَنَّ أَوَّلَ مَنْ قَالَ: الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ جَعَدُ بْنُ دِرْهَمٍ فِي سِنِّي نَيْفٍ وَعَشْرِينَ ، ثُمَّ جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ ، فَأَمَّا جَعَدُ فَقَتَلَهُ خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقَسْرِيُّ ، وَأَمَّا جَهْمُ فَقَتَلَ بِمَرَوْ فِي خِلَافَةِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ (2).**

وروى بإسناده عن علي بن أبي طالب μ من وجهين أنهم قالوا له يوم صفين: حكمت رجلين؟ فقال: **مَا حَكَمْتُ مَخْلُوقًا مَا حَكَمْتُ إِلَّا الْقُرْآنَ (3)** ، وَعَنْ عِكْرَمَةَ قَالَ: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي جِنَازَةِ ، فَلَمَّا وُضِعَ الْمَيِّتُ فِي لَحْدِهِ قَامَ رَجُلٌ

(1) شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرع الصالحي الدمشقي المتوفى: 792هـ، تحقيق: أحمد شاکر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط/1، 1418 هـ، ص273.

(2) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي المتوفى: 418هـ، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، ط/8، 1423 هـ / 2003م، 2/344.

(3) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم المتوفى: 327هـ، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط/3، 1419 هـ، برقم 18379/10/3249 ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ، 3/253، الأسماء والصفات ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي المتوفى: 458هـ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1413 هـ - 1993 م، برقم 525/1/593 .

فَقَالَ: اللَّهُمَّ رَبَّ الْقُرْآنِ اغْفِرْ لَهُ. فَوُثِبَ إِلَيْهِ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: مَهْ ، الْقُرْآنُ مِنْهُ. (1)

وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: مَنْ كَفَرَ بِحَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَقَدْ كَفَرَ بِهِ أَجْمَعٌ، وَمَنْ حَلَفَ بِالْقُرْآنِ فَعَلَيْهِ بِكُلِّ آيَةٍ مِنْهُ يَمِينٌ (2).

8. القول بخلق القرآن

خَلَقَ الْقُرْآنُ هُوَ مِصْطَلَحٌ، يَشِيرُ إِلَى فِكْرَةٍ عَقْلِيَّةٍ قَاصِرَةٍ وَمَغْلُوطَةٍ، ظَهَرَتْ نَتِيجَةً تَحَكُّمِ هَوَى النَّفْسِ بِالْعَقْلِ، وَذَلِكَ بِإِبْعَادِهِ عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ، وَالَّذِي يُعَدُّ أَوْسَعَ مِنَ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ، عِلْمًا، وَفَهْمًا، وَتَصْوِيرًا، وَإِدْرَاكًا، فَقِيَاسُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى الْخَلْقِ، وَوَصْفُ الْقُرْآنِ بِأَنَّهُ مَخْلُوقٌ، يَنْفِي عَنْهُ أَنْ يَكُونَ صِفَةً لِلَّهِ Y، مِمَّا يُبِيحُ لِمَنْ يَتَّبِعِي هَذَا الرَّأْيِ، تَأْوِيلَ وَتَفْسِيرَ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ حَسَبَ الْمُقْتَضَى الْعَقْلِيِّ الْبَشَرِيِّ الْقَاصِرِ، تَارِكًا الْإِسْتِدَالَ بِالْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالْمَنْهَجِ النَّبَوِيِّ فِي بَيَانِ الرِّسَالَةِ الْمَحْمُودِيَّةِ. أَدَّى الْإِدْعَاءُ الْبَاطِلَ بِقَوْلِ أَنْ ، الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ إِلَى نَفْيِ صِفَاتِ اللَّهِ Y الْأَزْلِيَّةِ، فَالْقُرْآنُ الَّذِي يُعَدُّ صِفَةً لِلَّهِ Y، حِينَ يُدْعَى بِأَنَّهُ مَخْلُوقٌ، يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ صِفَاتِ اللَّهِ Y الَّتِي وَرَدَتْ بِهِ، فَمِنْ هُنَا بَدَأَتْ هَذِهِ الْمَحْنَةُ عَلَى أَيْدِي الْجَهْمِيَّةِ وَمَنْ لَفَ لِفَهْمِ، الَّذِينَ لَا يَأْخُذُونَ إِلَّا بِمَا تُمْلِيهِ عَلَيْهِمْ عَقُولُهُمُ الْبَشَرِيَّةَ. فَمِنْ آثَارِ الْقَوْلِ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنِ اللَّهِ Y، وَالدُّخُولُ فِي جَدَلِ اللَّاهُوتِ، دُونَ بَيِّنَاتٍ وَأَدْلَةٍ. وَنَفْيُ الْإِعْجَازِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَالْإِدْعَاءُ بِوُجُودِ التَّنَاقُضَاتِ، وَإِعْمَالُ الْعَقْلِ فِيهَا، وَتَرْكُ النَّقْلِ. تَأْسِيسُ ثَوْرَةٍ تَكْفِيرِيَّةٍ مُتَبَادِلَةٍ، مِنْ قَبْلِ الْمَدْرَسَتَيْنِ، الْعَقْلِ وَالرَّأْيِ. تَعْطِيلُ الْعَمَلِ بِكِتَابِ اللَّهِ Y، بِحُجَّةِ أَنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ، الَّذِينَ نَزَّلَ فِيهِمَا. فَتُحُ الْبَابِ

(1) رواه اللالكائي ، برقم 256/2 375 والبيهقي في الاسماء والصفات برقم 519 /1 590.
(2) المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني المتوفى: 211هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت، ط/2، 1403هـ، كِتَابُ: الْأَيْمَانُ وَالنُّذُورُ، بَابُ: الْحَلْفُ بِالْقُرْآنِ وَالْحُكْمُ فِيهِ، برقم 472/8 15946، برقم 258/2 379، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ، برقم 258/2 379، السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الْخِرَاسَانِي، أَبُو بَكْرٍ الْبَيْهَقِيُّ الْمَتَوْفَى: 458هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط/3، 1424 هـ - 2003 م، كِتَابُ الْأَيْمَانِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَلْفِ بِصِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى ، كَالْعَزَّةِ ، وَالْفُدْرَةَ ، وَالْجَلَالَ ، وَالْكَبْرِيَاءِ ، وَالْعُظْمَةَ ، وَالْكَلامِ ، وَالسَّمْعِ ، وَنَحْوِ ذَلِكَ، برقم 74/10 19901.

لتوسع عقيدة الجهمية، وغيرهم من أصحاب العقائد المنحرفة. القول بأن علم الله مخلوق، وهذا يقتضي أن الله لم يكن له علم، حتى خلق العلم. من أدلة بطلان القول بخلق القرآن فَرَّقَ اللهُ Y بين علمه وخلقها، فقال سبحانه: ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج (1)، ففَرَّقَ تعالى بين علمه وخلقها، فالقرآن علمه (2)، والإنسان خلقه، وعلمه تعالى غير مخلوق. وقال تعالى: ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج (3) فلما أُوعد الله سقر لمن قال: ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج (4) علمنا أنه قول خالق البشر ولا يشبه قول البشر.

الأدعية الثابتة عن النبي p، بقول مَنْ نَزَلَ مَنْزِلًا ثُمَّ قَالَ: أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ النَّامَاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ، حَتَّى يَرْتَحَلَ مِنْ مَنْزِلِهِ ذَلِكَ (5)، فمن المعلوم أنه لا يجوز الاستعاذة بمخلوق، فلو كانت كلمات الله مخلوق، لما استعاذ بها المصطفى p. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: فَضَّلْتُ كَلَامَ اللَّهِ عَلَى كَلَامِ خَلْقِهِ، كَفَضَلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ (6) فلو كان كلام الله مخلوقاً لم يكن فضل ما بينه وبين سائر الكلام كفضل الله على خلقه، وليس شيء من المخلوقين من التفاوت في فضل ما بينهما كما بين الله وبين خَلْقِهِ (7).

9. الإيمان عند الجهمية هو المعرفة بالله.

فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح

(1) الرحمن: 1 - 3 .

(2) الشريعة، الأجرّي، برقم 175 / 507/1.

(3) المدثر: ٢٦ .

(4) المدثر: ٢٥ .

(5) رواه مسلم، كتاب الذِّكْرِ وَالِدُعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، بَابُ فِي التَّعُوذِ مِنْ سُوءِ الْقَضَاءِ وَدَرَكِ الشَّقَاءِ وَغَيْرِهِ، برقم 2708 / 4 2080 .

(6) مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، وَمِنْ كِتَابِ فَضَائِلِ الْقُرْآنِ، بَابُ: فَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ، برقم 3400 / 4 2114، تعليق المحقق: إسناده حسن وهو مرسل، خلق أفعال العباد للبخاري، ص 104، الرد على الجهمية، ابن سعيد الدارمي السجستاني، بَابُ الْإِيمَانِ بِكَلَامِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى برقم 287 ص 160، الإبانة الكبرى لابن بطة، برقم 1 / 5 224، الأسماء والصفات لليهقي، برقم 509 / 1 583، ترتيب الأمالي الخميسية مؤلف الأمالي: يحيى المرشد بالله بن الحسين الموفق بن إسماعيل بن زيد الحسني الشجري الجرجاني المتوفى 499 هـ، رتبها: القاضي محبي الدين محمد بن أحمد القرشي العبشمي المتوفى: 610 هـ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1422 هـ - 2001 م، برقم 526 / 1 145.

(7) الرد على الجهمية، ابن سعيد الدارمي السجستاني، بَابُ الْإِيمَانِ بِكَلَامِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى برقم

287 ص 162

وقال الأشعري: ونفى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه كما قال وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا إلا على معنى أنه عالم وكذلك قالت الجهمية ففي حقيقة قولهم أنهم قالوا : نقول إن الله عالم ولا نقول سميع بصير على غير معنى عالم وذلك قول النصارى⁽²⁾.

وقال أيضا: قالت الجهمية : إن الله لا علم له ولا قدرة ولا سمع له ولا بصر وإنما قصدوا إلى تعطيل التوحيد والتكذيب بأسماء الله تعالى فأعطوا ذلك له لفظا ولم يحصلوا قولهم في المعنى ولولا أنهم خافوا السيف لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم ولكن خوف السيف منعهم من إظهار زندقته³ وقال أيضا: وزعمت الجهمية أن الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له وأرادوا أن ينفوا أن الله تعالى عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل لأن الزنادقة قد قال كثير منهم : إن الله تعالى ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه وقالت إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر⁽⁴⁾

11. تكفيرهم لمخالفهم

وهؤلاء الجهمية معروفون بتكفير من خالفهم واستحلال دمه كما نعت النبي ﷺ الخوارج لكن قولهم في الله أقبح من قول الخوارج وإن كان للخوارج من المباينة للجماعة والمقاتلة لهم ما ليس لهم مع أهل المقالات ذكروا أن قول الخوارج في الصفات هو قول الجهمية هذا ذكره الأشعري وغيره وهذا والله أعلم يكون قول من تأخر من الخوارج إلى أن حدث التجهم في أول المائة الثانية وأما الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة وكبار التابعين فأولئك لم يكن قد ظهر في زمنهم التجهم أصلا ولا عرف في الأمة إذ ذاك من كان ينكر

(1) الدخان: ٣٨ ، ينظر: القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح بن محمد العثيمين المتوفى:

1421هـ، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط/2، 1424هـ، 439/3.

(2) الإبانة عن أصول الديانة، ص 130.

(3) الإبانة عن أصول الديانة، ص 135.

(4) الإبانة عن أصول الديانة، 141.

الذي تفرد به جهم القول بأن الجنة والنار تبديان وتفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً... ويحكي عنه أنه كان يقول: لا أقول: إن الله سبحانه شيء؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشياء⁽¹⁾ وقد رد الإمام أحمد بقوله: قلنا: هو شيء فقالوا هو شيء لا كالأشياء قلنا إن للشيء الذي لا كالأسماء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء ولكن يدفعون عن أنفسهم الشبهة بما يقرون في العلانية⁽²⁾، وكان يقول: إن علم الله سبحانه محدث – فيما يحكى عنه، ويقول بخلق القرآن، وأنه لا يقال: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون⁽³⁾

المطلب الأول

مسمى الإيمان عند الجهمية

ذهب أصحاب جهم بن صفوان الترمذي، في الإيمان أنه مجرد المعرفة بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء، وكانوا يقولون: إن الناس متساوون في هذه المعرفة كأسنان المشط - لا يزيد أحد فيها على الآخر، ولا ينقص عنه، ومن أتى بتلك المعرفة، ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، لأن المعرفة والعلم لا يزولان بالجحد، والإيمان لا يتبعض إلى عقد، وقول وعمل، ولا يتفاضل أهله فيه ومن أجل رأيهم هذا في الإيمان عدّهم أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين من فرق المرجئة⁽⁴⁾.

فإذاً الجهمية ترى أن الإيمان عبارة عن شيء واحد، وهو المعرفة، وأنه لا يزيد ولا ينقص، والناس فيه سواء. وهذا يعني ان مذهب جهم في الإيمان مبني على أنه التصديق وذلك لأنهم لا يفرّقون بين التصديق والمعرفة وجعل جهم

(1) مقالات الإسلاميين للأشعري، 1 / 219.

(2) الرد على الزنادقة ص 25.

(3) المقالات 1/238، فرق معاصرة لغالب عواجي 3/1138.

(4) مقالات الإسلاميين للأشعري، 1 / 213 وما بعدها. وينظر: مقالتهم في الملل والنحل للشهرستاني،

88/ 1، والفرق بين الفرق للبغدادي، ص 211

الإيمان تصديقاً مجرداً عن الانقياد القلبي فمن عرف الله بقلبه فهو المؤمن، ولا يشترط أن يتبع تلك المعرفة خضوعاً له وانقياداً، فيكون قد صدّقه بقول قلبه وعمل قلبه محبة وتعظيماً.

أن جهماً جعل الإيمان تصديقاً مجرداً عن أعمال القلب، بينما غيره أدخل فيه أعمال القلوب. فقد ذكر محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي في كتابه لوامع الأنوار البهية⁽¹⁾ ورأي جهم في الإيمان الذي تقدم ذكره تكاد تجمع المصادر التي تذكر آراءه على أنه قد قال به، ودعا إليه.

فالإيمان إذن عند جهم لا يتناول إلا الباطن، بحيث أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد، والعلم والمعرفة لا تزول بنطق اللسان. كما أن الإيمان لا يتبعض إلى قول، وعقد وعمل، والناس فيه سواء، لأن المعرفة شيء واحد لا تفاضل فيه.

ولا شك أن مذهب جهم هذا من أقبح المذاهب في مجال الإيمان وأكثرها تطرفاً وشذوذاً. وقد وقفت منه جميع الطوائف الإسلامية موقف الرفض والإنكار، لأنه يدخل في الإيمان ما علم ضرورة وبداهة خروجه منه، ومع هذا فقد حاول تاج الدين السبكي أن يجد مخرجاً للجهم حيث قال: وأما جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهي إلى القول بأن من عاند الله وأنبياءه ورسله، وأظهر الكفر وتعبد به يكون مؤمناً، لكونه عرف بقلبه، فلعل الناقل عنه حمل اللفظ ما لا يطيقه، أو جازف كما جازف في النقل عن غيره⁽²⁾. وقد أشار بذلك إلى ابن حزم الذي أشرك الأشعري مع الجهم في هذا المذهب⁽³⁾. أما هذا المذهب فلم يختص ابن حزم بذكره عن الجهم، بل اشتهر بين جميع محرري المذاهب، لذلك من الخطأ أن نصفه بالمجازفة في النقل. وأما إشراك الأشعري معه فيه فهذا ما لا نوافق عليه، لأنه حين قال أولاً إن الإيمان هو التصديق لم يقصد مجرد العلم - بل قصد بذلك علم القلب وعمله - بأن يعلم ثم يتبع ذلك بالانقياد القلبي، الذي هو عمل القلب. مع أن الأشعري

(1) 363/ 1

(2) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي المتوفى: 771هـ، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط/2، 1413هـ،

78 / 1 وما بعدها

(3) الفصل في الملل والنحل، 3 / 188.

رجع أخيراً إلى القول بقول السلف وأنه قول وعمل يزيد وينقص كما هو موجود في الإبانة، والمقالات⁽¹⁾.

ولا شك أن جهماً قال قولاً شراً من قول المرجئة، وأشدّ خطراً منه، إذ أنه جعل مجرد العلم الذي لا انقياد معه إيماناً، كما جعل الكفر الذي هو ضد الإيمان مجرد الجهل بما كان ينبغي أن يُعرف، فهو ولا شك مرجئ. ولكنه بالغ في الإرجاء حتى كان مذهبه يفوق مذهبهم من حيث الفساد، وسفاهة الرأي، والجهم كما عرفنا يرى أن إيمان الناس سواء لا تفاضل بينهم فيه، لأنهم لم يُكفوا في الإيمان إلا بالمعرفة المجردة. والعصاة قال فيهم بقول المرجئة فجعلهم في حل مما يفعلون، وذلك بناء على رأيه في الجبر، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة، إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك. فالإنسان عنده كالريشة المعلقة في مهب الريح فكيف يؤخذ على أعمال لا قدرة له عليها. ولا شك أن هذا المذهب ظاهر الفساد فالله I خلق الإنسان وأعطاه القدرة على أن يفعل أو لا يفعل فهو مخير بين الفعل وتركه لا مجبور عليه، فأعطاه القدرة ووضع القيود، فإذا فعل فعل باختياره، وقدرته، وإذا ترك كذلك، فهو مؤاخذ على فعله وتركه لأنه بقدرته واختياره.

ثم إن المصادر التي ذكرت رأيه في الإيمان لم تذكر له دليلاً عليه. ونشأة الجهم، وكثرة مخالفاته، وسيرته، تُنبئنا عن أنه قال أقوالاً يعرف أنها فاسدة، ولكن هواه قاده إلى تبنيها⁽²⁾.

ومما تقدم يتبين مجمل معتقدتهم، والقائم على ما يلي:

1. إهمال توحيد الألوهية، وهذا أمر مشترك بين عامة فرق المبتدعة.

2. تعطيل الرب تعالى من أسمائه وصفاته.

3. إنكار رؤية الله تعالى.

4. القول بالجبر، وأن العباد لا فعل لهم على الحقيقة، وإنما تنسب إليهم أعمالهم على المجاز.

5. القول بأن الإيمان هو مجرد معرفة القلب، وأنه لا يزيد ولا ينقص، ولا يتبعض، ولا يتفاضل، ولا يستثنى فيه، وأن مرتكب الكبيرة كامل الإيمان، وأن الكفر هو الجهل فقط.

(1) الإبانة عن أصول الديانة، ص27، مقالات الإسلاميين ، 1 / 347.

(2) فرق معاصرة لغالب عواجي 1141/3.

6. القول بفناء الجنة والنار.

المطلب الثاني الإسلام والإيمان عند الجهمية

أن قول الجهمية في مسمى الإسلام والإيمان وحقيقتهما أبعد من كل قول عن الكتاب والسنة، وفيه من مناقضة العقل والشرع واللغة، ما لا يوجد مثله لغيرهم

فقد قالت الجهمية، والمرجئة: ان مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار، وأنه ليس كافرا مرتدا، بل هو من المسلمين. وإذا كان من المسلمين وجب أن يكون مؤمنا تام الإيمان، ليس معه بعض الإيمان

والجهمية يرون أن إيمان الفساق باق كما كان لم ينقص، بناء على أن الإيمان هو مجرد التصديق والاعتقاد الجازم، وهو لم يتغير، وإنما نقصت شرائع الإسلام ويعنون بشرائع الإسلام الأعمال؛ إذ إن النقص عندهم لا يدخل إلا عليها.

ومن هذا يتضح مذهب الجهمية في الإسلام، أنهم موافقون لمقالة الفريق الثاني من مرجئة الفقهاء، فإن حكمهم على الفاسق بأنه ما دام مسلما فهو مؤمن تام الإيمان؛ لأن الإيمان مجرد التصديق، والنقص منه وقع على الأعمال لا الإسلام نفسه، فهذا كله يفيد أن الإسلام عندهم أوسع من الإيمان، بحيث يدخل فيه الإيمان والأعمال.

وقد ذكر الحافظ ابن رجب أن المتكلمين عندهم أن الأعمال لا تدخل في الإيمان، وتدخل في الإسلام (1).

و جاء في كتاب زبدة البيان في معرض شرحه مذاهب المرجئة في الإسلام ما نصه: مذاهب المرجئة أن الإسلام أفضل عندهم من الإيمان؛ لأن الإيمان عندهم عبارة عن التصديق فقط، أو التصديق والإقرار، أو الإقرار فقط كما ذهب إليه الكرامية، ولا يدخلون فيه الأعمال، والإسلام يشمل عندهم التصديق، والإقرار، والعمل (2).

وهذا موافق لما تقدم استنباطه، من أن قول الجهمية في مسمى الإسلام والإيمان وحقيقتهما أبعد من كل قول عن الكتاب والسنة، وفيه من مناقضة

(1) ينظر: فتح الباري، لابن رجب، 119/1.

(2) زبدة البيان في تنقيح حقيقة الإيمان وتحقيق زيادته النقصان للشيخ محمد الجوندلوي، مطبعة الدين المحمدي، لاهور، 1937 ص 75.

العقل والشرع واللغة، ما لا يوجد مثله لغيرهم ، فالمراد كما هو ظاهر
خطؤهم في مسمى الإيمان، حيث جعلوه مجرد المعرفة، والله تعالى أعلم.

الفصل الثالث
فرقة الخوارج
المبحث الأول
تعريف الخوارج لغة واصطلاحاً
المطلب الأول
تعريف الخوارج لغة

الخوارج في اللغة جمع خارج، وخارجي اسم مشتق من الخروج، وقد أطلق علماء اللغة كلمة الخوارج في آخر تعريفاتهم اللغوية في مادة خرج على هذه الطائفة من الناس؛ معللين ذلك بخروجهم عن الدين أو على الإمام علي، أو لخروجهم على الناس⁽¹⁾.

وقد أطلقت كلمة الخوارج هذه في كتب اللغة على طائفة من أهل الآراء والأهواء لخروجها على الدين أو على الإمام علي ن. فيقول الأزهري في تهذيب اللغة: والخوارج: قوم من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة. وهو تعريف والفيروزآبادي وابن منظور أيضاً⁽²⁾. ويقول الزبيدي عنهم: هم الحرورية والخارجية طائفة منهم، وهم سبع طوائف سموا به لخروجهم على الناس أو عن الدين أو عن الحق أو عن علي ن بعد صفين⁽³⁾.

المطلب الثاني
تعريف الخوارج اصطلاحاً

اختلف العلماء في التعريف الاصطلاحي للخوارج، وحاصل ذلك: منهم من عرفهم تعريفاً سياسياً عاماً، اعتبر الخروج على الإمام المتفق على إمامته الشرعية خروجاً في أي زمن كان.

(1) تهذيب اللغة تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور المتوفى: 370هـ، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م. 50/7 ، تاج العروس 30/2 .

(2) تهذيب اللغة 50/7، القاموس المحيط 192/1، لسان العرب 806/1.

(3) تاج العروس 30/2، الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها غالب بن علي عواجي، رسالة ماجستير جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الشريعة، 1399هـ، ص19.

قال الشهرستاني: كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان والأئمة في كل زمان (1).

ومنهم من خصهم بالطائفة الذين خرجوا على الإمام علي رضي الله عنه. قال الأشعري: والسبب الذي سُموا له خوارج؛ خروجهم على علي بن أبي طالب (2) زاد ابن حزم بأن اسم الخارجي يلحق كل من أشبه الخارجين على الإمام عليّ أو شاركهم في آرائهم في أي زمن. وهو يتفق مع تعريف الشهرستاني (3).

وعرفهم بعض علماء الإباضية بأنهم طوائف من الناس في زمن التابعين وتابع التابعين أولهم نافع بن الأزرق (4).

وهذا التعريف لأبي إسحاق أطفيش يريد منه أن لا علاقة بين المحكمة الأولى الذين لا يعتبرهم خوارج لشرعية خروجهم كما يزعم وبين من بعدهم إلى قيام نافع سنة 64هـ، وهذا التعريف غير مقبول حتى عند بعض علماء الإباضية، ويبقى الراجح هو التعريف الثاني؛ لكثرة من مشى عليه من علماء الفرق في تعريفهم بفرقة الخوارج، وقيام حركتهم ابتداء من خروجهم في النهروان، وهو ما يتفق أيضاً مع مفهوم الخوارج كطائفة ذات أفكار وآراء اعتقادية أحدثت في التاريخ الإسلامي دويماً هائلاً (5).

وأما في اصطلاح علماء الفرق فيؤخذ وجهات نظر ثلاثة في التعريف بالخوارج:

1. من يرى أنهم الخارجون على الإمام الحق في أي زمان.
2. من يرى أنهم الخارجون عن الإمام عليّ ومن يرون رأيهم.
3. ومن يرى أنهم الخارجون بعد الإمام عليّ ابتداءً من الأزارقة (6)

(1) الملل والنحل 1/114.

(2) مقالات الإسلاميين، 207/1.

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2/113.

(4) عمان تاريخ يتكلم، محمد بن عبدالله السالمي، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع،

ط1، 1383هـ — 1963م، ص103.

(5) فرق معاصرة لغالب عواجي 227/1.

(6) الخوارج تاريخهم واراھم الاعتقادية وموقف الاسلام منها لغالب عواجي ص19.

وتعريف الشهرستاني هذا تعريف عام يشمل أقسام الخروج، ولا يخص فرقة الخوارج، إذ الخروج على إمام المسلمين ينقسم إلى أقسام:

أولاً: قَسَمَ خَرَجُوا غَضَبًا لِلدِّينِ مِنْ أَجْلِ جَوْرِ الوَلَاةِ وَتَرَكَ عَمَلَهُم بِالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ فَهُوَ لِأَهْلِ حَقِّ وَمِنْهُمْ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ وَأَهْلُ الْمَدِينَةِ فِي الْحَرَّةِ وَالْقُرَاءُ الَّذِينَ خَرَجُوا عَلَى الْحَجَّاجِ وَقَسَمَ خَرَجُوا لِطَلْبِ الْمُلْكِ فَقَطَّ سَوَاءٌ كَانَتْ فِيهِمْ شُبُهَةٌ أَمْ لَا وَهُمْ الْبُغَاةُ⁽¹⁾. وقد جاء الوعيد والذم لهذه الطائفة المفارقة للأمة السافكة لدماء المسلمين من أجل الدنيا والملك.

ثانياً: من خرج على الإمام وعلى الجماعة المسلمة للدعاء إلى معتقدهم⁽²⁾، فخرج هؤلاء نابع من مخالفة لأصول في الشريعة الاعتقادية أو العلمية.

ثالثاً: الخارج للدعاء إلى معتقده هو الذي وردت فيه نصوص نبوية في ذمه، والأمر بقتاله لأن خطره عظيم على الأمة المسلمة، وقد اتفق الصحابة والعلماء بعدهم على قتال هؤلاء الخوارج، قَالَ عَلِيٌّ ر: إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَا تَأْخِزْ مِنَ السَّمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَكْذِبَ عَلَيْهِ، وَإِذَا حَدَّثْتُمْ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، فَإِنَّ الْحَرْبَ خَدَعْتُ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: يَأْتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ، حَدَّثَاءُ الْأَسْنَانِ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ، يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ، يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ، لَا يُجَاوِزُ إِيمَانَهُمْ حَنَاجِرَهُمْ، فَأَيْنَمَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، فَإِنَّ قَتْلَهُمْ أَجْرٌ لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ⁽³⁾

وَعَنْ شَرِيكَ بْنِ شِهَابٍ، قَالَ: كُنْتُ أَتَمَنَّى أَنْ أَلْقَى رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَسْأَلُهُ عَنِ الْخَوَارِجِ فَلَقَيْتُ أَبَا بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيَّ فِي يَوْمٍ عِيدٍ فِي نَاسٍ فِي أَصْحَابِهِ فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُحَدِّثُ فِي الْخَوَارِجِ؟ قَالَ أَبُو بَرَزَةَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِأُذُنِي وَرَأَيْتُهُ بَعِينِي أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِمَالٍ فَفَسَمَهُ فَجَاءَ رَجُلٌ أَسْوَدٌ مَطْمُومٌ الشَّعْرَ عَلَيْهِ ثَوْبَانِ أَبْيَضَانِ فَأَعْطَى مَنْ عَنِ يَمِينِهِ وَمَنْ عَنِ شِمَالِهِ وَلَمْ يُعْطِهِ شَيْئًا فَجَاءَ مِنْ وَرَائِهِ فَقَالَ: وَاللَّهِ يَا مُحَمَّدُ مَا عَدَلْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

(1) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر، 286/12، وورد عند ابن حجر: الحسن بن علي ر، والصحيح الحسين بن علي ر حيث خرج على يزيد بن معاوية واستشهد بكر بلاء، وينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح المتوفى: 1089هـ، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/1، 1406 هـ - 1986 م، 68/1.

(2) ينظر: فتح الباري لابن حجر، 285¹/12.

(3) رواه البخاري، كِتَابُ الْمَنَاقِبِ، بَابُ عِلَامَاتِ النَّبِيِّ فِي الْإِسْلَامِ، بِرَقْمِ 3611/4، 200، ومسلم، كِتَابُ الْكُفُوفِ، بَابُ التَّحْرِيبِ عَلَى قَتْلِ الْخَوَارِجِ، بِرَقْمِ 1066/2، 746.

p: وَاللَّهِ لَا تَجِدُونَ أَحَدًا بَعْدِي أَعْدَلَ عَلَيْكُمْ مِنِّي قَالَهَا ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: يَخْرُجُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ كَأَنَّ هَذَا مِنْهُمْ يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيهِمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ سِيْمَاهُمْ التَّخْلِيْقُ يَخْرُجُونَ حَتَّى يَخْرُجَ آخِرُهُمْ مَعَ الْمَسِيْحِ فَإِذَا لَقِيْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ هُمْ شَرُّ الْخَلْقِ وَالْخَلِيْقَةِ⁽¹⁾

فهؤلاء هم بغاة على جميع المسلمين سوى من وافقهم على مذهبهم، وهم يبدؤون المسلمين بالقتال، ولا يندفع شرهم إلا بالقتال، فكانوا أضر على المسلمين من قطاع الطريق؛ فإن أولئك مقصودهم المال، فلو أعطوه لم يقاتلوا، وإنما يتعرضون لبعض الناس، وهؤلاء يقاتلون الناس على الدين حتى يرجعوا عما ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة إلى ما ابتدعه هؤلاء بتأويلهم الباطل وفهمهم الفاسد للقرآن...

وهم شر على المسلمين من غيرهم، فإنهم لم يكن أحد شرا على المسلمين منهم ولا اليهود ولا النصارى؛ فإنهم كانوا مجتهدين في قتل كل مسلم لم يوافقهم، مستحلين لدماء المسلمين وأموالهم وقتل أولادهم، مكفرين لهم وكانوا متدينين بذلك لعظم جهلهم وبدعتهم المضلة.

إذا الخوارج بتعريف عام: كل من خرج على الإمام وعلى الجماعة المسلمة بالسيف للدعاء إلى معتقده وكان خروجه نابعا من مخالفة الأصول في الشريعة فهذا التعريف أقرب لتعريف الخوارج كفرقة من الفرق، أما من خرج لغير ذلك مما تقدم فيطلق عليهم اسم الخروج العام، ويطلق عليهم خوارج كحكم شرعي، وصفة لفعالهم.

و د. ناصر العقل يعرف الخوارج كفرقة من الفرق أنهم: الذين يكفرون بالمعاصي ويخرجون على أئمة المسلمين وجماعتهم⁽²⁾. وهذا التعريف عام وإن كان أخص مما ذكره الشهرستاني إلا أنه يشمل كل من سار على هذا المنهج، وإن تسمى باسم آخر غير الخوارج، أو انتمى إلى فرقة أخرى، إذ كل من خرج على إمام المسلمين وجماعتهم بالسيف، وكان الدافع لهذا الخروج

(1) مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري المتوفى: 204هـ، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر - مصر، ط/1، 1419 هـ - 1999 م، برقم 337/2 965،

(2) ينظر: الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام، د. ناصر بن عبدالكريم العقل، دار أشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط/1419، 1 هـ - 1998 م، ص 28

عقيدة يعتقدونها من تكفير المخالفين أو بدعة يدعو إليها يسمى خارجياً، ويعتبرون خوارج ويلحقهم الذم الوارد في النصوص⁽¹⁾، وإن كانت الخوارج كلها تكفر بالمعاصي⁽²⁾، وترى الخروج على إمام المسلمين وجماعتهم على خلاف فيما بينهم في تفصيل ذلك إلا أن الفيصل بينهما هو القول في علي بن أبي طالب بالخوارج الحرورية تكفره. لذا إذا أردنا أن نعرف الخوارج الحرورية بتعريف خاص بهم كفرقة من الفرق، لا كحكم شرعي فيهم أو تعريف عام لهم نقول: هم كل من كفر علي بن أبي طالب بن عثمان وأصحاب الجمل ومن رضي بالتحكيم، وهم الذين يكفرون بالمعاصي⁽³⁾، ويرون الخروج على إمام المسلمين وجماعتهم، ويتولون فرقة المحكمة الأولى⁽⁴⁾ فهوؤلاء هم الخوارج الحرورية وهم المرادون هنا والله أعلم، والخوارج فرق متعددة، عدها بعضهم وأوصلها إلى العشرين⁽⁵⁾

المبحث الثاني نشأة الخوارج و اسباب خروجها المطلب الأول نشأة الخوارج

اختلف المؤرخون وعلماء الفرق في تحديد بدء نشأة الخوارج على أقوال : القول الأول: أن أول الخوارج هو ذو الخويصرة أو عبد الله بن ذي الخويصرة التميمي الذي بدأ الخروج بالاعتراض على النبي μ في قسمة الفداء واتهامه إياه بعدم العدل وقد ورد في الصحيحين عن أبي سعيدٍ، قال: بَيْنَا النَّبِيُّ μ يَفْسِمُ،

(1) ويؤكد هذا ان ايوب السخيتاني يسمي اصحاب البدع خوارج ويقول الخوارج اختلفوا في الاسم واجتمعوا على السيف ، ينظر: الشريعة، الأجرى 2549/5، ذم الكلام للهروي 198/4.

(2) المختصر في الاديان والفرق ، د. عيسى عبدالله السعدي ، دار الاوراق الثقافية ، جدة ، ط/2، 1436هـ - 2015م، ص 15.

(3) يشمل كلمة يكفرون بالمعاصي كفر الشرك وكفر النعمة ، وكفر الملة على اختلاف فرق الخوارج في ذلك، ينظر : دراسات في الاهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها ، د. ناصر بن عبدالكريم العقل ، دار أشبيليا للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، الرياض، ط/1، 1418هـ - 1997م ، ص 180.

(4) مذاهب الفرق الثنتين وسبعين المخالفة للسنة والمبتدعين ، عبدالله بن أسعد اليافعي ، تحقيق موسى الدويش ، دار البخاري للنشر والتوزيع ، ط/1 ، 1410هـ ، ص 23.

(5) الفرق بين الفرق للبغدادي 49، الموافق في علم الكلام للايجي 424 ، تلبس ابليس لابن الجوزي 28، موقف الصحابة من الفرقة والفرق د. أسماء بنت سليمان ص393.

جَاءَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ذِي الْخُوَيْصِرَةِ النَّمِيمِيُّ، فَقَالَ: اَعْدِلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: وَيْلَكَ، وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ⁽¹⁾، فنزلت فيه چ چ چ چ چ چ (2)، يقول تعالى ذكره: ومن المنافقين الذين وصفت لك، يا محمد، صفتهم في هذه الآيات چ چ چ چ چ چ ، يقول: يعيبك في أمرها، ويطعنُ عليك فيها، ويتهمك⁽³⁾.

وقد قال بهذا القولنشأتهم في عهد النبي μ كثير من العلماء منهم: الشهرستاني الذي قال : وهم الذين أولهم ذو الخويصرة وآخرهم ذو النثية⁽⁴⁾ ، واعتبر اعتراض ذي الخويصرة خروجاً صريحاً؛ إذ إن الاعتراض على الإمام الحق يسمى خروجاً فكيف بالاعتراض على رسول الله μ ؟! ويقول بعد أن ذكر حديث ذي الخويصرة: وذلك خروج صريح على النبي μ ، ولو صار من اعتراض على الإمام الحق خارجياً فمن اعتراض على الرسول أحق بأن يكون خارجياً⁽⁵⁾، ومثله قول ابن حزم⁽⁶⁾ وابن الجوزي، في قوله: أن أول الخوارج وأقبحهم حالة ذو الخويصرة . وقوله: فهذا أول خارجي خرج في الإسلام وآفته أنه رضي برأي نفسه ولو وقف لعلم أنه لا رأي فوق رأي رسول الله μ ، وأتباع هذا الرجل هم الذين قاتلوا علي بن أبي طالب ν (7) . والأجري، أن أول الخوارج كان في عهد النبي μ ثم إنهم بعد ذلك خرجوا من بلدان شتى واجتمعوا وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قدموا المدينة

(1) رواه البخاري ، كِتَابُ اسْتِثْبَاتِ الْمُؤْتَمِرِينَ وَالْمُعَانِدِينَ وَقِتَالِهِمْ ، بَابُ مَنْ تَرَكَ قِتَالَ الْخَوَارِجِ لِلتَّأَلُّفِ ، وَأَنْ لَا يُنْفِرَ النَّاسُ عَنْهُ بِرَقْم 6933 17/9 ، ومسلم ، كِتَابُ الْكُفُوفِ ، بَابُ ذِكْرِ الْخَوَارِجِ وَصِفَاتِهِمْ بِرَقْم 1064 2/744.

(2) التوبة: من الآية: ٥٨.

(3) تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي المتوفى:

104 هـ، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط/1، 1410 هـ - 1989 م، ص370، تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي المتوفى: 150 هـ، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط/1، 1423 هـ، 2/175، جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري المتوفى: 310 هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/1420، 1 هـ - 2000 م، 300/14.

(4) الممل والنحل، 19/1.

(5) الممل والنحل، 21/1.

(6) الفصل في الممل والأهواء والنحل، 23/4.

(7) تلبيس ابليس ص81 ، 90.

فقتلوا عثمان τ ، ثم خرجوا بعد ذلك على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ρ ⁽¹⁾

إلا أنه ينبغي التفريق بين بدء نزعة الخروج على صورة ما، وظهور الخوارج كفرقة لها آراء وتجمع قوي. فذو الخويرة لا يعتبر في الحقيقة زعيماً للخوارج، لأن فعلته حادثة فردية تقع للحكام كثيراً ولم يكن له حزب يتزعمه ولا كان مدفوعاً من أحد إلا طمعه وسوء أدبه مع الرسول ρ ، ومع هذا فيمكن القول بأن نزعة الخروج قد بدأت بذرتها على عهد رسول الله ρ ⁽²⁾.
القول الثاني:

وهو للقاضي علي بن علي بن أبي العز الحنفي شارح الطحاوية، الذي يرى أن نشأة الخوارج بدأت بالخروج على عثمان τ في تلك الفتنة التي انتهت بقتله وتسمى الفتنة الأولى، يقول: فالخوارج حدثوا في الفتنة الأولى ⁽³⁾ ويسمي ابن كثير الذين ثاروا على عثمان τ وقتلوه خوارج فيقول: وجاء الخوارج فأخذوا مال بيت المال وكان فيه شيء كثير جدا ⁽⁴⁾. ويرد على هذا أن أولئك الثوار البغاة كان هدفهم قتل عثمان وأخذ المال، ولا ينطبق عليهم وصف فرقة ذات طابع عقائدي خاص، ولهذا اندمجوا مع المسلمين بعد تنفيذ جريمتهم ولم يشكلوا فرقة مستقلة، وإن كان فعلهم يعتبر خروجاً عن الطاعة وخروجاً على الإمام، إلا أنهم ليسوا هم الخوارج كفرقة عقائدية سياسية لما تقدم ⁽⁵⁾.
القول الثالث:

وهو للورجلاني الإباضي حيث يعتبر أن نشأة الخوارج بدأت منذ أن فارق طلحة والزبير علياً ρ وخرجا عليه بعد مبايعتهما له، ثم يقول: وشرعا دين الخوارج دينا؛ فلهما أجور الخوارج وأوزارهما ⁽⁶⁾.

(1) الشريعة، 333/1..

(2) المختصر في الأديان والفرق، د. عيسى عبدالله السعدي، ص 18..

(3) شرح العقائد الطحاوية ص 462.

(4) البداية والنهاية 189/7.

(5) موقف الصحابة من الفرقة والفرق د. أسماء بنت سليمان ص 283، فرق معاصرة لغالب عواجي 232/1.

(6) الدليل لأهل العقول لبಾಗಿ السبيل بنور الدليل، لتحقيق مذهب الحق بالبرهان والصدق، لبو يعقوب يوسف إبراهيم الوارجلاني، تحقيق سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط/2، 1417هـ - 1997م، ص 15.

فأنه قول مردود؛ فإن طلحة والزبير رضي الله عنهما لا يصح وصفهما بالخوارج ولا ينطبق عليهما وصف الخوارج كفرقة، وكان معهما أيضاً أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وقد شهد الله لها بالإيمان، وطلحة والزبير رضي الله عنهما من العشرة المبشرين بالجنة⁽¹⁾.

القول الرابع:

أن نشأة الخوارج بدأت سنة 64 هـ بقيادة نافع بن الأزرق في أواخر ولاية ابن زياد وهذا الرأي لعلي يحيى معمر الإباضي⁽²⁾.

وهو في هذا الرأي يتابع أبو إسحاق أطفيش الإمام الإباضي الذي يرى أن ما حدث بين الإمام علي و بين الطائفة التي انفصلت عن جيشه والتي سميت فيما بعد بالمحكمة إنما هو نوع من أنواع الفتن الداخلية التي وقعت بين المسلمين في ذلك العصر؛ حيث اعتبرت تلك الطائفة أن علياً و قد زالت عنه الإمامة الشرعية حينما قبل التحكيم، ولهذا فقد ولوا عبد الله بن وهب الراسبي في زهده وتقواه ودعى هذا بدوره علياً للدخول في طاعته بعد أن اختاره من معه من الصحابة وغيرهم⁽³⁾.

وكما يدعي الخوارج لم يكن ما حدث بين علي و ومن معه في نظر أصحاب هذا الرأي إلا فتنة انتهت على نحو ما انتهت عليه وليس خروجاً على الإمام، كما هو المعنى الحقيقي للخروج الذي يرون أنه لم يبتدئ إلا بخروج نافع بن الأزرق. أما ما كان قبل ذلك من حركات ثورية على علي و والأمويين من بعده فهي مجرد ثورات ومواقع حربية دارت بين الفريقين وليست خروجاً بالمعنى الصحيح. يقول في هذا أبو إسحاق أطفيش: الخوارج طوائف من الناس في زمن التابعين وتابع التابعين رؤوسهم: نافع بن الأزرق، ونجدة بن عامر، ومحمد بن الصفار، ومن شايعهم، وسموا خوارج لأنهم خرجوا عن الحق وعن الأمة بالحكم على مرتكب الذنب بالشرك⁽⁴⁾.

ويقول علي يحيى معمر: سبق إلى أذهان أكثر الناس بسبب خطأ المؤرخين

(1) ينظر: الدليل لأهل العقول، ص 15.

(2) ينظر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، علي يحيى معمر، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ص 377، وينظر: الإباضية في موكب التاريخ، علي يحيى معمر، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ص 33.

(3) الإباضية عقيدة ومذهباً، د. صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1406 هـ - 1986، ص 234، الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص 377.

(4) عمان تاريخ يتكلم، ص 103.

في ربط الأحداث أن المحكمة الذين قتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في وقعة النهروان هم أصل الخوارج وهو مفهوم خاطئ؛ فإن المحكمة قد قتلوا في النهروان ولم ينج منهم إلا تسعة أفراد، ثم ثار على الحكم الأموي طوائف كثيرة من الناس جماعات وأفراداً، حتى ظهر الخوارج في أواخر ولاية ابن زياد سنة 64 هـ، بقيادة نافع بن الأزرق، فمعركة النهروان هي فتنة بين الصحابة وقعت بين الإمام علي بن أبي طالب والمحكمة (1).

القول الخامس:

أن نشأتهم بدأت بانفصالهم عن جيش الإمام علي بن أبي طالب وخروجهم عليه، وهذا الرأي هو الذي عليه الكثرة الغالبة من العلماء إذ يعرفون الخوارج بأنهم هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب بعد التحكيم، ومن هؤلاء الأشعري فقد أرخ للخوارج، وأقدم من أرخ لهم منهم هم الخارجون على الإمام علي بن أبي طالب وقال عنهم: والسبب الذي سموا له خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب (2). وقد تابعه في صنيعه البغدادي؛ حيث بدأ التاريخ للخوارج بذكر الخارجين على علي بن أبي طالب (3) وكذلك يرى أبو الحسين المطي أن الفرقة الأولى للخوارج هي المحكمة (4).

وقد سار على هذا الرأي أصحاب المعاجم ودوائر المعارف في مادة الخروج والكتاب المحدثون الذين كتبوا عن الفرق الإسلامية كالأستاذ أحمد أمين والشيخ أبو زهرة وغيرهم، والمؤرخون في تاريخهم لأحداث الفتنة الكبرى. يقول أحمد أمين: واسم الخوارج جاء من أنهم خرجوا على علي بن أبي طالب وصحبه (5)، ويقول أبو زهرة: اقترن ظهور هذه الفرقة أي الخوارج بظهور الشيعة، فقد ظهر كلاهما كفرقة في عهد علي بن أبي طالب وقد كانوا من أنصاره (6).

(1) الاباضية بين الفرق الإسلامية، ص 377.

(2) مقالات الإسلاميين، 207/1.

(3) الفرق بين الفرق، ص 74.

(4) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المطي العسقلاني المتوفى: 377 هـ، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، ص 15.

(5) فجر الإسلام، أحمد أمين إبراهيم الطباخ المتوفى 1954 م مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، القاهرة، 1933، ص 257.

(6) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد بن أحمد بن مصطفى المعروف بأبي زهرة المتوفى 1394 هـ، دار الفكر العربي، القاهرة، 65/1.

وقد أصبح إطلاق اسم الخوارج على الخارجين عن الإمام علي ع أمراً مشتهراً بحيث لا يكاد ينصرف إلى غيرهم بمجرد ذكره. وهكذا يتضح الفرق بين مجرد وجود نزعة الاعتراض أو الثورة خروجاً عن طاعة الإمام، وبين الخروج في شكل طائفة لها اتجاهها السياسي وآراؤها الخاصة؛ كخروج الذين خرجوا على علي ع منذ وقعة صفين، وهم الذين ينطبق عليهم مصطلح الخوارج بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وهذا هو القول الأخير الذي نختاره.

والواقع أن هذا هو ما يشهد له واقع تلك الحركة التي أحدثت دويماً هائلاً في تاريخ هذه الأمة الإسلامية عدة قرون تميزت فيها بآراء ومعتقدات وأنظمة لفتت إليها أنظار علماء التاريخ والفرق الإسلامية، بخلاف ما سبقها من حركات فإنها لم يكن لها أثر فكري أو عقائدي يذكر⁽¹⁾.

المطلب الثاني

اسباب خروج الخوارج

تمهيد

لقد حدث في تاريخ هذه الأمة الإسلامية أحداث مؤلمة مزقت كلمتهم وجعلتهم أحزاباً وشيعاً، كثيراً ما تدور المعارك فيما بينهم. فقد قوبل الإسلام في نشأته الأولى بمعارضات شديدة وتيارات جارفة للقضاء عليه منذ بزوغ فجره من قبل العناصر الدينية والشعبية المناوئة له ولكن باءت تلك المحاولات بالفشل. ولكن أعداء الإسلام وقد فشلوا لا يمكن أن يقر لهم قرار أو تفوتهم فرصة من الفرص التي تحدث عند غفلة المسلمين؛ لا يمكن أن يفوتهم ذلك دون أن يحاولوا الفت في عضده بأي سلاح كان حسياً أو معنوياً؛ ولهذا فقد حدثت فتن كثيرة بسبب تلك المؤامرات الخفية من تلك العناصر، ولقد صدق الخليفة الراشد عثمان بن عفان ع حين قال للثائرين عليه: فوالله لئن قتلتموني لا تحابون بعدي، ولا تصلون بعدي جميعاً، ولا تقاتلون بعدي جميعاً عدواً أبداً⁽²⁾.

ومن هنا فقد حدثت بعد ذلك ظواهر هامة في تاريخ هذه الأمة كان من أهمها قيام الخوارج بحركتهم، وهي من أهم الظواهر التي برزت في الحياة الإسلامية، وقد شملت هذه الظاهرة كل النواحي الدينية والسياسية والاجتماعية

(1) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص 37.

(2) البداية والنهاية 184/7.

والفكرية عند المسلمين، ولكل ظاهرة اجتماعية أسبابها المباشرة والبعيدة، وكلما تعقدت الظاهرة وشملت جوانب متعددة في الحياة كلما حملت على ظهورها أسباب معقدة وعوامل متشابكة. وفي البحث عن الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهور حركة الخوارج يختلف المفكرون في تحديد هذا السبب أو ذلك، و في تحديد مدى فاعلية بعض الأسباب وسوف نعرض فيما يلي أهم الأسباب التي يضعها المفكرون أمام ظاهرة حركة الخوارج.

أولاً: النزاع حول الخلافة

ونقصد بذلك وقوع النزاع المسلح بين المسلمين حول الخلافة من جهة، ونزاع الخوارج مع غيرهم في طريقة تولية الخليفة وشروط قيامه بمهمته من جهة أخرى.

يقول الدكتور عبد الحليم محمود: إذا كان السبب في ظهور الخوارج هو الاختلاف على الإمامة؛ فإن السبب في ظهور الفرق يشير إلى المشبهة والمعتزلة.. إلخ هو البحث والجدل في العقيدة الدينية (1).

والواقع أن خلاف المسلمين حول الإمامة العظمى بعد مقتل سيدنا عثمان π لم يكن سببا في نشأة الخوارج وحدهم، بل كان سببا قريبا أو بعيدا في نشأة فرق أخرى كالمرجئة والقدرية.. إلخ. لكن أثره في نشأة الخوارج أكد وأظهر.

فقد كان الخوارج قبل خروجهم عن الإمام علي ν يكونون جزءا كبيرا من جيشه في حربه مع معاوية، وأدت قضية التحكيم إلى خروجهم على علي ν ومعاوية جميعا. ولولا هذا الخلاف الواقع بين المسلمين حول الإمامة لما كان هناك لتلك العوامل الأخرى التي دفعت بالخوارج إلى الخروج فاعليتها المؤثرة في ظهور الخوارج، على نحو ما صار إليه أمرهم فيما بعد. فلو استقرت الأمور للإمام علي ν لسار في الناس بسيرة النبي ρ ولما كانت هناك مبررات لهذا الخروج الذي انتهى بالأمر إلى أن يصبح صراعا مسلحا مع الدولة الإسلامية في عهدها.

فالصراع حول الإمامة إذا له أثره البالغ في إيجاد الاستعداد العام من جهة والعوامل المباشرة من جهة أخرى لخروج الخارجين وثورة الثائرين على هذا الفريق أو ذلك أو عليهما معا، وإذا كنا سنتحدث هنا عن أسباب أخرى

(1) التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبدالحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط/1989، 2م، ص108.

للخروج؛ فالواقع أنها ما كانت لتدفع بهم إلى الخروج على هذا النحو لو تجردت من الجو العام الذي أحدثته الصراع حول الإمامة، وحتى لو كانت بذور الثورة كامنة في نفوس الناس منذ عهد عثمان τ . فقد كان استقرار أمر الخلافة بعد ذلك خليقا أن يجعل لهذه الثورة منافذ هادئة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دون الخروج المسلح على الخلفاء والأمة معهم على هذا النحو الذي كان عليه الخوارج . وهناك جانب آخر من جوانب النزاع حول الخلافة التي دفعت بالخوارج إلى الخروج على بني أمية وبني العباس، وهو رأيهم في طريقة اختيار الخليفة وشروط صحة خلافته وكيفية قيامه بأمر الخلافة، وكان من أكبر الدوافع التي تدفعهم إلى الخروج تلك الطريقة التي كان يتم بها اختيار الخلفاء الأمويين والعباسيين عن طريق الوراثة. وهي طريقة تخالف ما يراه الخوارج من ضرورة اختيار الخليفة ممن يصلح للحكم عن طريق الانتخاب الحر من المسلمين.

يقول أحمد أمين: وقد وضعوا نظرية للخلافة هي: أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين . . إلى أن يقول: وهذه النظرية هي التي دعتهم إلى الخروج على خلفاء بني أمية ثم العباسيين؛ لاعتقادهم أنهم جائرون غير عادلين لم تنطبق عليهم شروط الخلافة في نظرهم (1) أضف إلى هذا ما كان في نفوسهم من الحسد لقریش على استقرار الخلافة والنبوة فيهم حسب ما ذهب إليه الأستاذ أبو زهرة من أن الخوارج كانوا يحسدون قریشا على استيلائهم على الخلافة(2). وأن السبب في هذا الحسد يرجع إلى أن الخوارج كانت أكثريتهم من القبائل الربعية المنافسة للقبائل المضرية قبل الإسلام ، وسوف نزيد هذه المسألة وضوحا عند دراستنا للعامل الرابع من عوامل أسباب خروجهم، وهو عامل العصبية. لقد وصل الحال بالخوارج إلى أن يعتبروا خيرة الصحابة كعثمان τ وعلي σ في مقياسهم أئمة زائفين يريد الخوارج أن يستبدلوا بهم أئمة صالحين⁴، وهذا الموقف يعبر عن هذه الحساسية التي كانوا عليها تجاه الخلفاء وسياستهم في الحكم، فلقد كانت مسألة الخلافة نصب أعينهم في كل لحظة، وكان الخليفة أي

(1) فجر الإسلام ص258 وما بعدها.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية 69/1.

خليفة أقرب إلى الاتهام عندهم منه إلى البراءة، ففي كل وقت كان مهددا بالخروج عليه إن زلت به قدم أو صدرت منه فلتة لسان. وهكذا كان نزاع المسلمين حول الخلافة ودخول الخوارج طرف في هذا النزاع، وما كان لهم في موضوع الخلافة من رأي - كان كل ذلك من أول عوامل خروجهم على الإمام عليؑ، إلى جانب أن هذا النزاع أوجد عاملا مباشرا فجر ثورة الخروج على الإمام عليؑ وهو التحكيم (1).

ثانياً: قضية التحكيم

ولقد وقع التحكيم في معركة صفين، وذلك حينما رضي عليؑ مُكرهاً بالتحكيم وبتحكيم أبي موسى الأشعري أيضاً وعمرو بن العاص في هذه القضية.

وقد انتهينا إلى أن علياً كان مكرهاً على قبوله، ومع ذلك فقد نقم عليه الخوارج قبوله له وجعلوه من أسباب خروجهم عن طاعتهم ثم زادت نقمتهم عليه حينما ظهرت النتيجة في غير صالحه، ونسوا أنهم هم الذين أرغموه على قبوله، ولهذا فقد رفضوا الدخول تحت خلافته بل خرجوا عليه.

واعتبار التحكيم سببا مباشرا في خروج الخوارج على الإمام عليؑ هو ما يذهب إليه عامة علماء الفرق والمؤرخين. وهو ما يظهر في محاوراة الخوارج للإمام عليؑ حول خروجهم حين قالوا له:

إنا حكمنا فلما حكما أثمنا وكنا بذلك كافرين، وقد تبنا، فإن تبنا كما تبنا فنحن منك ومعك، وإن أبيت فاعتزلنا فإننا منا بذوك على سواء؛ إن الله لا يحب الخائنين (2)

، فهم يرون أن التحكيم كفر يخرج عن الملة ويجب الخروج على من يعتقدده. وهذا ما نراه في جوابهم لأبي أيوب خالد بن زيد الأنصاري حين قال لهم في محاورته لهم ليرجعوا إلى الطاعة: عباد الله إنا وإياكم على الحال الأولى التي كنا عليها ليست بيننا وبينكم فرقة، فعلام تقاتلوننا؟ فقالوا: إنا لو بايعناكم اليوم

(1) الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص100.

(2) الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير المتوفى: 630هـ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط/1، 1417هـ / 1997م، 3/344.

حكمتم غدا. قال: فإني أنشدكم الله أن تعجلوا فتنة العام مخافة ما يأتي في قابل⁽¹⁾

وهو أيضا جوابهم لابن عباس رضي الله عنهما إذ إنهم خرجوا كما يقولون غضبا؛ لأن التحكيم غير مطلوب في هذه القضية؛ لأن معاوية وأصحابه يجب جهادهم دون أدنى شك، فكان من ضمن جوابهم لابن عباس رضي الله عنهما قولهم له: وقد حكمتم في أمر الله الرجال، وقد أمضى الله حكمه في معاوية وأصحابه أن يقتلوا أو يرجعوا وقد كتبتم بينكم وبينهم كتابا، وجعلتم بينكم المودعة وقد قطع الله المودعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية. بل صارحوا علينا نفسه حين سألهم عن سبب خروجهم قائلا لهم: فما أخرجكم علينا؟ قالوا: حكومتك يوم صفين⁽²⁾.

وقد وصل التحدي بزرعة بن البرج الطائي أن يقول للإمام علي: يا علي ولم يناده بإمرة المؤمنين لئن لم تدع تحكيم الرجال لأقاتلنك أطلب وجه الله تعالى⁽³⁾.

وقد تابع جولد زيهر علماء الفرق الإسلامية في اعتبار التحكيم سببا في خروج الخوارج، بل هو عنده السبب الأول و في ذلك يقول: وقد كانت موافقة علي على التحكيم الباعث الأول لظهور إحدى الفرق الدينية في الإسلام⁽⁴⁾. ولكن الدكتور عبد الرحمن بدوي يقلل من قيمة كون التحكيم سببا مباشرا في خروج الخوارج فيقول: بيد أن هذا السبب المباشر هو أوهى الأسباب؛ فإن نزعة الخروج كانت كامنة في النفوس بسبب ما آل إليه أمر الخلافة على عهد عثمان وما انتهى إليه أمر الجماعة الإسلامية بعد مقتله؛ من تفرق الأمة إلى فريقين متعارضين متحاربين⁽⁵⁾.

والواقع أن التحكيم ليس هو أوهى الأسباب كما قال، بل هو السبب الذي فجر الموقف وشطر جيش الإمام علي شطرين كبيرين مؤيدين له وخارجين عليه، وما كان الموقف ليكون على الصورة التي كان عليها بدون هذا السبب،

(1) تاريخ الطبري 84/5.

(2) الكامل لابن الأثير 327/3 وما بعدها.

(3) الكامل لابن الأثير 334/3.

(4) العقيدة والشريعة في الإسلام، المستشرق المجري: اجناس جولدتسيهر المتوفى 1921م، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد يوسف موسى، د. علي حسن عبدالقادر، عبد العزيز عبد الحق، مكتبة دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثني ببغداد، ط/2 د.ت، ص190.

(5) أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعنة، يوليوس فهلوزن، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1958، المقدمة، ص13.

فلو فرضنا أن الإمام عليؑ لم يقبل التحكيم وانتصر بجيشه على جيش معاوية وتمت السيطرة له على جميع الأمصار الإسلامية ؛ فإن من المستبعد أن تقوم حركة الخوارج على نحو ما قامت عليه إذا استقرت الأوضاع للإمام عليؑ على هذا النحو.

أما نزعة الخروج التي كانت كامنة بين الناس فما كان لها أن تحدث نتائجها الكبيرة بدون أسباب قوية تدعو إلى تلك النتائج، ربما كانت هذه النزعة تؤدي إلى نقد بعض الأوضاع والتذمر منها والرغبة في إصلاحها ، ولكنها لا تؤدي إلى الخروج بالمعنى الحقيقي إلا إذا كانت هناك أسباب مباشرة قوية تدفع الناس إليه بما في نفوسهم من استعداد سابق له (1)

ثالثاً: جور الحكام وظهور المنكرات بين الناس

هكذا يقول الخوارج عن أنفسهم؛ أنهم إنما خرجوا لهذا السبب حتى يقيموا العدل ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر ويعودوا بالناس إلى ربهم وإلى دينهم. ولقد كان هذا المعنى من أول المعاني التي يستعلن بها زعماء الخوارج فيحركون عامتهم للخروج وحمل السلاح ويستشيرونهم لتحقيق تلك الغاية.

ومن هذا ما قاله عبد الله بن وهب الراسبي مخاطباً أتباعه من الخوارج بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أما بعد فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن وينيبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا، التي الرضى بها والركون إليها والإيثار إياها عناء وتبار؛ أثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق . . . فخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضللة (2).

ومثله قول حرقوص بن زهير لإخوانه من الخوارج: إن المتاع بهذه الدنيا قليل، وإن الفراق لها وشيك فلا تدعونكم زينتها وبهجتها إلى المقام بها، ولا تلفتكم عن طلب الحق وإنكار الظلم، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون (3).

وهكذا قول حيان بن ظبيان مخاطباً أصحابه، وقد كانوا خرجوا إلى الري فلما بلغهم نبأ مقتل عليؑ سرهم ذلك جداً ، فقال لهم حيان يحثهم على الخروج: فانصرفوا بنا رحمكم الله، فلنأت إخواننا فلندعهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلى جهاد الأحزاب؛ فإنه لا عذر لنا في القعود،

(1) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص103.

(2) تاريخ الطبري 174/5.

(3) تاريخ الطبري 174/5.

وولاتنا ظلمة، وسنة الهدى متروكة، وثأرنا الذين قتلوا إخواننا في المجالس آمنون، فإن يظفرنا الله بهم نعد بعد إلى التي هي أهدى وأرضى وأقوم ويشفي الله بذلك صدور قوم مؤمنين، وإن نقتل فإن في مفارقة الظالمين راحة لنا، ولنا بأسلافنا أسوة (1).

ولم يكن الخوارج يرون أن جور الخلفاء الأمويين والعباسيين وظهر المعاصي والمنكرات والمظالم في عهودهم هو الذي حركهم للخروج، بل كانوا يرون أن هذه الحال قد بدأت منذ عهد الإمام علي (2).

ورأي الخوارج في علي لا يقل عن رأيهم في بقية الخلفاء من بعده؛ فهو عندهم متهم بالكفر والظلم ومجانبة الحق، وأن جهاده بزعمهم قربة إلى الله، وهذا هو الذي دفعهم كما يقولون إلى الخروج عليه لعدم استحقاقه الخلافة، ولما عليه أتباعه من الضلال بزعمهم.

وقد بينوا أيضاً أن من أسباب خروجهم عليه بعد التحكيم منعه لهم عن السبي يوم الجمل طائنين أنه بهذا المنع قد ظلمهم حقهم الذي استحقوه بجهادهم فيما يرون، وذلك في قولهم له: أول ما نقمنا منك أن قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزم أصحاب الجمل أبحث لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا من سبي نسائهم (3).

والواقع إنهم ما كان ينبغي لهم أن يتعللوا بمثل هذا السبب في خروجهم عليه؛ إذ إن استرقاق المسلمين في حروبهم لبعضهم لا يجوز مطلقاً فما بالك بنسائهم وذرائعهم؟!

فإذا كانوا قد استحلوا الخروج على الإمام علي مع عدله وفضله فما ظنك بغيره؟!

والواقع أن إقامة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر واجب على المسلمين، ولكنه لا يمكن أن يكون مبرراً صحيحاً لخروج الخوارج على هذا النحو الذي خرجوا عليه؛ فهناك ضوابط إسلامية في الإنكار على الولاة وإحقاق الحق بين الناس، حتى تؤدي هذه القاعدة الشرعية ثمرتها المرجوة في إصلاح الحكم والمجتمع؛ إذ لو جاز لكل إنسان أن يزيل ما يراه منكراً بأنكر منه لأفضى هذا العمل بالناس إلى الفساد والفوضى والخروج عن الجماعة.

(1) تاريخ الطبري 174/5.

(2) تاريخ الطبري، 84/5، الكامل لابن الاثير 343/3.

(3) الفرق بين الفرق ص78.

وقد قال p: مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ (1).

وقد أخبر p بأن الأمراء سيكون منهم تارة الخير وتارة الشر، ومع هذا فإنه لا يجوز الخروج عليهم. فعن عرفة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَأَنَّكَ مَنْ كَانَ (2).

وحين أخبر p أصحابه عن أمراء قائلًا لهم: إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءٌ، فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِيءٌ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ (3).

وفي الحديث الذي رواه عوف بن مالك r، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ p قَالَ: خِيَارُ أَيْمَتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ (4)، وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نُنَادِيَهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فَقَالَ: لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلَاتِكُمْ شَيْئًا تَكَرَّهُونَهُ، فَانْكُرُوهُ عَمَلُهُ، وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ (5).

وإذا كنا قد أمرنا بطاعة أولي الأمر وعدم جواز الخروج عليهم، فليس معنى ذلك أننا مأمورون بطاعتهم في كل ما يأمرون به، بل هناك أحاديث قد بينت الحد الذي تنتهي عنده طاعتهم وذلك فيما إذا أمروا بمعصية أو ظهر منهم كفر بواح؛ فحينئذ لا طاعة لهم؛ إذ إنه قد انتفى ما يوجب طاعتهم وهو عدم تمسكهم بالشرع. أما أن يتخذ جور الحكام وظهور المعاصي بين الناس سببا لحكم الخوارج على الناس بالكفر واستباحة دمائهم وأموالهم وإشاعة المظالم والمفاسد بينهم أكثر مما كانوا عليه؛ أما أن يتخذ ذلك فإن فيه مجانبة للحق والصواب.

(1) رواه الترمذي، واللفظ له أبواب الأئمة عن رسول الله p، بَابُ مَا جَاءَ فِي مَثَلِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالصَّدَقَةِ، برقم 2863/4 446، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ: الْحَارِثُ الْأَشْعَرِيُّ لَهُ صُحْبَةٌ وَلَهُ غَيْرُ هَذَا الْحَدِيثِ، مِنْ حَدِيثِ الْحَارِثِ الْأَشْعَرِيِّ وَمُسْنَدِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، برقم 21561/35 445، مِنْ حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ، وَالْمُسْتَدْرَكُ عَلَى الصَّحِيحِينَ لِلْحَاكِمِ، برقم 401/1 203، مِنْ حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ، وَحَسَنُهُ ابْنُ كَثِيرٍ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ 87/1، وَابْنُ حَجْرٍ فِي هِدَايَةِ الرِّوَاةِ 464/3.

(2) رواه مسلم، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ حُكْمِ مَنْ فَرَّقَ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ مُجْتَمِعٌ، برقم 1852/3 1479 مِنْ حَدِيثِ عَرْفَجَةَ.

(3) رواه مسلم، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ وُجُوبِ الْإِنْكَارِ عَلَى الْأَمْرَاءِ فِي مَا يَخَالِفُ الشَّرْعَ، وَتَرْكِ قِتَالِهِمْ مَا صَلُّوا، وَنَحْوِ ذَلِكَ، برقم 1854/3 1481.

(4) معنى يصلون: أي يدعون: صحيح مسلم بشرح النووي، 245/12.

(5) صحيح مسلم، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ خِيَارِ الْأَيْمَةِ وَشِرَارِهِمْ، برقم 1855/3 1481.

لقد كان اعتقادهم الباطل بتكفير غيرهم من المسلمين سببا في استباحة دماء وأموال هؤلاء الذين قالوا إنهم خرجوا حماية لهم من ظلم الحكام، وإذا كانت لهؤلاء الحكام مظالمهم بين الناس، فما ذنب المحكومين؟! ومن العجب أنهم مع إقرارهم بأن عمر بن عبد العزيز كان إماما عادلا وأنه أبطل مظالم بني أمية، إلا أنهم ظلوا على خروجهم عليه، وقد كان الأحرى أن يعاونوه على إقامة العدل وإشاعة الأمن بين الناس، فمن أسباب خروجهم عليه في نظرهم أنه لم يقر على آباءه بالكفر ويلعنهم كما طلبوا، وما كان ينبغي أن يكون إحجامه عن لعن آباءه دافعا لهم إلى الخروج عليه، فقد قال عمر لو فدهم الذي يمثله اثنان: أحدهما حبشي والآخر عربي: " أخبراني ما الذي أخرجكم مخرجكم هذا وما نعمتم علينا؟ فتكلم الذي فيه حبشية فقال: والله ما نقمنا عليك في سيرتك وإنك لتجري بالعدل والإحسان، ولكن بيننا وبينك أمر إن أعطيتناه فنحن منك وأنت منا وإن منعتناه فلست منا ولسنا منك. فقال عمر وما هو؟ قال: رأيناك خالفت أعمال أهل بيتك وسميتها المظالم وسلكت غير سبيلهم، فإن زعمت أنك على هدى وهم على ضلالة فالعنهم وتبرأ منهم، فهذا الذي يجمع بيننا وبينك أو يفرق.

هذا هو موقفهم معه وهو موقف يتسم بغاية التنطع والتمسك بالرأي دون رؤية أو تحر للحق؛ لقد أثبتوا على أنفسهم أنهم لا يعيرون عليه أي شيء في سيرته غير أنهم سيفارقونه إن لم يلعن آباءه، ولو أن هذا الطلب قدم إلى أفسق رجل وأخلع رجل لرفضه؛ ولهذا رد عليهم عمر رحمه الله ردا مفحما، رد رجل عاقل عالم فقد قال لهم: أرأيتم لعن أهل الذنوب فريضة مفروضة لابد منها؟! فإن كانت كذلك فأخبرني أيها المتكلم متى عهدك بلعن فرعون؟! قال: ما أذكر متى لعنته. قال: ويحك لم لا تلعن فرعون وهو أخبث الخلق، ويسعني فيما زعمت لعن أهل بيتي والتبرؤ منهم. ويحكم أنتم قوم جهال (1).

وفعلا كانوا كما ذكر، فقد اعترفوا في نهاية المحاوراة برجوعهم إلى الحق، وأن الصواب مع عمر رحمه الله، ولئن كان جور الحكام وشيوع المنكرات بين الناس سببا دافعا للخروج فإنهم قد انحرفوا في الاستجابة لهذا السبب ولم يحققوا ما قصدوا إليه، بل زادوا عدد المظالم والمنكرات بأقبح منها وأشنع. (2)

(1) مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، المتوفى 346هـ اعتنى به وراجعته: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط/1، 1425هـ - 2005م، 200/3-202.

(2) الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص106.

رابعاً: العصبية القبلية

كان للعصبية بين قبائل العرب سلطان قوي قبل الإسلام ، فلما بزغ نوره أخفت صوتها وأوهن قوتها فسكنت زمناً، ولكنها ظهرت من جديد شيئاً فشيئاً حتى استحكمت في خلافة عثمان وما بعدها فقد كادت العصبية أن تطل برأسها بعد وفاة الرسول ﷺ ومنذ بدء خلافة أبي ت؛ فقد أراد أبو سفيان أن يحييها حيث أثارها بين بني هاشم محرصاً لهم على عدم الرضا بخلافته وهو ليس بهاشمي وجعلها في علي، كما يحدثنا عن ذلك الطبري : عن عوانة، قَالَ: لَمَّا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى بَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ، أَقْبَلَ أَبُو سُفْيَانَ، وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرَى عَجَاجَةً لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا دَمٌ! يَا آلَ عَبْدِ مَنَافٍ فِيمَ أَبُو بَكْرٍ مِنْ أُمُورِكُمْ! أَيْنَ الْمُسْتَضْعَفَانِ! أَيْنَ الْأَذْلَانَ عَلِيٍّ وَالْعَبَّاسُ! وَقَالَ: أَبَا حَسَنِ! ابْسُطْ يَدَكَ حَتَّى أَبَايَعَكَ.

فَأَبَى عَلِيٌّ عَلَيْهِ، فَجَعَلَ يَتَمَثَّلُ بِشِعْرِ الْمُتَمَلِّسِ:

وَلَنْ يُقِيمَ عَلَى خَسْفٍ يُرَادُ بِهِ ... إِلَّا الْأَذْلَانَ عَيْرُ الْحَيِّ وَالْوَتْدُ
هَذَا عَلَى الْخَسْفِ مَعْكُوسٌ بِرَمْتِهِ ... وَذَا يُشْجُ فَلَا يَبْكِي لَهُ أَحَدٌ
قَالَ: فَزَجَرَهُ عَلِيٌّ، وَقَالَ: إِنَّكَ وَاللَّهِ مَا أَرَدْتَ بِهَذَا إِلَّا الْفِتْنَةَ، وَإِنَّكَ وَاللَّهِ طَالَمَا
بَغَيْتَ الْإِسْلَامَ شَرًّا! لَا حَاجَةَ لَنَا فِي نَصِيحَتِكَ⁽¹⁾.

ومن هذا يتبين موقف من مواقف العصبية البغيضة ظهر مبكراً، فلو أن أبا سفيان وجد من يصغي لكلامه ويقبله؛ لكانت شرور وفتن لا تنطفى إلا بالدماء الجارية كما أرادها أبو سفيان حسب قوله.

وفي عهد عثمان ت وجدت العصبية الجو قد تهيأ لقبولها والتأثر بها؛ لأنها وجدت متنفساً في عهده عن كبتها الذي فرضه عليها أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، قال الطالبي: وفي عهد عثمان ت وجدت العصبية مرتعاً خصباً لما أن كثرت مجالات التنافس على المناصب في الولايات المختلفة وعلى الأموال أيضاً⁽²⁾.

وقد اتهم عثمان ت بتولية أقربائه عصبية لبني أمية حتى كتب إليه مالك الأشرتر قائلاً له في كتابه: واحبس عنا سعيدك ووليدك ومن يدعو إليه الهوى من أهل بيتك⁽³⁾، وهو اتهام له بالعصبية في تولية هؤلاء الذين ذكرهم الأشرتر. ويبدو العنف قوياً في اتهام الخوارج الثائرين لعثمان بتولية قرابته وإيثارهم

(1) تاريخ الطبري 209/3.

(2) آراء الخوارج: د. عمار طالبي- المكتب المصري الحديث بالإسكندرية. د. ط، د. ت، ص 47.

(3) آراء الخوارج، ص 47.

بذلك حين يقولون له على لسان جبلة بن عمرو: والله لأطرحن هذه الجامعة في عنقك أو لتتركن بطانتك هذه. قال عثمان: أي بطانة؟! فوالله إني لأتخير الناس. فقال: مروان تخيرته، ومعاوية تخيرته، وعبد الله بن عامر بن كريز تخيرته، وعبد الله بن سعد تخيرته (1). وكانت هذه الحجة، أي إثارة قرابته من أشهر حججهم وأقواها عندهم،

وصار بهم الأمر إلى عصبيات فرقتهم شيعا وأحزابا، وقد وصف ابن العربي حالتهم بعد هياج تلك العصبيات بقوله: وصارت الخلائق عزين في كل واد من العصبية يهيمون، فمنهم بكرية نسبة إلى أبي بكر، وعمرية نسبة إلى عمر بن الخطاب، وعثمانية نسبة إلى عثمان بن عفان، وعلوية نسبة إلى علي بن أبي طالب، وعباسية نسبة إلى العباس، كل تزعم أن الحق معها و في صاحبها والباقي ظلوم غشوم مقتر من الخير عديم، وليس ذلك بمذهب ولا فيه مقالة، وإنما هي حماقات وجهالات أو دسائس للضلالات، حتى تضحل الشريعة وتهزأ الملحدة من الملة، ويلهو بهم الشيطان ويلعب، قد سار بهم في غير مسير ولا مذهب (2).

و فيما يتعلق بموضوعنا وهو استمرار ظهور العصبية في عهد الإمام عليؑ ومدى اعتبارها كسبب محرك لظهور الخوارج فيما يتعلق بذلك نرى أن العصبية قد استمرت في هذا العهد بين القبائل وأنها كانت تحكم تصرفات الخوارج مع الإمام عليؑ منذ البداية، فيروي نصر بن مزاحم المنقري أن أهل العراق وخصوصا الأشعث الذي عده الشهرستاني من الخوارج الذين خرجوا على عليؑ (3)؛ منعهم التعصب من قبول أي مضرى حكما من قبل الإمام عليؑ، وأبى إلا أحد اليمينيين وهو أبو موسى الأشعري؛ فيذكر نصر أن الأشعث قال لعليؑ: لا والله لا يحكم فيها مضرىان حتى تقوم الساعة، ولكن اجعله رجلا من أهل اليمن إذ جعلوا من مضر. فقال عليؑ: إني أخاف أن يخذع يمنيكم؛ فإن عمرا ليس من الله في شيء إذا كان له في أمر هوى. فقال الأشعث: والله لأن يحكما ببعض ما نكره وأحدهما من أهل اليمن أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمهما وهما مضرىان (4).

(1) تاريخ الطبري 366/4

(2) العواصم من القواصم ص189.

(3) موقعة صفين، نصر بن مزاحم المنقري. المتوفى سنة 212 هـ. تحقيق وشرح. عبد السلام محمد

هارون، المؤسسة العربية الحديثة. للطبع والنشر والتوزيع، ط/2، 1382 هـ، ص573.

(4) الكامل في التاريخ، 116/3.

ولهذا امتنعوا أيضا من إرسال عبد الله بن عباس للمفاوضة حين طلب إليهم علي ذلك لأنه قرشي ومن قرابته، ولم يقبلوا إلا أبا موسى وكانت لهم الكلمة في جيش علي. فيذكر الطبري أن جيش علي كان جله من اليمنيين، ويذكر أن بين اليمانية والمضرية عصبية (1)

بل لقد كانت العصبية بين أهل القبيلة الواحدة أمرا قائما حتى ولو اختلف ولاؤهم كما وقع لختعميين قتل أحدهما الآخر في موقعة صفين، حين حمل شمر بن عبد الله الخثعمي من خثعم الشام على أبي كعب رأس خثعم العراق فطعنه فقتله ثم انصرف يبكي، ويقول: يرحمك الله أبا كعب لقد قتلتك في طاعة قوم أنت أمس بي رحما منهم وأحب إلي منهم نفسا، ولكن والله لا أدري ما أقول ولا أرى الشيطان إلا قد فتننا ولا أرى قريشا إلا وقد لعبت بنا (2).

ومنها ما وقع أثناء قراءة الأشعث لكتاب التحكيم حين ضرب عروة عجز دابة الأشعث، فقد أرادت العصبية أن تثور بين النزارية واليمانية غضبا لتلك الضربة فلولا انشغالهم بقضية التحكيم لكان لهم شأن آخر (3).

وقد حدث أن الخوارج فيما بعد كما ذكر ابن الأثير أنهم بقيادة شبيب خرجوا في مكان يسمى بهر سير، وكان الوالي لتلك الجهة مطرف بن المغيرة وكان يكره ظلم الحجاج وعبد الملك، فراسل الخوارج وطلب منهم إرسال وفد إليه لينظر فيما يدعون وحين سألهم عن دعوتهم قالوا له: ندعو إلى كتاب الله وسنة رسوله μ ، وإن الذي نقمنا من قومنا الاستئثار بالفيء وتعطيل الحدود والتسلط.

فقال لهم مطرف: ما دعوتكم إلا إلى حق وما نقمتم إلا جورا ظاهرا أنا لكم متابع فتابعوني على ما أدعوكم إليه ليجتمع أمري وأمركم. فقالوا: اذكره فإن يكن حقا نجيبك إليه. قال: أدعوكم إلى أن نقاتل هؤلاء الظلمة على أحداثهم وندعوهم إلى كتاب الله وسنة نبيه، وأن يكون هذا الأمر شورى بين المسلمين يؤمرون من يرتضونه على مثل هذه الحال التي تركهم عليها عمر بن الخطاب، فإن العرب إذا علمت أن ما يراد بالشورى الرضى من قريش رضوا وكثر تبعكم وأعاونكم. فقالوا: هذا ما لا نجيبك إليه وقاموا من عنده وترددوا بينهم أربعة

(1) تاريخ الطبري 385/7.

(2) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المتوفى 656 هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار

الجيل، بيروت، ط/2، 1416 هـ — 1996 م، 205/5.

(3) ينظر: مروج الذهب 404/2.

أيام فلم تجتمع كلمتهم، حين سمعوا بتولية أحد القرشيين نفروا عنه وعن استمالاته إليهم (1).

خامساً: العامل الاقتصادي

ونعني بهذا العامل أن الخوارج خرجوا مدفوعين بنقمتهم على ما ظنوه جوراً في توزيع الفياء والغنائم، فقاموا بما قاموا به طلباً للمال.

ويرى الطالب أن العامل الاقتصادي في ظهور الخوارج عامل له أهميته وخطورته إلى جانب عامل العصبية، وينقل في ذلك عن ابن حجر أن أبا عوانة يعقوب بن إسحاق النيسابوري ترجم في مسنده للأحاديث الواردة في الخوارج بقوله: بيان أن سبب خروج الخوارج كان بسبب الأثرة في القسمة مع كونها كانت صواباً فخفي عنهم ذلك (2).

والواقع أن النعمة بسبب تقسيم الفياء بدأت حتى منذ عهد رسول الله μ كما وقع من ذي الخويصرة حيث اعتبرها الشهرستاني وابن الجوزي من عوامل نشأة الخوارج، وإن خروجهم يبتدئ من هذا الوقت (3)، وإن كانت فيما يظهر لي أنها من الوقائع اليومية التي تجري بها العادة بين الناس لما جبلت عليه النفوس من حب المال والتطلع إلى الإكثار منه، وأنها مرت في حياة المسلمين مرورا عادياً دون أن تكون لها نتائج مباشرة؛ ذلك أن ذا الخويصرة لم يكن مدفوعاً فيما قاله للنبي μ بعصبة تحرضه على ذلك وإنما دفعته - كما قلنا - نزعته الفردية ولا سيما وأنه يعرف من عطف النبي μ ورحمته ما شجعه على ذلك.

ولقد ظهر ذلك بصورة واضحة كعامل من العوامل المحركة للثورة على عثمان τ ؛ فبعد الهجوم عليه وقتله من قبل الثائرين تنادوا في الدار: أدركوا بيت المال لا تسبقوا إليه، وسمع أصحاب بيت المال أصواتهم وليس فيه إلا غارتان كما يقول الطبري، أو كان فيه مال كثير كما يقول ابن كثير فقالوا: النجا النجا، فإن القوم إنما يحاولون الدنيا فهربوا وأتوا بيت المال فانتهبوه (4).

ولقد كان عثمان τ متهماً عند هؤلاء الثائرين عليه بإيثار قرابته بالعطايا على حساب بقية المسلمين، من بيت المسلمين فقد أورد ابن أبي الحديد روايات في إعطاء عثمان أقاربه وأهله من بيت المال الشيء الكثير، ثم قال: والذي نقول

(1) الكامل لابن الأثير 4/434.

(2) آراء الخوارج ص51، فتح الباري 12/301.

(3) الملل والنحل 1/21، تلبيس إبليس ص90.

(4) تاريخ الطبري 4/391، البداية والنهاية 7/189.

نحن: إنها وإن كانت أحداثاً إلا أنها لم تبلغ المبلغ الذي يستباح به دمه. وذكر أيضاً في موضع آخر من كتابه شرح نهج البلاغة دفاعاً عن عثمان⁽¹⁾.
ولسنا في مقام تحقيق ما ينسب إلى عثمان τ في هذا الجانب أو في بيان نقده أو ذكر محامله الشرعية، فذلك له مقام آخر، وإنما نقصد هنا بيان أثر العامل الاقتصادي في ثورة الثائرين عليه.

ومما لا شك فيه أن بعض عماله τ قد ساعدوا على تحريك هذا العامل في نفوس الناس بما وقع من فلتات كلامهم أو بعض تصرفاتهم، ونذكر في هذا المقام ما قاله سعيد بن العاص والي العراق من قبل عثمان وهو يسامر بعض وجوه أهل الكوفة فقد قال لهم: إنما هذا السواد يعني به سواد العراق بستان لقريش. فقال الأشر: أتزعم أن السواد الذي أفاء الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك، والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا. وتكلم معه القوم⁽²⁾.

ومن هنا بدأت الفتنة في الاشتعال وبدأ سب الولاة والخليفة نفسه، وكانت هذه الحادثة نواة لأحداث أثمرت فيما بعد الهجوم على الخليفة نفسه في المدينة حتى قتلوه،

وهكذا يتبين لنا أن للعامل الاقتصادي أثره في الثورة على عثمان τ ، فهل كان الدافع لخروج الخوارج على علي ν أيضاً هو العامل الاقتصادي؟
الجواب نعم... إنه كان سبباً من أسباب خروجهم عليه، وذلك حين منعهم من سبي أهل الجمل، بل هو أول ما نعموا عليه من الأمور كما عبروا عن هذا بقولهم

أول ما نعمنا منك أنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزم أصحاب الجمل أبحث لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا سبي نسائهم وذرائعهم⁽³⁾.
ونقول: إن العامل الاقتصادي كان من أسباب خروج الخوارج على الإمام علي ν ، ولكنه لم يكن السبب الوحيد كما ظهر لنا من استعراض الأسباب الأخرى. وذلك لأن كل ظاهرة اجتماعية معقدة تكمن وراءها أسباب دينية واجتماعية واقتصادية متشابكة⁽⁴⁾.

سادساً: الحماس الديني

(1) ينظر: شرح نهج البلاغة 1/ 199، 324، 333.

(2) تاريخ الطبري 323/4.

(3) الفرق بين الفرق ص 78.

(4) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي، ص 118.

يرى بعض العلماء أن سبب خروج الخوارج كان رد فعل لتمسكهم الشديد بالقرآن والسنة، وهو ما ذكره الطالبي بقوله: فالتقوى والتمسك بالقرآن والسنة تمسكا شديدا من أسباب الخروج ودواعي الإنكار، إنكار جميع الأوضاع من أساسها ونبذ الفريقين المتقاتلين جميعا، فالتقوى والتمسك بالعقيدة في أصلها أدى بالخوارج إلى الثورة العنيفة على كل شيء (1).

ويقول أحمد أمين: وقد حملهم شديد إيمانهم أن ينتهزوا كل فرصة للدعوة إلى مبادئهم جهرا، ويرسلوا الرسل إلى خلفاء بني أمية يدعونهم ولم يضمنوا بأي نوع من أنواع التضحية (2).

ويرى أبو زهرة كذلك أن تلك العاطفة الدينية الجياشة التي جعلتهم يندفعون إلى الخروج إنما كانت نابعة من حياتهم البدوية الساذجة فيقول: كان أكثرهم من عرب البادية وقليل منهم من كان من عرب القرى، وهؤلاء كانوا في فقر شديد قبل الإسلام، ولما جاء الإسلام لم تزد حالهم المادية حسنا؛ لأنهم استمروا في باديتهم بشدتها وصعوبة الحياة فيها وأصاب الإسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة في التفكير وضيق في التصور وبعد عن العلوم، فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة بضيق نطاق العقول ومتهورة مندفعة؛ لأنها نابعة من الصحراء، وزاهدة لأنها لم تجد (3).

وبغض النظر عن مدى صحة ما علل به الأستاذ أبو زهرة عاطفتهم الدينية المتعصبة من الفقر والبداءة في أكثر الخوارج؛ فإن الذي يعنينا هنا هو التأكيد على أن هذه العاطفة الدينية كانت بالفعل من الأسباب القوية المحركة لكثير من الخوارج في خروجهم، كما ينبئ عن ذلك غلوهم في العبادة وهو من أهم خصائصهم، وإن لم يمنعنا ذلك من أن نأخذ عليهم أن عاطفتهم الدينية المتحمسة قد دفعتهم إلى أعمال كثيرة خارجة عما يقتضيه الدين الصحيح المتسم بالتروي وعدم التعصب في معاملة الآخرين (4).

هذه هي أهم الأسباب التي عرضت في تعليل خروج الخوارج على الإمام علي (ع).

المطلب الثالث

(1) آراء الخوارج ص 84.

(2) فجر الإسلام ص 263.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية 68/1.

(4) ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواحي، ص 121.

صفات الخوارج

لقد اتصف الخوارج بصفات عدة أبرزها :

أولاً: شجاعتهم وسرعة اندفاعهم

لقد بلغ الخوارج القمة في الإقدام على الموت في ساحات القتال لا يهابون بطش أحد ولا يقف دون غضبهم حاجز، وقد اشتهروا شهرة لا يخطئها مطلع على أحوالهم في مجال الشجاعة النادرة والاستبسال في المعارك، وقد ساعد على شجاعتهم النادرة وجود العدة الكافية من خيل جياد وأسلحة تامة؛ ذلك أنهم كانوا سريعي الإغارة والتحرك من مكان إلى مكان، فكانوا يتخيرون ركوب الخيل

وأعتقد أن تلك الشجاعة وذلك الاستبسال لو وجه وجهة صحيحة لكان له أثر بالغ في مجرى التاريخ فكانوا جنوداً عاملين في نشر الفتوحات الإسلامية بدلاً من حربهم للمسلمين وإضعافهم لقوة الدولة الإسلامية، وكذلك لو عومل الخوارج معاملة حسنة بالصبر والحكمة لخفت تلك الثورة العنيفة، ولكن موقف الحكام تجاههم كان موقفاً عنيداً زاد الطين بلة، فلو عولجوا ببعض الحكمة والرفقة لقل أو لربما انعدمت تلك المعارك التي ذهب ضحيتها آلاف البشر مما لا يحصيهم إلا الله. (1)

فبنو أمية وبعدهم بنو العباس سلكوا معهم الشدة والقسوة التي دفعت بهم إلى ما كانوا عليه من الحدة والعنف، ولكنهم كانوا لا يراعون في الخوارج إلا ولا ذمة يقتلونهم قتلاً تفشع منه الجلود، مستعملين في ذلك كل ما استطاعوه من بطش وإرهاب ضدهم. ومن هنا جاش غضب الخوارج إضافة إلى ما كان في اعتقادهم من أن المجتمع قد فسد، والحكام قد خرجوا عن طاعة الله وتحكيم كتابه فأطاعوا الشيطان وخرجوا عن حكم الله كما كانوا يتصورون، ومن الشنائع التي تروى في شدتهم على مخالفيهم وغلظ قلوبهم عليهم ما يروى عنهم من أنهم أخذوا امرأة فقتلوا أباهما بين يديها وكانت جميلة، ثم أرادوا قتلها فقالت: أتقتلون من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين. فقال قائل منهم: دعوها. فقالوا: قد فتنتك ثم قدموها فقتلواها (2).

وهكذا أدت الشجاعة بالخوارج إلى التهور في الحرب وسفك الدماء إلى هذا الحد السيء (3).

(1) ينظر : الكامل لابن الاثير 118/5.

(2) ينظر : شرح نهج البلاغة 164/4.

(3) ينظر: الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ، ص 231.

ثانياً: مبالغتهم في العبادة والزهد

اشتهر الخوارج بالمبالغة في العبادة فقد بلغوا فيها مبلغاً عظيماً، وكذلك كان لهم اشتغالهم الدائم بقراءة القرآن قد لا يدركه الكثير من غيرهم. يصفهم جندب الأزدي بقوله: لما عدلنا إلى الخوارج ونحن مع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قال: فانتبهينا إلى معسكرهم فإذا لهم دوي كدوي النحل من قراءة القرآن وإذا فيهم أصحاب البرانس أي الذين كانوا معروفين بالزهد والعبادة⁽¹⁾.

وقد وصف زعيم منهم وهو عبد الله بن وهب بأنه ذو الثففات⁽²⁾، لشدة عبادته واجتهاده وكثرة سجوده، حتى أصبحت يدها كثففات الإبل من كثرة وضعها على الأرض.

وأبو بلال مرداس كان من عبادهم وزهادهم مر بأعرابي وهو يداوي بعيره بالقطران فهرج البعير من شدة القطران، فوقف عليه أبو بلال فلما راه غشي عليه، فقام الأعرابي يرقيه ظاناً أن به مساً فلما أفاق قال له: قد رقيتك، قال له: ليس بي شيء مما خفته علي، وإنما ذكرت به قطران جهنم فأصابني ما رأيت⁽³⁾.

بل لقد وصل الاجتهاد في العبادة ببعضهم إلى حد المغالاة والخروج عن الرفق بالنفس إلى الأمر المذموم، فقد طلب ابن زياد من مولى عروة بن حدير أن يصف له أمر عروة بعدما قتله قائلاً له: صف لي أمره واصدق، فقال: أأظن أم اختصر؟ فقال: بل اختصر، قال: ما أتيت به بطعام في نهار قط، ولا فرشت له فراشا بليل قط. قال الشهرستاني بعد أن ذكر هذه الحادثة: هذه معاملته واجتهاده وذلك خبثه واعتقاده⁽⁴⁾، وذكر ابن أبي الحديد في ترجمته المختصرة له أنه كان له أصحاب وأتباع وشيعة⁽⁵⁾.

ونافع بن الأزرق وهو المشهور بسفك الدماء يكتب إلى أهل البصرة ويذم في كتابه الدنيا ويصفها بأنها غرارة مكاراة ينبغي الحذر منها ومن الركون إليها، في كلام عذب أخذ عليه فصاحة العرب وقوة حجته، فمنه قوله: فلا تغتروا

(1) ينظر: تلبيس ابليس ص93، فتح الباري 296/12.

(2) الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس المتوفى: 285هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط/3، 1417 هـ - 1997 م، 2/155.

(3) الملل والنحل 118/1.

(4) الملل والنحل 118/1.

(5) شرح نهج البلاغة 132/4.

ولا تطمئنوا إلى الدنيا فإنها غرارة مكاررة لذتها نافذة ونعمتها بائدة، حفت بالشهوات اغترارا وأظهرت حبره وأضمرت عبره، فليس آكل منها أكلة تسره ولا شارب شربة تؤنقه إلا دنا بها درجة إلى أجله وتباعد بها مسافة من أمله، وإنما جعلها الله دارا لمن تزود منها إلى النعيم المقيم والعيش السليم، فلن يرضى بها حازم دارا ولا حلیم بها قرارا، فاتقوا الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى (1).

وأما خلفه أبو حمزة الخارجي فله خطبة مشهورة خطبها حين دخل المدينة المنورة غازيا وصف في هذه الخطبة أصحابه بالعبادة قائلا: يا أهل المدينة بلغني أنكم تنتقصون أصحابي، قلت: شباب أحداث وأعراب جفاة، ويلكم يا أهل المدينة وهل كان أصحاب رسول الله ﷺ إلا شبابا أحداثا، شباب والله مكتهلون في شبابهم، غضية عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أقدامهم، قد باعوا الله Y أنفسا تموت بأنفس لا تموت، قد خالطوا كلالهم بكلالهم، وقيام ليلهم بصيام نهارهم، منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مروا بأية خوف شهقوا: خوفا من النار، وإذا مروا بأية شوق شهقوا شوقا إلى الجنة (2).

روي عن ابن ملجم ما يبرز تناقضهم في سلوكهم الديني، فبينما هم شديدي الغلو في الدين والعبادة إذا هم شديدي الحقد على خيار الصحابة ومستحلون لدمائهم. فهذا ابن ملجم يقتل علي بن أبي طالب، ومع ذلك يقف عند القصاص منه كأثبت الناس وأعبدهم، يقول ابن الجوزي: فلما مات علي بن ملجم ليقتل، فقطع عبد الله بن جعفر يديه ورجليه فلم يجزع ولم يتكلم، فكحل عينيه بمسار محمي فلم يجزع وجعل يقرأ چ (3) حتى ختمها، وإن عينيه لتسيلان فعولج على قطع لسانه فجزع، فقيل له: لم تجزع، فقال: أكره أن أكون في الدنيا مواتا لا أذكر الله (4). ومثله في هذا عروة بن حدير، فبينما هو يتبرأ من خيار الصحابة علنا دون خوف أحد إذا به من أعبد الناس وأصومهم، وقد قتله ابن زياد بعد أن تمت بينهما المناقشة الحادة التي يحكيها الشهرستاني بقوله: وعروة بن حدير نجا بعد ذلك من حرب النهروان وبقي إلى أيام معاوية، ثم أتى به إلى زياد بن أبيه ومعه مولى له، فسأله زياد عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال فيهما خيرا،

(1) الكامل للمبرد 179/2.

(2) تاريخ الطبري، 7/396.

(3) العلق: 1 - 3.

(4) تلبس إبليس ص94.

وسأله عن عثمان فقال: كنت أوالي عثمان على أحواله في خلافته ست سنين ثم تبرأت منه بعد ذلك للأحداث التي أحدثها، وشهد عليه بالكفر، وسأله عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فقال: كنت أتولاه إلى أن حكم الحكمين ثم تبرأت منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر، وسأله عن معاوية فسبه سبا قبيحا ثم سأله عن نفسه فقال: أولك لزنية وآخرك لدعوة وأنت فيما بينهما بعد عاص ربك، فأمر زياد بضرب عنقه ثم دعا مولاه فقال له: صف لي أمره واصدق، فقال: أأطنب أم اختصر؟ فقال: بل اختصر، فقال: ما أتيت به بطعام في نهار قط ولا فرشت له فراشا بليل قط (1).

ولقد كان خليقا بهم وهم على هذه الدرجة من العبادة والورع أن يعفوا عما وقعوا فيه من المحارم وما لغوا فيه من دماء المسلمين، ولكن تدينهم على هذا النحو الذي كانوا عليه ليس هو الصورة الصحيحة للتدين المثمر الذي يحول بين صاحبه وبين محارم الله... (2).

ثالثاً: فصاحتهم وقوة تأثيرهم

وقد اشتهر الخوارج بالفصاحة وقوة الأسلوب وعرض مذهبهم والدعاء إليه بصورة شيقة تجذب إليهم القلوب وتتأثر بكلامهم أيما تأثر، فلهم خطب وأشعار وأمثال ومناظرات مشهورة في كتب الأدب تتميز بفصاحتها وقوة تأثيرها، ومن أمثلة ذلك:

إن عبد الملك بن مروان أتى برجل منهم فبحثه فرأى منه ما شاء فهما وعلماء، ثم بحثه فرأى منه ما شاء الله أدبا ودهيا، فرغب فيه واستدعاه إلى الرجوع عن مذهبه فراه مستبصرا محققا، فزاده في الاستدعاء فقال له: لتغناك الأولى عن الثانية وقد قلت فسمعت فاسمع أقل، قال له: قل: فجعل يبسط له من قول الخوارج ويزين له مذهبهم بلسان طلق وألفاظ بينة ومعان قريبة، فقال عبد الملك بعد ذلك على معرفته: لقد كاد يوقع في خاطري أن الجنة خلقت لهم وأناي أولى بالجهاد منهم، ثم رجعت إلى ما ثبت الله علي من الحجة ووقر في قلبي من الحق فقلت له: لله الآخرة والدنيا، وقد سلطني الله في الدنيا ومكن لنا فيها وأراك لست تجيب بالقول. والله لأقتلنك إن لم تطع (3)، وقد وصف ابن زياد

(1) الملل والنحل 1/118.

(2) ينظر: الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي، ص 240.

(3) ينظر: الكامل للمبرد 2/146.

أسلوب الخوارج وقوة بيانهم بقوله: لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع (1).

ويصفهم الشيخ أبو زهرة بقوله إنهم اتصفوا بالفصاحة وطلاقة اللسان والعلم بطرق التأثير البياني، وكانوا ثابتي الجنان لا تأخذهم حبسة فكرية ويقول: وكانوا يحبون الجدل والمناقشة ومذاكرة الشعر وكلام العرب، وكانوا يذكرون مخالفيهم حتى في أزمان القتال ، ويقول أيضا: وقد كان التعصب يسود جدلهم فهم لا يسلمون لخصومهم بحجة ولا يقتنعون بفكرة مهما تكن قريبة من الحق وواضحة الصواب، بل لا تزيدهم قوة الحجة عند خصومهم إلا إمعانا في اعتقادهم وبحثا عما يؤيده (2).

رابعاً: صدقهم في الحديث

ومع فصاحة الخوارج ولباقتهم، فقد اشتهروا بالصدق والنفرة عن الكذب لأنهم يعتبرونه من صفات الجبناء الذي لا مكان لهم عندهم، يقول المبرد: قال أبو العباس: والخوارج في جميع أصنافها تبرأ من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة (3). وأنهم ليسوا ممن يتعمد الكذب بل هم معروفون بالصدق حتى يقال إن حديثهم من أصح الحديث، وان بدعتهم لم تكن عن زندقة وإلحاد بل كانت عن جهل وضلال في معرفة معاني الكتاب (4).

خامساً: ميلهم إلى الجدل وقوتهم فيه

لقد بذل الخوارج في الدفاع عن آرائهم وجعل السيطرة لها على الناس جهدا كبيرا، سواء كان ذلك بقوتهم الحربية أو كان بقوتهم الجدلية، وقد حفلت كتب التاريخ والأدب بذكر مجادلاتهم مع الإمام علي وابن عباس وغيرهما من أعلام المسلمين ، كعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز ، ويطول بنا القول لو ذهبنا نذكر أخبار تلك المناظرات والمحاورات التي دارت بينهم وبين خصومهم، وظهر فيها قوتهم في الجدل ولددتهم في الخصومة، وذلك لكثرة هذه الأخبار وطول تلك الفترة والمناظرات، وقد سبق أن ذكرنا ما دار بينهم وبين الإمام علي وابن عباس وعمر بن عبد العزيز من مناظرات تتعلق بأسباب خروجهم أو بموقفهم من قضية التحكيم إلى غير ذلك من الموضوعات التي كانت مثار خلاف بين الفريقين.

(1) الكامل للمبرد 155/2.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية 76/1.

(3) الكامل للمبرد 106/2.

(4) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ، ص 247.

..... بل لقد كان عقلاء الخوارج ومفكروهم يشكون من كثرة انتشار الجدل بينهم الذي كان سببا مباشرا من أسباب تفرق الخوارج ، على نحو ما يصفه الصلت بن مرة بقوله:

قل للمحلين قد قرت عيونكم ... بفرقة القوم والبغضاء والهرب
كنا أناسا على دين فغيرنا ... طول الجدل وخطب الجد باللعب
ما كان أغنى رجالاتنا ... عن الجدل وأغناهم عن الخطب (1).
هذه بعض الخصائص الدينية والخلقية والعقلية التي كانت تغلب على الخوارج ، والتي كان لها أثرها الواضح في سلوكهم مع أنفسهم ومع بعضهم ومع الأمة والدولة على نحو ما عرضنا هذا السلوك.
ولو استقامت بهم الوجهة لكان خليقا بهذه الخصائص أن تضع أقدامهم على الطريق الصحيح من العمل إلى الله والدعوة إلى دينه(2).

المبحث الثالث

آراء الخوارج الاعتقادية المطلب الأول

موقف الخوارج بين العقل والشرع في التحسين والتفويض

للعلماء اتجاهان في تحديد موقف الخوارج من العقل الاتجاه الأول: وهو اتجاه من يذهب إلى أن الخوارج يرون قدرة العقل على إدراك المعرفة بنفسه مستقلاً عن السمع، وأن السمع إنما يأتي مصدقاً لأحكامه، وبناء على هذا الاتجاه يصح لنا أن نصف الخوارج بأنهم عقلائيون، وذلك لأنهم قدموا العقل في كثير من القضايا مدعين أنه يستطيع أن يصل إلى معرفة الأشياء الحسنة والأشياء القبيحة بنفسه وأن العدل ما يقتضيه العقل، وهذا هو مذهب المعتزلة.

وفي هذا يذكر الشيخ المفيد أن المعتزلة والخوارج والزيدية متفقون في هذا الاعتقاد، أي القول باستطاعة العقل معرفة الواجبات الشرعية، دون السمع، يقول الشيخ المفيد في هذا: أما المعتزلة والخوارج والزيدية فعلى خلاف ذلك أجمعوا وزعموا أن العقول تعمل بمجرد ما عن السمع (3).

(1) الكامل للمبرد 279/3.

(2) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ، ص 248.

(3) نقلا عن آراء الخوارج ص165.

وقد ظهر تمسك الخوارج بالتحسين والتقبيح والعقليين في أكثر أمورهم التي ادعوا أن العقل يدرك حقيقتها دون الرجوع إلى الحكم الشرعي فيها لتصحيح الحكم بحسنها أو قبحها، بل العقل يدرك في كل خصلة مدى قبحها أو حسنها، بما في الفعل من خاصية يدرك العقل حين ورودها عليه الحكم فيها، والشروع حين يحكم فيها بحكم إنما يأتي كمخبر عنه وليس مثبتاً للحكم فيها. وفي هذا يقول الشهرستاني بعد أن ذكر بعض الفرق التي اتفقت في الاعتقاد في هذا الباب وهم الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة... إلخ، اتفق هؤلاء كلهم فيما يذكر: فصاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها⁽¹⁾.

بينما الأمر عند أهل الحق في التحسين والتقبيح كما يقول: أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً⁽²⁾. وقد اعتبر ابن الجوزي الخوارج هم أول من نادى بتحسين العقل وتقبيحه، أي قبل ظهور المعتزلة، وما المعتزلة عنده إلا آخذة عن الخوارج هذا الأصل ومقلدة، لهم ويقول في ذلك: ومن رأي هؤلاء يعني الخوارج أحدث المعتزلة في التحسين والتقبيح إلى العقل وأن العدل ما يقتضيه⁽³⁾. ويقول عنهم عثمان بن عبد العزيز الحنبلي في مخطوطته منهج المعارج: ومن رأيهم الخوارج أخذت المعتزلة التحسين والتقبيح بالعقل وضرب الأمثال به، وأن العدل ما يقتضيه⁽⁴⁾.

وهناك فرقة من الخوارج وهي الأطرافية تزعم أن العقل يعرف الواجبات العقلية وأنه يعرف به أيضاً الواجبات الدينية، ولهذا فقد رأوا أن أهل الأطراف النائية من البلدان معذورون فيما لم يعرفوا عن الشرع نصاً في أمر من الأمور إذا عملوا ما يقره العقل.

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني ت 548هـ، تحقيق: أحمد فريد المزيري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004 ط/1، 1425هـ، 370 وما بعدها.

(2) نهاية الإقدام 370 وما بعدها.

(3) تلبيس إبليس ص96.

(4) نقلاً عن آراء الخوارج ص117.

يقول الشهرستاني عن هذه الفرقة: إنهم عذروا أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل وأثبتوا واجبات عقلية⁽¹⁾ ، وقد وصف الشهرستاني كذلك المحكمة الأولى بأنهم من أشد الناس قولاً بالقياس⁽²⁾ ، والقياس استعمال للعقل في تعديه الحكم وإن كان قائماً على أساس من النص الشرعي.

بل لقد رأينا يسند إلى ذي الخويصرة الذي يعتبره زعيم الخوارج الأول القول بالتحسين والتقيح العقليين حيث يقول: وذلك يعني به قول ذي الخويصرة للنبي p: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله خروج صريح على النبي p، ولو صار من اعترض على الإمام الحق خارجياً فمن اعترض على الرسول p أحق بأن يكون خارجياً، أو ليس قولاً بتحسين العقل وتقيحه وحكماً بالهوى في مقابلة النص واستكباراً على الأمر بقياس العقل⁽³⁾.

الاتجاه الثاني: وفي مقابل القول السابق أن الخوارج يقولون بقدرة العقل على الحكم على الأشياء والأفعال؛ نجد من يعكس الأمر ويذهب إلى أن الخوارج لا ترى للعقل أي ميزة في الحكم على الأفعال من حسن وقبيح، وهذا الرأي قد قال به أحمد الصابوني الماتريدي فيما يرويّه عنه الطالب بقوله: إنه أي الصابوني يزعم أن الخوارج المحكمة يرون مع الملاحدة والمشبهة أن العقل لا يعرف به شيء ولا يوجب شيئاً من الأحكام العقلية أو الشرعية لا على الأفعال ولا على الأشياء .

وقد اعتبر الطالب رأي أحمد الصابوني كأنه خبر آحاد خاصة أنه لم يبين لنا سنده ولا مصدره، بخلاف من تقدم النقل عنهم وهم القائلون بعقلانية الخوارج، فإنهم أولى

على حد تعبيره بقبول قولهم منه لكثرة إطلاعهم على آراء الخوارج⁽⁴⁾. وما قاله الصابوني هنا عن الخوارج يتفق مع ما ذكره الأشعري عن حاكٍ لم يعين اسمه حكى عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضاً ما لم تأتهم الرسل، وأن الفرائض تلزم بالرسول واعتلوا بقول الله ﷻ لا تأثموا به (5)

(1) الملل والنحل 1/130.

(2) الملل والنحل 1/116.

(3) الملل والنحل 1/21.

(4) نقلاً عن آراء الخوارج ص 168، البداية للصابوني ص 168.

(5) الإسراء: من الآية: ١٥ .

وبعد أن عرضنا هذين الاتجاهين في تحديد موقف الخوارج بين العقل والنقل فيما يتعلق بالمعرفة وإدراك حسن الأفعال وقبحها .
لذا نرجح الاتجاه الأول وهو القول بأن الخوارج عقليون؛ قد تضافرت على توثيقه وشرحه أقوال كثيرة من العلماء لم تتوافر للاتجاه الثاني وهو القول بأن الخوارج يرجعون بالمعرفة وبالتحسين والتقبيح إلى الشرع .
ويجب أن يعتقد كل مسلم أن لا حسن ولا قبح ولا عقل في مقابلة الشرع، فإذا صح النص عن الله تعالى أو عن رسوله ﷺ؛ وجب التسليم له دون معارضته بأي نوع من المعارضة، فإن معارضة العقل للنقل خطأ واضح معلوم الفساد⁽¹⁾

وأخيراً فإن مذهب السلف في هذا الباب هو الاعتقاد بأنه ليس في فعل من الأفعال معنى حسن يقتضي وجوبه أو ندمه أو ثواب فاعله أو معنى قبيح يقتضي كراهيته وحرمته وجزاء ذلك، بل الأفعال كلها سواسية، بل حسن الفعل هو أمر الله تعالى به، وقبحه هو نهي الله تعالى عنه، وليس فيه معنى يوجب ذلك حتى لو أمر بشيء كان حسناً، فإذا ما نهى عنه بعد ذلك صار قبيحاً، وبالعكس إذا نهى عن أمر كان قبيحاً، فإذا أمر به بعد ذلك كان حسناً، ولا سبيل إلى العلم بذلك إلا بالشرح والوحي⁽²⁾

الفرع الثاني: موقف الخوارج بين ظاهر النص والتأويل
هل الخوارج يقولون بالتأويل أم بظاهر النص فقط؟

التأويل في اللغة: يطلق التأويل في اللغة على عدة معاني، منها التفسير والمرجع والمصير والعاقبة⁽³⁾، وتلك المعاني موجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة: قال الله تعالى **جِئْتُمْ بِثَمَرٍ نَضْجَ (4)** وقال الرسول ﷺ

(1) ينظر : مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، مؤلف الأصل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلبي شمس الدين، ابن الموصلي المتوفى: 774هـ، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة – مصر، ط/1، 1422هـ - 2001م، ص 84.
(2) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص 253.

(3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، 1627/4، مختار الصحاح للرازي، ص 25،
لسان العرب لابن منظور، 173/1.
(4) الأعراف: من الآية: ٥٣.

في دعائه لابن عباس رضي الله عنهما: **لَلَّهِمْ فَفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ** 1)

التأويل في الاصطلاح:

1. يطلق بمعنى التفسير والبيان وإيضاح المعاني المقصودة من الكلام، فيقال: تأويل الآية كذا؛ أي معناها.

2. يطلق بمعنى المآل والمرجع والعاقبة فيقال هذه الآية مضى تأويلها، وهذه لم يأت تأويلها.

والفرق بينهما: أنه لا يلزم من معرفة التأويل بمعنى التفسير معرفة التأويل الذي هو بمعنى المصير والعاقبة، فقد يعرف معنى النص ولكن لا تعرف حقيقته كأسماء الله وصفاته فحقيقتها وكيفيةها كما هي غير معلومة لأحد بخلاف معانيها.

3. وعند الخلف من علماء الكلام والأصول و الفقه هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

وهذا التأويل مرفوض عند السلف واعتبروه تحريفاً باطلاً في باب الصفات الإلهية، وقد ظهر هذا المعنى للتأويل متأخراً عن عصر الرسول ﷺ وعصر الصحابة، بل ظهر مع ظهور الفرق ودخلوا منه إلى تحريف النصوص، وكانت له نتائج خطيرة؛ إذ كلما توغلوا في تأويل المعاني وتحريفها بعدوا عن المعنى الحق الذي تهدف إليه النصوص⁽²⁾، وبالنسبة لموقف الخوارج فإن العلماء اختلفوا في الحكم على الخوارج بأنهم نصيون أو مؤولون.

(1) المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، برقم 32223/6 383، مسند إسحاق بن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي المروزي المعروف بـ ابن راهويه المتوفى: 238هـ، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط/1، 1412 - 1991، برقم 230/4 2038، فضائل الصحابة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المتوفى: 241هـ، تحقيق: د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/1، 1403 - 1983، برقم 846/2 1560، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كِتَابُ إِخْبَارِهِ ﷺ عَنْ مَنَاقِبِ الصَّحَابَةِ، رَجَالُهُمْ وَنِسَائِهِمْ بِذِكْرِ أَسْمَائِهِمْ رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، ذِكْرُ وَصْفِ الْفَقْهِ وَالْحِكْمَةِ اللَّذَيْنِ دَعَا الْمُصْطَفَى ﷺ لِابْنِ عَبَّاسٍ بِهِمَا، برقم 7055/15 531، المستدرک علی الصحیحین للحاکم، برقم 6359/3 658، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ .

(2) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 42/1 وما بعدها، الصواعق المرسلّة، 178/1، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، ص 182.

1. فذهب بعضهم إلى أن الخوارج نصيون يجمدون على المعنى الظاهر من النص دون بحث عن معناه الذي يهدف إليه، وهذا رأي أحمد أمين⁽¹⁾ وأبي زهرة⁽²⁾.
 2. وذهب آخرون إلى أن الخوارج يؤولون النصوص تأويلاً يوافق أهوائهم، وقد غلطوا حين ظنوا أن تأويلهم هو ما تهدف إليه النصوص، قال ابن القيم :
ألكم على تأويلكم أجران إذ ... لهم على تأويلهم وزران⁽³⁾.
 3. ومن العلماء من ذهب إلى القول بأن الخوارج ليسوا على رأي واحد في هذه القضية؛ بل منهم نصيون ومنهم مؤولون، كما ذهب إلى هذا الأشعري في مقالاته⁽⁴⁾.
- وهذا هو الراجح فيما يبدو من آراء الخوارج، ولا يقتصر الأمر على ما ذكره من اعتبار بعض الفرق نصيين وبعضهم مؤولين مجتهدين، وإنما يتردد أمر الخوارج بين هذين الموقفين داخل الفرقة الواحدة، والواقع أن لكل من المواقف الثلاثة ما يبرر حكمهم على الخوارج، كما يتضح ذلك جلياً في مواقف الخوارج المختلفة.
- ويبدو لي أن التأويل الذي نفاه الأستاذ أحمد أمين والشيخ أبو زهرة إنما هو التأويل الصحيح الذي يفهم صاحبه النص على ضوء مقاصد الشريعة. وأما التأويل الذي يثبت للخوارج أصحاب الاتجاه الثاني ويذمونهم به فهو حمل الكلام على غير محامله الصحيحة وتفسيره تفسيراً غير دقيق.
- وقد لعب التأويل دوراً بارزاً في مفاهيم الناس، وكانت له نتائج خطيرة في حياتهم، خصوصاً تلك التأويلات المذمومة التي جرت على المسلمين محناً شتى بسبب سوء الفهم لكثير من القضايا الإسلامية، وكانت له آثاراً سيئة إذ فرق بين كلمة المسلمين وباعد بينهم وبين جوهر الشريعة وأساسها المتين. ولقد تدرج أهل التأويل من سيئ إلى أسوأ في فهم المعاني التي يدعون معرفتها، وذلك لأنهم كلما توغلوا في تأويل كلما بعدوا عن المعنى الصحيح الذي تهدف إليه النصوص⁽⁵⁾.

(1) ضحى الإسلام، أحمد أمين ، 334/3.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية 66/1.

(3) القصيدة النونية، ص 139.

(4) مقالات الإسلاميين 183/1.

(5) آراء الخوارج بد. عمار طالبي، ص 109.

وفيما يتعلق بموقف الخوارج بين الوقوف عند ظاهر النص الشرعي وتأويله، نجد هناك أيضاً اتجاهين في تصوير موقفهم من هذه القضية:

الاتجاه الأول: القول بأنهم نصيون يقفون عند ظاهر النصوص الشرعية دون تأويل لها أو اجتهاد فيها، وهذا ما يراه أحمد أمين ، فهو يرى أنهم يقدمون النص على التأويل ؛ لأنهم كما يذكر على بساطتهم البدوية التي لا تعرف التعمق في المعاني واستخراجها، كما هي عادة أهل المعرفة، ويذكر أنهم لو عاشوا في العصر العباسي لكانوا ظاهرة تماماً.

فيقول ومن أكبر مظاهر بساطتهم وعدم تفلسفهم أن الناظر فيما روى لنا من جدلهم ومناظراتهم يرى أنهم التزموا حرفية الكتاب والسنة ولم يتعمقوا في التأويل، فلو أنهم عاشوا في العصر العباسي لكانوا من أهل الظاهر الذين لا يقولون بقياس ويرون اتباع ظواهر النصوص من غير تأويل (1).

ويصفهم أبو زهرة بأنهم يتمسكون بظواهر الألفاظ تمسكاً شديداً غير ملتفتين إلى المعاني التي تطلب من وراء الألفاظ، وهم على غاية ما يتصور من التحمس والاندفاع إلى تأييد ما رأوه صواباً، ولو أدى ذلك إلى إزهاق أرواحهم ثمناً للدفاع عن ذلك الرأي، يصف أبو زهرة هذا الاندفاع بقوله: وهم في دفاعهم وتهورهم مستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها وظنوا هذه الظواهر ديناً مقدساً لا يحيد عنه مؤمن (2)

ولهذا كانت مناظرات الإمام علي بن لهيعة في بعض المواقف ليست بالرجوع إلى النصوص؛ لأنهم سطحيون في فهمها يفسرونها بما يحبون من موافقة آرائهم، وهذا ما عناه أبو زهرة بقوله: ولأنهم يتمسكون بظواهر الألفاظ نرى علياً عندما ناقشهم في هذا لم يجادلهم بالنصوص؛ لأنهم لا يأخذون إلا بظواهرها، بل كان يناقشهم بعمل الرسول ﷺ (3)

الاتجاه الثاني: أما الاتجاه الثاني في تصوير موقف الخوارج بين الالتزام بظاهر النص والتأويل، فيذهب أصحابه إلى القول بأن الخوارج خاضوا غمار التأويلات التي أنتجت من المآسي والحروب ما جعلهم محل بغض لدى جميع مخالفيهم.

ويرد ابن القيم افتراق الفرق الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة إلى بلية التأويل، ويرى أنه كان السبب في نشأة الخوارج وفي مقتل الخليفين الراشدين

(1) ضحى الإسلام، 334/3.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية 66/1.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية 73/1.

عثمان بن عفانؓ وعلي بن أبي طالبؓ ورضي الله عنهما، ثم أدى بالخوارج إلى تلك المعتقدات الباطلة التي اشتهرت عنهم، مثل القول بتخليد أهل الكبائر في النار، ونكرانهم شفاعاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وغيرهما من الأقوال الخاطئة، يقول ابن القيم مقررًا للأحداث التي وقعت بسبب التأويل ودور الخوارج فيه:

هذا وأصل بلية الإسلام من ... تأويل ذي التحريف والبطلان وهو الذي قد فرق السبعين بل ... زادت ثلاثا قول ذي البرهان وهو الذي قتل الخليفة جامع ... القرآن ذا النورين والإحسان وهو الذي قتل الخليفة بعده ... أعني عليا قاتل الأقران ويقول أيضاً:

وهو الذي أنشأ الخوارج مثل إنشد ... ء الروافض أخبث الحيوان ولأجله شتموا خيار الخلق بغ ... د الرسل بالعدوان والبهتان ولأجله سل البغاة سيوفهم ... ظنا بأنهم ذوو إحسان ولأجله قد قال أهل الاعتزا ... ل مقالة هدت قوى الإيمان ولأجله قالوا بأن كلامه ... سبحانه خلق من الأكوان ولأجله قد كذبت بقضائه ... شبه المجوس العابدي النيران ولأجله قد خلدوا أهل الكبا ... ثر في الجحيم كعابدي الأوثان ولأجله قد أنكروا لشفاعة ال ... مختار فيهم غاية النكران(1)

ويقول ابن حجر عن انحراف الخوارج في التأويل مع كثرة العبادة والزهد: وكان يقال لهم القراء لشدة احتياجهم في التلاوة والعبادة إلا أنهم كانوا يتأولون القرآن على غير المراد منه، ويستبدون برأيهم ويتنطعون في الزهد والخشوع وغير ذلك (2).

وقد وصف ابن عباس الخوارج الذين اشتهروا بقراءتهم للقرآن وعبادتهم التي يببالغون في أدائها بأنهم يؤمنون بمحكمه ويضلون عند متشابهه (3) ؛ وذلك بسبب ما أخطؤوا فيه من تأويلات باطلة معتقدين صحتها، وبالتالي طبقوها في أقوالهم وأفعالهم التي تميزت بالانحراف البين في كثير من الآراء.

(1) القصيدة النونية، ص111 وما بعدها.

(2) فتح الباري 283/12.

(3) الإعتصام 55/1.

وقد أرسله علي بن أبي طالب إليهم ليراجعهم ويطلب منهم العودة، فلما رجع قال له علي بن أبي طالب: ما رأيت؟ فقال ابن عباس: والله ما سيماهم بسيماء المنافقين، إن بين أعينهم لأثر السجود وهم يتأولون القرآن (1).

وكان من نتيجة تأويلهم القرآن وتتبعهم لمتشابهه أن كفروا الناس وأئمة مخالفينهم؛ لأنهم حكموا بغير ما أنزل الله فاستحقوا الكفر بزعمهم، وهذا هو الباعث لهم على تكفير غيرهم فيما يراه سعيد بن جبير، كما أخرج عنه ابن المنذر أنه قال: آيات في القرآن يتشابهن على الناس إذا قرءوهن، ومن أجل ذلك يضل من ضل ممن ادعى بهذه الكلمة، فكل فرقة يقرؤون آية من القرآن يزعمون أنها لهم أصابوا بها الهدى، وما يتبع الحرورية من المتشابه قول

الله: $\text{يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَهَا لَا يَتَّخِذُهَا إِلَّا الْكُفْرُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ}$ (2)، ثم يقرأون معها $\text{يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَهَا لَا يَتَّخِذُهَا إِلَّا الْكُفْرُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ}$ (3)، فإذا رأوا الإمام يحكم بغير الحق، قالوا: قد كفر، فمن كفر عدل به، ومن عدل بربه فقد أشرك بربه، فهؤلاء الأئمة مشركون (4).

وقال السيوطي أيضاً ومثله الشوكاني: وأخرج عبدالرازق وأحمد وعبد ابن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه والبيهقي في سننه عن أبي أمامة عن النبي $\text{صلى الله عليه وسلم}$ في قوله تعالى: $\text{يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَهَا لَا يَتَّخِذُهَا إِلَّا الْكُفْرُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ}$ (5) قال: هم الخوارج وفي قوله: $\text{يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي كَفَرُوا بِهَا لَعَنَ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَهَا لَا يَتَّخِذُهَا إِلَّا الْكُفْرُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ وَالشُّكُوكُ}$ (6) قال: هم الخوارج (7).

وقد أخبر عمر بن عبد العزيز عن بعض جرائم الخوارج متأولين القرآن على غير وجهه؛ وذلك في قوله لوفد الخوارج الذين أرسلوهم لمناظرته في المسائل التي نقموها على بني أمية، فكان من كلام عمر أن قال لهم: فأخبروني عن عبد الله بن وهب الراسبي حين خرج من البصرة هو وأصحابه يريدون

(1) شرح نهج البلاغة 310/3.

(2) المائة: من الآية: ٤٤.

(3) الأنعام: من الآية: ١.

(4) تفسير القرآن، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري المتوفى: 319 هـ قدم له الأستاذ

الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، حققه وعلق عليه الدكتور: سعد بن محمد السعد، دار

المآثر - المدينة النبوية، ط/1، 1423 هـ، 2002 م، 121/1، الدر المنثور في التفسير بالمأثور،

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى: 911 هـ، دار الفكر - بيروت، 146/2.

(5) آل عمران: من الآية: ٧.

(6) آل عمران: ١٠٦.

(7) رواه أحمد، برقم 22259/36 594، والطبراني في المعجم الكبير، برقم 8046/271، وابن

أبي حاتم في تفسيره، برقم 4029/3 742، وينظر الدر المنثور 148/2، وفتح القدير 366/1

تفسير ابن كثير 9/2، وقال: أقل أقسامه أن يكون موقوفاً من كلام الصحابي ومعناه صحيح.

أصحابكم بالكوفة، فمروا بعبد الله بن خباب ففتلوه وبقرُوا بطن جاريتته، ثم عدوا على قوم من بني قطيعة فقتلوا الرجال وأخذوا الأموال وغلوا الأطفال في المراجل، وتأولوا قول الله تعالى **چئ ئى ئبئ ئى ئدى ى ي ي چ** (1)، فلم يسعهم إلا الاعتراف بذلك (2). ومن أقبح تأويلات الخوارج وأحقها بالمقت ما ذكره علماء الفرق كالأشعري والبغدادي والشهرستاني وغيرهم عن فرقة الأزارقة والحفصية من الإباضية من تأويلهم لبعض الآيات كذباً وافتراء بتأويلاتهم الباطلة، كما وقع لهم في حق الإمام علي (3).

ومما تقدم بيانه نعرف مدى تعلق الخوارج بالتأويل، وأنه كان السبب في كثير من أخطائهم الجسيمة التي ارتكبوها بحجة أن القرآن يطلب منهم ذلك، حين فتحوا لأنفسهم باب التأويل الذي لم يسبقهم إليه أحد فيما يرى الطالب، ويقرر ذلك بقوله: ونحن نزعم أن الخوارج هم أول من فتح باب التأويل في تاريخ الفرق الإسلامية وفي تاريخ هذه الملة، وكان لتأويلاتهم نتائج عملية خطيرة أقبتها بدورها آراء نظرية. ويرى أيضاً أن تطور آراء الخوارج منذ نشأتهم كان أساسه التأويل والجدل ومجازرة ظاهر النصوص إلى ما يوافق ما يرونه من آراء وما يعتقدونه من اعتقادات (4).

وكان من مذهب قطري وهو من رؤساء الخوارج أن المتأول المخطئ معذور لا ينبغي معاقبته، ولهذا فقد قال لمن طلب واليه أن يقتل المقطر وهو أحد شجعانهم بقتيل منهم، فقال لهم قطري معتزراً له: رجل تأول فأخطأ في التأويل ما أرى أن تقتلوه (5).

مما تقدم يتبين موقف الخوارج من النصوص الشرعية بين الوقوف عند ظاهرها وإعمال العقل فيها بالاجتهاد والتأويل وبين هذين الاتجاهين السابقين، ولكن الأشعري لا يطلق أياً من هذين الحكمين على الخوارج جميعاً، بل يمايز بين النصيين منهم والاجتهاديين فيقول: وهم صنفان، فمنهم من يجيز الاجتهاد

(1) نوح : 27.

(2) جامع بيان العلم وفضله ص 129.

(3) مقالات الإسلاميين 183/1، الفرق بين الفرق ص 104، الملل والنحل 120/1.

(4) آراء الخوارج ص 107، 117.

(5) تاريخ الطبري 303/6.

في الأحكام كنحو النجدات وغيرهم، ومنهم من ينكر ذلك ولا يقول إلا بظاهر القرآن وهم الأزارقة (1).

والواقع أن الأشعري كان على حق عندما أدرك أنه لا يمكن وصف جميع الخوارج بأنهم نصيون أو بأنهم مؤولون، ولا يقتصر الأمر على ما ذكره من اعتبار بعض الفرق نصيين وبعضهم مؤولين مجتهدين، وإنما يتردد أمر الخوارج بين هذين الموقفين داخل الفرقة الواحدة وعلى حسب اختلاف مواقفهم من مسائل العقيدة.

ويبدو أن الذين حكموا على الخوارج بأنهم نصيون كان لهم ما يبرر حكمهم مما وجدوه في موقف الخوارج من بعض مسائل الخلاف، وأن الذين حكموا عليهم بأنهم متأولون للنصوص على غير تأويلها الصحيح، حاملون لها على غير محاملها وجدوا في مواقف الخوارج من بعض مسائل العقيدة ما يبرر حكمهم هذا، وكل نظر إلى ناحية معينة (2).

المطلب الثاني

آراء الخوارج في بعض مسائل الإلهيات

1. صفات الله تعالى

هذه المسألة لم أجد فيما تيسر لي الاطلاع عليه من كتب علماء الفرق بياناً لرأي الخوارج فيها بصفة عامة.

وقد ذكر الشهرستاني عن فرقة الشيبانية قولاً لأبي خالد زياد بن عبد الرحمن الشيباني في صفة العلم لله أنه قال: إن الله تعالى لم يعلم حتى خلق لنفسه علماً، وأن الأشياء إنما تصير معلومة له عند حدوثها ووجودها (3).

وبطلان هذا القول ظاهر، فصفات الله Y قديمة بقدمه غير مخلوقة، وما يخلق الله من الموجودات فإنما يخلقه عن علم وإرادة؛ إذ يستحيل التوجه إلى الإيجاد مع الجهل، كما يزعمون الخوارج (4).

وخلاصة القول ما يذهب إليه الإباضية في هذا المقام هو أنهم يرجعون صفات العلم والقدرة والإرادة.. إلخ تلك الصفات التي أثبتها الله لنفسه، والتي هي

(1) مقالات اسلاميين، ص206.

(2) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواحي ص 258.

(3) الملل والنحل 1/133.

(4) الفرق بين الفرق للبغدادي 38، المواقف في علم الكلام للايجي 425، الملل والنحل 1/135،

تلبيس ابليس لابن جوزي 47.

صفات كمال، من لم يتصف بها كان فيه من النقص والعيب ما لا يدرك إلا في الجمادات - أرجعوا تلك الصفات، إلى الذات فقالوا: إنه عالم بذاته وقادر بذاته.. وهكذا، كما يقول صاحب كتاب الأديان الإباضي: وقال أهل الاستقامة: إن الله سبحانه عالم بذاته، وقادر بذاته لا بقدرة سواه، وحي بذاته، ومريد بذاته، ومتكلم بذاته، وسميع وبصير بذاته، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (1) . وأنهم يشاركون في تأويل الصفات الخبرية غيرهم من الفرق المأولة كالمعتزلة والأشاعرة ،وقد شنع الورجلاني أيضاً على الذين يثبتونها لله مدعياً أنهم رجعوا بذلك إلى التشبيه الذي وقع فيه عباد الأوثان ومن هذه الصفات التي أوردها صفات: اليد، والوجه، والجنب، والساق، والعين، واليمين، والاستواء، وهو يرى أن مخالفتي الإباضية المثبتين لتلك الصفات يمتنعون كما يقول من مذهب المسلمين الذين صرفوا هذه المعاني إلى ما يليق بالباري I وموجود في لغة العرب أن اليد النعمة والقدرة والوجه ذاته، واليمين القدرة والقوة، والجنب والكتف والساق والشدة.

ثم قال أيضاً: ولم يصرحوا أي الإباضية بالمعنى المكروه والأولون أي المثبتون لتلك الصفات بدون تأويل قد ردوا على الله Y قوله: چ ن ن ت ت ن (2) تجاهلوا فهم جاهلون (3) .

وقد استدلل العيزابي عقلياً على ضرورة تأويل تلك الصفات بقوله في الاستواء: الحمد لله الذي استوى على العرش أي ملك الخلق واستولى عليه وإلا لزم التحيز وصفات الخلق (4) .

وقال في الحجاب: الحمد لله الذي احتجب عن خلقه لا بحجاب إذ الحجاب من صفات خلقه بل بمنه إياهم عن مشاهدته (5)

وهكذا قال في النزول والمجيء وغيرها من صفات أخرى ذكرها ثم أولها تأويلاً باطلاً لا معنى له غير التعطيل.

وقد عقد الربيع بن حبيب فصلاً في مسنده الجامع الصحيح أورد فيه عدة أحاديث عن الصحابة، كلها تشير إلى التأويل المحض للصفات التي تقدم

(1) الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ،عبدالقادر شيبية الحمد ، الجامعة الإسلامية ، المملكة العربية السعودية ، ط/6، 1432هـ ، ص57.

(2) الشورى: من الآية: ١١ .

(3) الدليل لأهل العقول ص32 .

(4) الحجة في بيان المحجة ص6.

(5) الحجة في بيان المحجة، ص18.

ذكرها، وغيرها عن علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما وغيرهما من الصحابة بما لا يمكن استقصاؤه هنا.

فقد فسر فيما يرويه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره قوله تعالى **چئؤ** **ئؤ ئؤؤ** **چ(1)**، أي في ملكه، وفسر اليد بالملك والقدرة ومثلها اليمين، وأن قوله تعالى: **چئؤ ئؤ ئؤ ئؤ** **چ(2)**، أي: بل رزقه مبسوط على جميع خلقه. وفسر مجيء الله بمجيء أمره لفصل القضاء. وأول قوله تعالى: **چئؤ ئؤ ئؤ ئؤ** **چ(3)**، إلى معنى ارتفاع ذكره، وثناؤه على خلقه.

وفسر الوجه بالذات، والعين بالحفظ، والنفس بالعلم، والسابق بالشدّة، وهكذا يورد الربيع بن حبيب الأحاديث والآثار الكثيرة في تأويل الصفات وإنكار الرؤية (4)

والمواقع أن موضوع الصفات الإلهية من أهم الموضوعات في مباحث الإلهيات؛ وذلك لعلاقته بتوحيد الله تعالى في ذاته وصفاته. ولسنا بصدد عرض اختلافات المذاهب في تلك القضية بين التعطيل والتمثيل والتأويل، ولكننا نقتصر في المقام على مجرد التعقيب على رأي الإباضية مبينين ما فيه من زيف وبطلان على هدي كتاب الله وسنة رسوله p ، وما كان عليه السلف الصالح رضي الله عنهم.

ففيما يتعلق بنفيهم لصفات الكمال الإلهي من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة وغيرها، وأنه ليس هناك إلا الذات مجردة عن صفاتها القائمة بها؛ فإن الله γ قد أثبت لنفسه تلك الصفات، وقال تعالى في إثبات صفة العلم: **چگگ گگگ** **چ(5)**، وقال تعالى: **چئؤ ئؤ ئؤ** **چ(6)**، وقد سمى الله تعالى نفسه بالأسماء الحسنی كالحی القيوم، وعالم الغيب والشهادة، والقوي المتين، والسميع البصير، إلى غير ذلك من الأسماء المشتقة التي يستحيل تسمية الله تعالى بها بدون أن تقوم بها مصادرها الاشتقاقية وهي الصفات

(1) الزمر: من الآية: ٦٧.

(2) المائدة: من الآية: ٦٤.

(3) طه: ٥.

(4) ينظر: الجامع الصحيح مسند الربيع، الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، تحقيق: محمد إدريس، عاشور بن يوسف، دار الحكمة، مكتبة الاستقامة، بيروت، سلطنة عمان، 1415هـ، ص 35—60.

(5) النساء: من الآية: ١٦٦.

(6) التوبة: من الآية: ٦.

القائمة بذاته تعالى من العلم والحياة والسمع والبصر.. إلخ، ولو لم يكن إلا الذات لكان العلم قدرة، والقدرة إرادة، ثم كيف تكون الذات الإلهية مجردة عن كمالاتها ثم يكون لها علم بالأشياء أو قوة عليها أو إرادة لها؟!!

إن من المستحيل وجود الذات بدون صفات، وهكذا يستحيل خلو الذات الإلهية من صفاتها القائمة بها. هذا ولم يؤثر عن رسول الله ρ ولا عن أحد من الصحابة أو السلف الصالح مثل هذا النفي لصفات الله تعالى عن ذاته، بل نعتوه I بكل نعوت الكمال والعظمة والجلال، دون أن يجدوا فيما أثبتوه له تشبيهاً له I بخلقه، فكما تنزهت ذاته عن مشابهة نوات المخلوقين، فكذلك تنزه صفاته عن مشابهة صفاتهم.

وفيما يتعلق بالصفات الخبرية التي أولها الإباضية سواء منها صفات الذات أو صفات الفعل فإنهم لم يفعلوا أكثر من ترديدهم لما قاله غيرهم من المؤولة. ومذهب السلف في أمثال هذه الصفات هو "أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ρ ، ومن غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكيف ولا تمثيل⁽¹⁾."

يقول ابن القيم: لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات وسمي نفسه بأسماء، وأخبر عن نفسه بأفعال، وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويغضب ويسخط ويجيء ويأتي وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه استوى على عرشه، وأن له علماً وحياءً وقدرة وإرادة وسمعاً وبصراً ووجهاً، وأن له يدين وأنه فوق عباده وأن الملائكة تخرج إليه وتنزل من عنده، وأنه قريب وأنه مع المحسنين ومع الصابرين ومع المتقين، وأن السموات مطويات بيمينه، ووصفه رسوله بأنه يفرح ويضحك، وأن قلوب العباد بين أصابعه وغير ذلك⁽²⁾.

ثم استمر ابن القيم بعد هذا الكلام في مناقشة المتأولة لتلك الصفات، مثبتاً في مواضع كثيرة عقيدة السلف وطريقتهم في إثبات تلك الصفات لله تعالى على ما يليق بجلال الله وعظمته دون تعطيل أو تمثيل أو تأويل، مما يطول المقام لو نقلنا كلامه فيه.

(1) الاباضية عقيدة ومذهباً، د. صابر طعيمة، ص 224 — 229، الاباضية بين الفرق الإسلامية، ص 379.

(2) الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، 1/ 220 وما بعدها، مختصر الصواعق ص 16-29.

لذا فان من تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله p، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكليف والتمثيل. فقد وصف الله نفسه بعدة صفات فقال تعالى: ج ت ت ت ج (1)، وقال تعالى: ج ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئو (2)، وقال تعالى إخباراً عن عيسى: ج ك س ن ط ن ط ت ت ه ه ه ه ج (3)، وقال تعالى ج د ن ا ن ا ن ا ن ا ج (4)، وقوله سبحانه: ج ن ه ن ه ن ه ن ه ج (5)، وقوله Y ج ب ه ج (7). وقوله I في الكفار ج ه ه ه ج (8)، وقوله Y: ج د د ن ا ج (9)، وقوله I: ج ع ع ك ج (10)، وقوله تعالى: ج ت ز ز ر ج (11)، وكذا قوله Y: ج ج ج ج ج ج (12)، ووصفه رسوله p بقوله: يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، وَمَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ (13)، وبقوله p: إِنَّ اللَّهَ لَيَعْجَبُ مِنَ الشَّابِّ لَيْسَتْ لَهُ صَبَوَةٌ (14)، وقوله p: يَضْحَكُ

(1) الرحمن: من الآية: ٢٧.

(2) المائدة: من الآية: ٦٤.

(3) المائدة: من الآية: ١١٦.

(4) الفجر: ٢٢.

(5) البقرة: من الآية: ٢١٠.

(6) المائدة: من الآية: ١١٩.

(7) المائدة: من الآية: ٥٤.

(8) الفتح: من الآية: ٦.

(9) محمد: من الآية: ٢٨.

(10) التوبة: من الآية: ٤٦.

(11) طه: ٥.

(12) الملك: من الآية: ١٦.

(13) رواه البخاري ، كِتَابُ الْجُمُعَةِ، بَابُ الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ بِرَقْمِ 1145/2، 52، ومسلم ، كِتَابُ صَلَاةِ الْمُسَافِرِينَ وَقَصْرِهَا، بَابُ التَّرْغِيبِ فِي الدُّعَاءِ وَالذِّكْرِ فِي آخِرِ اللَّيْلِ، وَالْإِجَابَةِ فِيهِ، بِرَقْمِ 521/1، 758، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

(14) مسند الإمام أحمد بن حنبل، برقم 600/28 17370، المعجم الكبير للطبراني ، برقم 1454

309/17، مسند أبي يعلى، برقم 288/3 1749، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد 273/10

، والسخاوي في المقاصد الحسنة ، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على

الأسنة، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي المتوفى: 902هـ،

تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/1، 1405 هـ - 1985م، 151

إسناده حسن.

خرج ذات يوم، فإذا هو برجل يدعو ربه شاخصاً بصره إلى السماء رافعاً يده فوق رأسه فقال له ابن عباس: ادع ربك بأصبعك اليمنى واسأل بكفك اليسرى واغضض بصرك، وكف يدك ، فإنك لن تراه ولن تتأله. فقال الرجل: ولا في الآخرة؟ قال: ولا في الآخرة، فقال الرجل: فما وجه قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْفُرُ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَانَتْ تَكْفُرُ﴾ (1)، قال ابن عباس: ألسنت تقرأ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْفُرُ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَانَتْ تَكْفُرُ﴾ (2)، ثم قال ابن عباس: إن أولياء الله تنتضر وجوههم يوم القيامة وهو الإشراق ثم ينظرون إلى ربهم متى يأذن لهم في دخول الجنة بعد الفراغ من الحساب. وربما يقصد بنظرتهم إلى ربهم أي ينتظرون أمره وإذنه ثم أورد روايات كثيرة عن ابن عباس في نفي الرؤية لله تعالى. (3)

ومن الأمثلة أيضاً قوله: قال: حدثنا أفلح بن محمد عن أبي عمر السعدي عن علي بن أبي طالب في قوله: ﴿يَوْمَ يَكْفُرُ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَانَتْ تَكْفُرُ﴾ (4)، قال: تنتضر وجوههم وهو الإشراق، ﴿يَوْمَ يَكْفُرُ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَانَتْ تَكْفُرُ﴾، قال: تنتظر متى يأذن لهم في دخول الجنة. ثم قال الربيع أيضاً: وقال علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس وعائشة أم المؤمنين ومجاهد وإبراهيم النخعي ومكحول الدمشقي وعطاء بن يسار وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك بن مزاحم وأبو صالح صاحب التفسير وعكرمة ومحمد بن كعب وابن شهاب الزهري: أن الله لا يراه أحد من خلقه (5)

ومما يجدر ذكره هنا تعليقاً على ما أسند إلى هؤلاء الصحابة والتابعين من نفي الرؤية لم يثبت عن أحد منهم يعني ابن عباس وعائشة وأبا ذر رضي الله عنهم إثبات الرؤية بالعين في الدنيا، كما لم يثبت عن أحد منهم إنكار الرؤية في الآخرة

وما كان للصحابة أن ينفوا الرؤية بعدما أثبتتها الله لنفسه وأثبتها رسوله ﷺ، وقد ناقش الوردجاني أيضاً بحث الرؤية بفصل طويل في كتابه الدليل لأهل العقول

(1) القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(2) الأنعام: ١٠٣.

(3) مسند الربيع ص 322.

(4) القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(5) مسند الربيع ص 324 .

ورد على الأشعري إثباته لرؤية الله في الدار الآخرة وخطأه فيما لم يخطئ فيه (1)

ويقول صاحب كتاب العقود الفضية منهم كذلك نافياً إمكانية إمكان رؤية الله تعالى: فالإباضية يمنعون ذلك، والمنع قول عائشة من الصحابة وقتادة والزمخشري وغيرهم من المعتزلة، والحجة قوله تعالى: **جِئْتُمْ ثَلَاثَ دُجُرٍ** (2)، والإدراك يكون بالقليل كما يكون بالكثير، فنفي ذلك عن نفسه، وبقوله تعالى لموسى **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْوَحْيَ وَالْحَقَّ كَلِمَاتٍ** (3)، وهو يقتضي التأييد، والأحاديث الواردة أحادية، وتقبل التأويل لتتنطبق مع الآيات، ولأن يلزم من يقول بالرؤية إثبات الجهة واللون لله تعالى وهو باطل (4).

نعم إن الأبصار لا تدركه تعالى ولا تحيط به ولكنها تراه كما يليق بجلاله، وهذا ما لم تنفاه الآية، بل قد تفيد إثبات الرؤية؛ إذ أن نفي الإدراك يقتضي إثبات الرؤية من غير إدراك ولا إحاطة، وهذا الجواب في نهاية الحسن مع اختصاره وهو ما عليه أكثر العلماء (5).

ويقول العيزابي مستدلاً على نفي الرؤية: الحمد لله الذي لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأن الرؤية توجب الحلو واللون والتحيز والطول والعرض والجهات والتركيب والعجز والحدوث، وغير ذلك من صفات الخلق (6) ويقول علي يحيى معمر إن المتطرفين من الإباضية يفرون من كل ما يوهم التشبيه ولو بتأويل بعيد فراراً شديداً (7)، ويذكر عن جابر بن زيد أنه اقتدى بالصحابة في نفي الرؤية مثل حديث عائشة رضي الله عنها: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية (8) والواقع أن هذا النفي هنا إنما هو في الدنيا أي أن أم المؤمنين لم تنف وقوع الرؤية في الآخرة، وإنما نفت وقوعها قبل يوم القيامة.

(1) الدليل لاهل العقول ص 63-68.

(2) الأنعام: من الآية: ١٠٣.

(3) الأعراف: من الآية: ١٤٣.

(4) العقود الفضية في اصول الاباضية، سالم بن حمد بن سليمان بن حميد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، الطبعة الثانية ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م ص 387.

(5) شرح النووي على مسلم 6/3.

(6) الحجة في بيان المحجة ص 5، وينظر: غاية المراد في نظم الاعتقاد، نور الدين عبد الله بن

حميد السالمي العماني، تعليق: ابو رأس عبدالله بن محمد الكاملي، المطبعة الجزائرية الإسلامية

بقسطنطينة، 1271هـ - 1951م، ص 7.

(7) الاباضية بين الفرق ص 227.

(8) الاباضية في موكب التاريخ ص 60.

ولكن الإباضية وهم ينفون الرؤية عمموا دلالة الحديث ليستقيم لهم الاستدلال به على نفي الرؤية مطلقاً.

وقد حاول علي يحيى معمر أن يوفق بين المثبتين للرؤية من السلف والنافين لها من الخوارج المعتزلة وغيرهم من أهل البدع فذهب إلى القول بأن بعض علماء أهل السنة يقولون بأن الرؤية معناها حصول كمال العلم بالله تبارك وتعالى. وعبر آخرون منهم بأن الرؤية فيما يقول تقع بحاسة سادسة هي كمال العلم.

ثم قال: واختلفت تعابير الكثير منهم ولكنها تتلاقى في النهاية على نفي كامل الصورة التي يتخيلها الإنسان لصورة رائى ومرئى، وما تستلزمه من حدود وتشبيه وتتفق في النهاية على الابتعاد عما يشعر بأي تشبيه في أي مراتبه بالمحدودية في كل أشكالها (1).

وقال مثبتاً رأي المعتدلين منهم في الرؤية: المعتدلون من الإباضية لا يمنعون أن يكون معنى الرؤية هو كمال العلم به تعالى، ويمنعون الرؤية بالصورة المتخيلة عند الناس (2).

والواقع أن كمال العلم شيء والرؤية شيء آخر؛ لأن الرؤية انكشاف تام لا يكون إلا عن طريق الأبصار، أما كمال العلم فهو بالعقل. وتفسير الرؤية بالكمال في العلم تأويل لفظها بغير ما يستعمل به في العربية.

ثم إن الرؤية لا تستلزم التشبيه في جانب الله تعالى والاتصاف بأوصاف الحوادث التي نكروها؛ لأنها رؤية الله كما يليق بذاته، ويجري الأمر في مسألة الرؤية على نحو ما جرى عليه من صفات الله تعالى وأفعاله من تنزهه فيها عن مشابهة المخلوقين، وحيث لا تتساوى ذاته بذواتهم، فلا يلزم من رؤيتهم له ما يلزم من رؤية بعضهم لبعض.

وإذا انتهينا إلى هذا الحد من الرد على المانعين لرؤية الله تعالى نقلاً وعقلاً، فإننا نقرر هنا أن السلف يذهبون إلى إثبات ما أثبتته له رسوله p إثباتاً حقيقياً بعيداً عن تأويلات أهل البدع الذين يذهبون إلى نفي رؤية الله تعالى، التي ثبت صحتها ووجب اعتقادها على كل مسلم، بعد أن دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على صحة وقوعها يوم القيامة.

لقد ثبت بإجماع السلف والأئمة أن الله تعالى يرى في الآخرة، يراه أهل محبته ورضوانه، وهو خير ما وعد الله به عباده المؤمنين، بل هو كمال النعيم في

(1) الإباضية بين الفرق ص 245.

(2) الإباضية بين الفرق ص 246.

الدار الآخرة كما قاله ابن القيم ، ولا يشك في صحة وقوعه إلا أهل البدع والضلالات(1).

ويطول بنا القول لو أردنا إثبات الأدلة على الرؤية وأقوال السلف في هذا الأمر، ومن تلك الأدلة التي وردت في القرآن الكريم قوله تعالى: **يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْغُوا الْعِزَّةَ مِنَ اللَّهِ إِنَّهَا لَا تَأْتِي بَشَرًا شَيْئًا سِوَى اللَّهِ إِنَّهُ كَانَ عِزًّا وَجَلًّا (3)** ، وقال الطبري: هم ينظرون إلى الله، لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم، فذلك قوله سبحانه: **يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْغُوا الْعِزَّةَ مِنَ اللَّهِ إِنَّهَا لَا تَأْتِي بَشَرًا شَيْئًا سِوَى اللَّهِ إِنَّهُ كَانَ عِزًّا وَجَلًّا (4)** وقوله تعالى: **يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْغُوا الْعِزَّةَ مِنَ اللَّهِ إِنَّهَا لَا تَأْتِي بَشَرًا شَيْئًا سِوَى اللَّهِ إِنَّهُ كَانَ عِزًّا وَجَلًّا (5)** ، فقد فسرت الزيادة بأنها النظر إلى الله تعالى كما ذهب إليه علماء السلف(6).

وقال المفسرون : **يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْغُوا الْعِزَّةَ مِنَ اللَّهِ** يعني وحدوا الله الحسنى يعني الجنة وزيادة يعني فضل على الجنة النظر إلى وجه الله الكريم(7) ، وقال الطبري : القول في

(1) طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم

الجوزية المتوفى: 751 هـ تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر ، دار ابن القيم – الدمام، ط/2، 1414 – 1994، ص 102.

(2) القيامة: ٢٢ – ٢٣.

(3) تفسير مجاهد، ص 687 ، وينظر : تفسير التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري المتوفى: 283 هـ، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون / دار الكتب العلمية – بيروت، ط/1، 1423 هـ ، 183/1 ، وبحر السمرقندي ، 500/3

(4) جامع البيان في تأويل القرآن، 14/12 .

(5) يونس: من الآية: ٢٦ .

(6) ينظر: الرد على الجهمية، الدارمي السجستاني، ص 46، ص 52.

(7) تفسير مقاتل بن سليمان، 2/236 ، لطائف الإشارات – تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري المتوفى: 465 هـ، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب –

مصر، ط/3، 91/2 ، التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي المتوفى : 1393 هـ، دار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ، 146/11 ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي المتوفى : 1393 هـ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، 1415 هـ - 1995 م ، 431/7 ، التفسير الحديث ، دروزة محمد عزت، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة، 1383 هـ ، 462/3 ، تفسير الشعراوي – الخواطر، محمد متولي الشعراوي المتوفى: 1418 هـ، مطابع أخبار اليوم، 5/3209 ، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، أ. د. حكمت بن بشير بن ياسين، دار المائر للنشر والتوزيع والطباعة- المدينة النبوية، ط/1، 1420 هـ - 1999 م ، 2/362.

رَبَّنَا: چ پ پ پ پ پ ن ن ن ن چ (1) (2) .
 ويقول ابن أبي العز معلقاً على هذا الكلام: المخالف في الرؤية: الجهمية
 والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج ، وقولهم باطل مردود بالكتاب والسنة، وقد
 قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون وأهل الحديث ... (3) .
 إن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة، مثل ما روى
 اللالكائي عن علي بن أبي طالب أنه قال: مِنْ تَمَامِ النِّعْمَةِ دُخُولُ الْجَنَّةِ
 وَالنَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي جَنَّتِهِ (4) ، ومن أراد التوسع في هذا (5) .

3. القول بخلق القرآن

هذه المسألة من المسائل التي أخذت من الوقت والجهد وشدة الجدل بين أرباب
 المذاهب الكلامية أكثر مما ينبغي لها، فقد سفكت بسببها دماء كثيرة وجرت من
 أجلها محن عظيمة وبلايا متتالية على العلماء في زمن المأمون والمعتصم،
 واشتد الأمر وغصت السجون بالمخالفين فيها القائلين بأن القرآن كلام الله غير
 مخلوق منه بدأ وإليه يعود.

وكان أكبر من تزعم تلك الفتنة ابن أبي دؤاد الذي اشتهر بأنه من أكبر من
 ناضل في سبيل القول بخلق القرآن، فغلب المأمون على أمره ووقع تحت
 تأثيره، وجرى ما قد كتبه الله في سابق علمه.

ولست الآن بصدد التأريخ لما حدث في تلك الفتنة وإنما نقصد هنا بيان رأي
 الخوارج في مسألة القول بخلق القرآن.

لقد ذكر علماء الفرق أن الخوارج قد قالوا بخلق القرآن واعتقدوه حقاً لا يمارى
 فيه بزعمهم، ولهم اقوال واهية وتأويلات بعيدة، وفي ذلك يروي الأشعري أن
 الخوارج كلهم يقولون بأن القرآن مخلوق بإجماع منهم على هذا الحكم فيقول:
 والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن (6).

(1) القيامة: ٢٢ - ٢٣ .

(2) العقيدة الطحاوية ، 1/ 26 .

(3) شرح الطحاوية ص 129 .

(4) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، برقم 859/3 550 .

(5) ينظر مثلاً : حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن
 قيم الجوزية المتوفى: 751 هـ مطبعة المدني، القاهرة، ص 196-240 ، الابانة الكبرى لابن بطة،
 ص 10، 12-19، الرد على الجهمية، ص 53 وما بعدها ، لمعة الاعتقاد لابن قدامة، ص 19 وما
 بعدها.

(6) مقالات الاسلاميين، 1/ 203 .

ويقول ابن جميع الإباضي في مقدمة التوحيد: وليس منا من قال إن القرآن غير مخلوق (1).

وقد بين الورجلاني الإباضي أدلتهم على خلق القرآن، وناقش فيه المخالفين لهم بقوله: والدليل على خلق القرآن أن لأهل الحق عليهم أدلة كثيرة، وأعظمها استدلالهم على خلقه بالأدلة الدالة على خلقهم هم فإن أبوا من خلق القرآن أبينا لهم من خلقهم، وقد وصفه الله عز وجل في كتابه وجعله قرآناً عربياً مجعولاً (2).

ثم جاء بالأدلة وهي الآيات التي ذكر فيها نزول القرآن وهي كثيرة مثل قوله تعالى: چ آ ب ب ب ب ب ب ب چ (3)، وقوله تعالى: چ ك ك ك ك ك ك ك چ (4)، وقوله تعالى: چ پ پ پ پ پ پ پ پ ن چ (5)، وغيرها من الآيات.

ويقول الحارثي الإباضي في إثبات رأي الخوارج في القول بخلق القرآن أيضاً: فعند المحققين من الإباضية أنه مخلوق إذ لا تخلو الأشياء إما أن تكون خالفاً أو مخلوقاً، وهذا القرآن الذي بأيدينا نقرؤه مخلوق لا خالق؛ لأنه منزل ومتلو وهو قول المعتزلة (6).

وفيما يتعلق بموقف السلف في هذه القضية فإنهم يمتنعون عن وصف القرآن بما لم يوصف به على لسان رسول الله p ، وعلى السنة الصحابة من أنه مخلوق أو غير مخلوق.

يقول ابن قدامة: ومن كلام الله تعالى القرآن العظيم وهو كتاب الله المبين وحبلة المتين، وتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلب سيد المرسلين، بلسان عربي مبين، منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود (7).

وقد كفر كثير من علماء السلف من قال بخلق القرآن أورد منهم الأشعري عدداً كبيراً ثم قال: ومن قال إن القرآن مخلوق وإن من قال بخلقه كافر، من العلماء وحملة الآثار ونقلة الأخبار لا يحصون كثرة. ويقول أيضاً: وقد احتجنا

(1) مقدمة التوحيد، أبو حفص عمرو بن جميع، مطبعة الفجالة، ط/1، 1373هـ - 1953م، ص 19.

(2) الدليل لأهل العقول ص50 وينظر: ص68-72.

(3) القدر: 1.

(4) الشعراء: 193.

(5) الدخان: 3.

(6) العقود الفضية ص287.

(7) لمعة الاعتقاد ص17.

وسبعون بيتاً، وهي قصيدة فيها إبطال كل ما احتج به القائلون بخلقه، يقول في هذه القصيدة:

يامن يقول بفطرة القرآن جهلاً ويثبت خلقه بلسان
لا تتحل القرآن منك تكلفاً ببدايع التكليف والبهتان
هل في الكتاب دلالة من خلقه او في الرواية فاتنا ببيان
الله سماه كلاماً فادعه بدعائه في السر والإعلان
ألا فهات وما أظنك واجداً في خلقه ياغر من برهان (1) .

3. القدر

الخوارج في مسألة القدر ثلاث طوائف:
الطائفة الأولى منهم ذهب إلى القول بإنكار القدر، والقول بخلق الإنسان لأفعاله الاختيارية، وهم بهذا الرأي يذهبون إلى قول القدرية.
وتضم هذه الطائفة من فرق الخوارج الميمونية، والحمزية، والحارثية، والشيبية. وقد ذهب الميمونية إلى القول بأن الله تعالى لما خلق الخلق أودع فيهم القدرة على اختيار كل ما يريدون من أفعال وأعمال ليس لله مع مشيئتهم مشيئة، فهم الخالقون لأفعالهم خيرها وشرها دون أن يكون لله في ذلك أي أثر.
قال الأشعري عنهم: والذي تفردوا به القول بالقدر على مذهب المعتزلة، وذلك أنهم يزعمون أن الله سبحانه فوض الأعمال إلى العباد وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كلفوا، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعاً، وليس لله I في أعمال العباد مشيئة وليست أعمال العباد مخلوقة لله (2). ومثل هذا ما أورده البغدادي عنهم (3) ، ويقول عنهم الشهرستاني: الميمونية أصحاب ميمون بن خالد، كان من جملة العجاردة، إلا أنه تفرد عنهم بإثبات القدر خيره وشره من العبد، وإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً، وإثبات الاستطاعة قبل الفعل، والقول بان الله تعالى يريد الخير دون الشر وليس له مشيئة في معاصي العباد (4) .

(1) الدعائم، ابو بكر أحمد بن النظر العماني ، وزارة التراث القومي والثقافة ، سلطنة عمان ، ط/2،

1386هـ — 1966م، ص31-35.

(2) مقالات الاسلاميين، 177/1.

(3) الفرق بين الفرق، ص280.

(4) الملل والنحل، 129/1.

وبمثل قول الميمونية في القدر قالت الحمزية، فصارت هذه الفرقة قدرية، وهم ينسبون إلى زعيمهم حمزة بن أكر ك الذي كان في الأصل من العجاردة الخازمية، فلما قال في القدر بقول القدرية أكفرته الخازمية وتبرأت منه (1) وقد خرجت عن فرقة الإباضية فرقة تسمى الحارثية أتباع حارث الإباضي، هذه الفرقة قد مالت إلى القدرية فقالوا بقولهم مخالفت سائر فرق الإباضية، فيذكر الأشعري عنهم أنهم قالوا في القدر بقول المعتزلة وخالفوا فيه سائر الإباضية (2)، ولكن أكفرهم سائر الإباضية في ذلك (3).

وممن قال في القدر بقول القدرية من الخوارج أيضاً الشيبية، وهم أتباع شبيب، فقد قالت هذه الفرقة بقول المعتزلة، فبرئت منهم البيهسية وكانت تقول: إن الله تعالى فوض إلى العباد، فليس لله في أعمال العباد مشيئة (4).

الطائفة الثانية: وهم الذين ذهبوا إلى القول بالجبر كما قال جهم بن صفوان، وهم طائفة من الأزارقة زعموا أن العبد مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة له أصلاً، وقد ذكرهم ابن حزم ووصفهم بأنهم يوافقون قول جهم بن صفوان في هذا الباب (5).

ومثل هذه الطائفة من الأزارقة فرقة الشيبانية، فإنها تقول بالجبر أيضاً كالجهم فيما يذكر الشهرستاني عنهم بقوله: ومن مذهب شيبان أنه قال بالجبر ووافق جهم بن صفوان في مذهبه إلى الجبر (6).

أما الطائفة الثالثة: فهم المعتدلون الذين قالوا بقول جمهور العلماء في إثبات القدر خيره وشره، حلوه ومره، ومن الله تعالى، وأن الله خالق كل شيء وأن الإنسان فاعل لأفعاله الاختيارية مكتسب لها محاسب عليها.

وقد ذهب إلى هذا القول بعض فرق الخوارج كالإباضية، وكفرق أخرى مثل الشيعية أصحاب شعيب الذي انفصل عن الميمونية فأثبت شعيب خلافاً لميمون خلق الله لأعمال العباد وعموم مشيئته، كما قال الأشعري ومثله البغدادي والشهرستاني في حكايتهم لاعتقاده بأنه يقول: إن الله تعالى خالق أعمال الخلق، والعبد مكتسب لها قدرة وإدارة، مسئول عنها خيراً أو شراً،

(1) مقالات الاسلاميين، 177/1، الفرق بين الفرق، ص98.

(2) مقالات الاسلاميين، 184 /1، الملل والنحل، 136/1.

(3) الفرق بين الفرق، ص105.

(4) مقالات الاسلاميين، 194/1، الملل والنحل، 127/1.

(5) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 22/3.

(6) الملل والنحل، 133/1. 9

مجازى عليها ثواباً وعقاباً، ولا يكون شيء في الوجود إلا بمشيئة الله تعالى 1)

وعلة مثل هذا الاعتقاد فرقة الخلفية، أصحاب خلف، هذه الفرقة أثبتت القدر والاستطاعة والمشيئة، وقالت في هذه الثلاثة بقول أهل العلم فأضافوا القدر خيره وشره إلى الله تعالى (2). ومثلها تماماً في الاعتقاد فرقة الخازمية كما نص على ذلك الأشعري والبغدادي والشهرستاني فقالوا: لا خالق إلا الله ولا يكون إلا ما شاء الله وإن الاستطاعة مع الفعل، وكفروا الميمونية لميلهم إلى القدرية في هذا الباب (3).

وممن قال بإثبات القدر وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى من فرق الخوارج المجهولية، كما أثبت الأشعري والشهرستاني وغيرهما من علماء الفرق عنهم ذلك الاعتقاد (4).

أما رأي الإباضية في باب القدر فهم يؤمنون بأن الله خالق كل شيء خلق العبد وفعله، وهم يبتعدون عن مذهبي الجبرية والقدرية فيقولون: أفعالنا خلق من الله ونحن المكتسبون لها، والمجازون عليها ثواباً من الله أو عقاباً (5)، يقول النفوسي:

فأفعالنا خلق من الله كلها ومنا اكتساب بالتحريك بالبدن .
ويقول السالمي:

وبالقضاء وبالرحمن قدره وأنه خالق أفعالنا جللا
لكنه لا يجبر كان منه لنا وعلمه سابق في كل ما جهلا
وإنما الفعل مخلوق ومكتسب فالخلق لله والكسب لمن فعلا (6)
وقال العيزابي منهم: الحمد لله الذي أفعالنا خلق منه وكسب منا لا جبر، ولو كانت إجباراً لم يكن عليها مدح ولا ذم، ولا ثواب ولا عقاب، ولا أمر ولا نهى، ولا كتاب ولا رسول، ولا نصب دليلاً (7).

-
- (1) ينظر: مقالات الاسلاميين، 178/1، الملل والنحل، 131/1، الفرق بين الفرق، ص95.
(2) ينظر: مقالات الاسلاميين، 177/1 الملل والنحل، 130/1، الفرق بين الفرق، ص96.
(3) ينظر: مقالات الاسلاميين، 179/1 الملل والنحل، 131/1، الفرق بين الفرق، ص97.
(4) ينظر: مقالات الاسلاميين، 179/1 الملل والنحل، 131/1.
(5) ينظر: الاباضية عقيدة ومذهبا، د. صابر طعيمة، ص 229 وما بعدها، الاباضية بين الفرق الإسلامية، ص383.
(6) غاية المراد، ص9.
(7) الحجة في بيان المحجة، ص23.

ويقول علي يحيى معمر في كتابه الإباضية بين الفرق الإسلامية: يبدو أنه لا خلاف بين الإباضية وأهل السنة في موضوع القدر (1)، ثم قال في موضع آخر مبيناً عقيدة الإباضية في القدر وأن من اعتقادهم: أن الإيمان لا يتم حتى يؤمن المسلم بالقدر خيره وشره أنه من الله تبارك وتعالى، وأن أفعال الإنسان خلق من الله واكتساب من الإنسان، ويبتعدون عن رأي المجبرة كما يبتعدون عن رأي من يقول الإنسان يخلق أفعاله (2). وهكذا في كتابه الآخر الإباضية في موكب التاريخ، وزاد مستدلاً على ذلك بالآيات الآتية: چ گ گ و و چ (3).، چ س س ط ط ه ه ه ه چ (4) چ ئ ئ ئ ئ ئ ئ ئ ئ چ (5)، چ ك ك گ گ چ (6)، (7)

وقد نقل عنهم علماء الفرق هذا الرأي كالأشعري والشهرستاني فيما يحكيه عن الكعبي والبغدادي (8).

والاستطاعة عند جمهورهم مع الفعل وليس قبله، وهي التي يحصل بها الفعل، قال اطفيش: وأما الاستطاعة فيه عندنا مع الفعل لا قبله (9).

ويقول الحارثي في بيانه لاعتقاداتهم: ومن ذلك أنهم يؤمنون بالقضاء والقدر أنه من الله، وأن الخير والشر من الله، وكسب من العباد، وهم يوافقون أهل السنة في هذا، والحجة قوله تعالى: چ گ گ و و چ (10)، چ ك ك گ گ چ (11)، چ س س ط ط چ (12)، چ ئ ئ ئ ئ ئ ئ ئ ئ چ (13)

-
- (1) الإباضية بين الفرق، ص248.
(2) الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص357.
(3) الصافات: ٩٦ .
(4) الأعراف: من الآية: ٥٤ .
(5) فاطر: من الآية: ٣ .
(6) الزمر: من الآية: ٦٢ .
(7) الإباضية في موكب التاريخ، ص60.
(8) ينظر: مقالات الأشعري، 187/1، الفرق بين الفرق، ص105، الملل والنحل، ص134 .
(9) وفاء الأمانة باداء الامانة ، ص387 وما بعدها
(10) الصافات: ٩٦ .
(11) الزمر: من الآية: ٦٢ .
(12) الأعراف: من الآية: ٥٤ .
(13) الأنبياء: ٢٣ .

الآيات البيّنات والأحاديث الصحيحة عن رسول الله ρ ، وهذا هو مذهب جمهور المسلمين كما حكاه ابن حزم (1).

وأما ما احتج به المنكرون سابقاً من أن الجنة لو كانت موجودة الآن لما ذكر في الأحاديث أن الأعمال الصالحة يغرس بها لصاحبها شجر في الجنة، فهو قول غير صحيح إذ أن البيت الجميل المتكامل البناء والحسن لا يمنع أن يزداد فيه من أنواع التحسينات والنقوش والزخرفة ما يزيده جمالاً وحسناً.

وأما الأدلة على وجودهما الآن فهي كثيرة جداً من الكتاب والسنة، وقد ذكر العلماء كثيراً من تلك الأدلة، ومن ذلك قوله تعالى عن الجنة إنها $\text{ج} \text{پ} \text{پ} \text{چ}$ (2)، وعن النار إنها $\text{جئ} \text{ئ} \text{چ}$ (3)، وقوله تعالى: $\text{چ} \text{ژ} \text{ك} \text{ك} \text{ك}$ (4).

ومن الأحاديث قوله ρ في حديث الإسراء والمعراج: **ثُمَّ انْطَلَقَ بِي، حَتَّى انْتَهَى بِي إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وَعَشِيهَا أَلْوَانٌ لَا أُدْرِي مَا هِيَ؟ ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا حَبَائِلُ اللُّؤْلُؤِ وَإِذَا تُرَابُهَا الْمِسْكُ** (5)

ومنها: **عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ρ قَالَ: إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَيَقَالُ: هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى يَبْعَثَكَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ** (6)

وقد أخبر الرسول ρ بأنه رأى الجنة وتناول منها عنقوداً وقال لهم: **إِنِّي أَرَيْتُ الْجَنَّةَ، فَتَنَاوَلْتُ مِنْهَا عَنْقُودًا، وَلَوْ أَخَذْتُمْ مِنْهَا مَا بَقِيَتْ الدُّنْيَا** (7)

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 83/4.

(2) آل عمران: من الآية: 133.

(3) آل عمران: من الآية: 131.

(4) النجم: 13 - 15.

(5) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب: **كَيْفَ فُرِضَتِ الصَّلَاةُ فِي الْإِسْرَاءِ؟**، برقم 78/1 349، ومسلم، بلفظ: **ثُمَّ انْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى نَأْتِيَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى فَعَشِيهَا أَلْوَانٌ لَا أُدْرِي مَا هِيَ؟ قَالَ: ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا حَبَائِلُ اللُّؤْلُؤِ، وَإِذَا تُرَابُهَا الْمِسْكُ كِتَابُ الْإِيمَانِ،** باب الإسراء برسول الله ρ إلى السموات، وفرض الصلوات، برقم 148/1 163. من حديث رواه أبو نعيم.

(6) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب **الْمَيْتِ يُعْرَضُ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ**، برقم 99/2، ومسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب **عُرِضَ مَقْعَدُ الْمَيْتِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ عَلَيْهِ، وَإِنْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالتَّعْوِذِ مِنْهُ**، برقم 2199/4 2866.

(7) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب **رَفَعَ الْبَصَرَ إِلَى الْإِمَامِ فِي الصَّلَاةِ**، برقم 150/7481، ومسلم، كتاب الكسوف، باب **مَا عُرِضَ عَلَى النَّبِيِّ ρ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ مِنْ أَمْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ**، برقم 626/2 907.

وَعَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ، وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ (1)
وفي حديث آخر عن أبي سعيد الخدري r أن رسول الله p قال: أَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ (2)
إلى آخر ما ورد من الأحاديث في هذا الباب تدحض رأي القائلين بعدم وجود الجنة

(1) رواه البخاري، كِتَابُ بَدْءِ الْخَلْقِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الْجَنَّةِ وَأَنَّهَا مَخْلُوقَةٌ، برقم 3241/4 117.
(2) رواه البخاري، كِتَابُ بَدْءِ الْخَلْقِ، بَابُ صِفَةِ النَّارِ، وَأَنَّهَا مَخْلُوقَةٌ، برقم 3259/4 120،
ومسلم بلفظ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ، فَأَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، بَابُ اسْتِحْبَابِ الْإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ لِمَنْ يَمْضِي إِلَى جَمَاعَةٍ، وَيَنَالُهُ الْحَرُّ فِي طَرِيقِهِ، برقم 430/6151.

والنار الآن كالخوارج ومن قال بقولهم من المعتزلة والقدريّة (1).
2. عذاب القبر

وأما عذاب القبر فأكثر الخوارج تنكره، وتزعم أنه غير صحيح ولم يلتفتوا إلى ما جاء فيه من الأحاديث الصحيحة التي تؤكد ثبوته. يقول الأشعري: والخوارج لا يقولون بعذاب القبر ولا ترى أحداً يعذب في قبره (2).

ويقول ابن حزم كذلك: قال أبو محمد: ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر وهو قول من لقينا من الخوارج (3).
وأما الإباضية فإنهم غير متفقين على نفي عذاب القبر أو ثبوته، بل انقسموا إلى فريقين؛ فريق يقول بثبوته وآخر ينفيه (4)، وهذا ما يذكره النفوسي بقوله: وأما عذاب القبر ثبت جابر.... وضعفه بعض الأئمة بالوهن وأما ورود الناس.... ورود يقين العلم واللمح بالعين (5)

وأما مذهب السلف في عذاب القبر فهو الاعتقاد بأن ذلك كائن لا محالة، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق، وأن الشخص يعذب فيه أو ينعم على هيئة لا يعلمها إلا الله تعالى وحده، وهذا العذاب هو جزء يسير من عذاب يوم القيامة كما قال تعالى في ثبوت ذلك عن آل فرعون: ﴿جِئْنَا بِطُفُولَيْنِ مِنَ الْآلِ الْأُولَىٰ هَاهُنَا مُبْجُوعَيْنِ بِوَيْحِ الْعَرَبِ الْجَحُولِ﴾ (6).

يقول الطبري عن تعذيب آل فرعون: إنهم لما هلكوا وأغرقهم الله جعلت أرواحهم في أجواف طير سود فهي تعرض على النار كل يوم مرتين غدواً وعشيا إلى أن تقوم الساعة (7).

وقد جاءت الأحاديث بصحة القول بوجود عذاب القبر أو نعيمه بروايات عديدة توجب الاعتقاد الجازم بصحة وقوعه ومنها:

(1) الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص 298.

(2) مقالات الإسلاميين، 206/1.

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 66/4.

(4) ينظر: الإباضية عقيدة ومذهبها، د. صابر طعيمة، ص 230 وما بعدها،، الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص 385.

(5) القصيدة النونية، ص 27.

(6) غافر: ٤٦.

(7) تفسير الطبري، 71/24.

1. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ τ ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ρ يَدْعُو وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ (1).
 2. ما ورد عنه ρ من أنه دعا لجنابة بدعاء قال فيه: وَأَدْخِلْهُ الْجَنَّةَ وَأَعِذْهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ - أَوْ مِنْ عَذَابِ النَّارِ - (2).
 3. عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ρ : أَنَّ يَهُودِيَّةً جَاءَتْ تَسْأَلُهَا، فَقَالَتْ لَهَا: أَعَاذَكَ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، فَسَأَلَتْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا رَسُولَ اللَّهِ ρ : أَيْعَذَّبُ النَّاسُ فِي قُبُورِهِمْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ρ : عَائِدًا بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ (3).
 4. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ρ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ هَذَا الدُّعَاءَ كَمَا يُعَلِّمُهُمُ السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُولُ قُولُوا: اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ (4).
 5. عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ρ فِي جَنَازَةِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَاثْتَهَيْتُنَا إِلَى الْقَبْرِ وَلَمَّا يُلْحَدُ، فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ ρ وَجَلَسْنَا حَوْلَهُ كَأَنَّمَا عَلَى رُءُوسِنَا الطَّيْرُ، وَفِي يَدِهِ عُوذٌ يَنْكُتُ بِهِ فِي الْأَرْضِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: اسْتَعِيدُوا بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ مَرَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا، (5).
- والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً كلها تدل دلالة واضحة لا لبس فيها ولا غموض على حقيقة عذاب القبر، فلا يكذب به بعد ورود هذه الأحاديث إلا من هلك، فالإيمان بذلك عند السلف من الضروريات المسلمة، واورد ابن أبي العز

(1) رواه البخاري، كِتَابُ الْجَنَائِزِ، بَابُ التَّعْوِذِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ برقم 1377 99/2، ومسلم، بلفظ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَعَذَابِ النَّارِ، وَفِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَشَرِّ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، بَابُ مَا يُسْتَعَاذُ مِنْهُ فِي الصَّلَاةِ، برقم، 413/5881.

(2) رواه مسلم، كِتَابُ الْكُسُوفِ، بَابُ الدُّعَاءِ لِلْمَيِّتِ فِي الصَّلَاةِ، برقم 963 662/2.

(3) رواه البخاري، كِتَابُ الْجُمُعَةِ، بَابُ التَّعْوِذِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ فِي الْكُسُوفِ، برقم 36/10492.

(4) رواه مسلم، كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، بَابُ مَا يُسْتَعَاذُ مِنْهُ فِي الصَّلَاةِ، برقم 590 413/1.

(5) رواه ابو داود، كِتَابُ السُّنَّةِ، بَابُ فِي الْمَسْأَلَةِ فِي الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ، برقم 4753 239/4، ومسند الإمام أحمد بن حنبل، برقم 18534 30/499، و شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي المتوفى: 458هـ، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية بيومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند، ط/1، 1423 هـ - 2003 م، برقم 390 610/1، وقال: إسناده صحيح.

عدة شواهد للبخاري وأبي حاتم ثم قال: وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به، ولا يتكلم في كفيته إذ ليس للعقل وقوف على كفيته لكونه لا عهد له به في هذه الدار (1).

وأما إنكار من ينكر عذاب القبر بحجة أن الميت يفنى فيه ويصبح تراباً، أو بحجة أن من أحرق أو أكلته السباع لا يمكن تعذيبه، فإنه أمر لا ينبغي اعتباره في مقابلة النصوص الثابتة، إذ أن الله I قادر على أن يعذب الميت ويحاسبه في أي صورة كان؛ فإن التعذيب ليس على الجسد المعهود فقط فإذا ذهب انتهى عذابه، وإنما الروح هو الذي يعذب أو ينعم في القبر قبل يوم القيامة، ولا مانع في قدرة الله أن يصل العذاب إلى الجسد بأي طريقة وعلى أي نحو كان؛ لأن عذاب القبر يكون للنفس والبدن جميعاً باتفاق جمهور العلماء، تنعم النفس وتعذب مفردة عن البدن ومتصلة به (2)، وليس على الله شيء مستحيل.

3. الشفاعة

ينكر معظم الخوارج ما ورد عن رسول الله ﷺ في ثبوت الشفاعة في أهل المعاصي من أمته، كما وردت بذلك الأحاديث الصحيحة المتواترة والآيات القرآنية.

قال ابن حزم: قال أبو محمد: اختلف الناس في الشفاعة فأنكرها قوم وهم المعتزلة والخوارج، وكل من تبع أن لا يخرج أحد من النار بعد دخولها (3). ويقول د. عامر والعواجي في بيان موقف الخوارج من الشفاعة: وأما الوعيدية من الخوارج والمعتزلة فزعموا أن شفاعته إنما هي للمؤمنين خاصة في رفع الدرجات، ومنهم من أنكر الشفاعة مطلقاً (4)، لأن عند الخوارج والمعتزلة لا يشفع لأهل الكبائر، لأن الكبائر لا تغفر ولا يخرجون من النار بعد أن يدخلوها لا بشفاعة ولا بغيرها (5).

(1) شرح الطحاوية ص 347.

(2) شرح الطحاوية ص 348.

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 63/4.

(4) الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، د. عامر النجار، ص 69، الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها غالب بن علي عواجي، ص 335.

(5) آراء الخوارج: د. عمار طالبي، ص 87³، الخوارج، د. عامر النجار، ص 73 وما بعدها،

الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها غالب عواجي ص 338.

ويقول علي الحنفي شارح الطحاوية: والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعه نبينا
p وغيره في أهل الكبائر (1) .

ويقول المرادوي: شفاعه النبي p نوع من السمعيات قد وردت بها الآثار حتى
بلغت مبلغ التواتر المعنوي وانعقد عليها إجماع أهل الحق، قبل ظهور
الخوارج الذين ينكرون الشفاعه (2) .

وقد ذكر صاحب إحدى الرسائل المخطوطة في الفرق الإسلامية اعتقاد طائفة
من الخوارج فقال: وهم قوم يرون القرآن مخلوقاً وينكرون الميزان والصراف
والشفاعة

والحوض وعذاب القبر، وقولهم قول المعتزلة (3) .

وقد استند الخوارج في نفيهم الشفاعه إلى آيات من القرآن الكريم أخذوها على
ظاهرها، وقصروا معناها على ما يريدون من حكم، غير ملتفتين إلى غيرها
من الآيات والأحاديث التي أثبتت الشفاعه، ومن هذه الآيات التي استندوا إليها
في نفي الشفاعه: قوله تعالى: چأ ب ب ب ب چ (4) ، وقوله تعالى چ ع ع
ع ع چ (5) ، وقوله تعالى: چ ژ ژ ک ک گ گ گ گ چ (6) . وأمثلة هذه الآيات التي يدل
ظاهرها على إبطال الشفاعه (7) .

أما الشفاعه عند الإباضية فإنهم يثبتونها ولكن لغير العصاة بل للمتقين، وكان
المتقي أحوج إلى الشفاعه من المؤمن المذنب في رأيهم (8) .
فالشفاعه عندهم حق للمتقين وليست للعاصين (9) .

قال السالمي :

وما الشفاعه إلا للتقي كما قد قال رب العلا فيها وقد فصلا (1)

(1) شرح الطحاوية ص181.

(2) اللآلي البهية، أحمد بن عبدالله المرادوي الحنبلي كان حياً 1236هـ ، تحقيق: إياد بن عبد اللطيف
بن إبراهيم القيسي، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان، 2006م، ص94.

(3) رسالة في افتراق الفرق الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة ، مخطوطة بدار الكتب المصرية
ضمن مجموعة 270 ص 298 – 306 لمؤلف مجهول ، ص299، نقلاً عن الخوارج تاريخهم
وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص341.

(4) المدثر: ٤٨ .

(5) الشعراء: ١٠٠ .

(6) البقرة: من الآية: ٢٥٤ .

(7) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 63/4.

(8) ينظر: الإباضية عقيدة ومذهب ، د. صابر طعيمة ، ص 254.

(9) الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ، عبد القادر شيبية الحمد، ص68 وما بعدها.

وقد استشهد الربيع بن حبيب لهذا الرأي في مسنده بما رواه عن جابر بن زيد عن رسول الله ﷺ أنه قال: ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمتي، يحلف جابر ابن زيد عند ذلك ما لأهل الكبائر شفاعة؛ لأن الله قد أوعد أهل الكبائر النار في كتابه، وإن جاء الحديث عن أنس بن مالك أن الشفاعة لأهل الكبائر فوالله ما عنى القتل والزنى والسحر، وما أوعد الله عليه النار. (2)

ويقول الربيع أيضاً: حتى بلغنا أن الشهيد يشفع في سبعين من أهل بيته إذا كانوا مؤمنين متقين (3).

واستشهد الربيع بن حبيب لهذا الرأي أيضاً بما رواه من قوله ﷺ يا بني عبد المطلب إن الله أمرني أن أنذركم فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً إلا إن أوليائي منكم المتقون ألا لأعرفن ما جاء الناس غداً بالدين فجئتم بالدنيا تحملونها على رقابكم يا فاطمة بنت محمد ويا صفية عمة محمد اشتريا أنفسكما من الله فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً (4)

وهذا ما قرره الحارثي أيضاً في نفي الشفاعة (5).

والواقع أن الآيات التي استدلت بها الخوارج على نفي الشفاعة والتي ذكرناها من قبل، إنما تدل على نفي الشفاعة عن أهل الشرك أو نفي الشفاعة التي يثبتها الكفار لشركائهم من الأصنام، أو نفي الشفاعة التي تكون بغير إذن الله ورضاه، كما تدل على ذلك ظواهر الآيات.

وأما ما ورد في مسند الربيع بن حبيب فهو خال من السند الصحيح ومعارض بما ورد في الصحيحين من الأحاديث التي تثبت لرسول الله ﷺ أنواع الشفاعات المختلفة، ومن ذلك قوله ﷺ: يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بَعْدَ مَا مَسَّهْمُ مِنْهَا سَفْعٌ، فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ، فَيُسَمِّيهِمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ: الْجَهَنَّمِيِّينَ (6)

ومنها: عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ بِالشَّفَاعَةِ كَأَنَّهُمُ الثَّعَالِيقُ، قُلْتُ: مَا الثَّعَالِيقُ؟ قَالَ: الضَّعَائِبُ، وَكَانَ قَدْ سَقَطَ فَمُهُ فَقُلْتُ لِعَمْرُو بْنِ دِينَارٍ:

(1) غاية المراد ص، 9.
(2) الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ص 379.
(3) المصدر السابق، ص 381.
(4) الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ص 381 وما بعدها.
(5) ينظر: العقود الفضية، ص، 286.
(6) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، برقم 6559/8، عن أنس بن مالك.

إجماع الأمة، وهو مذهب السلف الصالح رضي الله عنهم جميعاً، وقد أجمع المسلمون على أن النبي μ يشفع للخلق يوم القيامة بعد أن يسأل الناس ذلك وبعد أن يأذن الله له في الشفاعة.

والرسول μ يستشفع به إلى الله أي يطلب منه أن يسأل ربه الشفاعة في الخلق أن يقضي الله بينهم، وفي أن يدخلهم الجنة، ويشفع في أهل الكباير من أمته، ويشفع في من دخل النار أن يخرج منها، ولا نزاع بين جماهير الأمة أنه يجوز أن يشفع لأهل الطاعة المستحقين للثواب، ولا يخلد أحد في النار من أهل الإيمان، بل يخرج من النار من في قلبه حبة إيمان أو مثقال ذرة (1)

فقد ورد في الحديث القدسي الطويل والذي جاء فيه : ... اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ... (2).

4. الميزان

أما الميزان فيعتقد الإباضية أنه ليس ميزاناً له عمود وكفتان ولسان كما هو المشهور، وإنما يثبتون وزن الله للنيات والأعمال بمعنى تمييزه بين الحسن منها والسيئ وأن الله يفصل بين الناس في أمورهم ويقفون عند هذا الحد. يقول النفوسي الإباضي في متن النونية:

فوزن أفاعيل العباد تميز لينظر في عقبى مسيء ومحسن
وليس بميزان العمود وكفه بل الوزن للنيات من كل دين (3)
ويقول السالمي :

وما هنالك ميزان يقام كما قالوا عمود وكفات لما عملا
وانا الوزن حق منه عز ألم ... تسمع إلى آية الاعراف محتفلا (4)
وقد أراد معمر أن يوفق بين معتقد الإباضية ومعتقد أهل السنة فقال: كلا من الإباضية وأهل السنة مؤمنون أن الله I يوم الجزاء يفصل بين عباده، وإن قوله تعالى الفصل، ووزنه الحق، وحكمه العدل، وكفى هذا لقاءً بينهما (5)
ولكن هذا التوفيق غير كامل لنفهم حقيقة الميزان الثابت بالكتاب والسنة وإن كان هناك اتفاق بينهم على ما ذكر من المعاني الأخرى.

(1) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص303.

(2) رواه البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: چ پ پ پ پ پ ن ن ن چ
القيامة: ٢٢ - ٢٣ برقم 7439 / 9 129.

(3) متن النونية في عقيدة التوحيد، ابن نصر فتح بن نوح النفوسي، المطبعة العربية في الجزائر، ط1/، 1352هـ - 1933م، ص25.

(4) غاية المراد ص9.

(5) الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص246.

والعامل وصحائف الأعمال، وثبت أن الميزان له كفتان، والله تعالى أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات (1).

وقد أراد الله تعالى لبيان كمال عدله وظهور أمره للعيان أن ينصب الموازين القسط ليوم القيامة، فلا تظلم نفس شيئاً، وإن كان مثقال حبة من خردل. وأما نفي وزن الأعمال بأي حجة من الحجج كالقول بأنها أعراض لا تقبل الوزن بخلاف الأجسام فإن هذا قول خاطئ سببه قياس قدرة الله تعالى بقدرة العبد الضعيفة، فلا يستحيل على الله تعالى أن يزن الأعمال وزناً ظاهراً يرى للعيان، بل ويوزن العبد نفسه كما جاء في الحديث: تُوَضَّعُ الْمَوَازِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُؤْتَى بِالرَّجُلِ فَيُوضَعُ فِي كِفَّةٍ فَيُوضَعُ مَا أُحْصِيَ عَلَيْهِ فَتَمَائِلَ بِهِ الْمِيزَانُ قَالَ فَيُبْعَثُ بِهِ إِلَى النَّارِ قَالَ فَإِذَا أُدِيرَ بِهِ إِذَا صَاحِحٌ يَصِيحُ مِنْ عِنْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ لَا تَعْجَلُوا لَا تَعْجَلُوا فَإِنَّهُ قَدْ بَقِيَ لَهُ فَيُؤْتَى بِبِطَاقَةٍ فِيهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَتُوضَعُ مَعَ الرَّجُلِ فِي كِفَّةٍ حَتَّى يَمِيلَ بِهِ الْمِيزَانُ (2)

وقال p في حق ابن مسعود حين ضحك الصحابة من دقة ساقيه: فَقَالَ p: مَا يُضْحِكُكُمْ؟ قَالُوا: لِدِقَّةِ سَاقِهِ قَالَ النَّبِيُّ p: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَهَوَ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أَحَدٍ (3).

5. الصراط

وكما أنكر الإباضية الميزان أنكروا كذلك الصراط وقالوا إنه ليس بجسر على ظهر جهنم كما وصف في الأحاديث النبوية، يقول السالمي: وما الصراط بجسر مثل ما زعموا وما الحساب بعد مثل ذهلا (1)

صحيح ابن حبان، برقم 462 / 2251، المستدرک على الصحيحين للحاكم، برقم 46/1 9، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ لَمْ يُخْرَجْ فِي الصَّحِيحَيْنِ، وَهُوَ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ فَقَدْ اخْتَجَّ بِأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبَلِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، وَعَامِرِ بْنِ يَحْيَى مِصْرِيِّ ثِقَةٍ، وَاللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، إِمَامٍ، وَيُونُسَ الْمُؤَدَّبِ: ثِقَةٌ، مُتَّفَقٌ عَلَى إِخْرَاجِهِ فِي الصَّحِيحَيْنِ.

(1) ينظر: شرح الطحاوية ص 336 وما بعدها.

(2) رواه أحمد في مسنده ، برقم 637/11 7066.

(3) رواه الطيالسي في مسنده، برقم 277/1 352، فضائل الصحابة، للإمام أحمد، برقم 1552 / 2

843 ، مسند الإمام أحمد ، برقم 99/7 3991، الأدب المفرد للبخاري، برقم 237 ص 114،

الأحاد والمثاني، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني

المتوفى: 287هـ، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوايرة، دار الزاوية - الرياض، ط/1، 1411 -

1991، برقم 188/1 240، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، برقم 245/8 3305، مسند

أبي يعلى، برقم 446/1 595 ، حكم المحقق، حسين سليم أسد : إسناده حسن، المسند للشاشي، أبو

سعید الهيثم بن كليب بن سريج بن معقل الشاشي البُنْكَنِي المتوفى: 335هـ، تحقيق: د. محفوظ

الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط/1، 1410هـ ، برقم 124/2 661

أما السلف فإنهم يعتقدون بأن الصراط هو جسر جهنم، وقد بوب البخاري على هذا

(1) غاية المراد، ص9.

بقوله: بَابُ الصِّرَاطِ جَسْرُ جَهَنَّمَ (1)

ثم أورد عدة أحاديث منها حديث عن أبي هريرة وفيه يقول p: وَيُضْرَبُ جِسْرُ جَهَنَّمَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ، وَدُعَاءُ الرَّسُولِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. وَبِهِ كَلَالِيْبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، أَمَا رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ؟ " قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: " فَأَنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ، غَيْرَ أَنَّهَا لَا يَعْلَمُ قَدْرَ عِظْمِهَا إِلَّا اللَّهُ، فَتَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ، مِنْهُمْ الْمُؤَبَّقُ بِعَمَلِهِ، وَمِنْهُمْ الْمُخْرَدَلُ، ثُمَّ يَنْجُو (2) ويقول ابن قدامة: والصراط حق وتجوزه الأبرار ويزل عنه الفجار (3) ويقول ابن حجر عن الصراط إنه الجسر المنصوب على جهنم لعبور المسلمين عليه إلى الجنة (4)، وكذا عند الشوكاني (5)، وهذا هو اعتقاد السلف فيه (6).

المطلب الرابع آراء الخوارج في الإيمان

تمهيد

بحث العلماء في حقيقة الإيمان واختلفوا في ذلك أشد الاختلاف، فمنذ أن خرج الخوارج والنزاع قائم فيه بين عامة الطوائف. واختلفا في حقيقته، وفي الفرق بينه وبين الإسلام، هل هما سواء أو هما مختلفان أو بينهما عموم وخصوص؟ وهل الإيمان يزيد وينقص أم أنه لا يتغير؟ وهل الأعمال من الإيمان وداخلة في حقيقته أم إنها من مكملاته؟ وقد بحث الخوارج في موضوع الإيمان على هذا النحو كما بحثه غيرهم. وقد رتب الخوارج على بحثهم فيه نتائج خطيرة ولا سيما في حكمهم على مرتكبي الذنوب وما إذا كان قد بقي من إيمانهم أو زال عنهم. وكشأن غيرهم من الفرق اختلفوا فيما بينهم في مبحث الإيمان كاختلافهم في غيره من المباحث، واختلفوا كذلك فيما بينهم فيما رتبوه على آرائهم في الإيمان

(1) صحيح البخاري ، 117/8.

(2) رواه البخاري، كِتَابُ الرَّقَاقِ، بَابُ الصِّرَاطِ جَسْرُ جَهَنَّمَ، برقم 6573 / 8 117 .

(3) لمعة الاعتقاد ص23.

(4) فتح الباري 446/11.

(5) فتح القدير 344/3.

(6) شرح النووي على صحيح مسلم، 20/1 ، الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام

منها لغالب عواجي، ص310 .

من أحكام وإن كل هذه الاختلافات في الرأي لم تكن لفرق رئيسية فيهم، وإنما كان بعضهم لأفراد ولطوائف شذت عن معظمهم في الرأي⁽¹⁾.

الفرع الأول: حقيقة الإيمان

للخوارج اتجاهين في بيان حقيقة الإيمان :

الاتجاه الأول:

فهو ما يراه أبو بيهس زعيم فرقة البيهسية ووافقه عليه فرقة الشيببية إحدى فروع البيهسية وهو أن الإيمان عبارة عن المعرفة والإقرار، المعرفة بالله ورسله وما جاء به محمد جملة، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من أعداء الله والإقرار بكل ذلك. يقول الأشعري في تقريره لرأي أبو بيهس هذا: وزعم أبو بيهس أنه لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله، معرفة رسوله ومعرفة ما جاء به محمد، والولاية لأولياء الله سبحانه والبراءة من أعداء الله⁽²⁾.

ويقول الشهرستاني في بيانه لأراء بيهس: والإيمان هو أن يعلم كل حق وباطل، وأن الإيمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل، ويحكى عنه أنه قال: الإيمان هو الإقرار والعمل وليس هو أحد الأمرين دون الآخر. وعامة البيهسية على أن العلم والإقرار والعمل كله إيمان⁽³⁾. أي: أنهم يخالفون أبا بيهس في حقيقة الإيمان.

ومما يجدر ذكره أن أبا بيهس انفرد عن أكثر الخوارج بهذا الرأي، وهو إخراج العمل من الإيمان، بينما أن دخول العمل في حقيقة الإيمان هو ما يقول به عامة الخوارج.

وهكذا عند الشيببية حيث زعموا أن الرجل يكون مسلماً إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وتولى أولياء الله وتبرأ من أعدائه، وأخذ بما جاء من عند الله جملة وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أو لا، فهو مسلم حتى يبنتلى بالعمل به فيسأل⁽⁴⁾.

(1) الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي، ص 313.

(2) المقالات 191/1.

(3) الملل والنحل 126/1.

(4) المقالات 194/1.

ونحو هذا عند الشهرستاني إلا أنه قال في تمام النص أنهم يقولون: ولا يضره أن لا يعلم حتى يبنتلى به فيسأل (1).

وتعبير الشيببية هنا بالإسلام لا يختلف عن تعبير سابقهم بالإيمان فهما عند الخوارج بمعنى واحد ، وإذا كانوا قد أضافوا الشهادتين كجزء منه ولا يكون ذلك إلا نطقاً باللسان إلا أنهم لا يذكرون العمل بأنه جزء من الإسلام، بل يكون الشخص مسلماً حتى يبنتلى بالعمل فيسأل كما يقول الأشعري والشهرستاني. وفي هذا تظهر موافقتهم لأبي بيهس.

الاتجاه الثاني:

فهو اتجاه عامة الخوارج وهو أن حقيقة الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بكل ما جاء به الشرع، فلا إيمان لأحد عندهم لا يتحقق فيه القول والعمل بأوامر الشرع ونواهيه، وهو مالا طريق لنا سواه للاستدلال على ما في قرارة نفسه من تصديق. يقول ابن حزم: وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة وجميع الخوارج إلى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب وبالدين والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، ويقولون بذهاب الإيمان جملة بإضاعة الأعمال (2).

أي: أن الإيمان لا يتجزأ فإما أن يأتي به الشخص كاملاً، وحينئذ يسمى مؤمناً أو ينقص منه بعض الأعمال فيخرج عن الإيمان، وترى أن الإيمان المطلق يتناول جميع ما أمر الله به ورسوله، وأنه لا يتبعض. فمتى ذهب بعض ذلك فيلزم تكفير أهل الذنوب.

يقول أحمد أمين: وأهم ما قرره الخوارج في ذلك أن العمل بأوامر الدين من صلاة وصيام وصدق وعدل جزء من الإيمان وليس الإيمان الاعتقاد وحده، فمن اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو كافر (3). وعند الخوارج والمعتزلة أنه لا يسمى مؤمناً إلا من أدى الواجبات واجتنب الكبائر، ويقولون: إن الدين والإيمان قول وعمل واعتقاد، ولكن لا يزيد ولا ينقص. فمن أتى كبيرة كالقتل واللواط وقذف المحصنات ونحوها كفر عند الحرورية واستحلوا منه ما يستحلون من الكفار (4)

(1) الملل والنحل 127/1.

(2) الفصل 188/3 وما بعدها.

(3) فجر الإسلام ص 259 ، وينظر: الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي ، القاهرة ، ط/3،

1968، 63/2، قصة الديانات، سليمان مظهر ، دار الوطن العربي، ط/1، 1964، ص 550.

(4) قصة الديانات ص 550.

(؛ لأنه في نظرهم قد خرج عن الإيمان بفعل هذه المعاصي التي عملها والتي أيضاً تحل منه ما يحل من الكفار، ولا ينفع إيماننا إلا بالعمل كما قال المسلمون: الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان⁽¹⁾ .

والخوارج يتفقون في الرأي مع مذهب السلف في حقيقة الإيمان من أنه تصديق وقول وعمل. وقد أشار القاسم بن سلام إلى عدم انفراد الخوارج في قولهم بدخول الأقوال والأعمال في حقيقة الإيمان وإلى مشابهتهم للسلف في ذلك وإن اختلفوا عنهم في ما رتبوه على ذلك من نتائج، يقول: ولم ينفرد الخوارج بالقول بأن الإيمان قول وعمل، وإنما هو قول أهل السنة، وكل ما انفرد به الخوارج أنهم كفروا من لم يعمل وأقر باللسان⁽²⁾ .

واعتبار العمل جزءاً من الإيمان هو ما أطبق عليه السلف جميعاً. يقول الإمام أبو الحسن علي بن خلف بن بطل المالكى المغربى في شرح صحيح البخارى عن دخول الأقوال والأعمال في حقيقة الإيمان: مذهب جماعة أهل السنة من سلف الأمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص... فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص⁽³⁾ .

و أن لا إيمان بلا عمل ففي القرآن والسنة من نفي الإيمان لم يأت بالعمل مواضع كثيرة، ودلالة الشرع على أن الأعمال الواجبة من تمام الإيمان لا تحصى كثرة ، والسلف ذكروا تعاريف للإيمان وأنهم يعرفونه بعبارات مختلفة ومؤداها واحد، فهم تارة يقولون: هو قول وعمل ، وَكَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ قَوْلٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ وَاعْتِقَادٌ بِالْقَلْبِ يَزِيدُ بِالطَّاعَةِ وَيُنْقِصُ بِالْمَعْصِيَةِ وَيَقْوَى بِالْعِلْمِ وَيُضْعَفُ بِالْجَهْلِ وبالتوفيق يقع ، وتارة يقولون: هو قول وعمل ونية⁽⁴⁾ ، وتارة يقولون: قول وعمل ونية واتباع السنة⁽⁵⁾ ، وتارة يقولون: قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح⁽¹⁾ .

(1) ينظر : غاية المراد ص7.

(2) كتاب الإيمان ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته، 59/1 وما بعدها .

(3) شرح صحيح البخارى لابن بطل، ابن بطل أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك المتوفى:

449هـ، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط/2، 1423هـ -

2003م، 57/1، وينظر : شرح النووي على مسلم 146/1.

(4) كتاب الإيمان "ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته"، أبو عبيد القاسم بن سلام ، 10/1 ،

السنة، أبو بكر الخلال، برقم 1002 /3 579.

(5) تنبيه نوي الألباب السليمة عن الوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة، سليمان بن سحمان بن

مصلح بن حمدان بن مصلح بن حمدان بن مسفر بن محمد بن مالك بن عامر الخنعمي ، التبالي ،

العسيري ، النجدي المتوفى: 1349هـ، دار العاصمة - الرياض، المملكة العربية السعودية ،

ص69، الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة، حياة بن محمد بن جبريل، عمادة

كَمَّ كَبَّ كِبَّ كَجَّ كَجَّ كَجَّ (1)، وأجمعوا على أن المراد صلاتكم (2) وإذا كانت الأعمال داخلة في حقيقة الإيمان عند السلف فإن ذلك باعتبارها شرط كمال فيه، قال ابن حجر بعد أن عرف الإيمان عند السلف بأنه هو اعتقاد بالقلب ونطق باللسان وعمل بالأركان، قال: وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقص (3).

بينما هي عند الخوارج جزء من حقيقة الإيمان، ولهذا رتبوا عليها كفر مرتكبي الذنوب، وبناءً على اعتبار العمل شرطاً في كمال وجود الإيمان، فإن السلف لا يطلقون اسم الإيمان الكامل على أحد إلا إذا كان غير مرتكب لكبيرة، ولا يطلقون على من أخل بفريضة من فرائض الإسلام الإيمان إلا مقيداً بمعصية، فيقال: مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته.

قال النووي: ولهذا لا يقع اسم المؤمن المطلق على من ارتكب كبيرة، أو بدل فريضة؛ لأن اسم الشيء مطلقاً يقع على الكامل منه، ولا يستعمل في الناقص ظاهراً إلا بقيد، ولذلك جاز إطلاق نفيه عنه عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ (4)، أي كامل الإيمان (5).

وهكذا يتضح لنا مذهب الخوارج بصفة عامة في حقيقة الإيمان، ومشابھتهم للسلف في قولهم بدخول الأقوال والأعمال في تلك الحقيقة، وإن اختلفوا عنهم في جعل الأعمال جزءاً حقيقياً من الإيمان يضيع الإيمان، بضياعه، وفيما رتبوه على ذلك من أحكام تتصل بمرتكب الكبيرة، بينما جعله السلف جزءاً مكماً يتوقف عليه كمال الإيمان.

وقد ذهب كتاب المقالات على أن الخوارج يعتبرون العمل جزءاً أساسياً من الإيمان، بل لا يكون الإيمان إلا بالعمل عندهم، فإننا نجد أن الدكتور عبدالحليم محمود، في كتابه التفكير الفلسفي في الإسلام يخرج عن هذا الإجماع ويقرر بأن الخوارج لم يبحثوا مسألة الإيمان مسألة الإيمان والعمل، وذلك في قوله:

(1) البقرة: من الآية: ١٤٣.

(2) شرح النووي على مسلم 149/1.

(3) فتح الباري 46/1.

(4) رواه البخاري، كتاب الخُدود، باب السَّارِقِ حِينَ يَسْرِقُ، برقم 6782 159/8، ومسلم، عن أبي هريرة بلفظ أن النبي ﷺ قَالَ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَالتَّوْبَةُ مَعْرُوضَةٌ بَعْدُ كِتَابُ الإِيمَانِ، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ، برقم 57 77/1.

(5) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، 148/1،

إن الخوارج باعتبارهم خوارج لا رأي لهم خاصاً بهم في مسألة الدين الأساسية من إيمان بالله، ومن بحث في صفاته، ومن دراسة في البعث (1) والواقع أن الخوارج باعتبارهم خوارج كان لهم رأيهم الخاص في الإيمان وعلاقة العمل به، وهو الذي بنوا عليه موقفهم من الخلفاء خاصة والمسلمين عامة، الذين خرجوا عليهم، حيث كفرهم الخوارج واستحلوا منهم ما يستحلون من الكفار، على أساس رأيهم في دخول العمل في حقيقة الإيمان (2).

الفرع الثاني: زيادة الإيمان ونقصه

ينقسم الخوارج فيما يتعلق بزيادة الإيمان ونقصه إلى فريقين:
الأول : الإباضية منهم بصفة خاصة، وبقية غيرهم من الخوارج بصفة عامة، فغير الإباضيين من الخوارج يرون أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فهو إما أن يبقى كله، وإما أن يذهب كله ، وذهب الإيمان عندهم يكون بنقص بعض الأعمال، أو ارتكاب بعض الكبائر، وعلى هذا فإن نقص البعض يؤدي إلى زهاب الكل في نظرهم (3) .
وقد سبق أن ذكرنا عند عرضنا لحقيقة الإيمان عندهم ما أثبتته ابن حزم عنهم من أنهم يقولون بذهاب الإيمان جملة بإضاعة الأعمال (4)، أي أنه ليس هناك زيادة ولا نقص فيه.

ان الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان القول بان الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، حيث قالت الخوارج والمعتزلة ، هو مجموع ما أمر الله به ورسوله، وهو الإيمان المطلق، كما قال أهل الحديث، وقالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء، فيخلد في النار، فرأي الخوارج هو القول بذهاب الإيمان جملة عن أهل الذنوب، وأنهم متى خرجوا عن الإيمان خرجوا عن الإسلام أيضاً، إذ لا فرق بين الإسلام والإيمان عندهم (5).

(1) التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبدالحليم محمود، دار المعارف ، القاهرة ، ط/1309، 2هـ — 1989، 190/1.

(2) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي، ص 287.

(3) ينظر: الإباضية عقيدة ومذهباً ، د. صابر طعيمة ، ص 248 وما بعدها، الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص 387.

(4) الفصل 188/3 وما بعدها.

(5) آراء الخوارج: د. عمار طالبي ، ص 89³، الخوارج ، د. عامر النجار ، ص 75 وما بعدها،

الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي ص 340.

وعلى هذا فإن الإيمان عندهم لا ينقص بالمعصية، بل إن الشخص يخرج عن الإيمان ويحبط ما قدم من خير بمجرد أن يرتكب أي كبيرة؛ لأن الإيمان إما أن يبقى جملة أو يذهب جملة، فلا زيادة ولا نقص ولا مغفرة لكبيرة، فهي تهدم الإيمان ولا تنقصه، فمن أتى كبيرة استحق العقوبة حتماً، فتحبط جميع حسناته بتلك الكبيرة، ويستحق التخليد في النار، لا يخرج منها بشفاعة ولا غيرها. ومما يجدر ذكره هنا أن الخوارج وإن أشبهوا المعتزلة في قولهم بعدم زيادة الإيمان ونقصه، وخروج مرتكب الكبيرة من مفهوم الإيمان، إلا أن المعتزلة يجعلونه في منزلة بين المنزلتين، ويحكمون عليه بالخلود في النار، وأما الخوارج فإنهم يحكمون عليهم بالكفر، كما سنفصل رأيهم بعد قليل في حكم مرتكب الكبيرة.

أما الفريق الثاني من الخوارج وهم الإباضية فإنهم يرون أن الإيمان يزيد وينقص، وهم بذلك يخالفون عامة الخوارج، ويتفقون في هذا القول مع مذهب السلف، ومن يذهب إليه من غيرهم من المتكلمين. يقول علي يحيى معمر الإباضي: يرى الأشاعرة أن الإيمان يزيد وينقص، ويرى الحنفية وإمام الحرمين أنه لا يزيد ولا ينقص، ويتفق الإباضية مع الأشاعرة في هذه المقالة (1).

وقد أورد الربيع بن حبيب في مسنده الجامع الصحيح وهو أصح كتب الحديث عند الإباضية هذين الحديثين اللذين يدلان على أن الإيمان يتفاضل، فقد سئل النبي μ أَيُّ الْمُؤْمِنِينَ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا (2) ، وقال μ : الإيمان مائة جزء، أعظمها قول: لا إله إلا الله: وأدناها إمطة الأذى عن الطريق (3). ومما تقدم يتبين أنهم يذهبون في هذه المسألة إلى رأيين: الرأي الأول: هو القول بعدم زيادته ونقصه، بل هو إما أن يبقى كله أو يذهب كله بذهاب بعضه، وهذا رأي عامة الخوارج.

الرأي الثاني: وهو القول بزيادة الإيمان ونقصه، وهو ما تقول به الإباضية منهم، والواقع أن الحق الذي يؤيده الكتاب والسنة، ويشهد له صحيح المعقول، وتؤكد أقوال السلف في هذه المسألة، هو القول بزيادة الإيمان ونقصه، فإن الناس يختلفون في أداء الأوامر واجتناب النواهي، وفي الرضى بما قدر الله،

(1) الإباضية بين الفرق ص 441.

(2) رواه الطبراني في الاوسط، برقم 4671 /5 61، والحاكم في المستدرک، برقم 8633 /4 582 ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد رجاله ثقات 320/5.

(3) الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ص 296.

واليقين به تعالى، والتوكل عليه على درجات يلحظها الشخص في نفسه وفي غيره، ففي بعض الأوقات يحس الإنسان أن إيمانه وثقته بالله أقوى منها في بعض الأحيان.

وهذا هو ما دل عليه كلام الله، وكلام رسول الله ﷺ، وكلام العلماء من سلف الأمة وخلفها، قال تعالى إخباراً عن المنافقين الذين في قلوبهم مرض في مساءلتهم غيرهم عند نزول الآيات: ﴿تَتَّبِعُونَ آلَ مَرْثِيٍّ يَقُولُ سَاءَ مَا يُوعَاظُونَ وَمَا أُولَئِكَ إِلَّا فِي حَيْرٍ مَّعًا﴾ (1)، وقال تعالى في وصف المؤمنين عندما رأوا الأحزاب من حولهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْيَوْمَآتِ الْآخِرَةَ وَأَيُّهَا الْمُنَافِقِينَ إِيضًا يَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُرَىٰ لَهُمْ فِيهَا حِسَابٌ﴾ (2)، وقال تعالى مبيناً حالة الرسول ﷺ وأصحابه حينما خوفوا من قريش وغيرهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْيَوْمَآتِ الْآخِرَةَ وَأَيُّهَا الْمُنَافِقِينَ إِيضًا يَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُرَىٰ لَهُمْ فِيهَا حِسَابٌ﴾ (3)، وقال تعالى في السبب الذي من أجله جعل أصحاب النار ملائكة، وفي عدتهم أيضاً: ﴿يَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُرَىٰ لَهُمْ فِيهَا حِسَابٌ﴾ (4)، وقال تعالى في أصحاب الكهف: ﴿يَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُرَىٰ لَهُمْ فِيهَا حِسَابٌ﴾ (5)، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُرَىٰ لَهُمْ فِيهَا حِسَابٌ﴾ (6).

والآيات في هذا المعنى كثيرة في كتاب الله تعالى، وإذا ثبتت الزيادة، فإن مقابلها وهو النقص ثابت أيضاً؛ لأن ما قبل الزيادة يقبل النقص، وقد استدل البخاري في صحيحه بهذه الآيات، وأثبت أن الإيمان يزيد وينقص (7)

وأما الأدلة من الحديث فقد وردت عن رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة تشير إلى أن الإيمان يزيد وينقص، وأن الناس يتفاضلون فيه. قال ﷺ: ﴿لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَاَلِدَيْهِ وَوَالِدَيْهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (8) قال علي الحنفي: والمراد نفي الكمال (1)، وقد وصف ﷺ النساء بنقصان العقل والدين؛ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ

(1) التوبة: ١٢٤.

(2) الأحزاب: ٢٢.

(3) آل عمران: من الآية: ١٧٣.

(4) المدثر: من الآية: ٣١.

(5) الكهف: من الآية: ١٣.

(6) مريم: من الآية: ٧٦.

(7) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، 17/1 وما بعدها، وينظر: شرح

الطحاوية ص 288.

(8) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله ﷺ أكثر من الأهل والوالد، والوالد والناس أجمعين، وإطلاق عدم الإيمان على من لم يحب هذه المحبة، برقم 44/671، عن أنس بن مالك ر.

إلى المُصَلِّي، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا» (2).

فقد وصفهن p بنقص الدين، وذلك بسبب نقص الطاعات. قال النووي: وإذا ثبت هذا، علمنا أن من كثرت عبادته زاد إيمانه ودينه، ومن نقصت عبادته نقص دينه (3).

أما نقص الإيمان بالمعاصي، فقد وردت عدة أحاديث فيها ذكر مجموعة من المعاصي، تنقص إيمان من ارتكب منها واحدا، كما ورد في حديث أبي هريرة r وهو أن رسول الله p قال: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نُهْبَةً، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ، وَهُوَ مُؤْمِنٌ (4).

إلا أن هذا الحديث وما في معناه ليس المراد به نفي الإيمان مطلقاً كما تقول الخوارج، ولكن المقصود به نفي كمال الإيمان.

يقول النووي: فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهذا من الألفاظ التي تطلق على نفي الشيء ويراد نفي كماله (5)

(1) شرح الطحاوية، ص290.

(2) رواه البخاري، كِتَابُ الْحَيْضِ، بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمِ، برقم 68/3041، ومسلم عن عبد الله بن عمر، عن رسول الله p أَنَّهُ قَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الْإِسْتِغْفَارَ، فَإِنِّي رَأَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ جَزَلَةٌ: وَمَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِيذِي لُبٍّ مِنْكُمْ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالذِّينِ؟ قَالَ: أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ: فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمَكُّتُ اللَّبَالِيِّ مَا تُصَلِّي، وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الذِّينِ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ بَيَانِ نُقْصَانِ الْإِيمَانِ بِنَقْصِ الطَّاعَاتِ، وَبَيَانِ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْكُفْرِ عَلَى غَيْرِ الْكُفْرِ بِاللَّهِ، كَكُفْرِ النِّعْمَةِ وَالْحُقُوقِ، برقم 86/791.

(3) شرح النووي 68/1.

(4) رواه البخاري، كِتَابُ الخُدُودِ، بَابُ لَا يُشْرَبُ الخَمْرُ، برقم 6773 157/8.

(5) شرح النووي 41/1، وينظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري المتوفى: 324 هـ مطبعة مصر، القاهرة، 1955م، ص124.

وورد في الحديث أن الأعمال تتفاضل، وأن بعضها يفضل بعضها، والمفضل يكون ناقصاً عن الفاضل، عَنْ أَبِي مُوسَى ٣، قَالَ: قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ، وَيَدِهِ. (1)

وقد أورده البخاري في بَابُ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ وَتُقْصَانِهِ شَاهِدًا عَلَى قَبُولِ الْإِيمَانِ لِلزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ ؛ لِأَنَّهُ كَمَا قَالَ ابْنُ حَجْرٍ: الْإِسْلَامُ وَالْإِيمَانُ عِنْدَهُ مِثْرَادِفَانِ (2) .

ويشهد لهذا أيضاً حديث أبي سعيد الخدري ٣، عن النبي ﷺ قال: دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ. فَيُخْرِجُونَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، أَوْ الْحَيَاةِ - شَكَّ مَالِكٌ - فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحَبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً (3) وقد وردت عن السلف أقوال كثيرة في زيادة الإيمان ونقصه، أورد منها البخاري ما قاله معاذ لأحد الصحابة: اجلس بنا نؤمن ساعة ، وقول ابن مسعود: اليقين الإيمان كله، وقول ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر (4).

ومثل ما سبق عند البخاري ما ورد عن أبي الدرداء ٣، حيث قال: إِنَّ مِنْ فِقْهِ الْعَبْدِ أَنْ يَتَعَاهَدَ إِيْمَانَهُ وَمَا نَقَصَ مِنْهُ، وَمِنْ فِقْهِ الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَمْزَدَادُ هُوَ أَمْ مُنْتَقِصٌ؟ وَإِنَّ مِنْ فِقْهِ الرَّجُلِ أَنْ يَعْلَمَ نَزَعَاتِ الشَّيْطَانِ أَنَّى تَأْتِيهِ؟ (5) وكان ابن مَسْعُودٍ ٣ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ: اللَّهُمَّ زِدْنَا إِيْمَانًا وَيَقِينًا وَفِقْهًا (6)

وقد استفاض النقل عن السلف أنهم يرون الإيمان يزيد وينقص.

يقول الأشعري، بعد أن عرف الإيمان بأنه قول وعمل ، قال: وهو أي الإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعة والحسنات وينقص بالفسوق والعصيان (7)

ويقول أيضاً: والإيمان يتبعض ويتفاضل الناس فيه، وهذا هو ما يذهب إليه أصحاب الحديث وأهل السنة ويقولون به (8).

(1) رواه البخاري ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ: أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ برقم 11 11/1 ، ومسلم ، كِتَابُ

الْإِيمَانِ ،بَابُ بَيَانِ تَفَاضُلِ الْإِسْلَامِ، وَأَيُّ أُمُورِهِ أَفْضَلُ، برقم 42 66/1.

(2) فتح الباري 55/1.

(3) رواه البخاري ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ: تَفَاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ برقم 22 12/1.

(4) صحيح البخاري، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ برقم 7 10/1.

(5) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي ، برقم 1710 1016/5 .

(6) السنة ، ابو عبدالله بن حنبل ، برقم 797 368/1، وينظر : شرح الطحاوية ،ص290.

(7) ينظر: الابانة للاشعري ص10 .

(8) مقالات الاسلاميين ، 347/1.

إن ما يراه السلف من أن الإيمان يزيد وينقص، وأن أهله يتفاضلون فيه كل بما رزقه الله ووقفه وشرح صدره، لذلك هو ما يشهد به العقل ويثبتته الواقع، إذ أن من أول البديهيات التي تدل على تفضل الناس في الإيمان ما يشاهد من إخلاص بعضهم وقوة صبرهم على احتمال أوامر الله ونواهيه بصدر رحب، وطمانينة تامة، بينما نر البعض الآخر لا يؤدي ما أوجبه الله عليه إلا بكره من نفسه وكسل تام، وهذا أمر ظاهر.

ولقد كان الصحابة رضوان الله عليهم وهم خير الأمة يعرفون تفضلهم فيه، كما تشهد بذلك أقوالهم، وإنه لمن غير الإنصاف والعدل أن نقول: إن إيمان ويقين أي شخص كان كإيمان أي واحد من الصحابة المقربين ويقينه، وحبه للرسول p ، وتعظيمه له، إلا إذا كابرنا الحق وتجنبنا الطريق الواضح، كما هو رأي الخوارج في عدم زيادة الإيمان ونقصه، وقد قدمنا كثيراً من النصوص والبراهين التي تبطل زعمهم هذا، ويكفي دليلاً على بطلانه بعد تلك الأدلة ما رتبوه عليه من نتائج خطيرة، كتكفيرهم لعصاة المسلمين، والقول بتخليدهم في النار، واستحلالهم أخذ أموالهم، وسبي نسائهم وذراريهم (1)

الفرع الثالث: العلاقة بين الإسلام والإيمان

لا يرى الخوارج أن هناك فرقاً بين مفهومي الإيمان والإسلام، فهما بمعنى واحد عندهم.

ويقول الطالبي: ومن هنا فإن الخوارج وحدوا بين مفهوم الإيمان ومفهوم الإسلام، أي بين الاعتقاد والفعل على حد تعبيره ففلسفتهم فلسفة عملية واقعية (2).

وهو أيضاً رأي لبعض علماء الفرق، كابن حزم الظاهري، فإنه يرى أن الإسلام هو الإيمان، والإيمان هو الإسلام، لا فرق بينهما، واستدل بهذه الآية الكريمة: $قُفْ قُفْ قُفْ قُفْ قُفْ قُفْ قُفْ قُفْ قُفْ قُفْ$ (3) قال: فهذا نص جلي على أن الإسلام هو الإيمان، وقد وجب قبل بما ذكرنا أن أعمال البر كلها هي الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فأعمال البر كلها إيمان، وهذا برهان ضروري لا محيد عنه (4).

(1) ينظر: الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية لغالب عواجي ص258.

(2) آراء الخوارج ص139.

(3) الذاريات: ٣٥ - ٣٦.

(4) الفصل 195/3.

ويذكر الأشعري أن من اعتقاد أصحاب الحديث، وأهل السنة أن الإسلام عندهم غير الإيمان (1).

وقد قال الشهرستاني أيضاً بالتفريق بين معنى الإسلام والإيمان والإحسان، وذلك في قوله: فكان الإسلام مبدأً والإيمان وسطاً والإحسان كمالاً (2). وخالصة القول أن الإيمان إذا ذكر وحده كان الإسلام لازماً له وداخلاً فيه دون العكس، إلا بدليل منفصل، أما إذا ذكرا معاً فإنه يجب التفريق بينهما في المفهوم، وهذا خلاف ما رواه الخوارج من الترادف بينهما مجتمعين أو متفرقين.

وللشوكاني رأي يخالف كل ما تقدم من آراء، فيقول موضحاً الفرق بين الإسلام والإيمان، ومعتبراً ما عداه أقوالاً مضطربة متناقضة: وقد أوضح الفرق رسول الله μ بين الإسلام والإيمان في الحديث الطويل في الصحيحين وغيرهما، الثابت من طرق، أنه μ سئل عن الإسلام وعن الإيمان فقال μ : قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَلِقَائِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ (3)، فالمرجع في الفرق بينهما هو هذا الذي قاله الصادق المصدوق μ ، ولا التقات إلى غيره مما قاله أهل العلم في رسم كل واحد منهما برسوم مضطربة مختلفة متناقضة. وأما في الكتاب العزيز من اختلاف مواضع استعمال الإسلام والإيمان، فذلك باعتبار المعاني اللغوية والاستعمالات العربية، والواجب تقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية، والحقيقة الشرعية هي هذه التي أخبرنا بها رسول الله μ ، وأجاب سؤال السائل له عن ذلك بها (4)، والشوكاني بهذا القول يوافق بعض

(1) المقالات 347/1.

(2) الملل والنحل 40/1 وما بعدها.

(3) رواه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: چئا نه نه نو نو چلقمان: من الآية: ٣٤، برقم 4777 115/6 وفي رواية مسلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله μ ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله، ويصدقفه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، برقم 8 36/1.

(4) فتح القدير 89/5.

المتكلمين الذين يجعلون الإيمان هو التصديق فقط، ويجعلون العمل خارجاً عن حقيقته⁽¹⁾.

المطلب الخامس حكم الخوارج على مرتكبي الذنوب

الفرع الأول: الحكم بتكفير العصاة كفر ملة
الحكم بتكفير العصاة كفر ملة، وأنهم خارجون عن الإسلام ومخلدون في النار مع سائر الكفار. وهذا رأي أكثرية الخوارج.
وعلى هذا الرأي من فرق الخوارج: المحكِّمة و الأزارقة والمكرمية والشيببية من البيهسية واليزيدية والنجدات، إلا أنهم مختلفون في سبب كفره:
فعند المكرمية أن سبب كفره ليس لتركه الواجبات أو انتهاك المحرمات، وإنما لأجل جهله بحق الله إذ لم يقدره حق قدره.
وأما النجدات فقد فصلوا القول بحسب حال المذنب، فإن كان مصراً فهو كافر، ولو كان إصراره على صغائر الذنوب، وإن كان غير مصر فهو مسلم حتى وإن كانت تلك الذنوب من الكبائر، وهو تفصيل بمحض الهوى والأمانى الباطلة.

وهذا هو الرأي الأول: وهو أنهم كفار ملة خارجون عن الإسلام بارتكابهم الكبائر، مخلدون في النار مع سائر الكفار بتلك المعاصي، وهذا رأي الأزارقة بالإجماع، كما يذكر الشهرستاني فيقول: اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلداً في النار مع سائر الكفار⁽²⁾ ويقول الأشعري عنهم كذلك: والأزارقة تقول إن كل كبيرة كفر... وإن كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالداً مخلداً، وهذا هو ما يذكره عنهم غيره من العلماء كالمطلي، وابن الجوزي، والجيطاني من الإباضية، وابن حزم، وغيرهم⁽³⁾

(1) الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية لغالب عواجي ص330.

(2) الملل والنحل 1/122.

(3) ينظر: المقالات، 170/1، التنبيه والرد، ص54، تلبيس إبليس، ص95، قواعد الإسلام، إسماعيل بن موسى الجيطاني المتوفى 750هـ، مكتبة الاستقامة، 2003م، 1/37، الفصل، 45/4.

ويذكر الشهرستاني أن العجاردة أيضاً كالأزارقة يكفرون أهل الكبائر، إلا أنه لم يبين نوع الكفر الذي يقولون به، فقال في معرض تعداده لأرائهم: ويكفرون بالكبائر (1). ومن الفرق الأخرى التي توافق الأزارقة أيضاً في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر- المكرمية، إلا أنهم يختلفون عنهم في سبب كفره، فعند المكرمية أن كفره ليس من حيث تركه للواجبات التي أمر الله بها، أو ارتكابه للمحظورات، بل من حيث أنه جهل حق الله عليه، فلم يقدره حق قدره، وذلك في كل كبيرة يرتكبها، بينما هو عند الأزارقة كافر، بسبب ما ارتكب من محظورات.

يقول الأشعري عن رأي المكرمية هذا: ومما تفردوا به أنهم زعموا أن تارك الصلاة كافر، وليس هو من قبل تركه الصلاة كافر، ولكن من قبل جهله بالله، وكذلك قالوا في سائر الكبائر، وزعموا أن من أتى كبيرة فقد جهل الله I وبتلك الجهالة كفر لا بركوبه المعصية. وكذلك نقل عنهم البغدادي والشهرستاني وابن حزم (2).

ولم يكن الأزارقة هم أول من كفر مرتكب المعاصي من الخوارج، بل إن ذلك الحكم عند المحكمة الأولى الذين يسميهم الملطي بالشرأة، ويذكر عنهم بأنهم يكفرون أهل الكبائر والمعاصي، فإذا كانت المحكمة تكفر بالمعاصي، فإن الأزارقة قد قالوا بقولهم أيضاً، ولم يشتهر القول بتكفير المحكمة لأهل الذنوب كاشتهاره عند الأزارقة.

قال الملطي: والشرأة كلهم يكفرون أصحاب المعاصي ومن خالفهم في مذهبهم، مع اختلاف أقاويلهم ومذاهبهم (3).

ومثل هذا عند البغدادي أيضاً، فقد ذكر عن المحكمة الأولى أنهم يكفرون أهل الكبائر وخيار الصحابة رضوان الله عليهم بقوله: فهذه قصة المحكمة الأولى وكان دينهم إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل ومعاوية وأصحابه والحكمين، ومن رضي بالتحكيم وإكفار كل ذي ذنب ومعصيته (4). وتكفير أهل الذنوب هو رأي الشيببية من البيهسية، إلا أنها غالت فيه، فحكمت بالكفر على من اجترح ذنباً، ولو كان جاهلاً بالحكم فيه، فقالوا: إن من واقع حراماً لم

(1) الملل والنحل، 138/1.

(2) ينظر: المقالات، 182/1، الفرق بين الفرق، ص103، الملل والنحل، 133/1، الفصل لابن

حزم، 191/4.

(3) التنبيه والرد، ص51.

(4) الفرق بين الفرق، ص81.

يعلم تحريمه فقد كفر (1) ونجد نحو هذه المقالات عند يزيد بن أنيسة وأصحابه حيث يكفرون كل مذنب، حتى مرتكب الصغيرة، فعنده أن أصحاب الحدود من موافقيه وغيرهم كفار مشركون، وكل ذنب صغير أو كبير فهو شرك (2). أما النجدات فقد فصلوا القول في مرتكب الذنوب وجزائه، وذلك باختلاف حاله: الإصرار على الذنب وعدمه، فهم يرون أن من ارتكب من المعاصي شيئاً وهو مصر عليه فهو كافر مشرك، ولو كانت هذه المعاصي من صغائر الذنوب، كالنظرة الصغيرة، والكذبة الصغيرة، وأن من ارتكب من تلك المعاصي شيئاً وهو غير مصر عليه فهو مسلم، ولو كانت هذه المعاصي من كبائر الذنوب كالزنى والسرقه وشرب الخمر وغيرها.

يقول الأشعري: وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة، أو كذب كذبة صغيرة، ثم أصر عليها فهو مشرك، وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو مسلم (3).

كذا عند البغدادي والشهرستاني وابن حزم (4).

ولهم تفصيل آخر بالنسبة لمرتكي الذنوب إذا كانوا من موافقيهم أو مخالفهم، وهو أن مرتكب الكبيرة إذا كان منهم فهو غير كافر، بل هو من أهل الولاية. وإذا كان من مخالفهم فهو كافر من أهل النار، ثم زعموا أن موافقيهم إن عذبهم الله فلعله يعذبهم بذنوبهم في غير نار جهنم، ثم يدخلهم الجنة.

قال الأشعري: وتولوا أصحاب الحدود والجنایات من موافقيهم، وقالوا: لا ندري لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم، فإن فعل فإنما يعذبهم في غير النار بقدر ذنوبهم ولا يخلدهم في العذاب، ثم يدخلهم الجنة (5). وبنحو هذا قال البغدادي والشهرستاني (6). وقال ابن حزم عنهم: وقالوا أي النجدات: أصحاب الكبائر منهم ليسوا كفاراً، وأصحاب الكبائر من غيرهم كفار (7).

هذا بالنسبة لارتكاب الكبائر، أما الصغائر فلا يكفرون بها، كما قال عنهم الجيظالي في نصه الآتي: وقالت النجدية منهم: الكبائر كلها شرك، وأما

(1) الملل والنحل، 127/1.

(2) الملل والنحل، 136/1.

(3) المقالات، 175/1.

(4) ينظر: الفرق بين الفرق، ص89، الملل والنحل، 124/1، الفصل، 190/4.

(5) المقالات، 175/1.

(6) ينظر: الفرق بين الفرق، ص89، الملل والنحل، 124/1.

(7) الفصل، 190/4.

الصغائر فلا (1) ومثل هذه التفرقة في حكم مرتكب الكبيرة بين من يكون من الخوارج ومن يكون من غيرهم نجدها عند الحسينية، وهم من إباضية المغرب، فيرجئون الحكم في موافقيهم، وأما مخالفوهم المرتكبون للكبائر فهم عندهم كفار مشركون، وهذا هو ما يرويه الأشعري عن اليمان بن رباب من أن الحسينية يقولون بالإرجاء في موافقيهم خاصة، كما حكي عن نجدة، ويقولون فيمن خالفهم: إنهم بارتكاب الكبائر كفار مشركون (2).

ورغم ما تقدم من أقوال مؤرخي الفرق من أن النجدات يكفرون أهل الكبائر، إلا أن هناك روايات تخالف ما ذكر عنهم، وهو أنهم لا يكفرون صاحب الكبيرة، أو يكفرونه كفر نعمة لا كفر ملة، على نحو ما تقوله الإباضية. وهذا ما أشار إليه الطالب بقوله: وأما النجدات فيروى عنهم أنهم لا يكفرون صاحب الكبيرة، وأنهم لا يكفرون عليا (3).

وقد ذكر البغدادي عنهم تكفيرهم لمرتكبي الكبيرة كفر نعمة فقال: وقالت النجدات منهم: إنه يعني صاحب الكبيرة كافر بنعمة، وليس بمشرك (4). وإن هناك من أصحاب هذا الرأي من يفرقون في هذا الحكم حسب اعتبارات أخرى.

فالصفورية كغيرهم من الفرق السابقة يرون أن أهل الذنوب كفار، قال الأشعري: ومن قول الصفورية وأكثر الخوارج أن كل ذنب مغلظ كفر وكل كفر شرك، وكل شرك عبادة للشيطان (5)، ونحوه عند البغدادي والجيطالي (6)، لكن قوماً من الصفورية يذهبون إلى التفرقة بين من ارتكب ذنباً فحد عليه، وحينئذ يكفر، أو لم يحد عليه، فيبقى على الإيمان إلى أن يحد، وهذا ما يرويه الأشعري حكاية عن اليمان بن رباب الخارجي بقوله: وحكى اليمان بن رباب الخارجي أن قوماً من الصفورية وافقوا بعض البيهسية على أن كل من واقع ذنباً عليه حرام لا يشهد عليه بأنه كفر حتى يرفع إلى السلطان ويحد عليه، فإذا حد عليه فهو كافر، إلا أن البيهسية لا يسمونهم مؤمنين ولا كافرين حتى يحكم

(1) قواعد الإسلام ، 37/1.

(2) المقالات ، 198/1.

(3) آراء الخوارج ، ص 142.

(4) اصول الدين ، ص 250.

(5) المقالات ، 196/1.

(6) الفرق بين الفرق ، ص 91، قواعد الإسلام ، ص 39.

عليهم. وهذه الطائفة من الصفرية يثبتون لهم اسم الإيمان حتى تقام عليهم الحدود (1) وهكذا عند البغدادي (2).

وينظر بعض الصفرية في الحكم بالتكفير إلى العمل نفسه، فإن وجد له حد في كتاب الله، كالزنا والسرقه والخمر والقتل، فلا يسمى صاحبه إلا بذلك الاسم، فيقال له: زان وسارق وشارب خمر هكذا، وحكمه أنه غير كافر، ولكنه ليس بمؤمن أيضاً، وفي هذا رفع للنقيضين كما لا يخفى. أو لم يوجد له حد مبين في كتاب الله، كترك الصلاة والحج والصوم ونحو ذلك، فمرتكبه كافر وليس بمؤمن كذلك.

يقول البغدادي: وقد زعمت فرقة من الصفرية أن ما كان من الأعمال عليه حد واقع لا يسمى صاحبه إلا بالاسم الموضوع له، كزان وسارق وقاذف وقاتل عمد وليس صاحبه كافراً ولا مشركاً، وكل ذنب ليس فيه حد كترك الصلاة والصوم، فهو كفر وصاحبه كافر، وأن المؤمن المذنب يفقد اسم الإيمان في الوجهين جميعاً (3)، ونحو هذا عند الشهرستاني وابن حزم (4).

وفيما يتعلق بالبيهسية، فإنهم يرون أن أهل الذنوب مشركون، ومثلهم من جهل الدين، إلا في ذنب لم يحكم الله فيه بتغليظ عذاب فاعله، فهذا مغفور. والتائبون من الذنوب في مواضع الحدود المقرون على أنفسهم بارتكابها هؤلاء مشركون كفرة أيضاً؛ لأن الحدود عندهم لا تقع إلا على كافر معلوم الكفر، وبإقراره وتوبته علم كفره حينذاك، وهذا من أغرب ما يكون، أي أن نحكم على الشخص حين يعلن توبته.

قال الأشعري: وقالت البيهسية: الناس مشركون بجهل الدين، مشركون بمواقعة الذنوب، وإن كان ذنب لم يحكم الله فيه حكماً مغلظاً، ولم يوقفنا على تغليظه فهو مغفور... وقالوا: التائب في موضع الحدود وفي موضع القصاص، والمقر على نفسه يلزمه الشرك، إذا أقر من ذلك بشيء وهو كافر؛ لأنه لا يحكم بشيء من الحدود والقصاص إلا على كل كافر يشهد عليه بالكفر عند الله (5).

ويقابل هذا التشدد منهم تساهل وتسامح مع السكران، حتى كان السكران حين يرتكب جريمة سكر تسقط عنه جميع التكاليف الشرعية، وجميع ما يصدر عنه

(1) المقالات، 197/1 .

(2) الفرق بين الفرق، ص91.

(3) الفرق بين الفرق، ص91.

(4) . الملل والنحل، 137/1، الفصل، 191/4.

(5) المقالات، 295/1، الفرق بين الفرق، ص190.

ويجدر بنا في نهاية سياقنا لأراء الخوارج القائلين بتكفير العصاة أن نذكر أن منهم من تردد بين الحكم بتوليهم، أو التبرؤ منهم، أو التوقف في شأنهم، وهم فرقة الضحاكية من الخوارج، وهذا ما ذكره الأشعري عن هذه الفرقة بقوله: واختلفوا في أصحاب الحدود، فمنهم من برئ منهم، ومنهم من تولاهم، ومنهم من وقف، واختلف هؤلاء في أهل دار الكفر عندهم، فمنهم من قال: هم عندنا كفار إلا من عرفنا إيمانه بعينه، ومنهم من قال: هم أهل دار خلط فلا نتولى إلا من عرفنا فيه إسلاماً، ونقف فيمن لم نعرف إسلامه، وتولى بعض هؤلاء بعضاً على اختلافهم، وقالوا: الولاية تجمعنا (1)

(1) مقالات الاسلاميين، 189/1.

الفرع الثاني: الحكم بتكفير العصاة كفر نعمة

وعلى هذا المعتقد فرقة الإباضية كما تقدم. ومع هذا فإنهم يحكمون على صاحب المعصية بالنار إذا مات عليها، ويحكمون عليه في الدنيا بأنه منافق، ويجعلون النفاق مرادفاً لكفر النعمة ويسمونه منزلة بين المنزلتين أي بين الشرك والإيمان وأن النفاق لا يكون إلا في الأفعال لا في الاعتقاد.

وهذا قلب لحقيقة النفاق؛ إذ المعروف أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كان نفاقهم في الاعتقاد لا في الأفعال، فإن أفعالهم كانت في الظاهر كأفعال المؤمنين.

أدلتهم:

تلمس الخوارج لما ذهبوا إليه من تكفير أهل الذنوب بعض الآيات والأحاديث، وتكلفوا في رد معانيها إلى ما زعموه من تأييدها لمذاهبهم، وهي نصوص تقسم الناس إلى فريقين: مؤمن وكافر، قالوا: وليس وراء ذلك الحصر من شيء. ونأخذ من تلك الأدلة قوله تعالى:

1. جُذِّتْ لُجُتْ جُفُتْ جُفُتْ (1).

ووجه استدلالهم بالآية :

أن الله تعالى حصر الناس في قسمين: قسم ممدوح وهم المؤمنون، وقسم مذموم وهم الكفار، والفساق ليسوا من المؤمنين، فإذا هم كفار لكونهم مع القسم المذموم واستدلالهم هذا لا يسلم لهم؛ أن الناس ينحصرون فقط في الإيمان أو الكفر.

فهناك قسم ثالث وهم العصاة لم يذكرنا هنا، وذكر فريقين لا يدل على نفي ما عداهما، والآية كذلك واردة على سبيل التبعية بمن، أي بعضكم كفار وبعضكم مؤمن. وهذا لا شك في وقوعه، ولم تدل الآية على مدعي الخوارج أن أهل الذنوب داخلون في الكفر.

(1) التغابن: من الآية: ٢.

فقد فهموا من هذا الحديث نفي الإيمان بالكلية عن من فعل شيئاً مما ذكر في الحديث، وهذا لا حجة لهم فيه، فإن الحديث كما يذكر العلماء إما أن يكون وارداً فيمن فعل شيئاً مما ذكر مستحلاً لتلك الذنوب، أو أن المراد به نفي كمال الإيمان عنهم، أو أن نفي الإيمان عنهم مقيد بحال موافقتهم لتلك الذنوب.

ولو كانت تلك الكبائر تخرج الشخص عن الإيمان لما اكتفي بإقامة الحد فيها، ولهذا فقد ذكر بعض العلماء أن هذا الحديث وما أشبهه يؤمن بها ويمر على ما جاء، ولا يخاض في معناها، قال الزهري في مثل هذه الأحاديث: أمرها كما أمرها من قبلكم (1) وقد جاء في حديث أبي ذر ح أنه قال: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ: وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَعْمِ أَبِي ذَرٍّ (2)

والكلام في أهل الكبائر مبسوط في موضعه من كتب التوحيد وكتب الفرق، والمقصود هنا هو التنبيه على خطأ الخوارج فيما ذهبوا إليه من تكفير أهل الذنوب من المسلمين، مخالفين ما تضافرت النصوص عليه من عدم كفر مرتكبي الذنوب كفر ملة إلا بتفصيلات مقررة في مذهب السلف.

وهذا هو الرأي الثاني من آراء الخوارج وهو للإباضية، وهم يرون في ذلك أن من ارتكب كبيرة من الكبائر فهو موحد إذ أنه غير مشرك لكنه ليس بمؤمن إذ أنه يخلد في النار خلود الكافرين إذا مات وهو على كبريته، وهو لذلك كافر

كفر	نعمة	لا	كفر	ملة.
-----	------	----	-----	------

يقول قطب الأئمة منهم في رسالته المخطوطة: وأما كون مرتكب الكبيرة موحداً غير مؤمن فهو مذهبنا (3).

ويقول الأشعري عنهم: وقالوا إن كل طاعة إيمان ودين وإن مرتكبي الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين (4)

وقال أيضاً: والإباضية يقولون: إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان، وإن كل كبيرة فهي كفر نعمة لا كفر شرك، وإن مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها (1)

(1) ينظر شرح النووي لصحيح مسلم 41/2 وما بعدها.

(2) رواه البخاري، كتاب اللباس، باب الثياب البيض، برقم 5827/7 149/7 ومسلم، كتاب الإيمان

، باب مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ مَاتَ مُشْرِكًا دَخَلَ النَّارَ، برقم 94/1 95.

(3) نقلاً عن الإباضية بين الفرق، ص 484.

(4) المقالات، 185/1، وينظر: الإباضية بين الفرق، ص 320.

وهو عندهم في منزلة البراءة والبعد حتى يتوب من ذنبه كما تقول مصادر الإباضية (1).

والحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر كفر ملة لا كفر نعمة قائم على تفرقتهم بين التكذيب بالعقائد وارتكاب الكبائر بحيث يستوجب أولهما الشرك وثانيهما مجرد كفر النعمة، وفي هذا يذكر السالمي: أن الكفر عند الإباضية ينقسم إلى كفر شرك وإلى كفر نعمة ومثل لكلا النوعين بأمثلة، فمثل لكفر الشرك بالله بالتكذيب بشيء من كتب الله أو تكذيب نبي من أنبيائه، أو رد حرف من كتب الله، وكانكار الموت والبعث أو الحشر أو الحساب أو الجنة، ومثل لكفر النعمة بارتكاب شيء من كبائر الذنوب من المعاصي الظاهرة، أو الباطنة، ومثل للمعاصي الباطنة بالعجب والكبر والحسد والرياء وما تولد منها من الأخلاق الرديئة، ومثل للمعاصي الظاهرة أو الكبائر الظاهرة بالزنا والربا وظلم العباد وإيذاء المسلمون وتخويفهم ومكابرة الحق ومعاندة أهله وشرب الخمر ولبس الذهب والحرير إلخ (2).

ومع ما قدمنا من تكفير الإباضية لمرتكب الكبيرة كفر نعمة لا كفر ملة، فإننا نجد بعضهم يخرج عن هذا المبدأ بل يغالي في خروجه فيعتبر ارتكاب صغيرة من الصغائر شركاً، وهذا هو ما يذكره ابن حزم عن فرقة الحارثية من الإباضية ويعدده من حماقاتهم فيقول: ومن حماقاتهم قول بكر ابن أخت عبدالواحد بن زيد؛ فإنه كان يقول: كل ذنب صغيراً أو كبيراً ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة على سبيل المزاح فهي شرك بالله وفاعلها كافر مشرك مخلد في النار إلا أن يكون من أهل بدر، فهو كافر مشرك من أهل الجنة وهذا حكم طلحة والزبير رضي الله عنهما عندهم (3).

وقد رد عليه علي يحيى معمر الإباضي رداً عنيفاً مدعياً بأن هذا البكر المجهول النسب الذي لا يعرف إلا بابن أخت عبد الواحد شخص مجهول لا يعرفه الإباضية، وإنما أثبتته ابن حزم من الإباضية لأنه على حد تعبير معمر لم يجد له مكاناً فوضعه مع الإباضية وكأنه لقيط مجهول، فقد قال ما نصه: وهذه كما يرى القارئ الكريم ليست من حماقات الإباضية، وإنما هي من حماقات العالم الكبير ابن حزم الأندلسي وللعلماء الكبار حماقاتهم... إن العالم

(1) ينظر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص47، العقود الفضية، ص289.

(2) تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان، نور الدين عبدالله بن حميد السالمي المتوفى 1332 هـ المطبعة

العصرية، الكويت، ط/9، 1394 هـ — 1974، ص123-127.

(3) الفصل، 191/4.

الكبير أبا محمد بن حزم وهو يصنف المسلمين على فرق يعثر على هذا الرجل فلا يجد له مكاناً، ثم يأتي به يسوقه حتى يجد فراغاً بين صفوف الإباضية فيلقيه هناك ثم ينسبه إليهم ثم يلقي عليهم تبعة حماقاته (1).

ومهما يكن من رأى علي يحيى في رواية ابن حزم عن الحارثية هؤلاء، فإن ابن حزم يروي عنهم كذلك أن العصاة أهل الحدود يجب استنابتهم بعد إقامة الحد عليهم فإن تابوا تركوا وشأنهم وإن أبوا فيجب قتلهم، وذلك في قوله: وقالت طائفة من أصحاب الحارث الإباضي أن من زنا أو سرق أو قذف فإنه يقام عليه الحد ثم يستتاب مما فعل، فإن تاب ترك، وإن أبى التوبة قتل على الردة (2) وقد رد علي معمر على ابن حزم في ذلك أيضاً فقال: ولم يذكر أحد أن أئمة الإباضية تجاوزوا حدود الله في إقامة الحد فقتلوا من لا يلزمه القتل. والإباضية لا يحكمون على من لزمه الحد بالردة تاب أو لم يتب، وإسناد هذا القول إليهم كذب عليهم (3)، ثم ذكر أن الشخص المحدود لا يخلو إما أن يقام عليه الحد بعد اعترافه وإعلانه للتوبة كما عزر مثلاً فهذا لا يختلف اثنان في صدق توبته ووجوب ولايته، وإما أن يجب عليه الحد ويقام وهو مصر على معصيته ولا يعلن التوبة مما ارتكب، وهذا لا خلاف بين اثنين من الإباضية في وجوب البراءة منه (4) والواقع أن مذهب السلف هو أنهم لا يبرأون ممن أقيم عليه الحد ولا يعتبرونه كافرًا، فقد كان رسول الله p نفسه والصحابه من بعده يصلون على من مات في الحد بل ويترحمون عليه كما قال p لأصحابه: اسْتَغْفِرُوا لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: الرَّاوي: فَقَالُوا: غَفَرَ اللَّهُ لِمَاعِزِ بْنِ مَالِكٍ (5).

وإلى جانب من ينكر عن الإباضية ما عدا الحارثية منهم حكمهم على مرتكب الكبيرة بكفر النعمة، نجد من ينسب إليهم القول بأنه منافق وهذا هو ما يذكره علي يحيى معمر وغيره من الإباضية من أن رأي الإباضية في مرتكب الكبائر أنه منافق وليس بمشرك، و أن مرتكب الكبيرة يدخل النار، وهذا في الآخرة، أما في الدنيا فأحكامه لا تختلف عن أحكام المسلمين، وأنهم في هذا تبع لرأي الحسن البصري.

(1) الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص 51.

(2) الفصل، 189/4.

(3) الإباضية بين الفرق، ص 47.

(4) الإباضية بين الفرق، ص 47.

(5) صحيح مسلم، كِتَابُ الْحُدُودِ، بَابُ مَنْ اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالرَّنْيِ برقم 1695 1321/3.

النار، إلا أن الخوارج يرون أن عذابهم كعذاب الكفار، والمعتزلة تخالفهم في هذا وترى أن عذابهم ليس كعذاب الكفار (1)، بل هم أقل منهم في الدرجة حتى مع خلودهم في النار. قال الأشعري: وأجمع أصحاب الوعيد من المعتزلة أن من أدخله الله النار خلده فيها (2).

فالخوارج كما هو المشهور عنهم وكما تبين مما سبق بحثه أنهم من أشد الفرق الإسلامية مبالغة في مسألة ارتكاب الذنوب وإخراج أهلها من الإيمان؛ إذ أن الإيمان قول وعمل، فإذا خالف عمله الحق بارتكاب بعض الذنوب فلا بقاء لإيمانه وهو من أصحاب النار، وقد وصف الله نفسه بأنه عدل يجازي كل واحد بما عمل وهو علام الغيوب، فلا يمكن أن يكون المؤمن والكافر والطائع والعاصي والبر والفاجر في ميزانه تعالى واحداً؛ فهذا خلاف العدل الذي تنزه الله عنه وإلا كان الأمر بالإيمان والطاعة والنهي عن الكفر والمعاصي لا معنى له.

ثم قالوا: إن الله صادق، وقد قال في كتابه الكريم: ﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (3)، وقال تعالى: ﴿يُحِبُّ الَّذِينَ يُؤْتُونَ نَفْسَهُمْ بِالطَّيِّبَاتِ وَيُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (4)، فلا يتصور أن يخلف الله وعده أو وعيده وإلا جاز عليه القول بأنه يقول شيئاً ثم يبدو له أن المصلحة في خلافه فيترك الأول، وهذا مستحيل على الله، وهو من صفات الناس لنقص عقولهم وتجدد الأمور لديهم.

كذلك فإن المعروف بداهة أن من استحق العذاب لا يستحق الثواب، ومن استحق الإحسان لا يستحق الإساءة وإلا لزم الجمع بين النقيضين، وعلى هذا فإن الناس في الدار الآخرة ينقسمون إلى قسمين: شقي وسعيد. فمن استحق الشقاء لا يستحق السعادة، ومن استحق السعادة لا يستحق الشقاء - قال

تعالى ﴿وَوَدَّ عَسَىٰ يَؤُودٌ نَّارَ دَارِهِمْ لِيُحْمَلَهُمْ﴾ (5)، وكذا قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْذِي الَّذِينَ كَفَرُوا فِي النَّارِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا فِيهَا يَكْتُمُونَ﴾ (6).

إلى غير هذه الآيات التي في هذا السياق.

(1) المقالات 204/1.

(2) المقالات 334/1.

(3) آل عمران: من الآية: ٩.

(4) ق: ٢٨ - ٢٩.

(5) هود: ١٠٦ - 108.

(6) الشورى: من الآية: ٧.

وبهذه النظرة يكونون غير مراعيين لآيات الرحمة والعفو، لأن الرحمة كما يقال فوق العدل، ومذهبهم هذا يؤدي إلى شيء من اليأس في ظاهر الأمر ولكنهم يقولون إن من تاب فقد نجا⁽¹⁾ . وبهذا يفتحون للمذنب طريقا إلى الرحمة وأملا ضعيفا إلا أنه طريق محفوف بالمخاطر فأقل زلة قد تجعله من أهل النار.

والإباضية في ذلك كبقية الخوارج يرون أن الله لا يخلف وعده ولا يبطل وعيده، ويقول علي معمر أيضا في هذه المسألة: كما لا يجوز خلف الوعد كذلك لا يجوز خلف الوعيد⁽²⁾ . فهم مجمعون على أن الله لا يخلف وعده ولا وعيده، كما قال تعالى: **چ ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئو چ**⁽³⁾ . وهذا هو استدلالهم من القرآن. واستدلوا من الشعر العربي ببيت لأحد الشعراء وهو قوله:

قوم إذا وعدوا أو أوعدوا عمروا صدق الرواية ما قالوا بما فعلوا
وهذا ما يعبر عنه الجنائني في قوله: وأما الوعد والوعيد فقد اتفق الموحدون
كلهم على أن الله صادق في وعده ووعيده⁽⁴⁾ ، ثم استدل بالآية السابقة ويقول
الشاعر المتقدم.

ويرد أبو إسحاق أطفيش على القائلين بتخلف وعد الله بأن هذا القول والقول
بالبداء على الله واحد لا فرق بينهما، فقال: والحق أنه لا دليل على تخلف وعد
الله بل هو من القول بالبداء على الله⁽⁵⁾ .

ويقول النفوسي منهم مثبتا اعتقادهم في هذا الباب:

ودنا بإنفاذ الوعيد وحكمه وتخليد أهل النار في النار والهون⁽⁶⁾
وفيما يتعلق بوجوب الوعد والوعيد فإن أهل السنة يقولون إن إخلاف الوعد
مذموم، وذلك غير إخلاف الوعيد فهو كرم وتجاوز كما يفعل أهل الشرف

(1) آراء الخوارج، ص146.

(2) الإباضية بين الفرق ، ص440.

(3) ق: ٢٩ .

(4) كتاب الوضع، يحيى بن الخيرين أبي الخير الجنائني أبو زكرياء، تعليق : ابو اسحاق إبراهيم
اطفيش — ناصر بن محمد المرموري، تحقيق: أحمد بن صالح الشيخ أحمد ، بكير بن محمد بن
عيسى فخار، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط/2، 1436هـ / 2015م، ص285.

(5) كتاب الوضع، للجنائني، ص285.

(6) النونية في عقيدة التوحيد، ابن نصر فتح بن نوح النفوسي ، المطبعة العربية في الجزائر ، ط/1،

1352هـ — 1933م ، ص18.

بعبيدهم حين يتوعدونهم ثم يعفون عنهم ويخلفون ما توعدوهم به من العقاب 1)

وقد أجاب أبو عمرو بن العلاء عمرو بن عبيد القدري حين قال له ابن عبيد: "وقد ورد من الله تعالى الوعد والوعيد والله تعالى يصدق وعده ووعيده، قال البغدادي: فأراد بهذا الكلام أن ينصر بدعته التي ابتدعها في أن العصاة من المؤمنين خالدون مخلدون في النار، أجاب أبو عمرو بن العلاء عن قول ابن عبيد بقوله: فأين أنت من قول العرب: إن الكريم إذا أوعد عفا وإذا وعد وفى، وافتخار قائلهم بالعفو عند الوعيد حيث قال:

وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز مواعي
فعدته من الكرم لا من الخلق المذموم (2).

ووجوب الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب عند الإباضية لا يرجع إلى الإيجاب على الله لأن أحدا لا يوجب عليه I شيئا بل هو مقتضى الحكمة الإلهية. فيرون وجوب الثواب والعقاب في حق الحكمة لأن الحكمة تقتضي أن يثاب المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته، ويرون أن الذين يقولون بوجوب الثواب والعقاب على الله وهم المعتزلة قد أساءوا الأدب مع ربهم لأنهم لم يحترزوا بكلمة في حق الحكمة، وهذا ما قاله أحد أئمتهم أبو يعقوب يوسف ابن إبراهيم الوارجلاني: إن الله لا يجب عليه شيء لأنه لا موجب عليه، وإنما الوجوب في الحكمة، واجب عليه الثواب في حق الحكمة والعقاب كذلك (3). ويقول أيضا في إيضاح وجوب الثواب والعقاب إضافة إلى ما تقدم: وأما الصنف الثاني من المكلفين بنو آدم والجن، فهؤلاء من واجب الحكمة أن يجب لهم الأجر والثواب على الله تعالى من جهة الحكمة ومقتضاها لا من جهة إيجاب موجب (4).

والقول بإيجاب شيء على الله فيه إساءة أدب لا يليق بجناب الله كما قال الوارجلاني أيضا يرد على الموجبين: فالذين قالوا إن الثواب حتم على الله قد أساءوا الأدب، إنما كان ينبغي لهم أن يقولوا: حتم في واجب الحكمة (5) بعد بيان هذا الاختلاف عند الخوارج في حكم مرتكبي الذنوب نشير إلى ما ذكره الدكتور عبدالحليم محمود والشيخ أبو زهرة عن الخوارج، من أنهم على

(1) الفرق بين الفرق، ص364.

(2) الفرق بين الفرق، ص365.

(3) الدليل لأهل العقول، ص56.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) المصدر السابق، ص58.

رأي واحد في أمر العصاة وهو حكمهم عليهم جميعا بالتكفير فيه تساهل؛ فقد رأينا كيف اختلفوا في موقفهم من أهل الكبائر بين تكفيرهم كفر ملة أو تكفيرهم كفر نعمة، وكذلك اختلف حكمهم على مرتكبي المعاصي من حيث هي كبيرة أو صغيرة ومن حيث الإصرار عليها وعدمه، وكذلك من حيث كون العصاة منهم أو من غيرهم... إلخ.

فقول الدكتور عبدالحليم: ورأيهم في مرتكب الكبيرة يتفقون جميعا عليه⁽¹⁾ ، وقول الشيخ أبي زهرة: فالخوارج يكفرون مرتكب الكبيرة ويعدونّه مخلدا في النار⁽²⁾ لا يتفق مع تلك الأحكام المختلفة.

ولعلهما استندا في هذا القول إلى الكعبي وهو من شيوخ المعتزلة الذي قال بإجماع الخوارج على تكفير مرتكبي الذنوب، وكذلك ابن أبي الحديد حيث يقول: واعلم أن الخوارج كلها تذهب إلى تكفير أهل الكبائر⁽³⁾، وذلك يخالف قول الأشعري: وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا النجيدات فإنها لا تقول ذلك⁽⁴⁾.

ولهذا قال البغدادي: والصواب ما حكاه شيخنا أبو الحسن عنهم، وقد أخطأ الكعبي في دعواه إجماع الخوارج على تكفير مرتكبي الذنوب منهم⁽⁵⁾ ونجد مثل هذا التعميم في إطلاق الأحكام على الخوارج عند القاضي عبدالجبار في أن الخوارج جميعا لا يفرقون بين الصغيرة والكبيرة، بل يعتبرون كل الذنوب من الكبائر فيقول: وقد أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة وحكمت بأن الكل كبيرة⁽⁶⁾.

وقد رأينا من قبل تفرقتهم جميعا بين الصغيرة والكبيرة وتفرقتهم كذلك بين مرتكب كل منهما في الحكم، اللهم إلا الحارثية من الإباضية⁽⁷⁾.

المطلب السابع

أدلة الخوارج على تكفير العصاة من القرآن الكريم والسنة النبوية

(1) التفكير الفلسفي، ص191.

(2) تاريخ المذاهب الإسلامية، 55/2.

(3) شرح نهج البلاغة، 113/8.

(4) المقالات، 167/1.

(5) الفرق بين الفرق، ص73.

(6) شرح الاصول الخمسة، القاضي عبدالجبار بن أحمد المتوفى 415هـ تعليق: أحمد بن الحسيني

بن أبي هاشم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1384هـ — 1965م. ، ص632.

(7) الخوارج تاريخهم وأراؤهم الاعتقادية لغالب عواجي، ص357.

الفرع الأول: أدلة الخوارج على تكفير العصاة من القرآن الكريم،

استدل الخوارج على مذهبهم بقوله تعالى:

1. **جَاءَهُمْ هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِيَكُونَ لِقَائِهِمْ ذُرِّيَةً يَأْتِيهِمْ مِنَ الْبَيْنِ** (1) ووجه استدلالهم بالآية أنهم ادعوا

شمولها للفساق لأن الفاسق لم يحكم بما أنزل الله فيجب أن يكون كافرا

كما هو ظاهر الآية، وهذا نص صريح في موضع النزاع (2).

كما قالوا: لأن كل مرتكب للذنوب لا بد وأنه قد حكم بغير ما أنزل الله فهو

داخل تحت هذا الخطاب (3).

وفي الرد عليهم قيل لهم: إما أن يكون الشخص مستح للحكم بغير ما أنزل الله

ولم يجعله له دستورا ولم يرجع إليه بالكلية؛ فهذا لا شك في كفره ولا خلاف

حينئذ، وإما أن يكون الشخص غير مستحل للحكم بغير ما أنزل الله ويعترف

بأن القرآن هو المرجع الوحيد للأحكام ولكنه يحكم في بعض أموره بغير ما

أنزل الله فهذا لا يخرج عن دائرة الإيمان ما دام أنه غير مستحل لمخالفته

الكتاب والسنة، بل يدعي أنه مسلم وأنه يطبق حكم الله ولكنه يخرج عنه أحيانا.

وفي هذا يقول ابن عباس في معنى قوله تعالى: **جَاءَهُمْ هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** (4) من جحد الحكم بما أنزل الله فقد كفر ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم

فاسق (5)، وقال أيضا: إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه وإنه ليس كفر ينقل

من الملة بل دون كفره (6).

وقال عطاء بن أبي رباح معنى قوله تعالى: **جَاءَهُمْ هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** (7)

(**جَاءَهُمْ هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**) (8)، **جَاءَهُمْ هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ لِيُقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** (9) قال: كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق (10).

(1) المائدة: من الآية: ٤٤ .

(2) شرح الأصول الخمسة، ص 722.

(3) الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، د. عامر النجار، ص 83.

(4) المائدة: من الآية: ٤٤ .

(5) فتح القدير، 45/2.

(6) المصدر السابق نفسه.

(7) المائدة: من الآية: ٤٤ .

(8) المائدة: من الآية: ٤٥ .

(9) المائدة: من الآية: ٤٧ .

(10) فتح القدير، 45/2.

وقد أجاب ابن أبي الحديد وجعفر بن أحمد بجواب آخر: يقول ابن أبي الحديد: وغير ممتنع أن يكون في الآخرة نار مخصوصة لا يصلها إلا الذين كذبوا وتولوا، ويكون للفساق نار أخرى غيرها (1). ويقول جعفر بن أحمد: وجوابنا أن الآية لا تدل على شيء مما ذهبوا إليه لأنه ذكر النار بلفظ التنكير، فصريح الخطاب يقتضي أن في جهنم ناراً مخصوصة لا يصلها إلا شقي مكدب، فمن أين أنه ليس هناك نار أخرى يصلها الفاسق، وهذا الكلام لا يقتضي نفيها بل قد ثبت أن في جهنم طبقات ودركات، بعضها يختص بالكفار وبعضها يختص بالفساق. على أن الله تعالى وصف هذا الأشقي المذكور بصفة لا توجد في الفاسق وهو كونه مكدباً ومتولياً عن أمر الله، وهذه ليست حال الفاسق فإن كلامنا معهم في فاسق مصدق بآيات الله وهو موضع الخلاف. فأما المكذب فلا خلاف بيننا وبينهم في أنه كافر (2).

وهذا الجواب منهم قائم على أساس ما يراه المعتزلة من وجود نار خاصة بالفساقين، والقول في هذا أن الله يعذب الفاسق في أي مكان أراد من النار ثم يعفو إذا شاء عنه ويدخله الجنة ولا يدخله في النار، كما تقول الخوارج ومن يرى رأيهم.

وقد فسر الطبري معنى قوله تعالى: **چ أ ب ب ب ب ب ب** **پ پ پ پ پ پ** **پ** **چ** (3) يقول جل ثناؤه: لا يدخلها فيصلى بسعيرها إلا الأشقى، **چ پ پ پ** **پ** **چ** يقول: الذي كذب بآيات ربه، وأعرض عنها، ولم يصدق (4).

وعلى هذا فإن الفاسق ليس ممن كذب بآيات ربه وأعرض عنها ولم يصدق بها؛ فإن هذا كافر وهو ما وردت الآية فيه بخلاف الفاسق فإنه لا زال تحت كلمة الإسلام وتحت مشيئة الله تعالى.

3. واستدل الخوارج بقوله تعالى: **چ چ چ چ چ چ** **چ** **چ** **چ** **چ** (5).

ووجه استدلالهم بالآية: أن صاحب الكبيرة لا بد أن يجازى وقد أخبر تعالى أنه لا يجازى إلا الكافر، والفاسق ثبتت مجازاته عندهم فيكون كافراً بثبوت الجزاء، فلا فرق بينهما.

(1) شرح نهج البلاغة، 115/8.

(2) إبانة المناهج في نصيحة الخوارج، ص164، نقلاً عن: الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، د. عامر النجار، ص87.

(3) الليل: 15 - 16.

(4) جامع البيان، 478 / 24.

(5) سبأ: 17.

بذكر هذين الفريقين لا ينفي وجود فريق ثالث وهم العصاة من المؤمنين، ويكون عذابهم غير عذاب الكفار الأصليين أو المرتدين المخلدين في النار.

2. إن الله تعالى ذكر في هذه الآية المرتدين بعد إيمانهم ولم يذكر بقية أصناف الكفار من يهود ونصارى ووثنيين وغير هؤلاء من أناف الكفار، فهي ليست حاصرة لأصناف الكفار، فضلا عن أن تكون حاصرة لأصناف الناس بصفة عامة في المؤمنين والكافرين فقط.

وقول جعفر بن أحمد: وجوابنا أن هذه الآية لا تدل على شيء مما ذهبوا إليه ولا تبين عن موضع الخلاف؛ لأن غاية ما فيها أنه ذكر فريقين موصوفين بصفتين، وذلك لا يقتضي نفي ما عداهما من ثالث ورابع؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداهما إلى أن يقول: فبان أن تخصيص الله تعالى بهذين الفريقين بالذكر لا يقتضي نفي ما عداهما؛ فيجوز على هذا أن يكون الفسقة فريقا ثالثا يوكون حكمهم المصير إلى النار وإن لم يذكرهم في هذه الآية، بل قد ذكرهم في آيات أخر ولا يدل على كفرهم، على أن الله تعالى ما ذكر في هذه الآية من الكفار إلا المرتدين بعد الإسلام بدليل قوله تعالى: ﴿وَالْيَهُودِي وَالنَّصْرَانِي﴾ (1)، ولم يذكر فيها الكافر الأصلي كالملاحد والوثني من عداهم من أهل الكفر ولا على دخولهم في جملة الكفار (2).

وقال القاضي عبدالجبار مجيبا عن هذا الاستدلال ورادا على الخوارج قولهم: ثم نقول لهم: ليس في تخصيص الله تعالى بعض مسودي الوجوه بالذكر ما يدل على أن لا مسودي الوجوه غيره، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه (3).

5. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالَّذِينَ أَسْلَمُوا مِنْهُمْ قَبْلَ ذَلِكَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالَّذِينَ أَسْلَمُوا مِنْهُمْ قَبْلَ ذَلِكَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالَّذِينَ أَسْلَمُوا مِنْهُمْ قَبْلَ ذَلِكَ﴾ (4).

(1) آل عمران: من الآية: ١٠٦ .

(2) إبانة المناهج ص164 وما بعدها، نقلاً عن : الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة ،د. عامر النجار، ص

(3) شرح الأصول الخمسة، ص723، وينظر : شرح نهج البلاغة، 116/8.

(4) الحاقة: ١٩ - ٢٥ .

وجه استدلالهم بهذه الآيات ونحوها على أن الله تعالى قسم الناس إلى قسمين: القسم الأول يؤتى كتابه بيمينه وهم المؤمنون، والقسم الآخر يؤتى كتابه بشماله وهم الكافرون، والفسق لا يؤتى كتابه بيمينه بل بشماله فإذا هو كافر. ويرد عليهم بأن الله ذكر فريقين ثم وصفهما بهذه الصفات فلا يمنع أن يكون هناك فريق آخر لم يذكره له صفة أخرى وهم الفساق، ثم إن قوله تعالى فيما بعد في شأن من أوتي كتابه بشماله: ﴿ ۚ ۚ ۚ ۚ ﴾ (1) يدل على أنه غير مؤمن وهذا لا شك في كفره، ولا خلاف، وإنما الخلاف في الفاسق المؤمن بالله والذي يعترف بأن الله سبحانه سيجازيه على أعماله ولا يجحد تحريمها وإنما غلبت عليه شهوته، وهذا ما لم تذكره الآية (2)، وهو تحت المشيئة.

6. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ ۚ ۚ ۚ ۚ ﴾ (3) ف قد فؤ د (3) على أن الله تعالى حصر الناس في هذين القسمين إما مؤمن أو كافر، وقد امتدح المؤمنين وذم الكفار، والفساق ليسوا من القسم الممدوح وهم المؤمنون، فإذا هم من القسم الآخر المذموم وهم الكفار، ولأن الفاسق ليس بمؤمن فيكون كافرا. ويرد عليهم:

1. في قوله تعالى: ﴿ ۚ ۚ ۚ ۚ ﴾ (4) من أن التخصيص لا ينفي ما عدا المخصص وإثبات الصنفين لا يدل على نفي الثالث.
2. أن الآية واردة على سبيل التبويض بمن أي أن بعضكم كافر وبعضكم مؤمن، وهذا لا شك في وقوعه إلا أن أهل الكبائر لم يذكروا هنا كما يدعي الخوارج.

يقول جعفر بن أحمد: وهذا لا يمنع من أن يكون بعض منهم فاسقا، ألا تر أنه لو ذكره عقب قوله: ﴿ ۚ ۚ ۚ ۚ ﴾ (5)، لم يكن مناقضا في الكلام. ولو كان تخصيصه لمن ذكره يدل على نفي من عداه لكان متى ذكر الفاسق مناقضا،

(1) الحاققة: ٣٣ .

(2) ينظر : شرح الأصول الخمسة ، ص 724 وما بعدها، إبانة المناهج، ص 165، نقلاً عن : الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة ، د. عامر النجار، ص 93.

(3) التغابن: من الآية: ٢ .

(4) آل عمران: من الآية: ١٠٦ .

(5) التغابن: من الآية: ٢ .

الآية بأولها ودأبوا على ذلك لم يضرنا تسليمه، فإن المذكور في أول الآية هو وجوب الحج لأن لفظة **حج** موضوعة للإيجاب، ولا شك أن من لم يعترف بوجوب الحج ولم يقر بلزومه فهو كافر، وهذه ليست حال الفاسق، فإن الخلاف واقع بيننا وبينهم في فاسق أقر بوجوب الحج ولم يفعله. وليس في هذا ذكر حكم هذا(1).

وقد أجاب الطبري عن معنى الآية بقوله: يعني بذلك جل ثناؤه: ومن جحد ما ألزمه الله من فرض حج بيته، فأنكره وكفر به، فإن الله غني عنه وعن حجه وعمله، وعن سائر خلقه من الجن والإنس(2).

ويقول أبو زهرة في الرد على الخوارج في استدلالهم بهذه الآية: وآية الحج ليس الكفر وصفا لمن لم يحج، إنما الكفر فيها لمن أنكر فريضة الحج. وقال في تفنيد تلك الأدلة التي استدلت بها الخوارج: وكل هذه الدلائل تمسك بظواهر النصوص، وأكثرها كان الحديث فيه عن مشركي مكة فهي أوصاف لهم(3).

الفرع الثاني: أدلة الخوارج على تكفير العصاة من السنة النبوية

قدمنا فيما مضى أدلة الخوارج من القرآن الكريم على ادعوا في تكفير العصاة من أهل الذنوب، والآن بعون الله تعالى سنستعرض أدلتهم من السنة النبوية مع اقوال أهل العلم في الرد عليهم حول الأحاديث التي استندوا إليها في تلك المسألة، ومن هذه الأحاديث:

1. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ر، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ص: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةً، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ(4). فقد فهم الخوارج من هذا الحديث نفي الإيمان

(1) ينظر: إبانة المناهج، ص166، نقلاً عن: الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، د. عامر النجار، ص 95، شرح الأصول الخمسة، ص722، شرح نهج البلاغة، 114/8.

(2) جامع البيان، 47/6.

(3) تاريخ المذاهب الإسلامية، 73/1.

(4) رواه البخاري واللفظ له، كتاب المظالم والعصبي باب النهبي بغير إذن صاحبه، برقم 3475

136/3 ومسلم، بلفظ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: فَأَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُمْ هَؤُلَاءِ عَنْ أَبِي

عن مرتكبي هذه المعاصي نفيا تاما، وإذا نفي عنهم الإيمان فإنهم يكونون من الكفار ذلك أن الكفر والإيمان نقيضان إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر.

والواقع أن قوله p: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ... إلخ جاء مقيدا لنفي الإيمان بحين موافقة الزنا، ومقتضاه كما يقول ابن حجر: أنه لا يستمر بعد فراغه، وهذا هو الظاهر (1)

ويؤيد هذا ما ورد من روايات كثيرة عن ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهما تفيد رفع الإيمان عن الشخص المقترف لجريمة الزنا في حالة موافقته له ويكون فوقه كالظلة، فإذا ألق عاد إليه.

وهذا المعنى على فرض أن الحديث لا كلام في صحته، بينما الواقع أن فيه كلاما كثيرا للعلماء، قال ابن حجر: قال الطبري: اختلف الرواة في أداء لفظ هذا الحديث

وأنكر بعضهم أن يكون pقاله، ثم ذكر الاختلاف في تأويله (2). ويرى ابن حجر أن الحديث مصروف عن ظاهره وذلك لاختلاف الحكم في حد الزنا وتنوعه، فقال: ومن أقوى ما يحمل على صرفه عن ظاهره إيجاب الحد في الزنا على أنحاء مختلفة في حق الحر المحصن والحر البكر وفي حق العبد، فلو كان المراد بنفي الإيمان ثبوت الكفر لاستووا في العقوبة لأن المكلفين فيما يتعلق بالإيمان والكفر سواء (3).

ويذكر النووي أن هذا الحديث مما اختلف العلماء في معناه، ثم يذكر أن الصحيح من هذه المعاني هو نفي أن يكون الفاعل كامل الإيمان ولا عبرة عنده بتلك الاختلافات، فالقول الصحيح الذي قاله المحققون أن معناه لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، ثم يذكر أن السبب الحامل له على هذا التأويل ورود نصوص كثيرة تشهد بخلافه فيقول: وإنما تأولناه على ما ذكرناه لحديث أبي ذر وغيره: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ (4)، وحديث عبادة بن

هُرَيْرَةَ، ثُمَّ يَقُولُ وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ: وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَةَ ذَاتِ شَرَفٍ يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةَ، برقم 76/1 57.

(1) فتح الباري، 60/12.

(2) فتح الباري، 594/14.

(3) فتح الباري 594/14.

(4) رواه البخاري، كِتَابُ اللَّيَاسِ، بَابُ الثِّيَابِ الْبَيْضِ، برقم 149/7 5827 ومسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ مَاتَ مُشْرِكًا دَخَلَ النَّارَ، برقم 95/1 94.

وقال النووي بعد أن أورد تلك الآراء: وقيل في معنى الحديث غير ما ذكرته مما ليس بظاهر بل بعضها غلط فتركتها، وهذه الأقوال التي ذكرتها في تأويله كلها محتملة والصحيح في معنى الحديث ما قدمناه أولاً⁽¹⁾ وقد زاد ابن حجر فذكر أقوالاً منها:

1. أن هذا الحديث خبر بمعنى النهي، والمعنى: لا يزينين مؤمن ولا يسرقن مؤمن. وقد أخرجه الطبري من طريق محمد بن زيد بن واقد بن عبدالله بن عمر.

2. أن يكون بذلك منافقاً نفاقاً معصية لا نفاقاً كفر، ويعزى هذا الرأي إلى الأوزاعي.

3. أن معنى نفي كونه مؤمناً أنه شابه الكافر في عمله.

4. معنى قوله ليس بمؤمن أي ليس بمستحضر في حالة تلبسه بالكبيرة جلال من آمن به.

5. معنى نفي الإيمان نفي الأمان من عذاب الله.

6. أن المراد به الزجر والتنفير ولا يراد ظاهره.

7. أنه يسلب الإيمان حال تلبسه بالكبيرة، فإذا فارقتها عاد إليه.

وقد تبين المازري فائدة هذه التأويلات بأنها تدفع قول الخوارج ومن وافقهم أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار إذا مات من غير توبة، وكذا قول المعتزلة إنه فاسق مخلد في النار؛ فإن الطوائف المذكورين تعلقوا بهذا الحديث وشبهه وإذا احتل ما قلناه اندفعت حجتهم⁽²⁾.

وقد أشار ابن حجر إلى الجمع بين حديث: لا يشرب الخمر وهو مؤمن، وبين قوله p في رجل يسمى عَبْدَ اللَّهِ، وَكَانَ يُلقَبُ حِمَارًا كان يشرب الخمر، فلما جلده رسول الله p قال رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: اللَّهُمَّ الْعَنَّهُ، مَا أَكْثَرَ مَا يُؤْتَى بِهِ فقال النبي p: لَا تَلْعَنُوهُ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ إِنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ⁽³⁾

أن المراد به كما قال ابن حجر نفي كمال الإيمان لا أنه يخرج عن الإيمان جملة⁽⁴⁾

(1) شرح النووي على مسلم، 41/2 وما بعدها.

(2) فتح الباري، 66/12 وما بعدها.

(3) رواه البخاري، كتاب الخُدود، باب ما يُكره من لعن شارب الخمر، وإنه ليس بخارج من الملة،

برقم 6780/8، 158،

(4) فتح الباري، 76/12.

2. واستدل الخوارج على تكفير أهل الذنوب بما ورد في الأحاديث التي يدل ظاهرها على تكفير المسلمين المتقاتلين فيما بينهم، وذلك كما جاء في الحديث عَنْ جَرِيرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: اسْتَنْصِتِ النَّاسَ فَقَالَ: لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ⁽¹⁾، فحملوه على أنه وارد في تكفير الموصوفين بما ذكر. وللعلماء في معنى هذا الحديث سبعة أقوال:

1. أن ذلك كفر في حق المستحل بغير حق.
2. أن المراد كفر النعمة وحق الإسلام.
3. أنه يقرب من الكفر ويؤدي إليه.
4. أنه فعل كفعل الكفار.
5. المراد حقيقة الكفر، ومعناه لا تكفروا بل دوموا مسلمين.
6. حكاية الخطابي وغيره أن المراد بالكفار المتكفرون بالسلاح، وهذا بعيد فيما يظهر.
7. وهو للخطابي أيضا أن معناه لا يكفر بعضهم بعضا فتستحلوا قتال بعضهم بعضا⁽²⁾

وقد رجح النووي من تلك الأقوال القول أنه فعل كفعل الكفار⁽³⁾، ويقول ابن حزم أن الحديث على ظاهره وإنما في هذا اللفظ النهي على أن يرتدوا بعده إلى الكفر فيقتتلوا في ذلك فقط، وليس في هذا اللفظ أن القاتل كافر⁽⁴⁾ وهذا حسب ما ظهر لي هو أحسن الأقوال وأقربها إلى معنى الحديث أي أن المنع متوجه إلى النهي عن أن يرتدوا إلى الكفر، الذي يترتب عليه ضرب بعضهم رقاب بعض لعدم المانع لهم حينئذ وهو الإسلام. ومثل قول ابن حزم في القول أن ذلك كفر في حق المستحل بغير حق وأن معناه لا يكفر بعضهم بعضا فتستحلوا قتال بعضهم بعضا. من الأقوال التي ذكرها النووي .

وقول الخوارج بتكفير المتقاتلين غير سديد، فقد سمى الله المتقاتلين من المؤمنين إخوانا مع أنهم من أهل الكبائر بتلك المقاتلة، فقال تعالى مخاطبا جميع المؤمنين بما فيهم القتلة: **جُدُّ زُّ زُّ زُّ** **رُّ ك ك ك ك**

(1) رواه البخاري، واللفظ له، كتاب العلم، باب الإنصاف للعلماء، برقم 35/1 121 ومسلم، كتاب الإيمان، باب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضهم رقاب بعض، برقم 81/1 .

(2) شرح النووي، 55/2 .

(3) شرح النووي، 55/2 .

(4) الفصل، 237/3.

ذكر النووي أن هذا الحديث مما عده بعض العلماء من المشكلات من حيث أن ظاهره غير مراد. ثم ذكر أوجهاً لتأويله:
 أ- أن يكون الحديث وارداً في حق من استحل تكفير أخاه المسلم معتقداً ذلك.
 ب- أن يكون المراد رجوع معصية تكفيره ونقيصته عليه هو.
 ج- التحذير من أن يسترسل الشخص في مثل هذا القول فيؤول به إلى الكفر؛ لأن المعاصي كما قيل بريد الكفر⁽¹⁾.

10. واستدل الخوارج على تكفير مرتكبي الكبائر بحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهَا خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً⁽²⁾.
 قال النووي: وأما قوله ﷺ فهو في نار جهنم خالداً فيها أبداً فقيل فيه أقوال:

أ- أنه محمول على من فعل ذلك مستحلاً مع علمه بالتحريم، فهذا كافر وهذه عقوبتهم.
 ب- أن المراد بالخلود طول المدة والإقامة المتطاوله لا حقيقة الدوام كما يقال: خلد الله ملك السلطان.
 ت- أن هذه جزاؤه ولكن تكرم I فأخبر أنه لا يخلد في النار من مات مسلماً⁽³⁾.

وأهل السنة على أن قاتل نفسه ليس بكافر كما في حديث جابرٍ أَنَّ الطُّفَيْلَ بْنَ عَمْرٍو الدَّوْسِيَّ، أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ لَكَ فِي حِصْنِ حَصِينٍ وَمَنْعَةٍ؟ - قَالَ: حِصْنٌ كَانَ لِدَوْسٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ - فَأَبَى ذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ لِلَّذِي ذَخَرَ اللَّهُ لِلْأَنْصَارِ، فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ، هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو

(1) شرح النووي، 50/2.

(2) رواه البخاري، واللفظ له، كِتَابُ الطَّبِّ، بَابُ شُرْبِ السُّمِّ وَالدَّوَاءِ بِهِ وَبِمَا يُخَافُ مِنْهُ وَالْخَبِيثِ،

برقم

5778/7، 139، ومسلم، بلفظ: مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ شَرِبَ سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلِّداً فِيهَا أَبَداً كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ غَلْظِ تَحْرِيمِ قَتْلِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، وَأَنَّ مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُدَّ بِهِ فِي النَّارِ، وَأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، برقم 109/1، 103.

(3) شرح النووي، 125/2.

وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ، فَاجْتَبَوْا الْمَدِينَةَ، فَمَرَضَ، فَجَزَعَ، فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ، فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ، فَشَخَبَتْ يَدَاهُ حَتَّى مَاتَ، فَرَأَهُ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو فِي مَنَامِهِ، فَرَأَهُ وَهَيْئَتُهُ حَسَنَةً، وَرَأَهُ مُعْطِيًا يَدَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: مَا صَنَعَ بِكَ رَبُّكَ؟ فَقَالَ: غَفَرَ لِي بِهَجْرَتِي إِلَى نَبِيِّهِ ﷺ، فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكَ مُعْطِيًا يَدَيْكَ؟ قَالَ: قِيلَ لِي: لَنْ نُصْلِحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ، فَقَصَّهَا الطُّفَيْلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاعْفِرْ (1).

قال النووي: إن في الحديث حجة لقاعدة عظيمة لأهل السنة أن من قتل نفسه أو ارتكب معصية غيرها ومات من غير توبة فليس بكافر ولا يقطع له بالنار، بل هو في حكم المشيئة، قال: وهذا الحديث شرح للأحاديث التي قبله الموهم ظاهرها تخليد قاتل النفس وغيره من أصحاب الكبائر (2).

(1) رواه ومسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنْ قَاتَلَ نَفْسَهُ لَا يَكْفُرُ بِرَقْمِ 116/1 108.

(2) شرح النووي، 132/2.

الفصل الرابع
فرقة الأشعرية
المبحث الأول
نشأة الأشعرية
المطلب الأول

التعريف بفرقة الأشاعرة

الأشعرية فرقة كلامية كبرى، تنسب لأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة 324هـ ظهرت في القرن الرابع وما بعده. بدأت أصولها بنزعات كلامية خفيفة، أخذها الأشعري عن ابن كلاب تدور على مسألة كلام الله تعالى وأفعاله الاختيارية، مع القول بالكسب الذي نشأت عنه نزعة الجبر والإرجاء، ثم تطورت وتعمقت وتوسعت في المناهج الكلامية حتى أصبحت من القرن الثامن وما بعده فرقة كلامية، عقلانية، فلسفية، مقابرية، مرجئة جبرية⁽¹⁾.

المطلب الثاني
نشأة الأشعرية

لتحديد نشأة الأشعرية لا ينفك الأمر من حالين: الحالة الأولى: النظر إلى حقيقة المذهب الذي تميز به الأشاعرة عن غيرهم، فهنا لا ترتبط النشأة بأبي الحسن الأشعري، وإنما ترتبط بابن كلاب ومدرسته الكلابية.

الحالة الثانية: النظر إلى التسمية، فلا شك أن التسمية بالأشاعرة أو المذهب الأشعري مرتبطة بأبي الحسن الأشعري وتلامذته من بعده. ويتضح الفرق بالنسبة لمن كان معاصراً للأشعري وتتلذ على ابن كلاب أو تلامذته دون الأشعري وتلامذته، مع أنه يقول بقول ابن كلاب الذي هو قول الأشعري، فمثل هذا أشعري الاعتقاد لكنه لا ينسب إلا إلى ابن كلاب، وفي خراسان وغيرها من بلاد الإسلام النائية قد توجد مثل هذه النماذج، وكان... قد نبغ في أواخر عصر أبي عبدالله أحمد ابن حنبل من الكلابية ونحوهم؛ أتباع أبي محمد عبدالله بن سعيد ابن كلاب البصري، الذي صنف مصنفات رد فيها

(1) الفرق الكلامية – المشبهة – الأشاعرة – الماتريديّة: ناصر بن عبدالكريم العقل، دار الوطن - الرياض، ط/1، 1422هـ، ص49.

على الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وهو من متكلمة الصفاتية، وطريقته يميل فيها إلى مذهب أهل الحديث والسنة، لكن فيها نوع من البدع، لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله، ولم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته، ولكن له في الرد على الجهمية نفاة الصفات والعلو من الدلائل والحجج وبسط القول ما بين به فضله في هذا الباب، وإفساده لمذاهب نفاة الصفات بأنواع من الأدلة والخطاب، وصار ما ذكره معونة ونصيراً وتخليصاً من شبههم لكثير من أولي الألباب، حتى صار قدوة وإماماً لمن جاء بعده من هذا الصنف الذين أثبتوا الصفات، وناقضوا نقاتها، وإن كانوا قد شاركوهم في بعض أصولهم، التي أوجبت فساد بعض ما قالوه من جهة المعقول ومخالفته لسنة الرسول.

وكان ممن اتبعه الحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي، ثم أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسن بن مهدي الطبري، وأبو العباس الصبغي، وأبو سليمان الدمشقي، وأبو حاتم البستي، وغير هؤلاء، المثبتين للصفات، المنتسبين إلى السنة، والحديث، المتلقين بنظار أهل الحديث وسلك طريقة ابن كُلاب في الفرق بين الصفات اللازمة كالحياة، والصفات الاختيارية، وأن الرب يقوم به الأول دون الثاني كثير من المتأخرين، من أصحاب مالك، والشافعي، وأحمد، كالتميميين أبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل التميمي، وابن ابنه رزق الله التميمي، وعلى عقيدة الفضل التي ذكر أنها عقيدة أحمد اعتمد أبو بكر البيهقي فيما ذكره من مناقب أحمد من الاعتقاد. وكذلك سلك طريقة ابن كلاب هذه أبو الحسن بن سالم وأتباعه السالمية والقاضي أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني، وهي طريقة أبي المعالي الجويني، وأبي الوليد الباجي، والقاضي أبي بكر بن العربي، وغيرهم، لكنهم اختلفوا في القرآن، وفي بعض المسائل على قولين بعد اشتراكهم في الفرق الذي قرره ابن كُلاب (1).

فالأصل الذي قرره ابن كُلاب قال به هؤلاء كلهم، وفيهم الأشاعرة وغيرهم ممن لا ينسب إليهم كالسالمية وبعض الحنابلة.

(1) ينظر: آراء الكلابية العقديّة واثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، هدى ناصر محمد الشلالى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط/1، 1420هـ - 2000م، ص43، 91 وما بعدها 163، 227.

ومع مرور الزمن بدأت تنقرض النسبة إلى ابن كلاب لتحل محلها النسبة إلى الأشعري، والسؤال الذي يطرح هنا هو: إذا كان قول ابن كلاب هو الأصل فلماذا لم ينسب إليه مذهب الأشاعرة وإنما نسب إلى أبي الحسن الأشعري؟ ويمكن الجواب عن هذا السؤال من خلال الأمور التالية:

1. أن أبا الحسن الأشعري لم يكن صورة طبق الأصل لابن كلاب ومدرسته، وأتباعه له في أصل معين لا يعني أنه في جميع آرائه وأقواله كان متابعاً له، فمثلاً مع أن الأشعري قال بنفي حلول الحوادث بذات الله وهو ما يسمى بالصفات الاختيارية القائمة بالله، وهذا هو الأصل الذي قال به ابن كلاب ومدرسته، إلا أن الأشعري خالف ابن كلاب في جوانب من مسألة الكلام التي هي أهم المسائل، فإنه قال بألزمية الأمر والنهي، أما ابن كلاب فقال بحدوث ذلك، وعدم التطابق بين آراء الرجلين له دلالاته في تحديد نسبة المذهب إلى أحدهما، خاصة وأن مسألة الكلام من أهم المسائل التي تميز المذهب الأشعري، لأن غيرها من المسائل قد شارك غير الأشاعرة القول فيها.

2. أن ابن كلاب جاء في وقت محنة أهل السنة من جانب المعتزلة، ولما زالت المحنة برز في مجتمع الإسلام كعلم من أعلام أهل السنة الإمام أحمد ابن حنبل، أما ابن كلاب ومن اتبعه فردودهم على المعتزلة والجهمية وإن كانت قوية إلا أنهم شابوها بشيء من البدع، فإذا أضيف إلى ذلك تحذير أئمة أهل السنة كالإمام أحمد وغيره من هؤلاء، فلا شك أن قدرة ابن كلاب في التأثير على الناس ستكون محصورة في نطاق معين لا تتعداه، وهذا ما حدث . أما أبو الحسن الأشعري فقد جاء بعد هدوء العاصفة، وركون الناس إلى أن مذهب أهل السنة هو الغالب المسيطر، لذلك لما قام الأشعري في الرد على المعتزلة كانت الأوضاع مهياً لاشتهاره وتبني مجموعة من الأعلام لمذهبه⁽¹⁾.

3. من الأمور المهمة قصة انتقال الأشعري عن الاعتزال إلى مذهب السلف، فمن المعلوم أنه قد بلغ مكانة ومنزلة في مذهب المعتزلة حتى صار صنواً لأحد أعلامها، ينوب عنه في الدروس والمناقشات الاعتزالية، وحتى صار يؤلف الكتب لدعم مذهبهم، وهي كتب صارت معتمدة في مذهبهم حتى قال

(1) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبدالحميد، دار ابن الاثير للطباعة والنشر، بغداد، ط/1977، 1م، ص 147 وما بعدها.

الأشعري عن أحدها بعد أن نقضه ورد عليه: **لم يؤلف لهم كتاب مثله** (1) ، وفي ظل هذه الأوضاع التي تنبئ عن وجود نهضة اعتزالية تعيد إليها سابق عزها إذا بالعالم الإسلامي يفاجأ بهذا القرار الخطير يتخذة أشهر أعلام المعتزلة معلناً رجوعه التام عن جميع أقوال المعتزلة، ويتبع ذلك بكشف ما يذهبون إليه، والرد عليهم بأسلوب كلامي قوي يوازي ما عند المعتزلة من قدرة وأساليب.

والمفاجأة إذا وقعت بهذا المستوى ينسى الناس معها تفاصيل الأمور، من مثل أن الأشعري لم يكن رجوعه إلى مذهب السلف كاملاً، وأن لديه بعض البقايا من أصول المعتزلة وتنحصر القضية في رد المعتزلة ولا شك أن الرد عليهم في ذلك الوقت جهاد وأي جهاد، يقول ابن عساكر فيما رواه عن ابن عذرة في قصة رجوع الأشعري وصعوده المنبر وإعلان ذلك على الملأ: ودفع الكتب إلى الناس فمنها كتاب اللع وكتاب أظهر فيها عوار المعتزلة سماه بكتاب كشف الأسرار وهتك الأستار وغيرهما، فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقهاء من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها، وانتلوه، واعتقدوا تقدمه، واتخذوه إماماً، حتى نسب مذهبهم إليه، قال لي أبو بكر أي ابن عذرة فصار عند المعتزلة ككتابي أسلم وأظهر عوار ما تركه فهو أعدى الخلق إلى أهل الذمة، وكذلك الأشعري أعدى الخلق على المعتزلة، فهم يشنعون عليه من الأشانيع وينسبون إليه الأباطيل(2)

4. ومن أسباب نسبة المذهب إلى الأشعري كثرة مؤلفاته، ورسائله، فمؤلفاته قد تزيد على ثلاثمائة كتاب، وكما أن الأسئلة كانت تأتيه من الآفاق ويكتب في ذلك رسائل مختلفة، وسرعان ما تشتهر وتنتشر بين الناس، وهذا بخلاف ابن كلاب الذي كانت مؤلفاته قليلة، ولم تكن تلقى قبولاً بسبب موقف أئمة أهل السنة منه، بل وصل الأمر إلى أن يتستر الكلابية بما عندهم، كما حدث لتلامذة ابن خزيمة الموافقين لابن كلاب، فإنهم لم يستطيعوا أن يظهروا ما عندهم فضلاً عن أن ينشروه أو يدرّسوه.

5. وأخيراً يأتي دور تلاميذ الأشعري، ومن جاء بعدهم من تلامذتهم في ترسيخ نسبة المذهب إليه في دروسهم وكتبهم، إضافة إلى دورهم في نشره والدفاع

(1) تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر المتوفى: 571هـ، دار الكتاب العربي – بيروت، ط/3، 1404، ص131.

(2) المصدر السابق نفسه .

عنه، يقول القاضي عياض عن الأشعري: فلما كثرت تواليفه، وانتفع بقوله، وظهر لأهل الحديث والفقهاء ذبه عن السنن والدين، تعلق بكتبه أهل السنة وأخذوا عنه، وتفقهوا في طريقه، وكثر طلبته وأتباعه لتعلم تلك الطرق في الذب عن السنة، وبسط الحجج والأدلة في نصر الملة، فسموا باسمه، وتلاههم أتباعهم وطلبتهم فعرفوا بذلك، وإنما كانوا يعرفون قبل ذلك بالمثبتة، سمة عرفتهم بها المعتزلة؛ إذ أثبتوا من السنة والشرع ما نفوه، فبهذه السمة أولاً كان يصرف أئمة الذب عن السنة من أهل الحديث كالمحاسبي، وابن كلاب، وعبدالعزیز بن عبدالمك المكي، والكراسي، إلى أن جاء أبو الحسن، وأشهر نفسه، فنسب طلبته والمتفهمة عليه في علمه ونسبه، كما نسب أصحاب الشافعي على نسبه وأصحاب مالك وأبي حنيفة وغيرهم من الأئمة إلى أسماء أئمتهم الذين درسوا كتبهم، وتفقهوا بطرقهم في الشريعة، - وهم لم يحدثوا فيها ما ليس منها - فكذلك أبو الحسن، فأهل السنة من أهل المشرق والمغرب بحججه يحتجون، وعلى منهاجه يذهبون، وقد أثنى عليه غير واحد منهم، وأثنوا على مذهبه وطريقه (1).

المبحث الثاني

عقائد الأشعرية

المطلب الأول

توحيد الربوبية عند الأشعرية

الفرع الأول: حقيقة توحيد الربوبية عند الأشعرية
تطلق الأشعرية على هذا النوع من التوحيد: توحيد الذات والأفعال .
المسألة الأولى: مدلول كلمة الرب من حيث هي اسم لله تعالى:
قال إبراهيم الباجوري في شرحه لبيت من جوهرة التوحيد: قوله: ربه: أي خالقه أو مالكه أو نحو ذلك من معاني الرب المنظومة في قول الشيخ السجاعي:

قريب محيط مالك
ومدير
ومصلحنا والصاحب الثابت القدم
ومصالحنا والصاحب الثابت القدم

(1) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، عياض اليجصبي ، 25 / 2 .

وجامعنا والسيد احفظ فهذه
وهذه المعاني واضحة، ومرادهم بالقديم هنا الإخبار عن الله تعالى بأنه موجود
وجوداً أزلياً، وليس مقصودهم القدم النسبي الذي بمعنى طول مدة الوجود التي
لا تستلزم الأزلية (2).

المسألة الثانية: عموم وخصوص ربوبية الله لخلقه:

والمقصود بالربوبية العامة: خلق الله Y لمخلوقاته، وهدايتهم لما يصلحهم في
حياتهم مع بقائهم تحت قهره وملكه، وهذه واضحة في النظم السابق.
وأما الربوبية الخاصة: وهي التي تتعلق بدلالة المكلفين وإرشادهم للدين الحق
مع توفيقهم للعمل الصالح – فهذه أيضاً معلومة عند الأشعرية، وقد نصوا
عليها عند كلامهم في مسألة خلق أفعال العباد، فمن أقوالهم في الهداية الخاصة
قول الرازي: واعلم أنه سبحانه هادٍ من حيث إنه خص من أراد من عباده
بمعرفة وأكرمه بنور توحيده كما قال: $\text{چ} \text{بم بي} \text{□□} \text{چ} \text{ا هـ} \text{(3)}$ (4).

المسألة الثالثة: تعريف توحيد الربوبية:

كما تقدم فإن الأشعرية اصطلحوا على تسمية هذا التوحيد بتوحيد الذات
والأفعال، فإنهم يثبتون وحدانية في الذات والصفات والأفعال، والوحدانية
الأولى والثالثة هما المرادتان هنا، فقالوا عن وحدانية الذات إنها تنفي عن
الذات تركيبها من أجزاء... وتعددتها بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر فهذا ما
تنفيه وحدانية الذات. قالوا: ووحدة الأفعال بمعنى: أنه لا تأثير لغيره في فعل

(1) حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المرید على جوهرة التوحيد، تحفة
المرید تأليف الشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري المتوفى 1277هـ، شرح
جوهرة التوحيد، الشيخ برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المتوفى 1041هـ، ضبطه وصححه
عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط/2، 1424هـ – 2004م، ص40.
(2) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى و الصفات، فخر الدين الرازي. أبو عبد الله محمد بن عمر
بن الحسين بن الحسن بن علي، التيمي، البكري، القرشي، الطبرستاني، الملقب فخر الدين،
المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الري المتوفى 606 هـ، المطبعة الشرقية بمصر. ط/1
1323 هـ، ص358 وما بعدها .

(3) يونس: من الآية: ٢٥.

(4) لوامع البينات، ص 360.

من الأفعال (1) ، فيستحيل: أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد (2) .

وقد وضح مقصودهم بتوحيد الذات والأفعال، إلا أن تعبيرهم بكلمة لا تأثير فيه شيء من الإجمال ومبالغة. وكذلك تعبيرهم بكلمة: تركيبها من أجزاء فيه إجمال متضمن لباطل وحق، فلزم الاستفصال؛ ففنيهم للصفات الذاتية كالوجه واليدين بدعوى التركيب نفي باطل لأنه معارض لأدلة من الكتاب والسنة تثبتها، ولا يجوز أن يقال في ما ثبت لله بالأدلة من الصفات إنه تركيب. وأما فنيهم لأن يكون الله متركباً من أجزاء منفردة، أو يقبل التقسيم والتفريق المستلزمين للحاجة والافتقار فهذا نفي صحيح، إذ يجب نفي هذه الأمور عن الله، إذ هو الحي القيوم الغني بذاته عن سواه (3) .

الفرع الثاني: موقف الأشعرية من مقتضيات الإقرار لله تعالى بالربوبية الأول من تلك المقتضيات، وهو أن يعتقد العبد انفراد الله تعالى بالنفع، والضر، والرزق، والإحياء، والإماتة، وجميع أفعاله وألا يشرك في ذلك بالله أحداً، فهذا كله يقر به الأشعرية ولا يخالفونه وكتبهم مليئة بهذا الكلام عند ذكر توحيد الأفعال. إلا أنه ظهر في المتأخرين منهم ما يقدر في هذا الذي يقولونه، وقد فشا في العصور المتأخرة الشرك بالله تعالى في توحيد الربوبية، لاعتقاد كثيرين أن غير الله تعالى يملك الضر والنفع حتى الأموات، فأوجب لهم ذلك الشرك في عبادته، فصاروا يستغيثون بهم، ويلجأون إليهم، ويطلبون منهم الذرية وغير ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله، فجمعوا بين الشرك في الربوبية، والشرك في العبادة – وهذا أمر واضح جلي، يعرفه القاصي والداني في كثير من بلاد المسلمين، وزين لهم بعض الأكابر هذا الأمر بشبهات وتلبيسات بتسمية الأمور بغير أسمائها، كتسميتهم الاستغاثة بالتوسل، ويسمون شبهاتهم بشواهد الحق، وإنما هي شواهد الباطل، وهذا كله يقع مع كثرة كتبهم المبينة لإفراد الله تعالى في ربوبيته وأفعاله!! مع ملاحظة أخرى، وهي أن الأشاعرة يجعلون الأفعال من تعلقات القدرة والإرادة دون قيامها بالله!، والواجب إثبات

(1) تحفة المريد ، ص59 ، أم البراهين ، للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم بن يوسف السنوسي التلمساني، ويليها شرح أم البراهين لتلميذه محمد بن عمر بن إبراهيم الملاكي التلمساني، تحقيق د.خالد زهري ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/2، 2009، ص28.

(2) تحفة المريد ، ص60.

(3) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى ، خالد عبداللطيف ، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة، ط/1، 1416هـ ، 307/1 .

قيام هذه الأفعال بالله لأنها من مقتضيات الربوبية، يقول ابن القيم: فإن قيام الأفعال به هو معنى الربوبية وحقيقتها، ونافي هذه المسألة نافٍ لأصل الربوبية، جاحد لها رأساً (1).

وأما الثاني من تلك المقتضيات وهو إثبات رب مباين للعالم، وذلك بإثبات العلو لله رب العالمين، فهذا مما خالف فيه الأشعرية، وهذه المسألة من أكبر المسائل التي خالفوا فيها أهل السنة والجماعة بدعوى تنزيه الله تعالى عن الجهة والتحيز! حتى غلا بعضهم فقال: يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجرم، بأن يكون فوق العرش مثلاً، أو تحته، أو يمينه، أو شماله، أو أمامه، أو خلفه... و يستحيل على الله تعالى أن تكون له جهة في نفسه بأن يكون له يمين، أو شمال، أو فوق، أو تحت، أو قدام، أو خلف! (2).

وأما الثالث من مقتضيات الربوبية وهو التوصل بالإقرار بها إلى أفراد الله تعالى في الألوهية، فهذا النوع وهو توحيد العبادة يسلمون به في الجملة، إلا أن الملاحظ خلو كتبهم من تقرير هذا النوع من التوحيد، بل وجد من المتأخرين من يخالف في توحيد العبادة على ما سبق بيانه (3).

الفرع الثالث: منزلة توحيد الربوبية عند الأشعرية

اختلفت عباراتهم الأشعرية في أول واجب على المكلف بعد أن اتفقوا على أن الأمر بعبادته ليس أول واجب.

فحكى الأشعرية عن الأشعري القول بأن أول واجب على المكلف هو المعرفة (4)، والمعرفة عندهم معناها معرفة وجود الله وتفرد به بخلق العالم. وعند الباقلاني أول واجب: النظر وقد حكى عنه أن أول النظر، أي المقدمة أولى، وليس هناك كبير فرق (5)، فقال: أول ما فرض الله Y على جميع العباد النظر في آياته... والثاني من فرائض الله Y على جميع العباد الإيمان به والإقرار بكتبه ورسوله.

(1) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/3، 1416 هـ - 1996م، 414/2.

(2) ام البراهين، ص24.

(3) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبداللطيف، 1/310.

(4) شرح جوهرة التوحيد، ص37.

(5) ينظر: شرح جوهرة التوحيد، للباجوري، ص37.

وأول واجب على المكلف عند الجويني القصد إلى النظر فقال: أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح... (1)

وقال شارح الجوهرة محاولاً الجمع بين هذه الأقوال: والأصح أن أول واجب قصداً: المعرفة، وأول واجب وسيلةً قريبةً: النظر، ووسيلةً بعيدةً: القصد إلى النظر (2)، فظهر من هذا أن النزاع بينهم لفظي.

والمراد بالنظر عندهم: ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما على علم مجهول (3).

وواضح أن هذا من المقاييس العقلية، وليس المراد مجرد النظر في آيات الله المستلزم معرفة المراد دون توسط أي حد وسط، كما هو في القياس ولما عدد شارح الجوهرة المطالب السبعة التي يتوصل بها إلى إثبات وجود الله تعالى قال: وهذه المطالب السبعة لا يعرفها إلا الراسخون في العلم! ثم قال: قال السنوسي: وبها ينجو المكلف من أبواب جنهم السبعة! (4) ولم يتعقبه بشيء!، كأنه يقره على مقالته.

لقد جعل السنوسي عاقبة ترك هذه المطالب على المكلف سواء كان من العوام أو من العلماء الراسخين في العلم!، و اعتراف الباجوري بأنه لا يعلمها إلا الراسخون في العلم!، فيكونون على هذا هم الناجين فقط دون سواهم!، ويكون العوام، وهم أكثر المسلمين ليسوا بناجين من النار، بل حتى العلماء الذين ليسوا براسخين في العلم! وفي هذا تحجير لواسع وتضييق لرحمة الله، وابتداع لقول لم يسبقوا إليه المناقشة:

1. قولهم إن أول واجب على المكلف هو النظر الصحيح المفضي إلى معرفة الله يناقض أمرين:

أولهما: أن الإقرار بمعرفة الله أمر مركوز في الفطر.
وثانيهما: الأمر بعبادة الله أولاً.

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد في عقيدة الأشاعرة ، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني المتوفى 476هـ تحقيق ذ.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد مطبعة السعادة - مصر - 1369 هـ - 1950م، ص25.

(2) شرح جوهرة التوحيد للباچوري ، ص 38.

(3) شرح الجوهرة ، ص 37، الارشاد للجويني، ص 25.

(4) شرح جوهرة التوحيد ، ص 42.

حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (1).

وقد وردت في حديث معاذ جملة وهي: فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ (2)، فتمسك بها من قال إن أول واجب هو المعرفة وقد نسب هذا القول الى امام الحرمين كما في فتح الباري لابن حجر (3)، والجواب كما قال الحافظ ابن حجر: أَنَّ الْأَكْثَرَ رَوَوْهُ بِلَفْظٍ فَأَدْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ (4)، ومنهم من رواه بلفظ: فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ أَنْ يُوحِدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ (5)، ومنهم من رواه بلفظ: فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةَ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ (6).

ووجه الجمع بينهما أن المراد بالعبادة: التوحيد، والمراد بالتوحيد: الإقرار بالشهادتين، والإشارة بقوله ذلك إلى التوحيد: وقوله فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ أي عرفوا توحيد الله، والمراد بالمعرفة: الإقرار والطوعية أي التوحيد الذي فسره بالاقرار بالشهادتين لا النظر ولا معرفة الوجود فقط كما زعم الجويني، وهو واضح، فبذلك يجمع بين الألفاظ المختلفة في القصة الواحدة.. (7).

وعلى هذا فإن دلالة هذا الحديث على المطلوب واضحة، فلو كانت المعرفة هي أول واجب على المكلف لأمر النبي ﷺ بالدعوة إليها أولاً، ولما أمر بتوحيد الله في عبادته أولاً، لأنه لا يعقل أن يؤمر بعبادة الله من لا يقر به، وقد تقدم أن الإقرار به ومعرفته فطرية. وأما الحديث الثاني فدلالته أيضاً واضحة، قال أَبُو جَعْفَرٍ السِّمْنَانِيُّ وَهُوَ مِنْ

(1) رواه البخاري، كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ، بَابُ دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْإِسْلَامِ وَالنُّبُوَّةِ، وَأَنْ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ برقم 2946/48 ومسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ الْأَمْرِ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ برقم 21/52 من حديث أبي هريرة.

(2) صحيح الباري، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ لَا تُؤْخَذُ كَرَائِمُ أَمْوَالِ النَّاسِ فِي الصَّدَقَةِ برقم 1458/2 .119

(3) 70/1.

(4) صحيح مسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ الْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَشَرَائِعِ الدِّينِ، وَالِدُّعَاءِ إِلَيْهِ، برقم 19/50، فتح الباري 13/354.

(5) صحيح البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ أُمَّتُهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، برقم 7372/9/114.

(6) رواه البخاري، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ لَا تُؤْخَذُ كَرَائِمُ أَمْوَالِ النَّاسِ فِي الصَّدَقَةِ، برقم 1458/2/119، ومسلم، بلفظ: 0 أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ الْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَشَرَائِعِ الدِّينِ، وَالِدُّعَاءِ إِلَيْهِ، برقم 19/51.

(7) فتح الباري 13/354.

كِبَارِ الْأَشَاعِرَةِ ، بعد ذكره لهذا الحديث: ومثل هذا كثير، ولم يرد أن دعائهم إلى النظر والاستدلال، وإنما يكون حكم الكافر في الشرع أن يدعى إلى الإسلام، فإن أبي وسأل النظرة والإمهال لا يجاب إلى ذلك، ولكنه إما أن يسلم أو يعطى الجزية أو يقتل، وفي المرتد إما أن يسلم وإما أن يقتل، وفي مشركي العرب على ما عرف. وإذا جعلنا الأمر على ما قاله أهل الكلام لم يكن الأمر على هذا الوجه، ولكن ينبغي أن يقال له أعني الكافر عليك النظر والاستدلال لتعرف الصانع بهذا الطريق، ثم تعرف الصفات بدلائلها، وطرقها، ثم مسائل كثيرة إلى أن يصل الأمر إلى النبوات، ولا يجوز على طريقهم الإقدام على هذا الكافر بالقتل والسبي إلا بعد أن يذكر له هذا ويمهل، لأن النظر لا يكون إلا بمهلة، خصوصاً إذا طلب الكافر ذلك، وربما لا يتفق النظر والاستدلال في مدة يسيرة فيحتاج إلى إمهال الكافر مدة طويلة تأتي على سنين ليتمكنوا من النظر على التمام والكمال، وهو خلاف إجماع المسلمين⁽¹⁾.

2. تقول الأشعرية : إن النظر أول ما يجب على المكلف. نوقش أيضاً من جهتين

أولاهما: في نوع هذا النظر.

وثانيتها: في إيجابه على كل المكلفين.

أما الجهة الأولى: فقد تقدم مرادهم بهذا النظر وقد صرحوا هم بأن طريقة النظر طريقة معتادة على الفهم حيث لا يعلمها إلا الراسخون في العلم! وهنا لا بد من وقفات:

الأولى: إن هذه الطريقة لم تنتقل عن السلف مع اشتغالها على طرق محرمة كما قال الإمام أبو المظفر السمعاني: وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا فإنهم قالوا: أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري Y. وهذا قول مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين⁽²⁾، فتراه أنكر عليهم طريقتهم لاشتغالها على ما لم ينقل عن السلف من أن أول واجب على المكلف النظر، وهي كذلك تستلزم لوازم باطلة كنفى صفات الباري الاختيارية

(1) صون المنطق و الكلام في فني المنطق و الكلام، الامام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى 911هـ، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار، سعاد علي عبدالرزاق، مجمع البحوث الإسلامية بالازهر، القاهرة 1389هـ — 1970م، دار الكتب العلمية، بيروت 2007م، ص 172، الحجة في بيان المحجة، ابو القاسم التيمي الأصبهاني، 119/2.

(2) صون المنطق، جلال الدين السيوطي، ص171، الحجة في بيان المحجة، ابو القاسم التيمي الأصبهاني، 117/2 وما بعدها.

وقد التزموا ذلك بدعوى أنها لو ثبتت للزم قيام الحوادث به، وهذا يؤدي إلى تعطيل إثبات وجوده، الذي تم بإثبات أن كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث!

الثانية: وطريقتهم هذه في الأصل قد أخذوها من المعتزلة كما قال أبو جعفر السِّمْنَانِيُّ وَهُوَ مِنْ رُؤُوسِ الْأَشَاعِرَةِ عَلَى هَذَا وَقَالَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ بَقِيَتْ فِي مَقَالَةِ الْأَشْعَرِيِّ مِنْ مَسَائِلِ الْمُعْتَزَلَةِ وَتَفَرَّغَ عَلَيْهَا أَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ مَعْرِفَةَ اللَّهِ بِالْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ لَا يَكْفِي التَّقْلِيدُ فِي ذَلِكَ: (1)

الثالثة: إن النظر الذي ذكر في القرآن ليس هو النظر الذي تواضع عليه هؤلاء المتكلمون، وإنما النظر فيه بذكر الآيات التي هي العلامات الدالة على ما هي آيات له، من غير حاجة إلى توسط حد كما هو في المقاييس العقلية، وقد تخلص بعضهم فقال إنه يصح الاستدلال بالدليل الإجمالي، وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه (2) ، ومرادهم أن يعجز الإنسان بذكره على الوجه المعتبر عند المنطقيين والتفريق بين الدليل الحلمي والتفصيلي لم يرتضيه بعض الأشاعرة ، كالرازي ، باعتبار ان الدليل إذا كان متركباً من عشر مقدمات مثلاً فإنه لا يقبل الزيادة لأنها كافية ، ولا يقبل النقصان لأنه يدي إلى التقليد في بعض المقدمات (3)، وقد ترتب على إيجابهم النظر على جميع المكلفين اختلافهم في حكم التقليد في معرفة العقائد على ستة أقوال:-

أولها: الحكم بكفر المقلد مطلقاً.

وثانيها: الحكم بعصيانه مطلقاً.

وثالثهما: الحكم بعصيان من قلده وفيه أهلية للنظر.

ورابعها: صحة إيمان من قلده القرآن والسنة القطعية!!- فيما عدا الصفات النقلية.

وخامسها: صحة إيمان المقلد مطلقاً، لأن النظر شرط كمال.

(1)فتح الباري ، لابن حجر العسقلاني ، 349/13 .

(2) جوهرة التوحيد ، ص21.

(3) ينظر : المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: 606هـ، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ - 1997 م، 6/76 وما بعدها .

وسادسها: صحة إيمان المقلد مع تحريم النظر، وحملوه على المخلوط بالفلسفة. وأقوى هذه الأقوال عند المتأخرين هو القول بعصيان من قلد وفيه أهلية للنظر (1).

ويلاحظ أن كل تلك الأقوال مبنية على أن المعرفة نظرية لا فطرية!. وزعمهم بأن من تابع القرآن والسنة في المعرفة يكون مقلداً ناشئاً من ظنهم أنهما دليلان لفظيان خبريان لا يتضمنان براهين عقلية، والتحقيق هو أن النظر يجب على من لم يحصل العلم والإيمان إلا به، على أن يكون هذا النظر صحيحاً غير ملتزم

الجهة الثانية من المناقشة: في إيجابهم النظر على كل مكلف من ذكر وأنثى:

1. فإننا نسلم بأن النظر الوارد الأمر به في الآيات القرآنية واجب، فأما إيجابه على كل أحد فلا نسلم به، بل ولا نسلم بأنه أول الواجبات، مع التفريق بين النظر الصحيح – فهو المأمور به -، وبين النظر المفضي إلى الباطل – فلا تدل عليه الآية. فالذي يلاحظ من القرآن هو أن النظر يجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، فمثال ذلك قول الله تعالى: **كَلِمَاتٍ كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتَّقِيَ اللَّهَ وَلْيَرْحَمِ اللَّهَ** (2)، فهذه الآية والتي قبلها جاءت بعد قوله تعالى: **كَلِمَاتٍ كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتَّقِيَ اللَّهَ وَلْيَرْحَمِ اللَّهَ** (3) ومثل هذه الآية قوله تعالى: **كَلِمَاتٍ كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتَّقِيَ اللَّهَ وَلْيَرْحَمِ اللَّهَ** (4)، فهذه جاءت بعد قوله: **كَلِمَاتٍ كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتَّقِيَ اللَّهَ وَلْيَرْحَمِ اللَّهَ** (5) فمن آيتي الأعراف والروم السابقتين يعلم أن النظر واجب على المكذبين والذين لا يعلمون وكل من كان لا يقوم بالواجب عليه من عبادة الله إلا بعد النظر، فظهر من هذا أن هذا الوجوب جاء من جهة أنه واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به (6).

2. وقولهم عن أول واجب على المكلف هو النظر يشمل كل المكلفين، وبما أنه واجب فيلزم أن الشخص حال الاشتغال به يكون مقيماً على الطاعة ولو

(1) جوهرة التوحيد، ص 34 وما بعدها .

(2) الأعراف: ١٨٥.

(3) الأعراف: ١٨٢ – ١٨٣.

(4) الروم: ٨.

(5) الروم: 6 – ٧.

(6) منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبداللطيف 1/ 314.

كان على غير ملة الإسلام! ولهذا ألزمهم أبو المظفر السمعاني قوله: وينبغي على قولهم: إذا مات في مدة النظرة والمهلة قبل قبول الإسلام أنه ما مطيعاً له مقيماً على أمره، لا بد من إدخاله الجنة كما يدخل المسلمون، وقد جعلوا غير المسلم مطيعاً لله، مؤتمراً بأمره في باب الدين، وأوجبوا إدخاله الجنة، وقد قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ آيَاتُ اللَّهِ فَارْتَدُّوا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ لِيُحْضَرُوا يَوْمَهُمُ الْمَذْزَبَ﴾ (1). (2)

(1) آل عمران: ٨٥.
(2) الانتصار لأصحاب الحديث، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي المتوفى: 489هـ، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار – السعودية، ط/1، 1417هـ - 1996م، ص 64.

المطلب الثاني توحيد الالهوية عند الاشعرية

الفرع الأول: التوحيد عند الأشعرية
لاشك أن أسس الإسلام وقاعدته توحيد الله وحده لا شريك له، والتوحيد والواحد والأحد عند الأشعرية يشمل ثلاثة أمور:
الأمر الأول: أن الله واحد في ذاته لا قسيم له.
الثاني: أنه واحد في صفاته لا شبيه له.
الثالث: أنه واحد في أفعاله لا شريك له (1).
وأشهرها عندهم وأقواها دلالة على التوحيد: أنه واحد في أفعاله لا شريك له ،
وبه يفسرون معنى لا إله إلا الله، والألوهية عندهم هي القدرة على الاختراع
والخلق، فمعنى لا إله إلا الله لا خالق إلا الله (2).

(1) ينظر: مجرد مقالات الأشعري، الإمام محمد بن الحسن بن فوركا المتوفى 406هـ تحقيق و ضبط أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط/1، 2005، ص 55 ، الانصاف للباقلاني ، ص 34 وما بعدها ، والاعتقاد للبيهقي ، ص 63، شرح أسماء الله الحسنى ، الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري الشافعي المتوفى 465هـ، تحقيق: أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني، دار آزال ، بيروت ، ط/2 ، 1406هـ - 1986م ، ص 215 والشامل في اصول الدين ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين المتوفى: 478هـ، حققه وقدم له: د. علي سامي النشار، يصل بدير عون ، سهير محمد مختار ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ط/1، 1389هـ - 1969م ، ص 345 - 348 ، والارشاد ، ص 52 ، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين المتوفى: 478هـ، تحقيق: فوقية حسين محمود، عالم الكتب - لبنان
ط/2، 1407هـ - 1987م ، ص 86 ، واحياء علوم الدين 33/1 ، الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: 505هـ، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1424هـ - 2004م ، ص 49، ونهاية الاقدام ص 90.
(2) ينظر: أصول الدين، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى 429هـ، دار الكتب العلمية بيروت، ط/3، 1401هـ ، 1981م، ص 123، الملل والنحل للشهرستاني 100/1 ، مجرد مقالات الاشعري ، ص 47.

فسر الأشعرية معنى التوحيد والواحد بهذه الأصول الثلاثة،⁽¹⁾ ، وهكذا صار حقيقة التوحيد والواحد والأحد عند هؤلاء نفي صفات الله الخبرية، ونفي علوه على عرشه⁽²⁾

الفرع الثاني: الدليل المعتمد في إثبات استحقاق الله تعالى للعبودية دون ما سواه

يرى الأشاعرة أن الدليل المعتمد في هذه المسألة هو الدليل النقلى فقط، بمعنى أن العقل لا يعلم به حسن توحيد العبادة، ومن أقوالهم في ذلك: قال التفتازاني بعد حكاية مقالات المشركين ومذاهبهم: وبالجملة فنفي الشركة في الألوهية ثابت: عقلاً وشرعاً، وفي استحقاق العبادة: شرعاً $\text{چ و و ي ي ي ي د ن ا ن ا نئه ن و ن و ن و چ}$ ⁽³⁾⁽⁴⁾.

ويعني بنفي الشركة في الألوهية عدم وجود رب آخر، أي أن صانع العالم واحد، كما هو معروف في مباحثهم – وهو الظاهر من صنيعه إذ أورد قوله هذا بعد مبحث إثبات أن صانع العالم واحد. أما توحيد العبادة فلا يثبت إلا بالنص كما قال:

وبالجملة فنفي الشركة ثابت ... في استحقاق العبادة: شرعاً. ومقصوده نفي تحسين العقل له.

ويرجع السبب في اختيار الأشعرية لهذه الطريقة في إثبات استحقاق الله للعبادة ونفي الشرك عنه فيها لأمرين:

الأول: أن العقل ليس له مدخل في التحسين والتقييح.

الثاني: وهو أن العذاب على مخالفة التوحيد في العبادة لا يثبت إلا بعد إقامة الحجة

والجواب:

(1) أساس التقديس - للإمام فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين المتوفى 606هـ، تحقيق: د. احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ - 1986م، ص17.

(2) من عقائد السلف الرد على الجهمية أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنده العبدى المتوفى: 395هـ، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط/13، العدد التاسع والأربعين، محرم - صفر - ربيع الأول 1401هـ، ص91 وما بعدها

(3) التوبة: من الآية: ٣١.

(4) شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني المتوفى 791هـ - دار المعارف النعمانية، باكستان، 1401هـ - 1981م، 4/42.

المطلب الثالث

منهج الأشعرية في توحيد الأسماء والصفات

الفرع الأول: المسائل المتعلقة بالأسماء الحسنى عند الأشعرية
إثبات أسماء الله تعالى الواردة من مسلمات الأشعرية، وقد حرصوا على
التأليف فيها، وإن كان ذلك في الغالب بسبب ما حدث بين الأشعرية،
والتصوف من ارتباط، وعناية الصوفية بأسماء الله تعالى.
وممن كتب في أسماء الله ومعانيها من الأشعرية:

1. الخطابي (1) .
2. الحلبي (2) .
3. البيهقي (3) .
4. القشيري (4) .
5. الغزالي (5) .
6. الرازي (6) .

وكتبهم هذه كلها مطبوعة، وللقراطي كتاب مشهور في الأسماء والصفات لا
يزال مخطوطاً، كما أن لكل من أبي بكر بن العربي، والواحي كتاباً في هذا

(1) ضمن كتابه شأن الدعاء، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف
بالخطابي المتوفى: 388 هـ تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية ط/1، 1404 هـ -
1984 م، ص 23-113 .

(2) ضمن كتابه المنهاج في شعب الإيمان، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني،
أبو عبد الله الحلبي المتوفى: 403 هـ تحقيق: حلمي محمد فودة الناشر: دار الفكر، بيروت ط/1،
1399 هـ - 1979 م، 1/ 167-210 .

(3) في كتابه الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو
بكر البيهقي المتوفى: 458 هـ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له:
الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1413 هـ
- 1993 م، ص 3—95 .

(4) في كتابه شرح أسماء الله الحسنى، الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن
عبد الملك القشيري النيسابوري الشافعي المتوفى 465 هـ، تحقيق: أحمد عبد المنعم عبد السلام
الحلواني، دار أزال، بيروت، ط/2، 1406 هـ - 1986 م.

(5) في كتابه المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي
الطوسي المتوفى: 505 هـ، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي - قبرص،
ط/1، 1407 - 1987 .

(6) في كتابه لوايح البينات، شرح أسماء الله تعالى والصفات.

الموضوع. كما أن بعض الأشعرية قد يشيرون إلى معاني أسماء الله في كتبهم كالجويني⁽¹⁾، والبيهقي⁽²⁾.

وليس للأشعرية أقوال متميزة فيما يتعلق بأسماء الله تعالى في الجملة، وما يقع من خلاف في بعض مسائلها قد يشاركونهم فيه غيرهم، ويمكن الإشارة إلى أمرين:

أحدهما: ما وافق فيه جمهور الأشاعرة جمهور السلف، ومن ذلك قولهم:
1. أن أسماء الله تعالى توقيفية، وقد ذكر ذلك غالب الأشاعرة، وخالف فيه الباقلاني⁽³⁾، بل بعض من ذكر أنها توقيفية خالف في ذلك عملياً، فذكر بعض الأسماء التي لم ترد في الشرع.

2. أن أسماء الله تعالى ليست جامدة، ولذلك حرص العلماء على شرحها، وبيان معانيها، وذكرها ما دلت عليه من صفات الله تعالى.

3. أن أسماء الله تزيد على التسعة والتسعين، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة، والحديث بأصله، وبزياداته لا تعارض ذلك، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ⁽⁴⁾.

المقصود به أن هذه الأسماء من أحصاها دخل الجنة، وليس معناه أنه ليس له اسم إلا هذه، كما هو واضح⁽⁵⁾.

وثانيهما: أن بعض الأشعرية خالفوا جمهور السلف في بعض المسائل، ومن ذلك:

(1) الارشاد، ص 143-155.

(2) في الاعتقاد، وفي الجامع لشعب الايمان، حققه وراجع نصوصه وخرج احاديثه، د. عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج احاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط/1، 1423 هـ - 2003 م، 1/ 263-335.

(3) المقصد الاسمي للغزالي، ص 167، وشأن الدعاء، ص 111، ولوامع البيئات للرازي، ص 36، وينظر: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني

المتوفى 406 هـ دار المشرق، 1987، ص 42.

(4) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والتثنية في الإقرار، والشروط التي يتعارفها الناس بينهم، وإذا قال: مائة إلا واحدة أو ثنتين، برقم 2736 / 198/3.

(5) شأن الدعاء، ص 24 وما بعدها، فتح الباري 11 / 220، بدائع الفوائد: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751 هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،

1. أن بعض الأشعرية أطلقوا بعض الأسماء لله وإن لم ترد بها نص ولا إجماع، وذلك كاسم القديم، والذات وغيرها (1).

2. من المسائل المشهورة في هذا الباب مسألة: هل الاسم هو المسمى أو غيره؟ والمعروف أن الجهمية حرصوا على تقرير أن الاسم غير المسمى؛ ليسلم لهم مذهبهم، القائل بخلق القرآن. فقابلهم البعض فقالوا: بل الاسم هو المسمى، حتى لا يقال: إن أسماء الله غير الله، وهذا قول بعض المنتسبين إلى السنة.

وللعلماء عدة أقوال في هذه المسألة ابرزها:

1. أن الاسم غير المسمى، وهذا قول الجهمية، الذين يقولون: إن أسماء الله غير الله، وما كان غيره فهو مخلوق (2).

2. التوقف والإمساك عن إطلاق مثل هذه العبارات نفيًا وإثباتًا، وأن كلا من الإطلاقين بدعة، وقد ذكر هذا خلال عن إبراهيم الحربي، وغيره، وكما ذكره أبو جعفر الطبري (3)، ونسب الأشعري هذا القول إلى بعض أصحاب ابن كلاب (4).

3. أن الاسم هو المسمى، وهذا قول كثير، مثل أبي القاسم الطبري (5)،

(1) ينظر: المنهاج في شعب الإيمان 1/ 188، الأسماء والصفات للبيهقي، ص 9.

(2) المقالات للأشعري ص 172.

(3) صريح السنة، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري المتوفى:

310هـ، تحقيق: بدر يوسف المعتوق، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط1، 1405،

ص26 وما بعدها.

(4) المقالات، ص172.

(5) صريح السنة، ص26 وما بعدها.

واللالكائي⁽¹⁾ ، وأبي محمد البغوي⁽²⁾ . وغيرهم. وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري فقد ذكر الأشعري عن أهل الحديث أنهم يقولون : إن أسماء الله لا يقال هي غيره ، وانهم يقولون : أسماء الله هي الله⁽³⁾ .
4. أن الأسماء ثلاثة أقسام:

تارة يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود.

وتارة يكون غير المسمى، كاسم الخالق.

وتارة لا يكون هو ولا غيره، كاسم العليم والقدير⁽⁴⁾ .

5. أن الاسم للمسمى، كما يقول أكثر أهل العلم، فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول لقوله تعالى: **چ چ چ چ چ چ** (5) وقال: **چ ك ك ك ك ك ك** **ك ك ك ك ك ك** (6) . وهؤلاء إذا قيل لهم: هل الاسم هو المسمى أو غيره؟ فصلوا فقالوا: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى، وإذا قيل: إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مباحيناً فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة منه، فكيف بالخالق، وأسماءه من كلامه، وليس كلامه بائناً عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائناً، مثل أن يسمى الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه، فهذا الاسم نفسه ليس قائماً بالمسمى، لكن المقصود به المسمى، فإن الاسم مقصوده إظهار المسمى وبيانه⁽⁷⁾ .

فالأشعرية لهم قولان ضعيفان فقد نسب ابن فورك في المجرى على الأشعري أنه يقول : ان الاسم غير المسمى مع مخالفته ورده على الجهمية⁽⁸⁾ . وبهذا يتبين أن القول الراجح، هو: أن الاسم للمسمى، وأنه لا بد من الاستفصال عن المقصود لمن قال: الاسم هو المسمى أو غيره.

3. يلاحظ على كتب الأشعرية التي شرحت أسماء الله تعالى أنها مع أنها تثبت هذه الأسماء وما دلت عليه من الصفات، إلا أنها عند تفصيل القول في هذه الصفات تشرحها بما يوافق معتقدها، فإذا كان الاسم دالاً على صفة يؤولونها

(1) شرح اصول اعتقاد أهل السنة 2/ 204 وما بعدها .

(2) شرح السنة، 5/ 29.

(3) المقالات، ص 172 ، 290 ، 293 .

(4) ذكر هذا القول والذي قبله البيهقي في الجامع لشعب الإيمان ، 1/ 336 وما بعدها ، وينظر:

الاعتقاد ص 71 وما بعدها.

(5) الأعراف: من الآية: ١٨٠ .

(6) الإسراء: من الآية: ١١٠ .

(7) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ابن أبي العز الحنفي، ص 131 .

(8) مجرد مقالات الأشعري، ص 38 وما بعدها.

نفوا دلالة الاسم على هذا المعنى الذي ينفونه، وإن كان موافقاً لمذهب السلف، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومن أبرزها مثلاً اسمه تعالى: العلي فكل من شرح هذا الاسم من الأشعرية المتأخرين فسروه بعلو الشرف والمكانة، وغيرها، ونفوا دلالاته على إثبات علو الله تعالى على خلقه، ونصوا على نفي هذا المعنى عند شرحهم له⁽¹⁾.

الفرع الثاني: المسائل المتعلقة بالصفات صفتا السمع والبصر عند الأشعرية

قالت الأشعرية في تعريف صفة البصر: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها⁽²⁾. وقالوا في تعريف صفة السمع: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات، والأصوات، وغيرها كالذوات⁽³⁾ وقال السنوسي: والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات⁽⁴⁾. وللسمع التفتازاني طريقة أخرى، وهي أن متعلق البصر المبصرات، ومتعلق السمع المسموعات⁽⁵⁾.

فعلى قول السنوسي يكون متعلق سمع الله وبصره واحداً، فهو يسمع ما نسمع جنسه، وما نبصر جنسه، ويبصر ما نبصر جنسه، وما نسمع جنسه⁽⁶⁾ وحاول الباجوري أن يوفق بين الطريقتين فقال موجهاً طريقة السعد: ويحتمل أن مراده المبصرات في حق الله تعالى، وهي الموجودات الذوات وغيرها⁽⁷⁾، فتصير طريقته كطريقته السنوسي.

لقد أثبتت الأشعرية للسمع والبصر ثلاثة تعلقات:

(1) ينظر: حول هذه الاسماء: شأن الدعاء للخطابي، ص 66، شرح اسماء الله الحسنی للقسيري، ص 150، المقصد الاسنى للغزالي، ص 108، اساس التقديس، للرازي، ص 79 وما بعدها.

(2) تحفة المريد ص 73.

(3) تحفة المريد، ص 73.

(4) أم البراهين - السنوسي التلمساني، ص 18.

(5) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني 4/ 138 وما بعدها، تحفة المريد، ص 73، التنبيه ص 11.

(6) الشرح الجديد لجوهرة التوحيد، محمد احمد العدوي، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي واولاده مصر، ط 1، 1366 هـ - 1947 م ص 57،

(7) تحفة المريد ص 74.

الأول: التعلق التجيزي القديم: وهو التعلق بذات الله تعالى وصفاته. والثاني:
التعلق الصلوعي القديم: وهو التعلق بالموجودات قبل وجودها. والثالث:
التعلق التجيزي الحادث: وهو التعلق بالموجودات بعد وجودها. (1)
المناقشة:

ظهر من تعريف الأشعرية لصفتي السمع والبصر الأمران الآتيان:-
الأول: اتحاد معلق السمع والبصر على طريقة السنوسي، بل وعلى طريقة
السعد بجمع الباجوري.

الثاني: إنكار كون السمع، والبصر صفتين ذاتيتين، فعليتين، فهما ذاتيتان فقط.
فقولهم باتحاد متعلق الصفتين لازمه اتحاد الصفتين، بل يلزم اندراجهما في
صفة العلم، إذ أثبتوا للجميع انكشافاً، ولكنهم يجيبون على ذلك بما يأتي:-

1. إن السمع والبصر ثابتان بالشرع فقط، بخلاف العلم فإنه ثابت بالعقل.
2. إن المدلول لغة للسمع غير المدلول لغة للبصر، وكذلك يقال في العلم،
فإذا ثبت تغايرها لغة كانت متغايرة شرعاً(2) .
والجواب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: التفريق بين الصفات باعتبار الدليل فقط غير مسلم، ذلك لأن
الدليل لا يقام إلا إذا تصور المستدل المستدل عليه، وأن الدليل دال عليه، فإذا
كان السمع والبصر متحدين تعلقاً، ويندرجان في تعلق العلم، كانت الأدلة
المتنوعة التي ذكروها دليلاً على شيء واحد لا على عدة أشياء، فيعود الإلزام
السابق وهو أن السمع والبصر راجعان إلى معنى العلم، فلا تثبت بذلك صفتا
السمع والبصر وقد صرح بعض الأشاعرة بالتزام ذلك، فقال المكلاطي: وقد
تردد جواب أبي الحسن الأشعري في ذلك، فتارة قال: إن كونه سمياً بصيراً
هما صفتان زائدتان على كونه عالماً، وإلى هذا المذهب ذهب القاضي. وأبو
المعالي، وجماعة من الأشعرية، وتارة صرف كونه سمياً بصيراً إلى كونه
عالماً، وإلى هذا ذهب أبو حامد وجماعة من الأشعرية، وهذا المختار عندنا(3)

،

(1) تحفة المريد، ص86، وشرح ام البراهين، ص18 .

(2) ينظر: تحفة المريد ص86.

(3) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول، ابو الحجاج يوسف بن محمد المكلاطي،
المتوفى 626هـ تقديم وتحقيق وتعليق: د. فوقية حسين محمود، دار الانصار، مصر، ط1،
1977م، ص213 وما بعدها .

فَأَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ ثُمَّ لِيَوْمِكُمْ أَحَدُكُمْ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَإِذَا قَالَ جَافَ قَ قَ جَ جَ (1)، فَقُولُوا: آمِينَ، يُجِيبُكُمْ اللَّهُ فَإِذَا كَبَّرَ وَرَكَعَ فَكَبِّرُوا وَارْكَعُوا، فَإِنَّ الْإِمَامَ يَرْكَعُ قَبْلَكُمْ، وَيَرْفَعُ قَبْلَكُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَنَلَّكَ بِنَلِّكَ وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ. فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ يَسْمَعُ اللَّهُ لَكُمْ.... (2). فقوله: يَسْمَعُ اللَّهُ لَكُمْ إثبات لسمع يتضمن سمع القول، وسمع قبوله، وإجابته، وقد وقعت هذه الجملة جزاءً وجواباً للحمد، ومعلوم أن جواب الشرط والأمر يقع بعدهما، فدل ذلك على أن السمع هنا واقع بعد القول، وهذا إثبات للفعل (3).

ذكر الحارث المحاسبى عن أهل السنة في السمع، والبصر، والكلام تجدد ذلك عند وجود المسموع المرئى قولين: القول بسمع وبصر قديم يتعلق بها عند وجودها قول ابن كلاب، وأتباعه، والأشعري، والقول بتجدد الإدراك مع قدم الصفة قول طوائف كثيرة، كالكرامية، وطوائف سواهم، والقول بثبوت الإدراك قبل حدوثها وبعد وجودها قول السالمية، كأبي الحسن بن سالم، وأبي طالب المكي، والطوائف الثلاثة تنتسب إلى أئمة السنة كالإمام أحمد، وفي أصحابه من قال بالأول، ومنهم من قال بالثاني، والسالمية تنتسب إليه (4).

لقد دل القرآن الكريم، والسنة، واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه، وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم، كما قال تعالى: جَ أ ب ب ب ب ب بينها وبين الرسول ﷺ، قالت عائشة: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ،

(1) الفاتحة: من الآية: ٧.

(2) رواه مسلم، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ الشَّهَادَةِ فِي الصَّلَاةِ، برقم 404 / 1 303 من حديث أبي موسى الأشعري.

(3) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الإشاعة في توحيد الله تعالى لخالد عبداللطيف 2 / 502.

(4) فهم القرآن ومعانيه الحارث بن أسد المحاسبى، أبو عبد الله المتوفى: 243 هـ تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر - بيروت، ط/2، 1398 هـ، ص 344-346.

(5) المجادلة: من الآية: ١.

(6) التحاور: التجاوب و تراجع الكلام، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميرى اليمنى المتوفى: 573 هـ، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر بيروت - لبنان، دار الفكر دمشق - سورية، ط/1، 1420 هـ - 1999 م، 3/1638، التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري المتوفى: 1031 هـ، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت-القاهرة، ط/1، 1410 هـ-1990 م، ص 149.

والبصر لم يحتج بالعلم، بل اعترف بضعف جواب المعترضين وقال: إن قول الكرامية بحلول الحوادث ليس محالاً⁽¹⁾.

وقد التزم الرازي، قول الكرامية، والمخالف احتج عليه بأن السمع والبصر يمتنع أن يكون قديماً، لأن الإدراك لا بد له من متعلق، وهو لا يتعلق بالمعدوم، فيمتنع ثبوت السمع والبصر للعالم قبل وجوده، إذ هم لا يثبتون أمراً في ذات الله به يسمع ويبصر، بل السمع والبصر نفس الإدراك عندهم، ويمتنع أن يكون حادثاً لأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث، ويلزم أن يتغير وكلاهما محال، وقال أي الرازي في الجواب: لم لا يجوز أن يكون الله سميعاً بصيراً بسمع قديم، وبصر قديم، ويكون السمع والبصر يقتضيان التعلق بالمرئي والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما، قال: وهذا هو المعنى بقول أصحابنا في السمع والبصر: إنه صفة متهيئة لدرك ما عرض له، فإن قال قائل: فحينئذ يلزم تجدد التعلقات. قلنا: وأي بأس بذلك إذا لم يثبت أن التعلقات أمور وجودية في الأعيان، فهذا هو تقرير المذهب، ثم لئن سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يكون محدثاً في ذاته على ما هو مذهب الكرامية. وقوله: يلزم أن يكون محلاً للحوادث، قلنا: إن عنيتم حدوث هذه الصفات في ذاته تعالى بعد أن لم تكن حادثاً فيها فهذا هو المذهب، فلم قلت: إنه محال، وإن عنيتم شيئاً آخر فبينوه لنتكلم عليه، هذا هو الجواب عن قوله: يلزم وجود التغير في ذات الله.⁽²⁾

فالأشعرية فسروا السمع والبصر بالإدراك، ثم جعلوه ثابتاً في العدم، ثم قالوا إنه لا يتعلق إلا بالموجود، وجعلوا تعلقه بالموجود عدماً محضاً.

(1) المطالب العالية، ص 309.

(2) نهاية العقول في دراية الاصول، الرازي خطيب الري، ص 160 وما بعدها.

المطلب الرابع مفهوم الايمان والكفر عند الاشعرية

الفرع الأول : مفهوم الايمان عند الاشعرية
لقد اشهر عن أبي الحسن الأشعري إمام الطائفة قولان: قال في حكاية ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة: ويقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولا يقولون: مخلوق، ولا غير مخلوق... ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله سبحانه ينزلهم حيث شاء. ويقولون: أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم. ويؤمنون بأن الله سبحانه يخرج قوما من الموحدين من النار، على ما جاءت به الروايات عن رسول الله p . ثم قال: هذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه. وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وبه نستعين، وعليه نتوكل، وإليه المصير⁽¹⁾.
(وقال في الإبانة: فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا وبسنة نبينا محمد p وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزیغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم، وجملة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله p لا نرد من ذلك شيئا⁽²⁾) ثم سرد جملة من الاعتقاد، ثم قال: وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله p ، التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي الرواية إلى رسول

(1) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 293 وما بعدها .

(2) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري المتوفى: 324هـ تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، ط/1، 1397، ص20-23.

الله p. (1) وقال: ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيماناً⁽²⁾ . فهذا قوله الموافق للسلف، وأما قوله الآخر، فقد ذكر الأشعري قول الصالح في المقالات: أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به، ولا كفر بالله إلا الجهل به، وأن قول القائل: إن الله ثالث ثلاثة ليس بكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر، وذلك أن الله سبحانه أكفر من قال ذلك، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر. وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له وهي الخضوع لله... والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص، وهو خصلة واحدة، وكذلك الكفر. والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالح⁽³⁾ . وقال أيضاً: وقال أبو عبد الله الصالح: إن الإيمان مجرد تصديق القلب ومعرفته، لكن له لوازم، فإذا ذهبت دل ذلك على عدم تصديق القلب، وإن كل قول أو عمل ظاهر دل الشرع على أنه كفر، كان ذلك لأنه دليل على عدم تصديق القلب ومعرفته، وليس الكفر إلا تلك الخصلة الواحدة، وليس الإيمان إلا مجرد التصديق الذي في القلب والمعرفة. وهذا أشهر قولي أبي الحسن الأشعري، وعليه أصحابه كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأمثالهما، ولهذا عدّهم أهل المقالات من المرجئة. والقول الآخر عنه كقول السلف وأهل الحديث: إن الإيمان قول وعمل، وهو اختيار طائفة من أصحابه، ومع هذا فهو وجمهور أصحابه على قول أهل الحديث في الاستثناء في الإيمان. والإيمان المطلق عنده ما يحصل به الموافقة، والاستثناء عنده يعود إلى ذلك، لا إلى الكمال والنقصان والحال⁽⁴⁾ . قلت: وممن عد الأشعرية من المرجئة: ابن حزم⁽⁵⁾ . ونقل الشهرستاني عن الأشعري قوله: الإيمان هو التصديق بالجنان. وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب، أي أقر بوحداية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب، صح إيمانه، حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمنا ناجيا، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك⁽⁶⁾ . وقد ذهب جمهور الأشاعرة في هذه المسألة إلى القول بأن الإيمان الشرعي هو شيء واحد فقط لا تعدد فيه

(1) الإبانة عن أصول الديانة، ص 27.

(2) الإبانة عن أصول الديانة، ص 26.

(3) مقالات الإسلاميين، ص 115.

(4) الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين، محمد بن محمود آل خضير،

مكتبة الرشد، الرياض، ط/3، 1430 هـ - 2009 م، 1/ 225.

(5) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3/ 106.

(6) الملل والنحل، 1/ 101.

وهو التصديق القلبي، بالله تعالى، وبنبوة محمد ρ ، وتصديقه فيما أخبر به عن الله Y وصفاته، وأنبيائه، وغير ذلك، فالإيمان عندهم تصديق قلبي فقط، وهذا هو المذهب المشهور عندهم.

وبياناً له أورد ما ذكره صاحب المواقف في هذا المقام حيث قال: اعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً، قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف: چ چ چ چ چ چ (1) أي بمصدق فيما حدثناك به، وقال عليه الصلاة والسلام: عندما سأل عن الإيمان أن تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ (2) أي تصدق، ويقال: فلان يؤمن بكذا أي يصدقه، ويعترف به. وأما في الشرع، وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة، فهو عندنا يعني أتباع أبي الحسن الأشعري وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ ووافقهم على ذلك الصالح والراوندي من المعتزلة: التصديق للرسول فيما علم بمجيئه به ضرورة، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً، فهو في الشرع تصديق خاص (3)

فالإيمان الشرعي هو بعينه الإيمان اللغوي، إلا أن الإيمان الشرعي خاص فيما أمرنا بالتصديق به من الأمور الشرعية، واللغوي عام. وهناك قول آخر ذهب إلى الأخذ به إمام الحرمين الجويني وهو أن الإيمان مركب من أمرين: تصديق قلبي وإقرار لسانی حيث قال: والمؤمن على التحقيق من انطوى عقداً على المعرفة بصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته، وأنبيائه. فإن اعترف بلسانه بما عرف بجنانه فهو مؤمن ظاهراً وباطناً، وإن لم يعترف بلسانه معانداً لم ينفعه علم قلبه، وكان في حكم الله من الكافرين، كفر جحود وعناد. وكذلك كان فرعون وكل معاند جحود، وكذلك عرف أحبار اليهود بنبوة محمد ρ وصادفوا نعتة في التوراة، فجدوا بغياً وحسداً، فأصبحوا من الكافرين. ومن أظهر كلمة الإيمان، وأضر الكفر فهو المنافق الذي يتبوأ الدرك الأسفل من النار (4)

(1) يوسف: من الآية: ١٧ .

(2) رواه مسلم ، كِتَابُ الْإِيمَانِ ، بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِيمَانِ ، وَالْإِسْلَامِ ، وَالْقَدَرِ وَعَلَامَةِ السَّاعَةِ ، بِرَقْم 8/36 من حديث عمر بن الخطاب.

(3) بنظر: المواقف في علم الكلام ، ص 533.

(4) العقيدة النظامية، إمام الحرمين ركن الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني المتوفى 478 هـ تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص 62.

والجويني أحد أقطاب الأشعرية ينفرد عنهم بهذا الرأي، الذي يوافق فيه أبا حنيفة ومن ذهب مذهبه، في أن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، لا ينفك أحدهما عن الآخر، إلا في حال تعذر النطق باللسان فهو عندهم ركن يحتمل السقوط لعذر كالخرس ونحوه. والذي يهمننا هنا هو بيان المذهب المشهور عن الأشاعرة، والذي تبنته كتبهم المعتمدة وقررتة، واستدللت له، وهو ما تقدم من أنه تصديق خاص. أما الإقرار اللساني والعمل بالجوارح فهم وإن لم يجعلوهما من الإيمان، إلا أنهم لم يهملوهما بل جعلوا لهما اعتبارهما في الوجود، فقد جعلوهما شرطا به يتحقق الإيمان، ويأثم تاركهما إثما كبيراً، لأنهما دليل على صدق الإيمان الباطن، ومدى تحققه. وفي بيان ذلك يقول عضد الدين الإيجي بعد ذكر مذهبهم في الإيمان:.... والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط، فمن أدخل به فهو كافر مخلد في النار، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول، فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً، وكان إنكاره عناداً واستكباراً، قال الله تعالى: **جَآءَ بِ ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب** (1).

فالعقل له عندهم مكانة كبيرة، فتاركه أو تارك شيء منه يكون مذنباً معرضاً للعقاب وهذا ما يجعلني أقول: إن ما ذهب إليه ابن حزم الظاهري من عد طائفة الأشعرية من جملة المرجئة المناصرة لمذهب جهم في الإيمان (2)، أمر لا يتناسب مع الواقع. والإنصاف يدفعنا إلى القول بأن القوم لم يقصروا كثيراً في اعتبار العمل إلى حد يبرز إلزاق هذا اللقب الذي عرف بالذم والقبح عند أغلب الطوائف بهم، وعدهم من جملة الجهمية المرجئة، إذ أن الخلاف في هذه المسألة بينهم وبين جماعة السلف خلاف لفظي، لأنه ينحصر في الشرطية التي قال بها الأشعرية والشرطية التي قال بها السلف، والكل متفق على ضرورة الإتيان بالعمل والإقرار دون تفريط أو تقصير، والمقصر فيهما مؤاخذ على تقصيره ومعرض للعقاب، إن شاء الله عذبه، وإن شاء غفر له، وأن الإيمان المنجي من التخليد في النار هو التصديق القلبي الجازم لقوله p: **يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ** (3)، شريطة أن لا يكون قد ترك العمل استحلالاً وجحوداً وعناداً. فإذا القوم يخرجون الإقرار والعمل عن الركنية في الإيمان، مع التشدد في الإتيان بهما كشرط لتحقيق الإيمان وكماله،

(1) النمل: من الآية: ١٤ .

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 188/2.

(3) رواه الترمذي، أبواب صفة جهنم عن رسول الله p، باب منه برقم 2598 / 4 295، وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ صَحِيحٌ .

وكدليل ظاهري محسوس على وجود حقيقته في أعماق القلب. وقد أوردوا أدلة تؤيد ما ذهبوا إليه، فمما أوردوه كدليل على إخراج الإقرار عن الركنية قوله تعالى: **چٹ ڈ ڈ ف ف چ (1)**، وقوله تعالى: **چ گ گ گ چ (2)**، وقوله سبحانه: **چ ڈ ڈ چ (3)**، **عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ: اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ (4)** حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير محصورة بالإيمان إلى القلب، فدل ذلك على أنه فعل القلب وهو التصديق (5).

ثم ذكر الإيجي بعد ذلك دليلهم على خروج العمل عن الإيمان حيث قال: والعمل خارج عنه، لمجيئه مقروناً بالإيمان معطوفاً عليه في عدة مواضع من الكتاب، قوله تعالى: **چ ا ب ب ب چ (6)** فإن الجزء لا يعطف على كله، فلا يقال: جاءني القوم وأفرادهم ولا عندي العشرة وآحادها (7). غير أنهم قالوا إن الإيمان قد يطلق على العمل إطلاقاً مجازياً (8).

وعلى ذلك جرى توجيههم للآيات والأحاديث التي ورد فيها إطلاق الإيمان على العمل ثم إنهم لما ذهبوا إلى القول بأن الإيمان هو التصديق، وكان ثمة التباس في أن التصديق هو المعرفة، فيوافقون بذلك الجهمية، أو أنه يختلف عنها فيكونون قد سلكوا طريقاً غير طريقهم، وقالوا بغير مذهبهم. ودفعاً لهذا التوهم في موافقة المعرفة للتصديق الذي قد يحمل بعض العلماء على إدخالهم

(1) المجادلة: من الآية: ٢٢.

(2) الحجرات: من الآية: ١٤.

(3) النحل: من الآية: ١٠٦.

(4) سنن ابن ماجه، كِتَابُ الدُّعَاءِ، بَابُ دُعَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ برقم 1260 / 2 3834 ، الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجزئي البغدادي المتوفى: 360هـ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن - الرياض / السعودية، ط/2، 1420 هـ - 1999 م، كِتَابُ الْإِيمَانِ وَالتَّصْدِيقِ بِأَنَّ اللَّهَ ﷻ كَلَّمَ مُوسَى ﷺ، بَابُ الْإِيمَانِ بِأَنَّ قُلُوبَ الْخَلَائِقِ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّبِّ ﷻ بِلا كَيْفٍ، برقم

1160/3، 732

(5) العقائد العضدية، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الحسني الحسيني الإيجي الشافعي المتوفى: 756هـ تحقيق: نزار حمادي، دار ومكتبة المعارف، ط/1، 1432 هـ - 2011م، /2، 286 .

(6) الرعد: من الآية: ٢٩ .

(7) العقائد العضدية ، 286 / 2.

(8) ينظر : غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدى المتوفى: 631هـ، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ، ص 31 .

في زمرة الجهمية القائلة بأن الإيمان هو المعرفة، كما فعله ابن حزم (1)، فرقوا بين الأمرين بأن الأمرين المتطابقين ضدّهما واحد، وضد المعرفة غير ضد التصديق، لأن ضد المعرفة النكارة وضد التصديق التكذيب، واختلاف الضدين دليل على اختلاف كل من المعرفة والتصديق، فبين المعنيين فرق شاسع، وأيضا فإن التصديق عبارة عن أمر كسبي للمصدق اختيار فيه، ولهذا يؤمر به ويثاب عليه، أما المعرفة فقد تحصل بلا كسب، وإذا فالمعرفة أعم من التصديق، فكل من صدق فقد عرف، وليس كل من عرف مصدقا. وفي هذا يقول التفتازاني في شرح المقاصد مفرقا بين الأمرين:

... فاقصر بعضهم على أن ضد التصديق هو الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة النكارة والجهالة، وإليه أشار الإمام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فإنه لا يكون من الإنكار والاستكبار، بخلاف العلم والمعرفة، وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال: التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق، ولهذا يؤمر به ويثاب عليه، بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر (2)

فإذا الأشاعرة يدعون أن الإيمان الشرعي هو بعينه الإيمان اللغوي، ومن ضمن أدلتهم على أن الإيمان الشرعي هو الإيمان اللغوي وهو التصديق، أن الإيمان مبقى على أصله اللغوي لم ينقل إلى معنى شرعي آخر. وبيانه فيما قاله الباقلاني، حيث قال: فإن قال قائل: خبرونا ما الإيمان عندكم؟ قلنا: الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب، فإن قال: وما الدليل على ما قلتم؟ قيل له: إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن، وبعثة النبي μ هو التصديق، لا يعرفون في لغتهم إيمانا غير ذلك ويدل على ذلك قوله تعالى: چ چ چ چ چ چ چ چ (3) أي ما أنت بمصدق لنا، ومنه قولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر، أي لا يصدق بذلك. فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة، لأن الله Y ما غير اللسان العربي ولا قلبه، ولو فعل لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله ولغلب إظهاره وإشهاره على طيه وكتمانه، وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك، بل أقر أسماء

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 117/3، 106.

(2) شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني، 251/2.

(3) يوسف: من الآية: ١٧.

الأشياء، والتخاطب بأسره على ما كان فيها، دليل على أن الإيمان في الشرع هو الإيمان اللغوي. ومما يدل على ذلك وبيّنه قول الله ﷻ: **چ گ گ گ گ گ** وقوله تعالى: **چ د ژ ژ ژ چ (1)**، وقوله تعالى: **چ د ژ ژ چ (2)**، فخير أنه أنزل القرآن بلغة القوم، وسمى الأشياء بمسمياتهم، فلا وجه للعدول بهذه الآيات عن ظواهرها بغير حجة، وسيما مع قولهم بالعموم وحصول التوقيت، على أن الخطاب نزل بلغتهم، فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه، دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات (3).

ومما تقدم يتلخص لنا ما يأتي:

1. أن الإيمان الشرعي: هو الإيمان المعروف في اللغة وهو التصديق المخصوص.

2. أن التصديق محله القلب فقط، بدليل الآيات التي تنسبه إليه دون غيره، وقد تقدم ذكرها – وذلك دليل على أن الإقرار والعمل لا دخل لهما في التصديق.

3. أن العمل خارج عن الإيمان ومغاير له، بدليل عطف العمل على الإيمان والعطف دليل على المغايرة.

4. أن القرآن الكريم ولغة العرب، والإجماع، تدل على بقاء الإيمان على أصله اللغوي.

5. أن الإقرار والعمل شرط في الإيمان، يلزم الإتيان بهما، ومن فرط فيهما فهو معرض للعقاب.

فهذه النقاط الخمس هي ملخص مذهب جمهور الأشاعرة في حقيقة الإيمان (4). والإيمان عندهم مجرد المعرفة: قال أبو محمد: الأشعرية قالوا: إن شتم من أظهر الإسلام لله تعالى ولرسوله بأفحش ما يكون من الشتم وإعلان التكذيب بها باللسان بلا تقية ولا حكاية والإقرار بأنه يدين بذلك ليس شيء من ذلك كفرا.

ثم خشوا مبادرة جميع أهل الإسلام لهم فقالوا: لكنه دليل على أن في قلبه كفرا. فقلنا لهم: وتقطعون بصحة ما دل عليه هذا الدليل؟ فقالوا: لا.

(1) إبراهيم: من الآية: ٤.

(2) الزخرف: من الآية: ٣.

(3) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي المتوفى: 403هـ، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – لبنان، ط/1، 1407هـ - 1987م، ص 346 وما بعدها.

(4) الإيمان بين السلف والمتكلمين، الغامدي، ص151.

وقالت الأشعرية: إن إبليس قد كفر ثم أعلن بعصيان الله تعالى في السجود لآدم
و، فإن إبليس من حينئذ لم يعرف أن الله تعالى حق ولا أنه خلقه من نار، ولا
أنه خلق آدم من تراب وطين ولا عرف أن الله أمره بالسجود لآدم بعدها قط،
ولا عرف بعد هذا قط أن الله كرم آدم.

ومن قولهم بأجمعهم إن إبليس لم يسأل الله قط أن ينظره إلى يوم البعث!
قلنا لهم: ويلكم؛ إن هذا تكذيب لله Y ولرسوله ρ ورد للقرآن.
قالوا لنا: إن إبليس إنما قال كل ذلك هازئاً مستهزئاً بلا معرفة ولا اعتقاد، كان
هذا أشنع كفر وأبرده بعد كفر الغالية.

وقالوا: إن إبليس لم يكفر بمعصيته الله في ترك السجود لآدم و ولا بقوله عن
آدم و أنا خير منه، وإنما كفر بجحد لله تعالى كان في قلبه، قال أبو محمد: هذا
خلاف للقرآن وتكهن لا يعرف صحته إلا من حدثه به إبليس عن نفسه، على
أن الشيخ غير ثقة فيما يحدث به.

وقالت الأشعرية أيضاً: إن فرعون لم يعرف قط أن موسى إنما جاء بتلك
الآيات من عند الله حقا، وأن اليهود والنصارى الذين كانوا في عهد النبي ρ لم
يعرفوا قط أن محمدا رسول الله ρ حقا ولا عرفوا أنه مكتوب في التوراة
والإنجيل، وأن من عرف ذلك منهم وكتمه وتمادى على إعلان الكفر ومحاربة
النبي ρ بخبير ومن بني قريظة وغيرهم فإنهم كانوا مؤمنين عند الله Y أولياء
لله من أهل الجنة.

فقلنا لهم: ويلكم هذا تكذيب لله Y إذ يقول چ چ چ چ چ چ چ (1) و چ پ
پ پ پ چ (2) چ و و و و و (3) فقالوا لنا: معنى أنهم وجدوا
خطأ مكتوبا عندهم لم يفهموا معناه ولا دروا ما هو، ونعم عرفوا صورته فقط
ودروا أنه محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب ρ كما يعرف الإنسان جاره فقط.
فكان هذا كفراً بارداً أو تحريفاً لكلام الله تعالى عن مواضعه ومكابرة سمجة
وحماقة ودفاعاً للضرورة.

وكان لشيخهم الأشعري في إعجاز القرآن قولان: أحدهما كما يقول المسلمون
أنه معجز النظم، والآخر: إنما هو المعجز الذي لم يفارق الله عز وجل قط،
والذي لم يزل غير مخلوق ولا نزل إلينا ولا سمعناه قط ولا يسمعه جبريل ولا

(1) الأعراف: من الآية: ١٥٧ .

(2) البقرة: من الآية: ١٤٦ .

(3) الأنعام: من الآية: ٣٣ .

محمد عليهما السلام قط، وأما الذي يقرأ في المصاحف ونسمعه فليس معجزاً بل مقدور على مثله.

وهذا كفر صريح وخلاف لله تعالى ولجميع أهل الإسلام. وقال كبيرهم وهو محمد بن الطيب الباقلاني: إن لله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تزل مع الله تعالى، وكلها غير الله وخلاف الله تعالى، كل واحدة منهن غير الأخرى منهن، وخلاف لسايرها وأن الله تعالى غيرهن وخلافهن⁽¹⁾

هذا والله أعظم من قول النصارى وأدخل في الكفر والشرك، لأن النصارى لم يجعلوا مع الله تعالى إلا اثنين هو ثالثهما. وهؤلاء جعلوا معه تعالى خمسة عشر هو السادس عشر لهم⁽²⁾.

الفرع الثاني: مفهوم الكفر عند الأشعرية ترى الأشعرية أن الكفر هو التكذيب، أو الجهل بالله تعالى، وأن ما كان من أمور الكفر المجمع عليها كالسجود للصنم وعبادة الأفلاك ليس كفراً في نفسه، لكنه علامة على الكفر، ويجوز أن يكون فاعل ذلك في الباطن مؤمناً. ومنهم من يقول: هذه الأمور جعلها الشارع علامة على التكذيب، فيحكم على فاعلها بوجود التكذيب في قلبه وانتفاء التصديق منه. قال الباقلاني: باب القول في معنى الكفر: إن قال قائل: وما الكفر عندكم؟ قيل له: هو ضد الإيمان، وهو الجهل بالله Y، والتكذيب به، الساتر لقلب الإنسان عن العلم به، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق... وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار، ومنه قولهم: كفرني حقي أي جحدني.

وليس في المعاصي كفر غير ما ذكرناه، وإن جاز أن يسمى أحياناً ما جعل علماً على الكفر كفراً، نحو عبادة الأفلاك والنيران، واستحلال المحرمات، وقتل الأنبياء، وما جرى مجرى ذلك مما ورد التوقيف به وصح الإجماع على أنه لا يقع إلا من كافر بالله ومكذب له وجاحد له⁽³⁾. وقال البغدادي: فقال أبو الحسن الأشعري: إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله صلى الله عليهم وسلم في

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الاندلسي، 4/206 وما بعدها .

(2) موقف ابن حزم من المذهب الأشعري كما في كتابه الفصل في الملل والنحل، عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار الصميعي للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1418هـ—

1997م، ص53

(3) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص 394،

أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق إلا بمعرفته. والكفر عنده هو التكذيب، وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي والحسين بن الفضل البجلي.⁽¹⁾ وقال: المسألة العاشرة من هذا الأصل في بيان الأفعال الدالة على الكفر: قال أصحابنا: إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف، وإظهار زي الكفرة في بلاد المسلمين من غير إكراه عليه، والسجود للشمس أو الصنم، وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر وإن لم يكن في نفسه كفراً، إذا لم يضامه عقد القلب على الكفر. ومن فعل شيئاً من ذلك أجرينا عليه حكم الكفر وإن لم نعلم كفره باطناً⁽²⁾. وقال الإيجي: المقصد الثالث: في الكفر: وهو خلاف الإيمان، فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة. فإن قيل: فساد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً؟ قلنا: جعلنا الشيء علامة للتكذيب، فحكمنا عليه بذلك⁽³⁾.

والحاصل أن الأشعرية لا يرون الكفر إلا تكذيب القلب أو جهله، ولا يرون عملاً أو قولاً هو كفر بذاته، وأن من حكم بكفره، فلذهاب التصديق من قلبه، أو يقال: هو كافر ظاهراً، وقد يكون مؤمناً باطناً. وهم يلتقون مع جهم في هذا التأصيل.

ومن هنا يظهر خطأ قول جهم بن صفوان ومن اتبعه، حيث ظنوا أن الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان، وظنوا أنه قد يكون الإنسان مؤمناً كامل الإيمان بقلبه وهو مع هذا يسب الله ورسوله، ويعادي الله ورسوله، ويعادي أولياء الله، ويوالي أعداء الله، ويقتل الأنبياء، ويهدم المساجد، ويهين المصاحف، ويكرم الكفار غاية الكرامة، ويهين المؤمنين غاية الإهانة، قالوا: وهذه كلها معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن. قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار؛ لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود، وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به وبخلاف ما شهد به الشهود، فإذا أورد عليهم الكتاب والسنة والإجماع على أن الواحد من هؤلاء كافر في نفس الأمر معذب في الآخرة، قالوا: فهذا دليل على انتفاء التصديق والعلم من قلبه. فالكفر عندهم شيء واحد، وهو الجهل، والإيمان شيء واحد، وهو العلم، أو تكذيب القلب وتصديقه، فإنهم متنازعون هل تصديق القلب شيء

(1) أصول الدين للبغدادي ص247.

(2) أصول الدين ص266.

(3) المواقف ص388.

في قلبه كفرا. فقلنا لهم: وتقطعون بصحة ما دل عليه هذا الدليل؟ فقالوا: لا (1). وقال: وأما سب الله تعالى، فما على ظهر الأرض مسلم يخالف في أنه كفر مجرد إلا أن الجهمية والأشعرية، وهما طائفتان لا يعتد بهما، يصرحون بأن سب الله تعالى، وإعلان الكفر ليس كفرا، قال بعضهم: ولكنه دليل على أنه يعتقد الكفر، لا أنه كافر بيقين بسبه الله تعالى. وأصلهم في هذا أصل سوء خارج عن إجماع أهل الإسلام، وهو أنهم يقولون: الإيمان هو التصديق بالقلب فقط وإن أعلن بالكفر وعبادة الأوثان بغير تقية ولا حكاية لكن مختارا في ذلك الإسلام. قال أبو محمد: وهذا كفر مجرد؛ لأنه خلاف لإجماع الأمة، ولحكم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة ومن بعدهم؛ لأنه لا يختلف أحد لا كافر ولا مؤمن في أن هذا القرآن هو الذي جاء به محمد ﷺ وذكر أنه وحي من الله تعالى- وإن كان قوم من الروافض ادعوا أنه نقص منه، وحُرّف- فلم يختلفوا أن جملة كما ذكرنا. ولم يختلفوا في أن فيه التسمية بالكفر، والحكم بالكفر قطعاً على من نطق بأقوال معروفة، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيُذْهِبَ الْكُفْرَ، وَالْحُكْمَ بِالْكَفْرِ قَطْعًا عَلَىٰ مَنْ نَظَرَ﴾ (2)، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيُذْهِبَ الْكُفْرَ، وَالْحُكْمَ بِالْكَفْرِ قَطْعًا عَلَىٰ مَنْ نَظَرَ﴾ (3)، فصح أن الكفر يكون كلاماً. وقد حكم الله تعالى بالكفر على إبليس، وهو عالم بأن الله خلقه من نار وخلق آدم من طين، وأمره بالسجود لآدم وكرمه عليه، وسأل الله تعالى النظرة إلى يوم يبعثون. ثم يقال لهم: إذ ليس شتم الله تعالى كفراً عندكم، فمن أين قلتم: إنه دليل على الكفر؟ فإن قالوا: لأنه محكوم على قائله بحكم الكفر؟ قيل لهم: نعم، محكوم عليه بنفس قوله، لا بمغيب ضميره الذي لا يعلمه إلا الله تعالى؛ فإنما حكم له بالكفر بقوله فقط، فقوله هو الكفر، ومن قطع على أنه في ضميره وقد أخبر الله تعالى عن قوم: ﴿يُحِبُّونَ الِذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ أُكْفِرُوا﴾ (4)، فكانوا بذلك كفاراً، كاليهود الذين عرفوا صحة نبوة رسول الله ﷺ كما يعرفون أبناءهم، وهم مع ذلك كفار بالله تعالى قطعاً بيقين، إذ أعلنوا كلمة الكفر (5).

(1) المصدر السابق ، 4/156 وما بعدها.

(2) المائدة: من الآية: ٧٢.

(3) التوبة: من الآية: ٧٤.

(4) آل عمران: من الآية: ١٦٧.

(5) الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين لحمد بن محمود آل خضير

الفرع الثالث : الصلة بين الإيمان والإسلام عند الأشعرية
هذه المسألة لم يتفق الأشاعرة فيها أيضاً بل وقع بينهم خلاف فافترقوا على
رأيين، فمن قائل بالترادف بينهما، ومن قائل بالتغاير، وكل فريق استدل لرأيه
بما يدل عليه من الكتاب والسنة. وفيما يلي أورد بعض النصوص في ذلك من
كتبهم المعتبرة ثم أعقب ذلك ببيان ما تضمنته من أفكار.

يقول اللقاني في شرحه لجوهرة التوحيد: ... ولما كان الإيمان والإسلام لغة
متغايري المدلول لأن الإيمان هو التصديق، والإسلام هو الخضوع والانقياد،
اختلف فيهما شرعاً، فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضاً، لأن مفهوم
الإيمان ما علمته أنفاً، ومفهوم الإسلام امتثال الأوامر والنواهي ببناء العمل
على ذلك الإذعان، فهما مختلفان ذاتاً ومفهوماً وإن تلازما شرعاً بحيث لا
يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم... وذهب جمهور الماتريدية
والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما بمعنى وحدة ما يراد منهما في
الشرع وتساويهما بحسب الوجود، على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو
متصف بالآخر شرعاً وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المأل (1).

ويقول التفتازاني في كتابه شرح المقاصد: الجمهور على أن الإسلام والإيمان
واحد، إذ معنى أمنت بما جاء به النبي ρ صدقته، ومعنى أسلمت له سلمته. ولا
يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان
والقبول، وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس
بمؤمن. وهذا مارد القوم بترادف الاسمين، واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما
قال في التبصرة: الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل
مسلم مؤمن، لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله
تعالى، وأن له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك، والإسلام إسلام المرء نفسه
بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك، فحصولاً من طريق المراد منهما
على معنى واحد. ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون
الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم، أو مسلم ليس بمؤمن، فيكون لأحدهما في
الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعاً. وقال في الكفاية: الإيمان هو
تصديق الله فيما أخبر من أوامره ونواهيته، والإسلام هو الانقياد والخضوع
لألوهيته، وإذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام

(1) اتحاف المرید بجوهرة التوحيد شرح جوهرة التوحيد، برهان الدين عبدالسلام بن ابراهيم المالكي
اللقاني، المتوفى 1041هـ - دار القلم العربي، ط/1، 1990، ص38-40.

حكماً فلا يتغايران، وإذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالإجماع، على أنه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس، وعلى أن دار الإيمان دار الإسلام وبالعكس، وعلى أن الناس كانوا في عهد النبي μ ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم⁽¹⁾.

ويقول الجويني في العقيدة النظامية: فإن قيل هل يفرق بين الإيمان والإسلام، قلنا: وقد يطلق والمراد به الإذعان والاستسلام ظاهراً من غير إظهار حقيقة الإيمان، قال تعالى: $\text{ج ر ك ك ك ك ك ك ك ك ج}$ (2) فالمؤمن إذن المستسلم، وقد لا يكون المستسلم مؤمناً فكل مؤمن على ذلك مسلم وليس كل مسلم مؤمناً⁽³⁾.

فمما تقدم من النصوص يتضح لنا أن مذهب الأشاعرة في الصلة بين الإيمان والإسلام مبني على الخلاف، إذ لم يتفقوا فيها على رأي بل اختلفوا في ذلك على قولين:

1. أن الإيمان والإسلام متغايران ذاتاً ومفهوماً مع القول بتلازمهما شرعاً في الوجود بمعنى أنه لا يوجد مسلم بمؤمن، كما أنه لا يمكن وجود مؤمن ليس بمسلم مع اختلاف حقيقتي الإيمان والإسلام وهذا الرأي عزاه - كما تقدم - الشيخ اللقاني إلى جمهور الأشاعرة، وهو ما اختاره إمام الحرمين نفسه وقال به كما يتضح لنا من كلامه المتقدم، ولعله قصد بقوله فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً أن الانقياد والاستسلام قد يحصل بدون تصديق فلا يعتد به، أما التصديق إذا حصل فلا بد وأن ينتج الانقياد والاستسلام الذي هو معنى الإسلام فيكون بذلك مؤمناً مسلماً وإلا فهو يقول - كغيره من أصحاب هذا الرأي - بالتلازم بين الإيمان والإسلام في الوجود.

وقد قال بهذا القول وأيده تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية⁽⁴⁾.

2. أن الإيمان والإسلام متحدان، بمعنى أنهما مترادفان مفهوماً ومراداً، ومتساويان في الوجود، فكل متصف بأحدهما، فهو متصف بالآخر من الناحية الشرعية. وهذا يشبه ما تقدم في الرأي الأول من القول بالتلازم في الوجود،

(1) شرح المقاصد، 259/2 وما بعدها

(2) الحجرات: من الآية: ١٤ .

(3) العقيدة النظامية ، ص 63 .

(4) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي ، 1 / 78 وما بعدها .

مما حدا بشارح جوهرة التوحيد إلى اعتبار الخلاف بين الرأيين لفظي باعتبار النتيجة والمال، وهو في الحقيقة كذلك.

فعند هؤلاء لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن، وهو مرادهم من الترادف. وهذا الرأي كما تقدم اختيار الشيخ التفتازاني وعزاه إلى الجمهور، ورواه عن أبي المعين النسفي من كتابه تبصرة الأدلة وضمنه بعض الأدلة على إثباته وترجيحه.

فمن أدلته: الإجماع على أنه لا يمكن أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلماً، أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم خاص به ولا يكون للمسلم وبالعكس إلى آخر ما ذكر من المسائل. وقد ساق بعد ذلك أدلتهم السمعية بقوله:

والمشهور من استدلال القوم وجهان:

أحدهما: أن الإيمان لو كان غير الإسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى: **چق ق ق چ چ چ چ چ چ چ چ** (1).

وثانيهما: أنه لو كان غيره لم يصح استثناء أحدهما من الآخر... لقوله تعالى: **چق ق ق ق ق ق ق ق ق چ چ چ چ چ چ چ** (2)، أي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين إلا أهل بيت من المسلمين (3).

وبعد أن ذكر التفتازاني هذا الرأي، واستدل له، التفت إلى الرأي الآخر وعزاه إلى الحشوية على حد تعبيره وبعض المعتزلة، وهو رأي في نظره باطل. ولعل هذا الرأي الذي أبطله، وأنكر أن يكون قد تبناه جماعة من الأشاعرة، يعتد بقولهم، كون إن هذا الرأي هو الذي يتناسب مع ما سبق تقريره من أن الإيمان عند الأشاعرة هو التصديق فقط، واعتبار الأعمال التي تمثل الإسلام من لوازم ذلك التصديق. وأصحاب القول بالترادف من الأشاعرة قد شعروا بوجود تناقض بين مذهبهم في حقيقة الإيمان، ومذهبهم في القول بالترادف بين الإيمان والإسلام، لذلك حاولوا تفسير وجهة نظرهم بأن المراد بالترادف، الترادف في المراد، بمعنى أن المراد من الإيمان الإذعان بالقلب، والإسلام الإذعان بالجوارح. والمعنيان واحد وكلاهما مراد، فهما مترادفان من هذا الوجه ومترادفان أيضاً من حيث أن كلاهما مطلوب شرعاً، والمراد منهما واحد وهو الإذعان كما يتضح ذلك من كلام التفتازاني السابق. وقد سبق أن

(1) آل عمران: من الآية: ٨٥ .

(2) الذاريات: ٣٥ - ٣٦ .

(3) شرح المقاصد للتفتازاني ، 260/2 .

الفرع الرابع : زيادة الإيمان ونقصه عند الأشعرية
هذه المسألة اختلفت آراء الأشعرية فيها، فلم يثبتوا على رأي واحد، بل منهم
من منع القول بزيادة الإيمان ونقصه، ومنهم من أثبتهما، وبعض آخر أثبت
الزيادة ومنع النقصان ولكل وجهة تختلف عن وجهة الآخر ودليل غير دليله.
فقد ذكر البغدادي أن من ذهب من الأشعرية إلى القول بأن الإيمان تصديق
بالقلب فقط منع القول بالنقصان، واختلفوا في الزيادة وقد اختار هو القول
بالزيادة والنقصان وساق الأدلة على ذلك (1).

وقد ذكر صاحب المواقف عن الإمام الرازي وكثير من المتكلمين رأيهم بأنه
بحث لفظي، لأنه فرع تفسير الإيمان، فمن قال هو التصديق فليس هو قابلاً
للزيادة والنقصان، وعلوه بأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لا
بحسب ذاته، لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو أي احتمال له ولو بأبعد
وجه ينافي اليقين فلا يجامعه، ولا بحسب متعلقه لأنه جميع ما علم بالضرورة
مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد، وإلا لم
يكن جميعاً، وإن قلنا هو الأعمال، إما وحدها أو مع التصديق فيقبلها وهو
ظاهر (2).

وممن قال بأن الخلاف في زيادة الإيمان ونقصه لفظي الإمام أبو حامد
الغزالي (3).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنهم لا يقصدون بقولهم: إن الخلاف لفظي أن الآراء
ترجع إلى رأي واحد إما القول بالزيادة والنقصان أو عدمهما على تعددها، بل
المقصود أن الرأي في ذلك فرع عن الرأي في حقيقة الإيمان.
ثم إن عضد الدين الإيجي صاحب المواقف، رجح القول بأن الإيمان يزيد
وينقص حتى وإن كان التصديق وحده حيث قال: والحق أن التصديق يقبل
الزيادة والنقصان لوجهين: أي بحسب الذات وبحسب المتعلق.
الأول: القوة والضعف من التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة
وضعفاً.

الثاني: من وجه التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال: التصديق
التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على
تصديقه بالإجمال، يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق

(1) اصول الدين ، للبغدادي ، ص 252 .

(2) ينظر: المواقف بشرح الجرجاني ، 8 / 330 .

(3) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 208 .

الأشاعرة الأمدي في كتابه أبقار الأفكار (1) وقد استحسّن الإمام النووي من محدثي الأشاعرة هذا الرأي إلا أنه مال إلى القول بأن نفس التصديق يزيد وينقص حيث قال: وهذا الذي قاله هؤلاء وإن كان ظاهراً حسناً فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر، وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعترهم الشبهة، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منسرحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفات، ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك. فهذا مما لا يمكن إنكاره، ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر τ لا يساويه تصديق أحاد الناس، ولهذا قال البخاري في صحيحه: قال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ρ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل (2).

ويتبين لنا مما تقدم أن الأشعرية اختلفوا في زيادة الإيمان ونقصه على النحو التالي:

1. أن الإيمان هو التصديق، وهو لا يزيد ولا ينقص، ولهم في ذلك حجة عقلية بحتة وهي أن الإيمان عبارة عن التصديق الجازم البالغ حد اليقين. واليقين لا يقبل التفاوت، لأن التفاوت فيه إنما هو لاحتمال النقيض، واحتمال النقيض الذي هو الشك ينافي اليقين. وهذا قول جماعة قليلة من الأشعرية وينسب إلى أبي الحسن الأشعري نفسه، وهو غير صحيح، لأن ما صرح به في كتاب الإبانة الذي هو آخر ما صنف يثبت أنه يقول بزيادة الإيمان ونقصه (3).

2. أن الإيمان الذي هو التصديق أيضاً يزيد وينقص، ولأصحاب هذا القول مسلكان:

الأول: القول بأن التصديق نفسه يزيد وينقص، فيصح إطلاق القول بالزيادة والنقصان على الإيمان بحسب الذات الذي هو التصديق، وبحسب المتعلق، وهو أفراد ما جاء به الرسول ρ مما يجب الإيمان به، وقد استدل هؤلاء على كلا الأمرين. فاستدلوا على زيادة التصديق ونقصانه بحسب ذاته بدليل عقلي وآخر نقلي، فدليلهم العقلي هو أن التصديق القلبي يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة، وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم

(1) بنظر طبقات الشافعية 1/ 131 وما بعدها، شرح صحيح مسلم للنووي 1/ 148.

(2) شرح صحيح مسلم للنووي، 149/1.

(3) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص 10.

هذا هو رأي الأشعرية في زيادة الإيمان ونقصه واختلافهم كما تبين يدور حول هل التصديق نفسه يزيد وينقص، أم أن الزيادة والنقصان تكون من قبل ثمراته التي هي الأعمال، فالمسألة خلافية بينهم، ولكن ما عليه جمهورهم هو ما تقدم ذكره، والله تعالى أعلم (1).

والمرجح عندهم إثبات الزيادة والنقصان في الإيمان. قال الصاوي: تقدم أن أعمال الجوارح من كمال الإيمان، فمن صدق بقلبه، ونطق بلسانه ولم يعمل بجوارحه فهو مؤمن ناقص الإيمان، فلما كان له مدخلة في كمال الإيمان، شرع أي صاحب الجوهره يتكلم على زيادته بالعمل، ونقصه بنقصه، فقال: ورُجحت... الخ وهذا الترجيح لجمهور الأشاعرة والماتريدية، ومالك والشافعي وأحمد. وحثهم العقل والنقل، أما العقل: فلأنه يلزم عليه مساواة إيمان المنهكين في الفسق والمعاصي لإيمان الأنبياء والملائكة، واللازم باطل فكذا الملزوم. وأما النقل: فقولته تعالى: **جِثْ تُثْ فْ ثْ فْ قْ قْ جْ جْ جْ** (2)، وقال ابن عمر رضي الله عنهما: **وَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيُنْقُصُ؟ قَالَ: نَعَمْ يَزِيدُ حَتَّى يَدْخُلَ صَاحِبَهُ الْجَنَّةَ، وَيُنْقُصُ حَتَّى يَدْخُلَ صَاحِبَهُ النَّارَ** (3)، وقال رسول الله **p: لَوْ وُزِنَ إِيْمَانُ أَبِي بَكْرٍ بِإِيْمَانِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَرَجَحَ بِهِ** (4).

الفرع الخامس : الاستثناء في الإيمان عند الأشاعرة
اختلفت الأشعرية في الاستثناء، ومن جوزه منهم فباعثار الموافاة، ومرادهم أن الإيمان هو ما مات عليه العبد، ويوافي به ربه، وهذا مجهول للعبد فيستثني لذلك قال البغدادي: والقائلون بأن الإيمان هو التصديق من أصحاب الحديث

(1) الايمان بين السلف والمتكلمين لاحمد الغامدي ص 164.

(2) الأنفال: ٢ .

(3) الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي المتوفى: 1031هـ، تحقيق: أحمد مجتبى، دار العاصمة – الرياض، 423 /1.

(4) مسند إسحاق بن راهويه، 3/ 672، السنة، ابن حنبل، سئل عن الإيمان والرّد على المرّجئة برقم 378 /8211، فضائل الصحابة، ابن حنبل، برقم 418 /1 653، من حديث خيثمة بن سليمان القرشي الأذربلسي، أبو الحسن خيثمة، 1/ 132، الإبانة الكبرى لابن بطة، برقم 1161 /2 856، شعب الإيمان، البيهقي، برقم 135 /1 143، قال ابن حجر في الكافي الشاف في تخريج احاديث الكشاف، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى 852هـ دار عالم المعرفة بيروت / طبع بذيل تفسير الكشاف في المجلد الرابع 61 موقوف اسناده صحيح وروي مرفوعاً وقال السخاوي في المقاصد الحسنة، برقم 908 /1 555، إسناده صحيح.

مختلفون في الاستثناء فيه، فمنهم من يقول به، وهو اختيار شيخنا أبي سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وأبي بكر محمد بن الحسين بن فورك. ومنهم من ينكره، وهذا اختيار جماعة من شيوخ عصرنا، منهم أبو عبد الله ابن مجاهد، والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني. وكل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان، قال بالموافاة، وقال: كل من وافى ربه على الإيمان فهو المؤمن، ومن وافاه بغير الإيمان الذي أظهره في الدنيا علم في عاقبته أنه لم يكن قط مؤمناً. والواحد من هؤلاء يقول: أعلم أن إيماني حق، وضده باطل، وإن وافيت ربي عليه كنت مؤمناً حقاً، فيستثني في كونه مؤمناً، ولا يستثني في صحة إيمانه⁽¹⁾. وقال الجويني بعد تقرير أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص: فإن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال: إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم على الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكيك في الإيمان الناجز⁽²⁾.

ومن كلام الأشعرية في مسألة الموافاة، قول القرطبي: قَالَ عَلَمًاؤُنَا رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ: الْمُؤْمِنُ ضَرْبَانِ: مُؤْمِنٌ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَيُؤَالِيهِ، وَمُؤْمِنٌ لَا يُحِبُّهُ اللَّهُ وَلَا يُؤَالِيهِ، بَلْ يُبْغِضُهُ وَيُعَادِيهِ، فَكُلُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّهُ يُؤَافِي بِالْإِيمَانِ، فَاللَّهُ مُحِبٌّ لَهُ، مُوَالٍ لَهُ، رَاضِي عَنْهُ. وَكُلُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّهُ يُؤَافِي بِالْكَفْرِ، فَاللَّهُ مُبْغِضٌ لَهُ، سَاخِطٌ عَلَيْهِ، مُعَادٍ لَهُ، لَا لِأَجْلِ إِيْمَانِهِ، وَلَكِنْ لِكُفْرِهِ وَضَلَالِهِ الَّذِي يُؤَافِي بِهِ. وَالْكَافِرُ ضَرْبَانِ: كَافِرٌ يُعَاقَبُ لَا مَحَالَةَ، وَكَافِرٌ لَا يُعَاقَبُ. فَالَّذِي يُعَاقَبُ هُوَ الَّذِي يُؤَافِي بِالْكَفْرِ، فَاللَّهُ سَاخِطٌ عَلَيْهِ مُعَادٍ لَهُ. وَالَّذِي لَا يُعَاقَبُ هُوَ الْمُؤَافِي بِالْإِيمَانِ، فَاللَّهُ غَيْرُ سَاخِطٍ عَلَى هَذَا وَلَا مُبْغِضٍ لَهُ، بَلْ مُحِبٌّ لَهُ مُوَالٍ، لَا لِكُفْرِهِ لَكِنْ لِإِيْمَانِهِ الْمُؤَافِي بِهِ. فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُطْلَقَ الْقَوْلُ وَهِيَ: الْخَامِسَةُ بِأَنَّ الْمُؤْمِنَ يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ، وَالْكَافِرُ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، بَلْ يَجِبُ تَقْيِيدُهُ بِالْمُؤَافَاةِ، وَلَا جُلْ هَذَا قُلْنَا: إِنَّ اللَّهَ رَاضِي عَنْ عَمَرٍ فِي الْوَقْتِ الَّذِي كَانَ يَعْبُدُ الْأَصْنَامَ، وَمَزِيدٌ لِثَوَابِهِ وَدُخُولِهِ الْجَنَّةِ، لَا لِعِبَادَتِهِ الصَّنَمِ، لَكِنْ لِإِيْمَانِهِ الْمُؤَافِي بِهِ. وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَاخِطٌ عَلَى إِبْلِيسَ فِي حَالِ عِبَادَتِهِ، لِكُفْرِهِ الْمُؤَافِي بِهِ. وَخَالَفَتِ الْقَدْرِيَّةُ فِي هَذَا وَقَالَتْ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ سَاخِطًا عَلَى إِبْلِيسَ وَقَتَ عِبَادَتِهِ، وَلَا رَاضِيًا عَنْ عَمَرَ وَقَتَ عِبَادَتِهِ لِلصَّنَمِ. وَهَذَا فَاسِدٌ، لِمَا ثَبَتَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ عَلِمَ بِمَا يُؤَافِي بِهِ إِبْلِيسُ لَعْنَهُ

(1) اصول الدين، للبغدادي، ص 252.

(2) الارشاد، ص 336.

اللَّهُ، وَبِمَا يُؤَافِي بِهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِيمَا لَمْ يَزَلْ، فَثَبَّتَ أَنَّهُ كَانَ سَاخِطًا عَلَى إِبْلِيسَ مُحِبًّا لِعُمَرَ. (1)

والذين أوجبوا الاستثناء لهم مأخذان: أحدهما: أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمنا وكافرا باعتبار الموافاة وما سبق في علم الله أنه يكون عليه. وما قبل ذلك لا عبرة به. قالوا: والإيمان الذي يتعقبه الكفر، فيموت صاحبه كافرا، ليس بإيمان، كالصلاة التي يفسدها صاحبها قبل الكمال، وكالصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب، وصاحب هذا هو عند الله كافر؛ لعلمه بما يموت عليه. وكذلك قالوا في الكفر، وهذا المأخذ مأخذ كثير من المتأخرين من الكلابية وغيرهم، ممن يريد أن ينصر ما اشتهر عن أهل السنة والحديث من قولهم: أنا مؤمن إن شاء الله، ويريد مع ذلك أن الإيمان لا يتفاضل، ولا يشك الإنسان في الموجود منه، وإنما يشك في المستقبل، وانضم إلى ذلك أنهم يقولون: محبة الله ورضاه وسخطه وبغضه قديم، ثم هل ذلك هو الإرادة أم صفات أخرى؟ لهم في ذلك قولان... قالوا: والله يحب في أزله من كان كافرا، إذا علم أنه يموت مؤمنا. فالصحابة ما زالوا محبوبين لله وإن كانوا قد عبدوا الأصنام مدة من الدهر، وإبليس ما زال الله يبغضه، وإن كان لم يكفر بعد. وهذا على أحد القولين لهم، فالرضى والسخط يرجع إلى الإرادة، والإرادة تطابق العلم، فالمعنى: ما زال الله يريد أن يثيب هؤلاء بعد إيمانهم، ويعاقب إبليس بعد كفره، وهذا معنى صحيح؛ فإن الله يريد أن يخلق كل ما علم أنه سيخلقه. وعلى قول من يثبته صفات أخرى، يقول: هو أيضا حبه تابع لمن يريد أن يثيبه، فكل من أراد إثابته فهو يحبه، وكل من أراد عقوبته فإنه يبغضه، وهذا تابع للعلم. وهؤلاء عندهم: لا يرضى عن أحد بعد أن كان ساخطا عليه، ولا يفرح بتوبة عبد بعد أن تاب عليه، بل ما زال يفرح بتوبته، والفرح عندهم إما الإرادة، وإما الرضى، والمعنى: ما زال يريد إثابته، أو يرضى عما يريد إثابته. وكذلك لا يغضب عندهم يوم القيامة دون ما قبله، بل غضبه قديم، إما بمعنى الإرادة وإما بمعنى آخر. فهؤلاء يقولون: إذا علم أن الإنسان يموت كافرا، لم يزل مريدا لعقوبته، فذاك الإيمان الذي كان معه باطل لا فائدة فيه، بل وجوده كعدمه، فليس هذا بمؤمن أصلا. وإذا علم أنه يموت مؤمنا، لم يزل مريدا لإثابته، وذاك الكفر الذي فعله، وجوده كعدمه، فلم يكن

(1) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي المتوفى: 671هـ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/2، 1384هـ - 1964م، 1/ 193 وما بعدها.

بصيانة السبت وتَحْرِيمِ الشَّحُومِ وَرَضِي لَهُمْ ذَلِكَ وَسَخَطَ مِنْهُمْ خِلَافَهُ وَكَذَلِكَ أَحَلَّ لَنَا الْخَمْرَ وَلَمْ يَلْزِمْنَا الصَّلَاةَ وَلَا الصَّوْمَ بُرْهَةً مِنْ زَمَنِ الْإِسْلَامِ وَرَضِي لَنَا شَرْبَ الْخَمْرِ وَأَكَلَ رَمَضَانَ وَالْبَقَاءَ بِلَا صَلَاةٍ وَسَخَطَ تَعَالَى بِلَا شَكِّ الْمُبَادَرَةِ بِتَحْرِيمِ ذَلِكَ ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْءِ﴾ (1) ، ثُمَّ فَرَضَ عَلَيْنَا الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ وَحَرَّمَ عَلَيْنَا الْخَمْرَ فَسَخَطَ لَنَا تَرْكَ الصَّلَاةِ وَأَكَلَ رَمَضَانَ وَشَرَبَ الْخَمْرَ وَرَضِي لَنَا خِلَافَ ذَلِكَ وَهَذَا لَا يُنْكِرُهُ مُسْلِمٌ وَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَعَالَى عَلِيمًا أَنَّهُ سَيَحِلُّ مَا كَانَ أَحَلَّ مِنْ ذَلِكَ مُدَّةً كَذَا وَأَنَّهُ سَيَرْضَى مِنْهُ ثُمَّ أَنَّهُ سَيَحْرِمُهُ وَيَسْخِطُهُ وَأَنَّهُ سَيَحْرِمُ مَا حَرَّمَ مِنْ ذَلِكَ وَيَسْخِطُهُ مُدَّةً ثُمَّ أَنَّهُ يَحِلُّهُ وَيَرْضَاهُ كَمَا عَلَّمَ اللَّهُ أَنَّهُ سَيَحْيِي مِنْ أَحْيَائِهِ مُدَّةً كَذَا وَأَنَّهُ يَعِزُّ مَنْ أَعَزَّهُ مُدَّةً ثُمَّ يَذَلُّهُ وَهَكَذَا جَمِيعَ مَا فِي الْعَالَمِ مِنْ أَثَارِ صَنْعَتِهِ عِزٌّ وَجَلٌّ لَا يَخْفَى ذَلِكَ عَلَى مَنْ لَهُ أَدْنَى حَسٍّ وَهَكَذَا الْمُؤْمِنُ يَمُوتُ مُرْتَدًّا وَالْكَافِرُ يَمُوتُ مُسْلِمًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَسْخِطُهُ فَعَلَّ الْكَافِرُ مَا دَامَ كَافِرًا ثُمَّ أَنَّهُ يَرْضَى عَنْهُ إِذَا أَسْلَمَ وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَرْضَى عَنِ أَعْمَالِ الْمُسْلِمِ وَأَعْمَالِ الْبَرِّ ثُمَّ أَنَّهُ يَسْخِطُ أَعْمَالَهُ إِذَا ارْتَدَّ أَوْ فَسَقَ وَنَصَّ الْقُرْآنُ بِشَهْدِ ذَلِكَ قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّبَعُوا لَعَلَّكُمْ يَكْفُرُوا بِمَا آمَنُوا بِمَوْلَاهُمْ وَلَا يَكْفُرُوا بِاللَّهِ تَعَالَى﴾ (2) فَصَحَّ يَقِينًا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرْضَى الشُّكْرَ مِمَّنْ شَكَرَهُ فِيمَا شَكَرَهُ وَلَا يَرْضَى الْكُفْرَ مِمَّنْ كَفَرَ إِذَا كَفَرَ مَتَى كَفَرَ كَيْفَ كَانَ انْتِقَالَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ مِنَ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ (3) . وَبِهَذَا يَظْهَرُ الْفَرْقَ بَيْنَ مَنْ اسْتَتْنَى مِنَ السَّلَفِ لِأَجْلِ خَوْفِ الْعَاقِبَةِ وَتَغْيِيرِ الْحَالِ ، وَبَيْنَ الْقَوْلِ بِالْمُوَافَاةِ، الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَشَاعِرَةُ، وَتَضَمَّنَ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ مَا مَاتَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ اللَّهِ مُؤْمِنًا وَكَافِرًا بِاعْتِبَارِ الْمُوَافَاةِ وَمَا سَبَقَ فِي عِلْمِ اللَّهِ أَنَّهُ يَكُونُ عَلَيْهِ، وَمَا قَبْلَ ذَلِكَ لَا عِبْرَةَ بِهِ، وَتَضَمَّنَ أَيْضًا: أَنَّ حُبَّ اللَّهِ وَبَغْضَهُ، وَرِضَاهُ وَسَخَطَهُ وَوِلَايَتَهُ وَعِدَاوَتَهُ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالْمُوَافَاةِ فَقَطْ. وَمِنْطَلِقُ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْأَشَاعِرَةَ يَنْفُونَ الْأَعْمَالَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ، وَيَثْبُتُونَ رِضَا وَمَحَبَّةَ قَدِيمَةً بِمَعْنَى الْإِرَادَةِ، وَعِنْدَهُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنْ أَحَدٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ سَاخِطًا عَلَيْهِ، وَلَا يَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدٍ بَعْدَ أَنْ تَابَ عَلَيْهِ، وَأَمَّا أَهْلُ السَّنَةِ فَقَدْ أَخَذُوا بِمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ النُّصُوصُ مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، يَحِبُّ مَنْ شَاءَ إِذَا شَاءَ، وَيَرْضَى عَمَّنْ شَاءَ مَتَى شَاءَ، وَيَسْخِطُ عَمَّنْ شَاءَ، وَقَتَ مَا يَشَاءُ، سَبْحَانَهُ، فَمَحَبَّتُهُ وَرِضَاهُ وَسَخَطُهُ

(1) طه: من الآية: ١١٤ .

(2) الزمر: من الآية: ٧ .

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 4/49.

يقول به، وهو اختيار شيخنا أبي سهل محمد بن سليمان الصعلوكي، وأبي بكر محمد بن الحسين فورك، ومنهم من ينكره وهذا اختيار جماعة من شيوخ عصرنا، منهم أبو عبدالله بن مجاهد، والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني (1).

ووجهة المجيزين ما تقدم ذكره، أما المانعون منه فلا دليل لهم إلا أنهم يعتبرون ذلك شكاً، والشك في الإيمان غير جائز. وينضم إلى أدلة المجيزين لهذه المسألة ما تقدم ذكره عند بيان مذهب السلف من مثله قوله ρ عند زيارة القبور: وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ (2)، وقوله تعالى: $\text{جُوْ وَ وُ وُ وُ وُ}$ (3)، حيث كان الاستثناء في أمر مقطوع به (4)، وإن أشهر من ذهب للقول بوجوب الاستثناء في الإيمان وانتصر له هم الكلابية والأشعرية (5)، حيث أن الإيمان عندهم هو ما مات عليه الإنسان، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمناً وكافراً باعتبار الموافاة، وما سبق في علم الله أنه يكون عليه، وما قبل ذلك لا عبرة به، والإيمان الذي يعقبه الكفر فيموت صاحبه كافراً ليس بإيمان، كالصلاة التي يفسدها صاحبها قبل الكمال، وكالصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب، وصاحب هذا هو عند الله كافر لعلمه بما يموت عليه، وهذا المأخذ هو مأخذ كثير من المتأخرين ممن يريد أن ينصر ما اشتهر عن أهل السنة من قولهم أنا مؤمن إن شاء الله فحسب هؤلاء أن استثناء السلف إنما هو باعتبار الموافاة، ومقصودهم بالموافاة: أن العبد يأتي موافياً به بأن يبقى عليه إلى الوفاة، فيكون متصفاً به إلى آخر حياته، إذ إن الإيمان لا يكون نافعاً معتبراً منجياً لصاحبه إلا إذا مات عليه، فلما كان هذا الإيمان هو المعتبر في النجاة صار هؤلاء إلى الاستثناء في الإيمان بهذا الاعتبار، فإذا قيل لأحدهم: أمؤمن

(1) اصول الدين ، البغدادي ، ص253 .

(2) رواه مسلم ، كِتَابِ الطَّهَارَةِ ، بَابِ اسْتِحْبَابِ إِطَالَةِ الْعُرَّةِ وَالتَّحْجِيلِ فِي الْوُضُوءِ برقم 249
218/1 .

(3) الفتح:من الآية: ٢٧ .

(4) . الإيمان بين السلف والمتكلمين لاحمد الغامدي ، ص176 .

(5) المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام المتوفى: 861هـ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة، 2006، ص283، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، الرّببيدي / 2 ، 282 ، الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية ، ابو عذبة الحسن بن عبدالمحسن كان حياً 1125 هـ ، مطبعة دار المعارف النظامية ، الهند، حيدر آباد ، 1323 هـ ص8.

أنت؟ قال: إن شاء الله وهو في ربطه هذا الإيمان بالمشيئة يلحظ أنه قد لا يموت على هذا الإيمان ولا يثبت عليه إلى الوفاة (1) .
ثم حمل هؤلاء جميع الآثار الواردة عن السلف في الاستثناء على هذا المحمل الذي هو أبعد ما يكون عن مراد السلف، ومقصودهم بالاستثناء.
يقول الجويني: فإن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز (2) .

لقد كان السلف يستثنون في الإيمان وهذا متواتر عنهم لكن ليس في هؤلاء من قال: أنا أستثني لأجل الموافاة، وأن الإيمان إنما هو اسم لما يوافي به العبد ربه، بل صرح أئمة هؤلاء بأن الاستثناء إنما هو لأن الإيمان يتضمن فعل الواجبات فلا يشهدون لأنفسهم بذلك كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى، فإن ذلك مما لا يعلمونه وهو تزكية لأنفسهم بلا علم، وقد سبق النقل عنهم من أقوالهم وأفظاهم ما يدل على ذلك ويؤيده.
وقد احتج هؤلاء لقولهم ببعض الدلائل، فممن ذهب إلى هذا القول واحتج له القاضي أبو يعلى فقد قال في كتابه المعتمد في أصول الدين: ولا يجوز أن يقول: أنا مؤمن حقاً بل يجب أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله خلافاً للمعتزلة في قولهم لا يجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله بل يجب أن يقول أنا مؤمن حقاً والدلالة عليه إجماع السلف، عن قتادة، قال: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ح قَالَ: مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ، فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ فِي الْجَنَّةِ، فَهُوَ فِي النَّارِ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَالِمٌ فَهُوَ جَاهِلٌ . قَالَ: فَنَارَ عَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنَّ يَذْهَبُوا بِالسُّلْطَانِ، فَإِنَّ لَنَا الْجَنَّةَ. فَقَالَ عُمَرُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ P يَقُولُ: مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ فِي الْجَنَّةِ، فَهُوَ فِي النَّارِ (3) ، وَعَنِ الْحَسَنِ، قَالَ رَجُلٌ عِنْدَ ابْنِ مَسْعُودٍ: إِنِّي مُؤْمِنٌ قَالَ: فَقِيلَ لَهُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، يَزْعُمُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ قَالَ: فَسَلُوهُ، أَهُوَ فِي الْجَنَّةِ أَوْ فِي النَّارِ؟ قَالَ:

(1) المسامرة، ص383، وينظر: المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد البغدادي الحنبلي المتوفى 458هـ تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق بيروت، ط1، 1986، ص190.

(2) الارشاد، ص336.

(3) السنة، الخلال، بابُ مُنَاكَحَةِ الْمُزْجِئَةِ، برقم 108/4 1282، الإبانة الكبرى، ابن بطة، بابُ الإِسْتِثْنَاءِ فِي الْإِيْمَانِ، برقم 868/2 1180.

فَسَأَلُوهُ، فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ فَقَالَ: " أَلَا وَكُنْتُ الْأُولَى كَمَا وَكُنْتُ الْآخِرَةَ (1) ، وعن
 علقمة أنه كان بينه وبين رجل من الخوارج كلام فقال له علقمة: چ ك گ
 گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ، فقال له الرجل: ومؤمن أنت؟
 قال: أرجو (3) .

ولأن المؤمن الحقيقي، والمؤمن عند الله Y هو الذي يكون من أهل الجنة ولا
 يكون كذلك إلا بعد أن يوافي بالإيمان باتفاق، والواحد منا لا يعلم أنه يوافي
 بالإيمان أم بالكفر وإذا لم يعلم ذلك لم يعلم إنه مؤمن حقاً (4) ،
 فخلص لهم من هذا دليلاً:

الأول: بعض الآثار الواردة عن السلف ظنوا أن فيها حجة لهم.
 الثاني: قولهم إن الإيمان الحقيقي المنجي هو الإيمان الذي يوافي به العبد ربه
 وعلى هذا يجب أن يستثنى شكاً منه في المستقبل.
 ان استدلالهم الأول ببعض الآثار الواردة عن السلف في ذلك فالجواب عنه
 إجمالاً قد تقدم حيث ذكرت فيما سبق بالنقل عن أهل العلم أن هذا لم يثبت عن
 أحد من السلف فضلاً عن أن يكونوا مجمعين عليه.

ثم إن الآثار التي ذكرها القاضي محتجاً بها على وجوب الاستثناء في الإيمان
 باعتبار الموافاة لا حجة له فيها إذ المراد بالإيمان فيها الإيمان التام الكامل
 الذي وصف الله أهله بأنهم هم المؤمنون حقاً لكونهم استوفوا أعمال الإيمان
 بصدق وإخلاص وتنافسوا في مستحباته فإنه إذا قصد بالإيمان هذا القدر
 فالاستثناء في الإيمان واجب بعداً عن التزكية ومجانبة لادعاء الكمال.

(1) الشريعة، الأجرى، بَابُ ذِكْرِ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي الْإِيمَانِ مِنْ غَيْرِ شَكِّ فِيهِ برقم 664/2 284، وفي
 رواية ابن بطة في الابانة: وَعَنْ الْحَسَنِ، أَنَّ رَجُلًا قَالَ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ يَعْني ابْنَ مَسْعُودٍ: إِنِّي مُؤْمِنٌ.
 فَقِيلَ لِابْنِ مَسْعُودٍ: يَا ابْنَ مَسْعُودٍ إِنَّ هَذَا يَزْعُمُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ؟ قَالَ: " فَسَأَلُوهُ: أَفِي الْجَنَّةِ هُوَ أَوْ فِي النَّارِ؟
 فَسَأَلُوهُ؟ فَقَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ. فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ: «فَهَلَّا وَكُنْتُ الْأُولَى كَمَا وَكُنْتُ الْآخِرَةَ» ، بَابُ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي
 الْإِيمَانِ برقم 869 /2 1182 ، وكذا عند ابو بكر بن الخلال في السنة ، بَابُ مُنَاكَحَةِ الْمَرْجُئَةِ،
 برقم 131//4 1342 .

(2) الأحزاب: ٥٨ .
 (3) المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، برقم 161/6 30334 ، والاجر في الشريعة ،
 بَابُ ذِكْرِ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي الْإِيمَانِ مِنْ غَيْرِ شَكِّ فِيهِ برقم 665 /2 285 .

(4) ينظر: المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى ، ص 190 ، وللقاضي أبي يعلى في هذه
 المسألة قول آخر يوافق ما جاء عن السلف ، ينظر : كتاب الإيمان، للقاضي أبي يعلى محمد بن
 الحسين بن محمد البغدادي الحنبلي ت458هـ ، تحقيق: د. سعود بن عبدالعزيز الخلف، جار
 العاصمة – ط/1، 2011، ص428 .

لهذا قال عمر τ من قال أنا مؤمن أي كامل الإيمان فهو كافر. وليس هذا من الكفر الاعتقادي المخرج من الملة بل من الكفر العملي الذي ينقص الإيمان ولا يخرج من الملة كقوله ρ اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والتياحة على الميت⁽¹⁾.

فيكون مراد عمر τ بقوله: من قال أنا مؤمن فهو كافر أي من ادعى لنفسه كمال الإيمان واستيفاء واجباته وأنه من الذين قال الله فيهم: $\text{چ چ د د ي د ت د ث د ذ ز ح}$ ⁽²⁾.

فمن ادعى لنفسه هذه الأمور وهي لازمة لمن قال إني مؤمن لأن اسم الإيمان يشملها فمن ادعى ذلك يكون كافراً كفراً عملياً غير مخرج من الملة، ككفر من ناح على الميت، أو طعن في الأنساب فهو كفر دون وهذا أمر معلوم متقرر عند أهل السنة والجماعة وله نظائر كثيرة يطلق فيها الكفر ويراد الكفر العملي.

والمقصود: أن أثر عمر بن الخطاب τ يحمل على هذا إن صح إذ في صحته نظر.

ولهذا أيضاً قال ابن مسعود لمن قال: إني مؤمن: قل: إني في الجنة⁽³⁾ لأن من أتى بالإيمان الكامل في الدنيا كان من أهل الجنة يوم القيامة بلا حساب ولا عذاب ولا يقطع أحد لنفسه بذلك بل يرجو ويخاف. فالمراد إذا بالمؤمن في أثر ابن مسعود أي: المؤمن المطلق الموعود بالجنة بلا نار إذا مات على إيمانه ومن شهد لنفسه بذلك فقد زكاها بأعظم تزكية.

و إشارة إلى هذا المعنى: كان ابن مسعود وغيره من السلف يلزمون من شهد لنفسه بالإيمان أن يشهد لها بالجنة يعنون إذا مات على ذلك فإنه قد عرف أن الجنة لا يدخلها إلا من مات مؤمناً.

فإذا قال الإنسان: أنا مؤمن قطعاً وأنا مؤمن عند الله قيل له: فاقطع بأنك تدخل الجنة بلا عذاب إذا مت على هذا الحال فإن الله أخبر أن المؤمنين في

(1) رواه مسلم ، كِتَابُ الْإِيمَانِ ، بَابُ إِطْلَاقِ اسْمِ الْكُفْرِ عَلَى الطَّعْنِ فِي النَّسَبِ وَالتَّيَاحَةِ عَلَى الْمَيِّتِ برقم 82 / 1 67 .

(2) الأنفال: ٤ .

(3) المعجم الكبير، للطبراني ، برقم 8811 / 9 158 ، المستدرک علی الصحیحین، للحاکم ، برقم 3963 / 2 579 ، وابن أبي شيبة في المصنف ، برقم 30373 / 6 165 ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كِتَابُ الْإِيمَانِ ، بَابُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ ، برقم 173 / 1 55 ، رجاله ثقات .

وَلَا نَرَاهُ أَنَّهُ كَانَ يُنْكِرُهُ عَلَى قَائِلِهِ بِأَيِّ وَجْهِ كَانَ ، إِنَّمَا كَانَ يَقُولُ: آمَنْتُ بِاللَّهِ
وَكُتِبَهِ وَرُسُلِهِ ، لَا يَزِيدُ عَلَى هَذَا اللَّفْظِ (1) .

وبسبب هذا السؤال ظن كثير من المرجئة أن ابن مسعود τ رجع عن
الاستثناء عندما نظر إلى الحال وأنه كان يقول بالاستثناء عندما كان ينظر إلى
الخاتمة والمال.

وأما أثر علقمة وأنه كان بينه وبين رجل من الخوارج كلام وأن الخارجي قال
له: أمؤمن أنت؟ فقال: أرجو. فليس في هذا ما يدل على أنه يرى وجوب
الاستثناء، بل وليس فيه ما يدل على أنه يرى أن الاستثناء إنما يكون بحسب
الموافاة. بل مقصوده بهذا الاستثناء النظر إلى الأعمال وتكملها والبعد عن
تزكية النفس كما هي طريقة السلف في هذه المسألة.

وأما استدلالهم الثاني لمسألة الموافاة: بأن الإيمان الحقيقي المنجي هو الإيمان
الذي يوافي به العبد ربه، وبناء على هذا يكون الاستثناء لأجل الموافاة لأن كل
أحد يشك في مستقبله هل يثبت على الإيمان أو لا؟
فالجواب عنه من وجوه:

الأول: أن هذا ليس هو مراد السلف بالاستثناء وليس مقصودهم ولا كان أحد
منهم يستثنى في إيمانه لهذا السبب، لكن لما اشتهر عند هؤلاء أن السلف
يستثنون في الإيمان ورأوا أن هذا لا يمكن إلا إذا جعل الإيمان هو ما يموت
العبد عليه وهو ما يوافي به العبد ربه ظنوا أن الإيمان عند السلف هو هذا وهذا
غلط عليهم.

الثاني: أن من لوازم هذا القول أن لا يقطع بقبول الله لتوبة التائبين وهم
يلتزمون، ولهذا صار الذين لا يرون الاستثناء لأجل الحاضر بل للموافاة لا
يقطعون بأن الله يقبل توبة التائب كما لا يقطعون بأن الله تعالى يعاقب مذنباً
وهم لا يقطعون لأحد من أهل القبلة لا بجنة ولا نار إلا من قطع له النص.
وإذا قيل الجنة هي لمن أتى بالتوبة النصوح من جميع السيئات ولو مات على
هذه التوبة لم يقطع له بالجنة وهم لا يستثنون في الأحوال بل يجزمون بأن
المؤمن تام الإيمان ولكن عندهم الإيمان عند الله هو ما يوافي به فمن قطعوا له
بأنه مات مؤمناً لا ذنب له قطعوا له بالجنة، فهذا لا يقطعون بقبول التوبة لنلأ
يلزمهم أن يقطعوا بالجنة وأما أئمة السلف فإنما لم يقطعوا بالجنة لأنهم لا

(1) الإيمان ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته، برقم 16 ص 21.

وكذلك قال تعالى: جِثُّ ثُثُّ جِثُّ (1)، وغير ذلك من النصوص الدالة على أن غضب الله وسخطه ورضاه وحبه يكون بعد حصول ما يقتضي ذلك من العبد، فالله يبغض العبد إذا حصل منه الكفر ويحبه إذا حصل منه الإيمان (2).
الخامس: أن هؤلاء لما عللوا الاستثناء في الإيمان بتلك العلة طرد أقوام تلك العلة في الأشياء التي لا يجوز الاستثناء فيها بإجماع المسلمين بناء على أن الأشياء الموجودة الآن إذا كانت في علم الله تتبدل أحوالها فيستثنى في صفاتها الموجودة في الحال ويقال: هذا صغير إن شاء الله لأن الله قد يجعله كبيراً، ويقال: هذا مجنون إن شاء الله لأن الله قد يجعله عاقلاً ويقال للمرتد هذا كافر إن شاء الله لإمكان أن يتوب وهؤلاء الذين استثنوا في الإيمان بناء على هذا المأخذ ظنوا هذا قول السلف (3) والمقصود أن هؤلاء ومأخذهم في الاستثناء كانت وراء نشوء بدعة المرآقة الذين ينتسبون إلى عثمان بن مرزوق فقد كانوا يستثنون في الإيمان اتباعاً للسلف واستثنوا أيضاً في الأعمال الصالحة كقول الرجل صليت إن شاء الله ونحو ذلك بمعنى القبول لما في ذلك من الآثار عن السلف ثم صار كثير من هؤلاء بآخره يستثنون في كل شيء، فيقول هذا ثوب إن شاء الله، وهذا حبل إن شاء الله فإذا قيل لأحدهم: هذا لا شك فيه قال: نعم لا شك فيه، لكن إذا شاء الله أن يغيره غيره فيريدون بقولهم إن شاء الله جواز تغييره في المستقبل وإن كان في الحال لا شك فيه كأن الحقيقة عندهم التي لا يستثنى فيها ما لم تتبدل كما قالوا في الإيمان، إن الإيمان ما علم الله أنه لا يتبدل حتى يموت صاحبه عليه (4).

ومما قد يستدل به هؤلاء على اقوالهم ما روي مرفوعاً من حديث أبي هريرة، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ مِنْ إِيْمَانِ الْعَبْدِ أَنْ يَسْتَنْتِي فِي كُلِّ حَدِيثٍ (5)

(1) الزمر: من الآية: ٧.

(2) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، البدر، ص 503 وما بعدها.

(3) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، البدر، ص 505.

(4) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، البدر، ص 505 وما بعدها.

(5) قال الهيثمي في مجمع الزوائد 4/ 162: رواه الطبراني في المعجم الأوسط، الطبراني، برقم 7756/7، وفيه عبدالله بن سعيد ابن ابي سعيد وهو ضعيف الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد ابن مبارك بن القطان الجرجاني المتوفى: 365هـ، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، 1409 - 1988، 1/ 451، وقال: غير محفوظ، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: 748هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1382 هـ - 1963 م، 4/ 134، وقال الذهبي: هذا الحديث باطل قد يحتج به المرآقة الذين لو قيل لأحدهم أنت مسيلمة الكذاب لقال إن شاء الله، ونقله السيوطي في اللآلئ

الفرع السادس: مرتكب الكبيرة عند الأشعرية
 اتفقت الأشعرية على انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر. أما الصغائر فقد ذكر
 شارح المقاصد اتفاق الأمة عن أن الله تعالى يعفو عنها مطلقاً (1)
 ويفهم منه أن الأشعرية مجمعون على ذلك، إلا أن شارح جوهرة التوحيد ذكر
 رأيين في هذه المسألة بعد أن ذكر الاتفاق على ترتيب التكفير على اجتناب
 الكبائر، فقال: ذهب أئمة الكلام إلى أنه لا يجب التكفير على القطع بل يجوز
 ويغلب على الظن ويقوى فيه الرجاء، لأننا لو قطعنا لمجتنب الكبائر بتكفير
 صغائره بالاجتناب، لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بأنه لا تبعة فيه. وذلك
 نقض لعري الشريعة، فقوله تعالى: **كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ**
كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ (2) معناه إن شئنا حملاً له على قوله تعالى: **كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ**
كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ (3).

وذهب جماعة من الفقهاء والمحدثين والمعتزلة إلى أن المكلف إذا اجتنب
 الكبائر كفرت صغائره قطعاً ولم يجز تعذيبه عليها، بمعنى أنه لا يجوز أن يقع
 لقيام الأدلة السمعية على عدم وقوعه كقوله تعالى: **كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ**
كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ (4)، والنظم ظاهر في هذا الثاني وهو أشهر من الأول
 عندهم، ومبنى القولين جواز العقاب على الصغيرة وامتناعه والأول هو
 الحق (5).

وهذا الكلام يدل على انقسام القوم في غفران الصغيرة إلى رأيين.
 أحدهما: القول بأنها تغفر قطعاً نظراً لوعد الله I بذلك في كتابه حيث قال: **كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ**
كَمْ كَرِهَ اللَّهُ لِعُنْتِ رَبِّكَ الْكِبْرَئِيلَ (6)، وهذا إيجاب منه تعالى على نفسه
 بغفران الصغائر إذا اجتنبت الكبائر فلا بد وأن الصغائر تغفر لا محالة تفضلاً

المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى:
 911هـ، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1،
 1417 هـ - 1996م، 45/1.

(1) شرح المقاصد، للفتازاني، 235/2.

(2) النساء: من الآية: ٣١.

(3) النساء: من الآية: ٤٨.

(4) النساء: من الآية: ٣١.

(5) ينظر: اتحاف المرید بجوهرة التوحيد، اللقاني، ص 158.

(6) النساء: من الآية: ٣١.

منه سبحانه. وهذا الرأي هو المذهب المشهور عن الأشعرية كما ذكر ذلك شارح المقاصد الذي يعتبر كتابه من أشهر الكتب التي يعتمد عليها أصحابه⁽¹⁾. أما الرأي الثاني فهو القول بأن الصغائر يجوز أن تغفر، ولا نقول بالقطع لأن في ذلك إغراءً بفعلها، وهو دليل عقلي بحت ولا يخفى ما بين الرأيين من تقارب؛ إذ كلها تتفق على أن الصغائر تغفر إذا اجتنبت الكبائر تفضلاً والخلاف في القطع بذلك أو عدمه. ولكن الرأي الذي يسنده الدليل هو القائل بأنها تغفر قطعاً إذا اجتنبت الكبائر لوضوح الأدلة على ذلك، ولا تخفى مؤاخذه صاحبها إن كانت تجره إلى فعل الكبيرة.

هذا بشأن حكم الصغيرة عند الأشعرية أما حكم مرتكبي الكبائر، فالكلام في ذلك ذو شقين أحدهما الكلام في صفته وتسميته في الدنيا، والثاني الكلام في حكمه الأخروي. فأما تسميته وحكمه الدنيوي فقد ذهبوا إلى القول بأن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق، لأن ارتكاب الكبيرة لا يذهب إيمانه كما ذهب إليه المعتزلة وإنما يؤثر فيه بالنقصان، فيسلب منه كمال الإيمان، ويقيد بما اتصف به من معصية وفسق، فيقال مؤمن فاسق⁽²⁾. وفي هذا يقول أبو بكر الباقلاني في التمهيد: فإن قال قائل: فخيروني عن الفاسق الملي هل تسمونه مؤمناً بإيمانه الذي فيه، وهل تقولون إن فسقه لا يضاد إيمانه؟ قيل له: أجل، فإن قال: فلم قلت إن الفسق الذي ليس بجهل بالله لا يضاد الإيمان؟ قيل له: لأن الشيين إنما يتضادان في محل واحد، وقد علمنا أن ما يوجد بالجوارح لا يجوز أن ينفي علماً وتصديقاً، يوجد بالقلب فثبت أنه غير مضاد للعلم بالله والتصديق له. والدليل على ذلك أنه قد يعزم على معصية الرسول p بقلبه من لا ينفي عزمه على ذلك معرفة النبي p ، وتصديقه له، وكذلك حكم القول في العزم على معصية الله Y ، وأنه غير مضاد لمعرفته والعلم به، والتصديق له هو الإيمان لا غير. فصح بذلك اجتماع الفسق الذي ليس بكفر مع الإيمان وأنهما غير متضادين.

فإن قال: ولم قلت إنه يجب أن يسمى الفاسق الملي بما فيه من الإيمان مؤمناً؟ قيل له: لأن أهل اللغة إنما يشتقون هذا الاسم للمسمى به من وجود الإيمان به، فلما كان الإيمان موجوداً بالفاسق الذي وصفنا حاله، وجب أن يسمى مؤمناً كما أنه لما لم يضاد ما فيه من الإيمان فسقه الذي ليس بكفر وجب أن يسمى به

(1) الإيمان بين السلف والمتكلمين لآحمد الغامدي ص170.

(2) الإيمان بين السلف والمتكلمين لآحمد الغامدي ص171.

الكلام: خاصاً بما قبل دخول النار بل قد يكون بعده. وهي مسألة انقطاع العذاب أو بدونه وهي مسألة العفو التام (1) .
من أدلتهم أيضاً قوله p: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ (2)
(إلى غير ذلك من الأدلة.

المطلب الخامس القضاء والقدر عند الاشعرية

الفرع الأول : تعريف القضاء والقدر عند الاشعرية
عرف الاشعرية القضاء بأنه إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فالقضاء راجع إلى صفة من صفات المعاني، وهي الإرادة. وعرفوا القدر بأنه: إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أرادته تعالى (3) .
(والإيجاد فعل من أفعال الله.
فالفرق بينهما هو أن القضاء أزلي قديم لأنه يرجع إلى صفة ذاتية هي الإرادة – وهي قديمة، وأما القدر فهو حادث لأنه يرجع إلى صفة فعل وهو الإيجاد – وما كان كذلك فهو حادث! على طريقتهم في جعل الفعل من تعلقات القدرة – دون أن يكون قائماً به(4)

الفرع الثاني: مراتب القدر
تثبت الاشعرية مراتب القدر
قال الباجوري: فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدرة(5) ومراده بتعلق القدرة: الخلق، على ما هو معروف عندهم من تأويل صفات الأفعال وردّها إلى صفات الذات. فهذا إثبات منهم للعلم والإرادة والخلق.
وأما الكتابة فهم يثبتونها باتفاق كذلك. قال الرازي مستدلاً بحديث ابن عَبَّاسِ

(1) اتحاف المرید بجوهرة التوحيد ، ص174.

(2) رواه الترمذي ،باب ما جاء في الكبر برقم 429/3 1999 ، من حديث ابي سعيد الخدري، وقال هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ.

(3) شرح جوهرة التوحيد ص 113 .

(4) منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى ، لخالد عبداللطيف ، 1/ 308.

(5) شرح جوهرة التوحيد ، ص 113.

رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، مرفوعاً قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ تَعَالَى الْقَلَمَ (1) وفي رواية أخرى: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمَ قَالَ لَهُ: اكْتُبْ، فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ (2).

قال الرازي: وجه الاستدلال به أنه دخل في هذا المكتوب جميع أفعال العباد (3). فهذه موافقة منهم لأهل السنة في إثبات هذه المراتب الأربع في الجملة، ولهم مخالفات في بعض التفصيلات مثل كلامهم في الإرادة، وإطلاق القول بإنكار تأثير قدرة العبد في الفعل، وفي منع تأثير الأسباب في مسبباتها مطلقاً، مبالغة منهم في إثبات توحيد الأفعال لله تعالى (4).

والإيمان بالقدر يشمل الإيمان بأربع مراتب الأولى: العلم، أي أن الله علم ما الخلق عاملون بعلمه الأزلي. الثاني: الكتابة: وأن الله كتب مقادير الخلائق في اللوح المحفوظ. الثالثة: المشيئة: وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأن ليس في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئته سبحانه، ولا يكون في ملكه إلا ما يريد.

الرابعة: الخلق: أي أن الله خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد. هذا هو مذهب السلف الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة (5). وهذه المسائل منها ما للخلاف فيه تأثير على مسألة القدر، حسب مذهب كل طائفة، ومنها ما له علاقة قوية بالقدر أو هي أثر من آثار الخلاف فيه. وأهم هذه المسائل:

أولاً: تعليل أفعال الله تعالى وإثبات الحكمة فيها
كل ما خلقه الله تعالى فله فيه حكمة، والحكمة تتضمن شيئين:

(1) رواه الطبراني في المعجم الكبير، برقم 12227 / 11 / 433.

(2) رواه الطبراني في المعجم الكبير، برقم برقم 68/12 12500 و أبو عبدالله بن أحمد في السنة، برقم

871 / 2 / 410، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد فيه: مؤمل بن اسماعيل ثقة كثير الخطأ وبقية

رجاله ثقات 131/7، والحديث رواه أبو داود سننه، كتاب السنّة، باب في القدر برقم 4700

225/4، من حديث أبي حفصة.

(3) المطالب العلية، للرازي، 244/9.

(4) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، لخالد عبداللطيف، 310 / 1.

(5) ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن

سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1398هـ —

1978م ص 66.

أحدهما: حكمة تعود إليه تعالى، يحبها ويرضاها.
والثاني: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم، يفرحون بها، ويلتذنون بها، وهذا يكون في الأمور وفي المخلوقات، فهو سبحانه حكيم، لا يفعل شيئاً عبثاً ولا بغير معنى ومصالحة وحكمة، هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله μ على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى، وقد ذكر ابن القيم بعضها⁽¹⁾

وقد وقع الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله على أقوال:

1. قول من نفى الحكمة وأنكر التعليل، وهؤلاء يقولون: إن الله تعالى خلق المخلوقات، وأمر الأمور، لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، وصرف الإرادة، وهذا مذهب الجهمية والأشعرية وهو قول ابن حزم وأمثاله⁽²⁾

2. إن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات، وأمر بالأمور لحكمة محمودة، ولكن هذه الحكمة مخلوقة، منفصلة عنه، لا ترجع إليه، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم⁽³⁾.

3. قول من يثبت حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى، ولكن بجعلها قديمة غير مقارنة للمفعول.

4. إن الله فعل المفعولات وأمر بالأمور لحكمة محمودة، وهذه الحكمة تعود إلى الرب تعالى، لكن بحسب علمه، والله تعالى خلق الخلق ليحمده ويثنوا عليه ويمجدوه، فهذه حكمة مقصودة واقعة، بخلاف قول المعتزلة فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد. وهذا قول الكرامية الذين يقولون: من وجد منه ذلك فهو مخلوق له وهم المؤمنون، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقاً له.

(1) شفاء العليل لابن القيم، ص 400 – 434.

(2) ينظر: الارشاد للجويني ص 268 وما بعدها، نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص 297، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: 606هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ط/1، 1404هـ ص 205، الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم 3/ 174، الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 1110/8 وما بعدها.

(3) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي ابادي، ابو الحسين المعتزلي المتوفى 415هـ، منشورات ببيضون طبعه دار الكتب العلمية، 2012، 48/6، 92/11 وما بعدها.

5. قول أهل السنة وجمهور السلف وهو أن الله حكمة في كل ما خلق، بل له في ذلك حكمة ورحمة

هذه خلاصة الأقوال في هذه المسألة، ويلاحظ أنها تنتهي إلى قولين أحدهما: نفاة الحكمة، وهو قول الأشعرية ومن وافقهم.

والثاني: قول الجمهور الذين يثبتون الحكمة. وهؤلاء على أقوال: أشهرها قول المعتزلة الذين يثبتون حكمة تعود إلى العباد ولا تعود إلى الرب، والأشعرية الذين نفوا الحكمة والتعليل، احتجوا على مذهبهم بعدة حجج أهمها:

أ- أن ذلك يستلزم التسلسل، فإنه إذا فعل لعل، فتلك العلة أيضا حادثة فتفتقر إلى علة، وهكذا إلى غير نهاية وهو باطل.

ويلاحظ هنا أن القول بأن الفعل قديم العين هو قول الفلاسفة، ومعلوم أن الفلاسفة نفاة للحكمة فهم موافقون للأشاعرة في هذا فهذا الإلزام صالح لهم. ومن قال هذا ممتنع أي قدم العين أو النوع في العقل قيل وكذلك الحكمة يمتنع تسلسلها.

وإن لم يمكن أن يكون الفعل لا قديم العين ولا قديم النوع، فيقال إذا كان فعله حادث العين والنوع، كانت حكمته كذلك، فتبين أن معنى كونه تعالى يفعل لحكمة أنه يفعل مرادا لمراد آخر يحبه، فإذا كان الثاني محبوبا لنفسه، لم يجب أن يكون الأول كذلك، ولا يجب في هذا تسلسل.

و يقال لهم في الحكمة ما يقال في الأسباب، فإذا كان تعالى خلق شيئا بسبب، وخلق السبب بسبب آخر حتى ينتهي إلى أسباب لا أسباب فوقها فكذلك خلق الحكمة والحكمة لحكمة حتى ينتهي إلى حكمة لا حكمة فوقها، والتسلسل الذي يدعونه إنما هو تسلسل في الحوادث المستقبلية لا في الحوادث الماضية، فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم، والجنة أكلها دائم.

ب- الحجة الثانية للأشعرية على نفي الحكمة والتعليل هي حجة الكمال والنقصان، ومعناها عندهم أن الله لو خلق الخلق لعله لكان ناقصا بدونها مستكملا بها، فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء، أو يكون وجودها أولى به، فإن كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها، وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى، فيكون مستكملا بها، فيكون قبلها ناقصا (1) وهذه الحجة

(1) ينظر : الأربعين في أصول الدين ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: 606هـ دار الكتب العلمية ، دار الجيل ، 2004م، ص 149 وما بعدها .

أصلها مبني على نفي حلول الحوادث. ويرى الأشاعرة أن أفعال الله وأحكامه لا تعلل بالعلل والأغراض ولا تتوقف على الحكم، إذ كل ذلك بمحض مشيئته وإرادته (1).

قال الأمدى: مذهب أهل الحق أن البارئ تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها!، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه (2). يلاحظ من قول الأمدى أنه ينفي توقف الخلق على الحكمة، والأشعرية لا ينفون ثبوت الحكمة، إذ لا ينكرون ترتب الحكم على أفعال الله، وإنما الممنوع عندهم أن تكون مقصودة سابقة للفعل، وهذا ظاهر من كلام الأمدى، أما إثباتها ففي مثل كلام الباجوري حيث قال معدداً صور المماثلة التي ينزه الله عنها: أو يتصف بالأغراض في الأفعال والأحكام... ثم قال: فلا ينافي أنه لحكمة وإلا لكان عبثاً وهو مستحيل في حقه تعالى (3).

ومما ينبغي الإشارة إليه أن بعض الأشعرية يثبت الحكم في الأحكام فيعلل بها، وهذه طريقة من تأثر منهم بالفقه كقول التفتازاني: والحق أن تعللي بعض الأفعال لا سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر... ولهذا كان القياس حجة إلا عند شذمة لا يعتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث (4).

وقال الرازي: إن غالب أحكام الشرع معلل برعاية المصالح المعلومة (5)، وذكر أدلة كثيرة في كتبه على نفي تعليل أفعال الله بالحكمة (6)، ولكنه قد يذكر في بعض المواضع جواز ذلك تفضلاً من الله وإحساناً لا وجوباً عقلياً على الله (7) وهذا ينافي ما ساقه من أدلة تنفي جواز التعليل!

وأصل هذا النزاع كان بين المعتزلة والأشعرية، فالأولون أثبتوا العلل والحكم القائمة بالخلق ولا يثبتون ما قام بالخالق وجروا على عادتهم في الإيجاب على الله تعالى بعقولهم، فشبهوا أفعاله بأفعال خلقه، فقابلتهم الأشعرية وغلوا في نفي

(1) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، لخالد بد اللطيف 329/1.

(2) غاية المرام في علم الكلام، الأمدى، ص224.

(3) تحفة المرید، ص96.

(4) شرح المقاصد 302/4 وما بعدها، ولفظ الغرض في كلامه فيه نظر وكذا نفيه لتعطيل بعض

الأفعال، ينظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، المأطى، ص11.

(5) المحصول في علم أصول الفقه، 114/5.

(6) ينظر على سبيل المثال المحصول، 182/5-192.

(7) المحصول 196/5.

ذلك، فننوا مع الباطل حقاً. وسأعرض بعض اقوالهم الحاملة لهم على نفي الحكم التي يسمونها أغراضاً إن شاء الله، فمنها:-
1. قالوا: لو كان الباري فاعلاً لغرض لكان في ذاته مستكماً بتحصيل ذلك الغرض، سواء قيل إن الغرض عائد حكمه إليه أو إلى خلقه (1).

(1) ينظر : تمهيد الأوائل ، الباقلاني ، ص50، المواقف في علم الكلام للايجي، ص311، شرح المقاصد للتفتازاني، 301/4 .

الجواب من وجهين:

الأول: من باب المعارضة: إن الأشعرية يقولون: إن الأفعال حادثة بعد أن لم تكن، ولا يقولون إن الله كان ناقصاً قبل حدوثها، إذ أنه سبحانه فاعل بالقوة أي أن الفعل ممكن له فيقال لهم: ينبغي على قولكم هذا أن تحذوا بالحكمة حذو الفعل، فإن الله متصف بالحكمة أزلاً كسائر صفات ذاته، ثم تقع الأشياء حسب ما تقتضيه حكمته، وعليه فليس عدم كل شيء ناقصاً، بل الصحيح أن يقال: حدوث ما لا تقتضيه الحكمة هو النقص كما أن عدم وجود ما تقتضيه الحكمة وجوده هو نقص أيضاً.

الثاني: من جهة حل الشبهة: وهو أن قد أثبتنا الحكمة صفة لله تعالى، والصفات كلها الذاتية والفعلية قائمة بذات الله تعالى، فالحكمة إذن ليست منفكة عن الذات حتى يقال إنه صار مستكماً بغيره، وإنما هي صفة قائمة به – وعليه فلا إشكال إذا قيل أنه كمل بحكمته، إذ هو نظير قولنا كمل بذاته وصفاته⁽¹⁾.

2. قال الباقلاني: لو كان تعالى فاعلاً للعالم لعله أوجبه لم تخل تلك العلة من أن تكون قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة وجب قدم العالم لقدم علته وألا يكون بين العلة القديمة وبين وجود العالم إلا مقدار زمان الإيجاد، وذلك يوجب حدوث القديم، لأن ما لم يكن قبل المحدث إلا بزمان أو أزمنة محدودة وجب حدوثه، لأن فائدة توقيت وجود الشيء هو أنه كان معدوماً قبل تلك الحال، فلما لم يجر حدوث القديم لم يجر أن يكون العالم محدثاً لعله قديمة. وإن كانت تلك العلة محدثة فلا يخلو محدثها أن يكون أحدثها لعله، أو لا لعله، فإن كانت محدثة لعله وعلتها محدثة وجب أن تكون علة العلة محدثة لعله أخرى وكذلك أبداً إلى غير غاية، وذلك يحيل وجود العالم جملة لتعلقه بما يستحيل فعله وخروجه إلى الوجود. وإن كانت العلة والخاطر والداعي والباعث والمحرك محدثة لا لعله، وكانت بالوجود لما وجدت من فاعلها أولى منها بالعدم لا لعله، وكان فاعلها حكيماً غير سفيه جاز حدوث سائر الحوادث منه لا لعله وكان حكيماً غير سفيه...⁽²⁾.

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: - قوله فإن كانت قديمة وجب قدم العالم لقدم علته ينتقض بصفة الإرادة، فالأشعرية يقرون بقدمها مع قولهم بحدوث المراد، فلما لم يلزم من

(1) : شفاء العليل لابن القيم، ص 349.

(2) تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، ص 51 وما بعدها.

القول بقدم الإرادة قدم المراد لم يلزم من قدم الحكمة قدم الفعل أي المفعول 1)

الوجه الثاني: وهو عن لزوم التسلسل إذا قيل إن العلة محدثة، وهي محدثة لعلة وهكذا...

وجوابه، إن هذا التسلسل الصحيح أنه في المستقبل، لأن الحكمة من الفعل تحصل عقبه وإن كانت مقدمة عليه في التصور، ولا شك أن التسلسل في الآثار المستقبلية جائز بل واقع كما هو الحال في نعيم الجنة وعذاب النار الدائمين، وهذا مما يسلم به الأشعرية فيلزم أن يسلموا به في الحكمة، وعليه فقولهم: وجب أن تكون علة العلة محدثة لعلة أخرى... قول ممنوع، وهو وارد على تعليل العلل، أي إذا فعل فعلاً لعلة فما هي علة هذه العلة وهكذا... فإننا نقول: الحكمة التي ذكروها هي التي يعود حكمها إلى الرب، وكل الحكم تعود على حكمة لا حكمة فوقها فالمفعول لأجله مراد للفاعل محبوب له، والمراد المحبوب تارة يكون مراداً لنفسه وتارة يكون مراداً لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى المراد لنفسه قطعاً للتسلسل، وهذا كما نقوله في خلقه بالأسباب: إنه يخلق كذا بسبب كذا، وكذا بسبب كذا حتى ينتهي الأمر إلى أسباب لا سبب لها سوى مشيئة الرب، فكذلك يخلق لحكمة، وتلك الحكمة لحكمة حتى ينتهي الأمر إلى حكمة لا حكمة فوقها (2).

الوجه الثالث:- وهو عن لزوم القول بوجود محدث أحدث ابتداء لا لعلة، ومن ثم لزوم نفي العلل كلها؛ وهو في قوله: وإن كانت العلة والخاطر والداعي... إلخ فالجواب: إنا قد قدمنا في الوجه الثاني أن الحكم تنتهي إلى حكمة لا حكمة فوقها، ولم نسلم بأنه لا توجد حكمة تعود إليها كل الحكم، ولذلك فهذا الاحتمال وهو قوله: محدثة لا لعلة احتمال غير وارد ولا نسلم به، مع ملاحظة أن استعمال ما جاء به الشرع من لفظ الحكمة هو الصحيح، ولا يجوز التعبير بما يوهم باطلاً كالمحرك والباعث والخاطر...

ثم إن قوله: جاز حدوث سائر الحوادث منه لا لعلة فكلام مبني على توهم وجود فعل خلا من الحكمة وقد منعناه، مع ملاحظة أن دعواه أعم من دليله، فهو قد جوز خلو الأفعال من الحكم بناءً على نفي علة العلة الأولى للفعل، فما ذكره فيه سلب العموم لا عموم السلب، كيف وقد بينا سابقاً أن الحكم كلها تعود

(1) شفاء العليل لابن القيم، ص 353 .

(2) شفاء العليل رين القيم ، ص 353 . .

إلى حكمة لا حكمة فوقها فدليله من أساسه منهار، ومع انهياره فهو لا يدل على ما ادعاه (1).

3. قالوا: لو كان شيء من الممكنات غرضاً لفعل البارئ لما كان ذلك الممكن حاصلاً بخلق الله ابتداءً، وإنما بتوسط الغرض، والغرض هو إيصال اللذة إلى البعد أو دفع الألم عنه، وقد علم إجماعاً أن الله قادر على إيجادها ابتداءً فيكون إثبات هذه الوسائط عبثاً ينزه الله عنه (2).

الجواب:

لا نسلم أن الحكمة منحصرة في الشئيين المذكورين فقط لأن هذه الحكمة راجعة إلى المخلوق، ونحن نثبت حكمة أخرى غير هذه معها يعود حكمها إلى الله من حيث إنه يحبها ويرضاها، كما أننا ننكر تسمية الحكمة بالغرض وعلى فرض التسليم بحصر الحكمة فيما ذكره - فإن غاية هذا القول هو أن الله قادر على تحصيل الحكمة بدون هذه الوسائط وقادر على تحصيلها بها، والعدول عن أحد المقدورين إلى الآخر لا يسمى عبثاً إلا إذا كان المعدول إليه مساوياً للآخر من كل وجه أو كان دونه، وهذا ما لا يمكن إثباته، بل الشرع والعقل بخلافه، فإنه لا يمكن أحداً أن يقول مثلاً: إرسال الرسل وعدم إرسالهم سواء، ومعلوم أن الشيء يكون عبثاً إذا كان لا فائدة منه، أما إذا كان وجود الوسيط سبباً أو شرطاً لحصول شيء لم يكن وجوده عبثاً كوجود آلات الإحساس التي هي شرط لتحصيل الحس، ولا يقول عاقل إن وجودها عبث، فإن وجودها ضروري، وما قال أحد بالعبث في إيجادها، فكذلك يقال في بقية الحكم المعلومة وغير المعلومة لنا (3).

4. قالوا: لو كانت أفعاله معلقة بالأغراض والحكم ما خلا فعل منها، والمشاهد خلو بعضها عن ذلك، كإيلاء الأطفال وخلق الشرور والكفر (4).

الجواب:

لما أثبت أهل السنة الحكمة لم يدعوا علمهم بكل حكمة، وما أوردته الأشعرية غاية ما فيه: عدم علمهم بالحكمة فيما ذكره، وعدم العلم بالحكمة لا يعني عدمها وهو واضح وتمام الإجابة على ما هبوا إليه وبالعلم بأن أفعال الله كلها خير، وكل خير فإنه داخل في أسماء الله وصفاته ومفعولاته بالذات وبالقصد

(1) شفاء العليل رين القيم ، ص353 وما بعدها .

(2) المواقف للايجي ص332، شرح المقاصد 4 / 302.

(3) شفاء العليل ، ص358 وما بعدها.

(4) ينظر : المواقف للايجي ، ص332، شرح المقاصد للتفتازاني، 4 / 301 وما بعدها.

الأول، والشر لا يدخل في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله، فهو إنما يدخل في معقولاته بالعرض لا بالذات، وبالقصد الثاني لا الأول دخولاً إضافياً، وهذا مثل إنزال المطر والثلج وتصريح الرياح والشمس، فهذه كلها خيرات في نفسها وفيها حكم ومصالح وإن كانت شراً نسبياً إضافياً في حق من تضرر بها (1)

ويلاحظ أن الأشعرية قد استعملوا لفظ الغرض مكان الحكمة وهذا الاستعمال غير صحيح لإيهامه الباطل، ثم إن ما ذكر من الأدلة الدالة على إثبات الحكمة لله تعالى كثيرة لا يمكن دفعها، وقد تقدم ذكر شيء منها، وبمعرفتها والتيقن منها تزول الشبهات الواردة من نقاتها، إذ لا قرار للشبهات مع الحق المتيقن الثابت.

إلزامات على نفاة الحكمة (2):

1. من المعلوم أن الله يستحق الحمد بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالله له الحمد على جميع ما خلقه ويخلقه لما له فيه من الحكم والغايات المحمودة المقصودة بالفعل، فيلزم من نفي الحكمة أن ينفي الحمد معها، إذ الحمد من لوازم الحكمة، والحكمة إنما تكون في حق من يفعل شيئاً لأجل شيء، وعندهم أن الله بخلقه ما ينفع العباد أراد مجرد وجوده لا نفعهم، فكيف يحمد على أصلهم على فعل ليست له فيه حكمة وهي منفعة العباد ويتبين هذا بضرب مثال في فعل العدل وترك الظلم. فالله تعالى حمد نفسه على فعل العدل وترك الظلم، وعباده المؤمنون يحمدونه على ذلك، وهذه من الحكم، أما الأشاعرة الذين يفسرون الظلم بأنه الممتنع الذي لا يدخل تحت المقدور فيقال لهم:

من المعلوم أنه لا يمدح الممدوح بترك ما لو أراد لم يقدر عليه، وعندكم أن الظلم لا يقدر الله عليه فأبي مدح له على شيء لم يفعله لعدم قدرته عليه؟! ونحن نقول: إن الله قادر عليه إلا أنه لا يفعله لتمام حكمته وعدله ورحمته سبحانه وتعالى، ومما يدل على قدرته عليه قوله في الحديث القدسي: يَا عِبَادِي

(1) مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، ص218-223، شفاء العليل ص 365، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن قيم الجوزية، ص236-244، وينظر: كلام الغزالي في المقصد الاسنى ص64-66، عند شرحه لاسمي الرحمن الرحيم وجوابه عن الشبهة .

(2) ينظر هذه الالزامات في طريق الهجرتين، ص 208 وما بعدها.

إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالُمُوا (1) ،
فقوله: وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا يدل على أنه ظلم مقدور يستحق تاركه الحمد
والثناء.

2. من اعتمد منهم إثبات العلل والمصالح في الأحكام الشرعية يقال له: لم
فرقت بين إثبات العلل والحكم في أحكامه وبين إثباتها في أفعاله؟ ولن يجد
لذلك جواباً فإما أن يلتزم نفي الجميع فيكون الرد عليه بما تقدم، وإما أن يلتزم
إثبات الجميع وهو الحق.

3. قالوا في دليل إثبات العلم لله بالعقل: الله تعالى فاعل فعلاً متقناً محكماً
بالقصد والاختيار، وكل من كان كذلك وجب له العلم⁽²⁾ فيقال لهم: قد استدللتم
على إثبات علم الرب بما في مخلوقاته من الإحكام والإتقان بشرط قصد ذلك،
فأثبتتم له قصداً، ونحن نقول إنه قصد حكمة أرادها من خلقه، فأثبتتم قصده في
العلم ونفيتها في الحكمة، وكان اللازم إثباتهما حتى لا يحدث اضطراب
وتناقض، وإلا لزم من نفي الحكمة نفي العلم. والصواب إثبات القصد في العلم
والحكمة. فمن نفاه في الحكمة وأثبتته في العلم كان متناقضاً⁽³⁾.

(1) رواه مسلم ، كتاب البِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْأَدَابِ، بَابُ تَحْرِيمِ الظُّلْمِ، برقم 2577 1994/4 ، من حديث
أبي ذر.

(2) تحفة المريد ص69.

(3) . منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى ، لخالد بد اللطيف 329/1.

ثانياً : أفعال العباد عند الأشعرية

وافقت الأشعرية أهل السنة في مسألة خلق أفعال العباد الاختيارية والاضطرارية فقالوا: إنها مخلوقة لله تعالى، ولم تختلف عبارتهم في ذلك. قال صاحب الجوهرية: فخالق لعبده وما عمل موفق لمن أراد أن يصل (1)

وأقاموا الأدلة النقلية والعقلية على صحة هذا القول. ولكنهم خالفوا أهل السنة في بعض فروع هذه المسألة، ومن ذلك: هل العبد فاعل لفعله حقيقة أو لا؟ فالأشعرية نسبوا فعل الإنسان الاختياري إليه كسباً لا خلقاً، وهذا صحيح، ولكنهم اضطربوا في هذا الكسب الذي أثبتوه للعبد واختلفت عبارتهم فيه. والتفسير المستقر عندهم الآن هو كما قال شارح أم البراهين: والكسب مقارنة القدرة الحادثة للفعل من غير تأثير (2). وحاولوا بهذا التفسير التوسط بين الجبرية والمعتزلة، فقالوا بالكسب فراراً من قول الجبرية، وزعموا أنهم بهذا الكسب يثبتون للعبد اختياراً!، وقالوا بعدم تأثير قدرة العبد الحادثة في الفعل فراراً من قول المعتزلة وتحقيقاً تاماً لوحدانيتها الأفعال فلا مؤثر إلا الله وحده، ولا يوجد تأثير للأسباب في مسبباتها!! (3). المناقشة:

الأول: تفسيرهم الكسب بالاقتران مخالف للغة العرب واستعمال القرآن الكريم، فهو في اللغة بمعنى الطلب والجمع (4)، وهو في القرآن لم يخرج عن هذا المعنى، فمن ذلك قول الله تعالى: **چ گ گ گ گ چ چ** (5)، وهو يستعمل في فعل الصالحات والسيئات (6)، فمن الأول قوله تعالى: **چ ق ق ق چ چ چ چ** (7) ومن الثاني قوله تعالى: **چ چ چ چ**

(1) جوهرية انوحيد للقاني ، ص 99.

(2) شرح ام البراهين ، ص 45.

(3) منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبد اللطيف 1 / 343.

(4) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري ، 212/1، القاموس المحيط، الفيروز آبادي ، ص 130.

(5) البقرة: من الآية: ٢٦٧.

(6) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني ، ص 709 وما بعدها.

(7) الأنعام: من الآية: ١٥٨ .

چ چ چ چ (1) ومن الآيات التي تجمع بينهما قوله تعالى: چ س ن ن ن ن
ن ن ن ن ن ن ن ن (2).

فظهر مما تقدم أن الكسب يرجع إلى ما يكسبه الإنسان من عمل القلب أو عمل الجوارح وهو المعبر عنه بالاجترار والعمل، وظهر أن تفسير الأشعرية للكسب بالمقارنة قول لم يسبقوا إليه (3).

الثاني: إثباتهم قدرة للعبد غير مؤثرة فراراً من القول بأن ذلك يفضي إلى إثبات مؤثر غير الله تعالى، فيستلزم القول بأن أفعال العباد مخلوقة لهم بقدرتهم قول تبيين ضعفه فإنه إذا تبين أن الله قد خلق العبد وخلق صفاته التي بها يقع الفعل من القدرة والإرادة وهما من أسباب العمل، وخلق أيضاً عمله على وفق سنته من تأثير الأسباب في مسبباتها على حسب ما تم تفصيله فلا حرج بعد ذلك، ولا يلزم أن تكون الأسباب هي الخالقة للفعل (4).

الثالث: إن بناء التكليف على هذه المقارنة غير معقول وينتهي إلى القول بتكليف العاجز، وهذا هو الذي دفع الإيجي إلى وصفه الأشعرية بأنهم مجبرة متوسطة (5)، ودفع التفتازاني إلى أن يقول: فالإنسان مضطر في صورة المختار (6)، ودفع الرازي بعد أن أورد إشكالات على كسب الأشعري: وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى (7).

الرابع: إثبات مقارنة القدرة الحادثة للفعل قول عند التحقيق قصد به مخالفة الجبرية وهو ليس بشيء، كما تقدم في الفقرة السابقة، إذ يقال لهم: ما الداعي لذكرها إذا كانت لا تؤثر؟، وما المزية لها في الذكر إذا كانت لا تؤثر في الفعل؟. فإن قولكم: الفعل يقارن القدرة الحادثة قول لا طائل تحته إذ يمكن أن نقول: إنه يقارن العلم والسمع والبصر الحادث وغير ذلك من الصفات... فصار بهذا ذكرهم للقدرة لا معنى له وهو مجرد تمويه (8).

(1) البقرة: من الآية: ٧٩.

(2) آل عمران: من الآية: ١٦١.

(3) الشرح الجديد على جوهر التوحيد للعدوي، ص 79.

(4) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبد اللطيف 1/ 345.

(5) المواقف في علم الكلام، ص 428.

(6) شرح المقاصد للتفتازاني، 4/ 263، وينظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الملطي،

ص 11.

(7) محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، ص 288.

(8) الشرح الجديد لجوهر التوحيد للعدوي، ص 80.

وقد تنازع الأشعرية في معنى قدرة العبد على الطاعة. فقال الأشعري: هي العرض المقارن للطاعة. وهذا فيما حكاه عنه الأشاعرة. وقال إمام الحرمين: هي سلامة السباب والآلات (1). وأورد على كلام الأشعري الإلزام الذي تقدم، وهو أنه يلزم من هذا تكليف العاجز، لأن التكليف على قوله واقع قبل إقدراه على العمل. وأجيب عن هذا الإيراد بجوابين بناء على أن العرض هل يبقى زمانين أو لا؟ فعلى قول الأشعري: إن العرض لا يبقى زمانين: فالجواب: إن العبد قادر بالقوة لما اتصف به من سلامة الأسباب والآلات. وهي التي عليها اعتبار التكليف. وعلى القول بأن العرض يبقى زمانين فإنه لا مانع من تقدم القدرة على الطاعة (2)، ولكن ما زال الإشكال باقياً عليه في عدم فائدة هذه القدرة غير المؤثرة! وأما تفسير إمام الحرمين فأورد عليه: أن الكافر أيضاً يكون قادراً بهذا الاعتبار على الطاعة، فاحتاجوا إلى إدخال جملة أخرى تكون قيداً لكلامه وهي: وتسهيل سبيل الخير إليه وبهذا يخرج الكافر (3).

(1) العقيدة النظامية ، ص51.

(2) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد ، ص 100.

(3) تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد ، ص 100 .

مع ملاحظة أمرين:

الأول: إن إمام الحرمين نص على مسألة تسهيل سبيل الخير في رسالته النظامية⁽¹⁾

الثاني: إن إمام الحرمين أثبت قدرة للعبد مؤثرة في مقدورها⁽²⁾ ولكي يكون هذا القول صواباً لا بد من تفسير التأثير تفسيراً صحيحاً وهو: أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة لا أنها منفردة بالإيجاد سواء كان في صفة الفعل أو ذاته. ومع هذا فما خلقه الله فعلاً للعبد كان العبد هو الفاعل له حقيقة، لأنه قائم به، والشيء إنما يوصف به من قام به⁽³⁾

ثالثاً : الحكمة من التعليل

1. تعريف العلة عند الأشعرية

عرفت الأشعرية العلة بأنها: الأمر الذي جرت عادة الله تعالى بخلق الشيء عقبه.

والمعلول: هو ما وجد عقب تحقق العلة.

وذلك كترتب الشبع على الأكل، والري على الشرب. يقال: أكل فشبع، وشرب فروي، بمعنى ترتب الثاني على الأول عادة⁽⁴⁾.
الله تعالى لا يسمى علة:

ويرى الأشاعرة أن الله I هو الموجد بالاختيار لجميع الأشياء ابتداءً بدون واسطة، وأنه لا تأثير لغيره في الإيجاد، لا بالاختيار ولا التعليل ولا الطبع. وأنه لا يقال للمولى علة، كما أن صفاته سبحانه لا يقال لها علة. إلا أنهم يسمون بعض الممكنات علة، والبعض الآخر معلولاً لها. فالشبع معلول للأكل والري معلول للشرب، وكل من الأكل والشرب علة لمعلوله. ولكن ذلك لا يفيد سوى ترتب الشبع على الأكل، والري على الشرب، لحصوله عقبه

(1) العقيدة النظامية ، ص52.

(2) العقيدة النظامية، ص43-50.

(3) منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبد اللطيف 1/ 346.

(4) كتاب التوحيد الدكتور محمود ابو دقيقه الازهري، كلية العلوم ، القاهرة ، 1936، ، القسم الثالث

عادة، وليس للمتقدم تأثير في المتأخر (1) ومن خلال ما تقدم يتبين أن الأشعري وموافقيه يرون أن التلازم بين العلة والمعلول تلازم عادي، وليس تلازما عقليا خلافا للفلاسفة ومثبتي الأحوال من المعتزلة وغيرهم (2)

2. موقف الأشاعرة من الحكمة والتعليل

ترى الأشعرية أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض والغايات. وإنما يفعل تعالى بمحض المشيئة والإرادة دون أن يتوقف فعله على الحكم؛ فلا يبعثه باعث على الفعل.

ويترتب على فعله حكم ولكنها غير مقصودة، بل هي مترتبة على الفعل وحاصلة عقبيه. وبهذا القول قال مشايخ الأشعرية في مصنفاتهم منها:

أ. قال الإيجي: المقصد الثامن في أن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين (3).

ب. وقال الشهرستاني: القاعدة الثامنة عشر: في إبطال الغرض والعلة في أفعاله تعالى: مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع، لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة، نافعة له أو غير نافعة، إذ ليس يقبل النفع والضرر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه (4)

ج. وقال الأمدي في غاية المرام: مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضرر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه (5).

د. وقال محمد بن عمر الرازي في الأربعين في أصول الدين:

(1) التوحيد، الدكتور محمود أبو دقيقه، القسم الثالث ص 4.

(2) الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، محمد ربيع المدخلي، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، ط 1،

1409 هـ، ص 20.

(3) المواقف 202/8.

(4) نهاية الاقدام، ص 397.

(5) غاية المرام في علم الكلام، ص 224.

المسألة السادسة والعشرون: في أنه لا يجوز أن تكون أفعاله تعالى معللة بعلة البتة.

اتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى أحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء وهذا عندنا باطل⁽¹⁾. ومن هذه النصوص يبدو جليا أن الأشعرية من نفاة التعليل لأفعاله تعالى بالحكم والمصالح والأغراض والغايات.

أما نفيهم للغرض والعلة فهم يطلقون ذلك بدون استثناء في مصنفاتهم. وأما الحكمة، فإنهم لا ينفونها، وإنما ينفون أن تتوقف أفعاله على الحكم. بل الحكم مترتبة على أفعاله، وحاصلة عقبيها أي ليست هذه الحكم مقصودة ومطلوبة بالفعل كما يراه المعتزلة ومن وافقهم.⁽²⁾

3. أدلة الأشعرية في نفي تعليل أفعال الله تعالى اعتمدت الأشعرية في نفي تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والغايات على حجج عقلية، وقد ذكرها الرازي في كتابه⁽³⁾، وهي:

الدليل الأول: أن كل من فعل فعلا لأجل تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة، كان ناقصا بذاته، مستكমা بذلك الفعل، وذلك محال في حق الله تعالى. وتقرير ذلك: أن من فعل فعلا لأجل تحصيل مصلحة، فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى من عدم تحصيلها، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية، وكل من كان كذلك، كان ناقصا بذاته، مستكমা بغيره، والاستكمال بالغير في حق الله تعالى محال.

وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة إليه سواء، فحينئذ لا يحصل منه ترجيح أحدهما على الآخر، ومع عدم ترجيح التحصيل يمتنع التحصيل.

الدليل الثاني:

لو كان فعله تعالى معللاً بعلة، فهذه العلة إما أن تكون قديمة، فيلزم من قدمها قدم الفعل، لأن العلة التامة يجب أن يكون معها معلولها في الزمان، وهذا خلاف ما قام عليه الدليل من أن كل ما سوى الله تعالى حادث.

وإن كانت هذه العلة حادثه، فإن حدثت لا لسبب، لزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وهو محال. وإن حدثت لسبب حادث، نقلنا الكلام إلى ذلك السبب

(1) الأربعة في اصول الدين ، ص249.

(2) الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى لمحمد ربيع المدخلي ، ص 62.

(3) الأربعة في اصول الدين، ص249-251.

الحادث، فإن حدث لا لعلة لزم الترجيح بلا مرجح. وإن حدث لعلة فتلك العلة لا بد لها من علة أخرى وهكذا فيلزم التسلسل.

الدليل الثالث: أن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين:

تحصيل اللذة والسرور، ودفع الألم والحزن، والله تعالى قادر على تحصيل المطلوب ابتداء بدون وسائط. وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب بدون وسائط، كان توسله إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط عبثا، والعبث محال في حقه تعالى.

الدليل الرابع: لو كانت أفعاله معللة بالأغراض والحكم، ما خلا فعل من أفعاله عن الحكمة، لكن التالي باطل: لأننا نشاهد في هذه الدنيا من أنواع الكفر والشور والفتن الكثير، فما هي الحكمة في إيجادها؟

وأى حكمة في تعذيب الكفار تعذيبا دائما في الآخرة؟ بل وأي حكمة في إيلام الأطفال والبهائم؟ فدل ذلك أنه تعالى إنما يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة (1)

الاستنتاج:

يلاحظ على أدلة الأشعرية على نفي التعليل، لا تستند إلى نص من كتاب أو سنة، بل عولوا فيها على عقولهم، والعقل البشري ليس في إمكانه معرفة الصواب في كل شيء. والواجب أن يخضع العقل في معرفة ذلك لما جاء في النصوص المعصومة عن الله ورسوله.

أما الأدلة التي يعول فيها على العقل وحده فقد تتضارب وتتناقض، ويتنازع أصحابها، ولا أدل على ذلك من اختلاف المعتمدين على العقل في أكثر المسائل. وعلى سبيل المثال مسألة تعليل أفعاله تعالى التي نحن بصددنا فنجد المعتمدين على الأدلة العقلية اختلفوا فيها:

فالفلاسفة والأشاعرة ينفون أن تكون أفعاله تعالى لغاية وغرض؛ لئلا يلزم أن يكون ناقصا قبل ذلك ومستكملا بذلك الغرض.

والمعتزلة يوجبون تعليل أفعاله بالأغراض؛ لأن من يفعل لا لغرض يكون عبثا، والبعث قبح يتنزه الله عنه.

وقد اضطر نفاة التعليل إلى تأول النصوص الدالة على التعليل، وصرفها عن معانيها بغير دليل سوى أن عقولهم لم تقبلها.

(1) كل الأدلة المذكورة اوردها الرازي في كتاب الاربعين في اصول الدين ص 249 — 251.

وخلاصة القول في الحكمة والتعليل:
أن الحق هو ما عليه السلف ومن وافقهم وهو:
أن أفعاله تعالى تعلل بالحكم والغايات الحميدة، التي تعود على الخلق بالمصالح
والمنافع، ويعود إلى الله تعالى حبه ورضاه لتلك الحكم، وهذه الحكم مقصودة
ويفعل لأجل حصولها، كما تدل عليه النصوص من القرآن الكريم والسنة. وقد
أوردنا بعضها عند ذكر أدلتها على إثبات التعليل. والله أعلم (1).

المطلب السادس

التحسين والتقييح عند الأشعرية

الفرع الأول: التحسين والتقييح

أول من اشتهر عنه بحث هذا الموضوع الجهم بن صفوان الذي وضع قاعدته
المشهوره: إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع (2) وبني على ذلك أن
العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد، وحسن وقبح، وهو يفعل هذا قبل
نزول الوحي، وبعد ذلك يأتي الوحي مصدقا لما قال به العقل من حسن بعض
الأشياء وقبح بعضها، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية (3)،
ومن ثم وقع الخلاف حوله على ثلاثة أقوال:

1. أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح هو
العقل، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما
لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط. وهذا هو
مذهب المعتزلة والكرامية ومن قال بقولهم (4).

2. أنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل
ورود السمع، فالعقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود

(1) ينظر: الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى لمحمد ربيع المدخلي، ص75.

(2) الملل والنحل 1/ 8.

(3) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، ط/9، 1386هـ -
1966م، 346/1، التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية د، سهير محمد مختار، شركة
الاسكندرية للطباعة والنشر، 1971 ص 363.

(4) المغني في أبواب التوحيد لعبد الجبار المعتزلي، 6 / 26-34، 59 وما بعدها، المعتمد في
أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي المتوفى: 436هـ، تحقيق: خليل
الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1403هـ، 363 / 1، البحر الزخار الجامع لمذاهب
علماء الامصار، أحمد بن يحيى بن المرتضى المتوفى 840هـ مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1،
1366هـ - 1947م، 59 / 1، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة مصطفى
عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988م، ص 137.

الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. قالوا: ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً. وهذا قول الأشعرية ومن وافقهم (1)

3. التفصيل، لأن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها، غير صحيح، ولايضاح ذلك يمكن تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، فقال غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولا، وهذا خلاف النص، قال تعالى: **چ د نأ نأ نه نه چ** (2)

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح ب خطاب الشارع (3).

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء يمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون

المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذب ابنه **چ أ ب ب ب** (4) حصل المقصود، ففداه بالذبح وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى، فلما أجاب

(1) ينظر: الإرشاد، ص258 وما بعدها، المحصل للرازي، ص202، شرح المواقيف، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى 816هـ، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998، 8/181 وما بعدها.

(2) الإسراء: من الآية: 15.

(3) العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء المتوفى: 458هـ، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، كلية الشريعة بالرياض، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط2/1410 هـ - 1990 م، 2/422، قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي المتوفى: 489هـ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1999م، 2/396، الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي المتوفى: 631هـ، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، 1/92.

(4) الصافات: 103.

الأعمى قال الملك : أَمْسِكْ مَالَكَ، فَإِنَّمَا ابْتُلِيْتُمْ، فَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْكَ، وَسَخِطَ عَلَى صَاحِبَيْكَ (1).

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به. وزعمت المعتزلة أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع. وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب والله تعالى أعلم. (2)

ثم أن التحسين والتقبيح قسمان: أحدهما: كون الفعل ملائماً للفاعل نافعا له أو كونه ضارا له منافرا فهذا قد اتفق الجميع على أنه قد يعلم بالعقل.

الثاني: كونه سببا للذم والعقاب، فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف:

● فالمعتزلة قالوا قبح الظلم والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل، ويستحق عليها العذاب في الآخرة وإن لم يأت رسول.

● والأشاعرة قالوا: لا حسن ولا قبح ولا شر قبل مجيء الرسول، وإنما الحسن ما قيل فيه افعال، والقبيح ما قيل لا تفعل. ولم يجعلوا أحكام الشرع معللة، وهذا يوافق مذهبهم في التعليل.

● وجمهور أهل السنة قالوا: الظلم والشرك والكذب والفواحش كل ذلك قبيح قبل مجيء الرسول، لكن العقوبة لا تستحق إلا بمجيء الرسول هو الموافق لمذهب السلف، وهو الذي دلت عليه النصوص، أما الكلام في هذه المسألة كاصطلاح فإنما نشأ في المائة الثالثة من الهجرة (3)

والأشعرية لأنهم يميلون إلى الجبر في القدر، قالوا بالتحسين والتقبيح الشرعي فقط. ولذلك احتج الرازي صراحة عليه بالجبر، فإنه أثبت أن العبد مجبور على فعله القبيح، فلا يكون شيء من أفعال العباد قبيحا

(1) رواه البخاري ، كِتَابُ أَحَادِيثِ الْأَنْبِيَاءِ، بَابُ مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، برقم 4 3464 /

171، ومسلم ، كِتَابُ الزُّهُدِ وَالرَّقَائِقِ، برقم 4 2964 / 2275 من حديث أبي هريرة.

(2) الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى ص 95 وما بعدها.

(3) الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى ص 98.

يرى الأشاعرة أن القبيح ما نهى عنه الشارع والحسن بضده، فلا حكم إذاً للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وأنه ليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل، فالشارع مثبت ومبين للحسن والقبح بأمره أو نهيه⁽¹⁾.

ولهم طرق لإثبات زعمهم هذا، منها ما صرح بعضهم بضعفه، ومنها ما اتفقوا على قوته⁽²⁾، والمقصود إيراد ما اتفقوا عليه من الطرق:

الدليل الأول: قال الإيجي: إن العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً. بيانه: إن العبد إن لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقياً، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد، وإلا تسلسل ووجب الفعل عنده، وإلا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل، فيكون اضطرارياً، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبوراً⁽³⁾.

والجواب من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: إن هذا التقسيم باطل مخالف للشرع والعقل والحس، لأنه يلزم منه التسوية بين الفعل الاضطراري والفعل الاختياري، وهذا خلاف ما تقضي به الضرورة⁽⁴⁾ (

الوجه الثاني: إن الإيجي سلم بأن الفعلين الاتفاقي والاضطراري لا يكونان حسنين ولا قبيحين عقلاً، فيقال له: يلزم من هذا التقسيم إبطال الحسن والقبح الشرعيين كذلك، لأن فعل العبد لا يخلو من أن يكون ضرورياً أو اتفاقياً⁽⁵⁾.

الوجه الثالث: ثم إن هذا التقسيم يعلم الأشعرية بطلانه، فهم يقولون عن الفعل الواقع بلا مرجح: إنه اختياري، وعن فعل المكلف الواجب وإن لم يقع بقدرة مؤثرة منه فيه: إنه لا يخرج عن كونه اختياريًا! فكان الواجب إذاً عدم إيراد هذه الحجة، فإن قالوا هي إلزامية – فجوابهم: إننا لا نلتزم بشيء مما ذكره فلا يرد إذاً هذا الإلزام الذي ذكره. الدليل الثاني: قالوا: إن الكذب لو كان قبيحاً لذاته لوجب أن يكون كذلك في كل

(1) المواقف للإيجي ص323، شرح المقاصح 4/ 262.

(2) المواقف للإيجي، ص 325 وما بعدها، شرح المقاصد 4/ 284.

(3) المواقف للإيجي ص324.

(4) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية المتوفى: 751هـ، دار الكتب العلمية – بيروت، 25/2، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص101.

(5) مفتاح دار السعادة، 25/2، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص101.

صورة كالكذب لإنجاء نبي، ومعلوم أن الكذب هنا واجب فلزم أن يكون حسناً، ومثل ما قيل في قول الكذب، كذلك يقال في الفعل كالقتل فإنه قد يكون حسناً كالقصاص، وقد يكون قبيحاً إذا كان ظلماً، فلزم من هذا أنه لا حسن ولا قبيح ذاتيين يدرکہما العقل (1)

والجواب:

إن المراد من كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفته هو كونه منشأً للمصلحة والمفسدة، وترتيب المصلحة والمفسدة على الفعل كترتيب المسببات على أسبابها المقتضية لها (2) ، وقد علم سابقاً أنه لا بد من وجود شروط وانتفاء موانع لاقتضاء الأسباب لمسبباتها، فإذا تخلف شرط أو وجد مانع ما نتج شيء، فكذا يقال هنا، إن الكذب قبيح ولكن وجد ما نع هنا من الحكم بقبحه في حالة معينة وهو المصلحة الراجعة، وهكذا يقال في الفعل وهو القتل هنا (3)

الدليل الثالث: قالوا لو كان حسن الفعل وقبحه لذاته أو لصفاته للزم أن يكون الباري غير مختار في الحكم!

وبيانه: أن الفعل لا بد له من حكم شرعي، وهذا الحكم الشرعي إما أن يكون موافقاً للحسن لذاته المعلوم بالعقل أو مخالفاً له، والثاني باطل بصريح العقل لكونه لا يليق بالله تعالى، والأول يلزم منه أن يتعين على الباري الحكم عليه بحسب المعقول ولا يصح تركه وهذا ينافي الاختيار (4).

والجواب من وجهين:

الأول: ما ادعوه من أن حكم الله إذا تعلق بالشيء لكونه حسناً لذاته ينافي الاختياري تلبيس، فإنه لم يتعلق بخلافه وهو القبيح لصارف الحكمة، مع أنه قادر عليه، والامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار، كيف والواقع أن إرادته واختياره اقتضت استلزام الحكم للحسن لذاته (5).

الوجه الثاني: إن الأشعرية تقول إن خطاب الله وهو حكمه قديم لأنه كلام نفسي أزلي فكيف على أصلهم يكون الاختيار، وهكذا يقال في أفعاله التي تعلقت بها القدرة والإرادة تعلقاً صلوحياً أزلياً، فهل يقال على أصلهم هذا: يلزم

(1) ينظر: المواقف للايجي ص325، شرح المقاصد للتفتازاني ، 4 / 285.

(2) ينظر مفتاح دار السعادة 37/2، الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى ص102.

(3) مفتاح دار السعادة 37 / 2، الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى ، ص102.

(4) ينظر : شرح المقاصد للتفتازاني 288/4.

(5) ينظر مفتاح دار السعادة، 38 / 2، شرح المقاصد، 4 / 288.

ألا يكون فعله اختيارياً؟ فما كان جواباً لهم على كل هذا كان جواباً لنا على شبهتهم (1) والصواب أن جميع ذلك تعلق به اختياره وإرادته فلا يكون اضطرارياً.

ومع كل ما تقدم فإن الله تعالى لا يوجب عليه أحد شيئاً، وإنما الله تعالى هو الذي يوجب على نفسه بوعده الصادق وبما له من الأسماء الحسنی والمحامد العظيمة، ولا جوز إيجاب شيء أو تحريمه على الخالق بالقياس على خلقه .
ثم إن بعض الأشاعرة حاول أن يقرب الشقة فذكر بأن الحسن والقبح يرادان لثلاثة معان:

الأول: صفة الكمال والنقص فيقال: العلم حسن والجهل قبيح.
الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرتة، أو بتعبير آخر: المصلحة والمفسدة، ويختلفان

الثالث: تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب.
قالوا: فالأولان عقليان، والثالث شرعي فقط، وهذا هو محل النزاع(2) .
والتعليق:

هذا التقسيم صحيح، ولكن أن يقال: محل النزاع في الثالث فقط، فكلام يشك فيه، إذ لو كان كذلك فلم أوردوا تلك الشبهات لنفي الحسن والقبح لذات الفعل؟، فالذي يظهر أن محل النزاع هو: هل الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه، فيكون منشأ لهما أم لا؟ (3)، أما محل النزاع الذي ذكره فإنه مع المعتزلة فقط. وكذلك يمكن اعتبار قائل محرر النزاع تاركاً لقول القدماء الذين غلوا في نفي تحسين العقل وتقييحه (4).
والحسن والقبح بهذا المعنى هو محل النزاع بين الأشعرية ومن وافقهم، والمعتزلة ومن وافقهم:

أ- فالأشعرية نفت أن يكون بهذا المعنى عقلياً، بمعنى أن العقل يدرك كون الفعل حسناً أو قبيحاً؛ لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يفتضي مدح فاعله وثوابه، ولا ذمه وعقابه، وإنما صارت أفعال المكلفين يتعلق بها المدح والثواب، أو الذم والعقاب، بوساطة أمر الشارع ونهيه؛ فما أمر به كان حسناً بمعنى: أن فاعله يمدح ويثاب على فعله، وما نهى عنه كان

(1) ينظر: مفتاح دار السعادة 2/ 38، شرح المقاصد 4/ 288.

(2) ينظر المواقف في علم الكلام ص323 وما بعدها.

(3) مدارج السالكين لابن القيم 1/ 246.

(4) . منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبداللطيف 1/ 339.

قبيحا بمعنى: أن فاعله يذم ويعاقب على فعله. ولو عكس الشارع الأمر فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه كان ذلك جائزا. فالحسن والقبح على هذا شرعيان لا عقليان (1).

ب- أما المعتزلة فقالوا: عن الفعل في نفسه، مع قطع النظر عن الشرع له، جهة محسنة تقتضي استحقاق الفاعل مدحا وثوابا. أو جهة مقبحة تقتضي استحقاق فاعله ذما وعقابا، والعقل يمكنه إدراك الحسن والقبح في بعض الأشياء بقطع النظر عن ورود الشرع. ولكن هل العقل عند المعتزلة حاكم مشرع للأحكام؟

نجد هنا لبعض العلماء فهمين متعارضين: أحدهما: لصاحب مسلم الثبوت، فهو قد فهم أن الأشعرية والمعتزلة متفقون على أن، المشرع للأحكام هو الله تعالى. إلا أن المعتزلة قالوا: إن العقل يمكنه أن يدرك بعض الأحكام كوجوب معرفة الله قبل ورود الشرع. أما الأشعرية فقالت: لا يمكنه ذلك (2).

والفهم الثاني: للشريف الجرجاني: فقد قال: ليست الأشاعرة والمعتزلة على وفاق في أن المشرع للأحكام هو الله تعالى؛ بل الأحكام ثابتة للأفعال في أنفسها عند المعتزلة، والشرع يأتي مقررا لما أدركه العقل من تلك الأحكام، وكاشفا عما خفى على العقل إدراكه. فالأفعال إما حسنة في أنفسها، يستحق فاعلها مدحا وثوابا، أو قبيحة في أنفسها يستحق فاعلها ذما وعقابا.

فوجوب الفعل بمعنى استحقاق فاعله للمدح والثواب صفة لازمة للفعل. وقالت الأشاعرة: المشرع للأحكام هو الله تعالى، فليس هناك حكم ثابت للفعل في نفسه، بل الذي يحكم بالوجوب أو الحرمة ونحوهما هو الشرع. فمن قال: إن العقل يحكم بوجوب الفعل أو حرمة عند المعتزلة فقد أخطأ؛ ذلك أن العقل لا يحكم بوجوب ولا حرمة، بل الأحكام ثابتة في نفس الأمر.

ومن قال: إن المشرع للأحكام هو الله تعالى باتفاق الأشاعرة والمعتزلة فقد أخطأ (3).

(1) الارشاد للجويني، ص258، مطالع الانظار على متن طوابع الانوار، ابي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى 749هـ وهو شرح لكتاب طوابع الانوار ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي المتوفى 685هـ، ويليه حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى 816هـ دار الكتبي، القاهرة، ص195.

(2) ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الهندي محمد اللكنوي الأنصاري المكنى بأبي العباس الملقب ببحر العلوم ت1225هـ مطبوع مع المستصفى، للغزالي ت505هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م، 1/25.

(3) ينظر: اتحاف المرید بجوهرة التوحيد شرح جوهرة التوحيد، اللقاني ص17.

ومن هذا يتبين أن صاحب مسلم الثبوت ينفي عن المعتزلة أن يكون العقل عندهم هو المشرع للأحكام، بل المشرع للأحكام هو الله تعالى. أما الشريف الجرجاني فهو كذلك ينفي عن المعتزلة أن يكون العقل هو المشرع للأحكام، بل الأحكام من وجوب وحرمة ثابتة للأفعال في نفس الأمر؛ إذ هي صفات لازمة لها. أما العقل فقد يدرك بعض تلك الأحكام قبل ورود الشرع والشرع يأتي حينئذ مقررا لما أدركه العقل وكاشفا عما لم يدركه⁽¹⁾.

الفرع الثاني: أدلة نفاة الحسن والقبح العقليين
استدلّت الأشعرية على نفي الحسن والقبح العقليين بالآتي:
الدليل الأول: أن العبد مجبور على فعله، وإذا كان كذلك فلا يتصور الحسن والقبح العقليان حينئذ في فعله، لأن ما ليس بفعل اختياري لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا بالاتفاق من النفاة والمثبتين للحسن والقبح العقليين.
أما بيان كونه غير اختياري: فلأنه إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر. وإن تمكن من الفعل والترك كان الفعل جائزا. وحينئذ إما أن يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح أولا؛ فإن لم يفتقر كان اتفاقيا فلا يوصف بالحسن والقبح، وإن افتقر إلى مرجح فذلك المرجح إن كان من العبد، احتاج ذلك المرجح آخر فيلزم التسلسل وهو محال.
وإن كان المرجح من غير العبد، كان اضطراريا. وعلى التقارير كلها أي امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا يكون العبد مختارا في فعله، بل مجبور، فلا يتصف شيء من أفعاله بالحسن والقبح العقليين⁽²⁾.
وقد أجيب عن هذا الدليل: بأن فيه التسوية بين الحركة الضرورية والاختيارية من العبد وعدم التفريق بينهما، وهذا باطل، لأنه مخالف لما يقضي به الواقع والحس والشرع. فهذا الدليل في مقابلة ما تقضي به الضرورة فلا يلتفت إليه.
ثم إنه لو صح الدليل المذكور لزم منه أن يكون الله تعالى غير مختار في فعله، لأن التقسيم المذكور في هذا الدليل جاز في أفعاله تعالى. وهذا كاف لبطلان هذا الدليل.

كما أنه يلزم من هذا الدليل بطلان الحسن والقبح الشرعيين، وذلك لأن فعل العبد ضروري، أو اتفاقيا، وما كان كذلك فإن الشرع لا يحسنه ولا يقبحه لأنه لا يرد بالتكليف به فضلا عن أن يجعله متعلق الحسن والقبح.

(1) ينظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى لمحمد ربيع المدخلي ص 81.

(2) شرح المواقف للجرجاني 185/8 وما بعدها، شرح المقاصد للفتازاني 2/149.

ثم إنه إذا كان المرجح من الله تعالى لم يلزم من ذلك أن يكون الفعل اضطرارياً؛ فإن الله يحب للعبد الفعل، فيفعله باختياره، كما قال تعالى: ﴿...﴾ (1)

كذلك إذا زين للعاصي عصيانه، فإن معصية العبد باختياره، فالتحبيب للطاعة والتزيين للمعاصي لم يسلبا العبد اختياره حتى يكون فعله اضطرارياً. وإذا كان فعل العبد اضطرارياً فإنه يلزم من ذلك بطلان الشرائع والتكاليف؛ لأن التكليف إنما يكون بالأفعال الاختيارية، إذ يستحيل أن يكلف المرتعش بحركة يده⁽²⁾.

الدليل الثاني: لو كان قبح الكذب بالذات أو لصفة لازمة للذات لكان كلما وجد الكذب وجد القبح؛ لأن ما بالذات وما هو بواسطة أمر لازم للذات يجب أن يكون ما دامت الذات واللازم باطلاً.

فإن الكذب قد يحسن في بعض الأحيان كما إذا كان يترتب عليه عصمة دم نبي من ظالم، فالكذب حينئذ حسن بل واجب؛ لأنه رد للظلم بحيث لو تركه كان تركه قبيحاً، وكذلك يحسن الكذب بل يجب إذا كان فيه إنجاء متوعده بالقتل ظلماً⁽³⁾.

وقد أجيب من هذا الدليل: بأن الكذب قبيح في جميع صورته، وأما الذي يحسن فالتعريض والتورية. ومن ثمت قيل: إن في المعارض لمندوحة عن الكذب، فالكذب ليس متعيناً لردع الظالم، وإذا لم يتعين كان الإتيان به قبيحاً لا حسناً. ويجاب أيضاً: بأن تخلف القبح عن الكذب لفوات شرط أو قيام مانع لا يخرج عن كونه قبيحاً لذاته، والله سبحانه حرم الميتة للمفسدة التي في تناولها، وهي ناشئة من ذاتها، ولكن يباح تناولها للمضطر فتخلف التحريم عنها عند الضرورة لا يوجب أن تكون ذاتها غير مقتضية للمفسدة التي حرمت لأجلها، فهكذا الكذب المتضمن نجاة نبي أو مسلم. ثم إن هذا الدليل لا يرد على الجبائية القائلين بأن الحسن والقبح يرجعان إلى وجوه واعتبارات؛ إذ يكون الكذب حينئذ قبيحاً باعتبار تعلقه بالمخبر عنه، لا على ما هو به، وحسناً باعتبار استلزامه لإنجاء مظلوم⁽⁴⁾.

(1) الحجرات: من الآية: ٧.

(2) مفتاح دار السعادة لابن القيم 25/2.

(3) شرح المواقف للجرجاني 190/8.

(4) مفتاح دار السعادة لابن القيم، 36/2 وما بعدها.

الدليل الثالث: وهو الذي اعتمد عليه الأمدي في نفي الحسن والقبح العقليين وفحواه: أن حسن الفعل لو كان أمرا زائدا على ذاته، لزم قيام المعنى الذي هو الحسن بالمعنى الذي هو الفعل، وقيام العرض بالعرض باطل.

وقد أجيب عن ذلك: أن كثيرا من المعاني يوصف بالمعاني، كما يقال: علم ضروري، وعلم كسبي، وإرادة جازمة، وحركة بطيئة، وحركة سريعة، إلى غير ذلك مما لا يحصى. ثم إنه لا يلزم من كون الحسن أمرا زائدا على ذات الشيء قيام المعنى بالمعنى، بل اللازم هو: وصف المعنى بالمعنى. ويقوم أحد المعنيين بالآخر تبعا لقيام الآخر بالجواهر الذي هو المحل، والمعنيان جميعا قائمان بالمحل، وأحدهما تابع للآخر، وكلاهما تابع للمحل. فلم يتم عرض بعرض، وإنما قام العرضان جميعا بالمحل، فالحركة والسرعة مثلا قائمتان بالمتحرك، والإرادة والجزم قائمان بالمريد.

فالمستحيل أن يقوم معنى بمعنى من غير أن يكون لهما حامل، فإذا كان لهما حامل، وأحدهما صفة للآخر، وكل منهما قام بالمحل، فلا استحالة في ذلك.

وأیضا لو صح الدليل المذكور، لزم أن لا يوصف الفعل بالحسن والقبح شرعا؛ إذ يلزم عليه أن يقوم المعنى بالمعنى، ولا خلاص عن هذا إلا بالتزام أن يكون الحسن والقبح الشرعيان عديمين، بخلاف الحسن والقبح العقليين، ولا سبيل إلى ذلك. فقد رتب الشارع الثواب والعقاب، والمدح والذم عليهما، ترتب المقتضى على مقتضيه، والأثر على مؤثره. وما كان كذلك لم يكن عدما محضا إذ عدم المحض لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب ولا مدح ولا ذم⁽¹⁾.

وهناك أدلة أخرى ضعيفة باعتراف النفاة، نذكر منها، وهو: من قال: لأكذب غدا، وجاء الغد وكذب، فهذا الكذب: إما حسن فلا يكون الكذب قبيحا لذاته، وإما قبيح فهذا القبيح تركه حسن مع أن تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس، ومستلزم القبيح قبيح، فيلزم من هذا أن يكون الترك حسنا وقبيحا معا، وهو باطل. فتعين ألا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا، وهو المطلوب.

والجواب عن ذلك هو: أنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح، فقد يكون الفعل حسنا لذاته مستلزما قبيحا، فيكون باعتبار ذاته حسنا، وباعتبار ما استلزمه قبيحا. فالكلام الواحد، باعتبار أنه مطابق للمخبر عنه حسن، ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس يكون قبيحا، وإذا فهذا الدليل لا يصلح رداً على الجبائية القائلين بأن الحسن والقبح العقليين لوجوه اعتبارية تختلف بحسب

(1) مفتاح دار السعادة لابن القيم، 27/2 وما بعدها.

الاعتبار. وقد يجاب بالتزام قبح كلام هذا الحالف في الغد مطلقاً؛ لأنه حينئذ يكون قبيحاً. إما لذاته إن كان كذباً، أو لاستلزامه القبيح إن كان صدقاً. ويقال: إن الكلام الصادق إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح (1). الاستنتاج: يظهر مما تقدم أن مذهب السلف في الحسن والقبح العقليين وسط بين مذهبي المعتزلة والأشعرية. وبيان ذلك:

1. أنهم وإن كانوا يوافقون المعتزلة في القول بإدراك العقل للحسن والقبح في بعض الأفعال، إلا أنهم لا يوافقونهم على وجوب الفعل وحرمة بمعنى استحقاق الفاعل الثواب والعقاب قبل ورود الشرع؛ لقوله تعالى: **چ د د نا** **ثا ئه ئه چ (2)**، ففارق بذلك مذهب السلف المعتزلة.
2. كما أنهم يوافقون الأشعرية في أنه لا ثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع، ولكن لا يوافقونهم على أن الأفعال في أنفسها سواء، وأن لا فرق بينها في نفس الأمر، بل الشرع هو الذي يحسنها أو يقبحها، ولو عكس الشارع الأمر جاز. كل هذا لا يوافق عليه السلف بل يذهبون إلى أن الحسن والقبح ثابتان للأفعال في أنفسهما، وأن الله سبحانه فطر العباد على استحسان الصدق والعدل والإحسان، ومقابلة المنعم بالشكر، كما فطرهم على استقباح أضرار هذه الأفعال، وبذا فارقوا مذهب الأشاعرة، فسلم مذهب السلف من الطعن الوارد على كل من المذهبين، ووافق الصواب من كل منهما (3).

الفرع الثالث: أحكام متعلقة بأفعال الله المتعدية عند الأشعرية هل أفعال الله كلها خير عند الأشعرية؟:

هذه المسألة ترجع عند التحقيق إلى مسألة القبيح والحسن. ولذلك قال الباجوري في شرحه لنظم الجوهرة: قوله الشر والخير: اعلم أنهم يعبرون عن الأول بالقبيح وعن الثاني بالحسن (4). والمراد من البحث هنا هو: هل يفعل الله الخير والشر؟ فالأشاعرة لا يثبتون فعلاً قائماً بذات الله، ولذلك يفسرون الفعل بالمفعول، أو أنه متعلق الإرادة عند تخصيصه بالوجود، فعلى أن الفعل هو

(1) مفتاح دار السعادة لابن القيم، 37/2.

(2) الإسراء: من الآية: ١٥.

(3) ينظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى لمحمد ربيع المدخلي ص 100.

(4) تحفة المرید ص 111.

المفعول قالوا: إن الله يجوز عليه خلق الخير والشر (1)، وعلى أن الفعل متعلق بالإرادة قالوا: إن الله يريد الخير ويريد الشر (2) والكلام معهم في جانبين: الجانب الأول: إن الحكم على أفعال الله بالخير والشر متوقف على إثبات الحسن والقبح العقليين وإثبات الحكمة في أفعاله، وهم ينفون الجميع باعتبار أن الأفعال متساوية في حكم مشيئته. ولذلك كان يلزمهم ألا يصفوا أفعاله بخير ولا شر، ولما تفتن إمام الحرمين لهذا الأمر الذي لا يتفق مع أصلهم قال: ولولا أنه شاع في أفاظ عصابة الحق أنه خالق الخير والشر لكان سر التوحيد يوجب أن يقال: ليس في أفعال الله تبارك وتعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الألوهية، فإن الأفعال متساوية في حكمه وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد (3) -

الجانب الثاني: فإنه يقال لهم أولاً: إنا قد أثبتنا الفرق بين الفعل والمفعول وأثبتنا أن أفعال الله كلها خير ولا شر فيها، إذ أفعال الله صفات قائمة به ولا يقوم به إلا ما هو أكمل وأحسن، وأما مفعولاته فتدخلها القسمة بمعنى أن فيها الخير، وفيها الشر الجزئي الإضافي غير المتمحض، فكان الواجب على الأشعرية التفريق بين الفعل والمفعول ليأتوا بهذا التفصيل الحق فإذا لم يتم التفريق بين الفعل والمفعول فلن يمكنهم أن يأتوا بالتفصيل المذكور. ويقال لهم ثانياً: أما قولكم: الله يريد الخير والشر فقول لا يجوز إطلاقه نفيًا ولا إثباتًا، لأن إرادة الله وردت في كتاب الله بمعنيين، إرادة بمعنى المشيئة وهي تستلزم وقوع المراد ولا تستلزم محبته، والثانية إرادة بمعنى المحبة والرضا، وهي لا تستلزم وقوع المراد وتستلزم محبته فمن الأول قول الله تعالى: **چئو ئو ئو ئو ئو چ** (4)، وقوله سبحانه: **چپ پ پ پچ** (5) ومن الثاني قوله **چأ پ پ پ پ چ** (6)، وعلى هذا فالقسمة العقلية للإرادتين ثلاثية؛ فإن الله قد يريد الشيء كوناً ويحبه كإيمان من قدر الله إيمانه كأفاضل الصحابة رضي الله عنهم مثلاً فقد أراد الله منهم الإيمان كوناً وشرعاً. وقد يريد الله الشيء كوناً ولا يحبه، ككفر من قدر الله كفره كأبي جهل مثلاً فقد أراد الله قدراً أن يكفر والله لا يريد منه

(1) تحفة المريد ص 111.

(2) ينظر: تحفة المريد في سياق رده على المعتزلة وقد يعبر بعضهم عن ذلك بقوله مريد لجميع

الكائنات الموافق للايجي، ص 320 .

(3) العقيدة النظامية لإمام الحرمين، ص 36 وما بعدها.

(4) الإسراء: من الآية: ١٦ .

(5) الأنعام: من الآية: ١٢٥ .

(6) النساء: من الآية: ٢٧ .

الكفر شرعاً أي لا يحبه . وقد يريد الله عدم كون الشيء ولكنه يحبه، كإيمان من قدر الله كفره، فأبو جهل قدر الله عليه الكفر وأراد وقوعه منه ولم يرد منه الإيمان قدراً، والله يحب الإيمان، وزاد بعضهم قسماً رابعاً: وهو أنه قد يريد الله عدم كون الشيء ولا يحبه، ككفر من قدر الله إيمانه. فعلم من هذا التفصيل الفرق بين الإرادتين وما تستلزمه كل واحدة، وعليه فلو أطلق الكلام فقيل: الله يريد للشر لأوهم أنه لم يخلقه ولم يرده كوناً، فبطل الإطلاق ولزم التفصيل⁽¹⁾ هذا وقد نصت الأشعرية على أنه وإن جاز إسناد الكائنات إليه إجمالاً إلا أنه قد لا يجوز إسنادها إليه تفصيلاً، وذلك لأحد أمرين:

الأول: لمراعاة الأدب، فإنه يصح أن يقال: الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال: إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير⁽²⁾.

الثاني: أو لإيهامه الكفر كأن يقال: له الزوجات والأولاد مع أنه يصح أن يقال: له كل ما في السموات والأرض⁽³⁾.

وهذه الأمور التي ذكرها لاعتبار مراعاة الأدب مع الله تعالى صحيحة، ولكن ينبغي أن يجوز ما معناه في الأول إذا اقتضى الأمر التنصيص، كأن يقول شخص منكر: لم يخلق الله القردة والخنازير مثلاً فيجاب: إنه خالقها والله تعالى أعلم⁽⁴⁾.

المطلب السابع

العادة والاسباب عند الاشعرية

الفرع الأول: عقيدة العادة عند الأشعرية

● هذا الموضوع يتناول قضية من أهم القضايا المتصلة بالفلسفة الطبيعية والعقدية على السواء لدى مدرسة ذاع صيتها ألا وهي مدرسة الأشعري رحمه الله تعالى وهذه القضية أسمتها الأشعرية بالعادة وهي تعني أنه لا شيء يؤثر في شيء ولا علة تؤثر في معلولها فالنار مثلاً ليس لها أثر في الإحراق، وما يراه الناس من إحراق إنما هو عادة وإلف فقط وليس ناشئاً عن علة في النار والله الخالق له بإطراد كلما التقت النار مع ما تحرقه دون أن يكون للنار أثر

(1) ينظر شفاء العليل لابن القيم، ص446.

(2) المواقف للايجي، ص320 .

(3) المواقف للايجي، ص320.

(4) منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبداللطيف 1/325.

يُذكر وهكذا لا حقيقة لطبائع الأشياء وحكموا على أنها فارغة من القوى ومن ثم التأثير في غيرها أو التأثير بقدرة الله I باعتبارها وسائط وهذا معناه أيضًا إنكار لعلاقة الأسباب بمسبباتها وأن التلاقي بينهما ما هو إلا عادة فليس هناك أي علاقة ترابطية إلا ما يشاهده الإنسان بعينه والمشاهدة ليست حجة . بمعنى: أن اطراد الموجودات وتسلسلها ليس قائمًا على الترابط العليّ بل إن العادة وجريانها هما السبيل في إحساسنا بالتعاقب بين ما يقال أنه سبب وما يقال أنه مسبب، وإن وجود أحدهما في الذهن يلزمه بالتداعي وجود الآخر دون أن يكون هناك في الواقع رابطة عليه حقيقة والذي دفع الأشاعرة إلى هذا القول، مجادلتهم للطبائعيين الذين ينسبون للطبيعة كل التأثير والاستقلال بالفعل فردوا عليهم هذا الاعتقاد بأن نزعوا من الطبائع صفة الفاعلية وغلوا حتى صادروا ما للطبائع من صفات جوهرية بها تتمايز وتتغير كالفرق بين الخد والبصر، مع أن القول بأنها لا تفعل استقلالاً وإنما بإذن الله وهو القول الذي كان يجب أن يتوقفوا عنده دون الذهاب إلى آخر الشوط وإنكار حقائق الأشياء الأساسية مما أفسد عليهم طرقهم في إثبات التوحيد.

وتكمن أهميته في بيان خطأ هذا الاجتهاد الحاصل بسبب ردود الفعل، وكان الأولى أن تبطل الأشعرية حجج الطبائعيين القائلين باستقلال الطبيعة في إيجاد الأشياء دون الانسياق وراءهم وإبطال العلل والأسباب والقوى التي أودعها الله في هذه الطبائع ولا تعمل إلا بإذن الله، بمعنى عدم مجاوزة آيات القرآن الحكيم إلى آفاق بعيدة قد يثبت العلم التجريبي والمشاهدة بطلانها، وهذا ما حصل. والمهم هنا ألا نلوي أعناق آيات القرآن، وأن نركب الذلول والصعب في ذلك، لنوافق مذهباً بعينه، أو فكرة ما تركزت في ذهن صاحبها، ويريد أن يوجد لها أساساً شرعياً في كتاب الله عز وجل وقد رأينا هذا المنهج لدى بعض الذين أغراهم الفكر الوارد في بعض مظاهره، فحاولوا عقد صلة بينه وبين النصوص الدينية فجاء عملهم هذا بعيداً عن روح النص المقدس كما رأينا له مظهرًا آخر لدى أصحاب العقائد الباطنية المنحرفة. كما وتكمن الأهمية في خطأ المسارعة بالحكم على كل من خالف في جانب من جوانب الفكر القابل للاجتهاد بالكفر والضلال وما شاكل ذلك، بل لا بد من المناقشة الموضوعية، والحوار الهادف، للوصول إلى غاية الهدف. ومن الأهمية بيان أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع كذلك في جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً

كبيراً... وأبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي معرفة بالأسباب الغائبة ولهذا عبر الدكتور أبو العلا عفيفي عن قانون السببية بأنه عقيدة وعبر غيره ممن خالف قانون السببية وقال بالعادة بعقيدة العادة في مواجهة عقيدة قانون السببية.

● مفهوم العادة عند الأشعرية

ليس هناك تلازم ضروري بين الأسباب والمسببات أو العلة والمعلول، يقول الغزالي: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا⁽¹⁾. بل ليس هناك علاقة تسببية بين السبب والنتيجة... بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذلك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر⁽²⁾.

وإذا احتج عليهم إنسان بأنه يرى دائماً الاحتراق يعقب النار، والإسكار يعقب الخمر، تعللوا في ذلك بأنه لا يرجع إلى تلازم بين الأسباب الطبيعية، وإنما هو نتيجة الاعتياد من رؤيتهما معاً وفي ذلك يقول الباقلاني: إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة، بمعنى وجوده وتكراره على طريقة واحدة⁽³⁾، ثم يأتي بعده الغزالي ويتوسع في إرجاع التلازم بين الأسباب الطبيعية ومسبباتها إلى حكم العادة ويرى أن اللازمات .. يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه لحكم العادة⁽⁴⁾، وقال البغدادي: .. وأجازوا " أي الأشعرية" ... أن يجمع الإنسان بين النار والقطن والحلفاء فلا تحرقها على نقض العادة..⁽⁵⁾ فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص يصدر عنها فليس في الخمر إسكار مثلاً وأنه لا مقوم داخلي لأي جسم يجعل منه فاعلاً إذ أن

(1) تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: 505 هـ، تحقيق سليمان دنيا، ط/6، دار المعارف، القاهرة 1980، ص 239 وينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص72.

(2) تهافت الفلاسفة ص239، وينظر: شرح المواقف للجرجاني 172/4.

(3) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني المالكي البصري

المتوفى 403 هـ تحقيق ريتشارد مكارثي، المكتبة الكاثوليكية، بيروت 1958 م ص92

(4) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: 505 هـ، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1424 هـ - 2004 م، ص46.

(5) أصول الدين، ص76.

الأجسام منفصلة إلى أجزاء فهي جواهر فردة لا يربط بينها إلا بالقدرة الإلهية⁽¹⁾، والسبب في الحقيقة لا أثر لها البتة بدليل إمكان انفكاك المسببات عن أسبابها ولكن اعتاد الناس وألفوا هذا الاقتران بينهما فحكموا بالضرورة وليس لديهم من حجة إلا المشاهدة يقول الغزالي فإن اقترانها بما سبق من تقدير الله - سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا في نفسه .. بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة⁽²⁾. وإن كان الناس لم يألفوا هذه الأمور أو ألفوا بعضها، ولم يألفوا جز الرقبة مع بقاء الحياة ... فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها، فما الدليل على أنها الفاعل، وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق...⁽³⁾ فهي العادة لا أكثر وإلا فلا شيء يفعل في شيء.

ويوضح الدكتور البوطي عقيدة العادة عند الأشعرية بالانقضاء على علاقة الأسباب بمسبباتها فيقول: ... وإدًا فما معنى كون هذه الأمور أسبابًا؟ .. إن معنى ذلك محصور في أن الله Y- ربط بينهما وبين أمور أخرى بمحض إرادته وقدرته فقط، فظهر استمرار هذا الارتباط أمانًا بمظهر السببية والتأثير فاستعرنا له كلا من هاتين الكلمتين على سبيل المجاز⁽⁴⁾ وهذا معناه أنه لا يوجد سبب حقيقي ولا علة حقيقية لها تأثير في مسببها ومعلولها، ونفي السببية والعلية سمة واضحة في المذهب الأشعري⁽⁵⁾، بل يذهب البغدادي إلى القول بأن أهل السنة أجمعوا على أنه لا أثر البتة للطبائع وضلوا من قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع⁽⁶⁾، حتى بلغ الأمر بالأشعرية تحقيقًا لعقيدة العادة،

(1) التمهيد، القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني المالكي البصري المتوفى 403هـ تحقيق ريتشارد مكارثي، ط/1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م، ص57.

(2) تهافت الفلاسفة، للغزالي، ص 239، وينظر: شرح جوهرة التوحيد، البيجوري، 98.

(3) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص 240، عون المرید شرح جوهرة التوحيد، عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني، دار الثائر، دمشق، ط/1، 1415هـ - 1994م، 1/401 وما بعدها، 555.

(4) كبرى اليقينيّات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، ط/3، 1394 هـ، ص307.

(5) قال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: من المعلوم أن الشيء لا يسمى سببًا لغيره إلا إذا أثر فيه إيجابًا أو إعدا ما أو تكييفًا وهذا التأثير لا بد أن يكون حتميًا ما دام المؤثر سببًا... وإلا لا تمتنع كونه كذلك كبرى اليقينيّات الكونية ص306.

(6) الفرق بين الفرق، ص328، مناهج الأدلة في عقائد الملة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد المتوفى: 595هـ، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ط/2، 1964م، ص51.

وردًا للسببية أن منعوا أن يقال للشيء احترق بالنار وإنما احترق عندها يقول الغزالي: فقد تبين أن الوجود عند الشيء، لا يدل على أنه موجود به (1) فالأدلة الحسية المشاهدة لا تكفي عندهم في إثبات بقاء السببية وهكذا تم التعامل مع آيات الذكر الحكيم الواردة بباء السببية، وكذلك الآيات التي رتبت النتائج على الأسباب، بل التجارب العلمية والأدلة العقلية لا تستقيم كأدلة عند الأشعرية في رد عقيدة العادة ولهذا يقول الغزالي في معرض رده على المخالفين: فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها.. (2) وكذلك التجارب العلمية لا تنهض كدليل على إثبات السببية يقول مصطفى صبري: ولا تقل أيها القارئ أن التردد في كون علة الاحتراق الفاعلية هي النار بعد مشاهدة النار مع كل حادثات الاحتراق، مكابرة ظاهرة، لأنني أقول: على أي دليل قطعي الدلالة ينبنى حكمك هذا؟ فإن بنيته على التجربة المشاهدة فالتجربة لا تشاهد العلية لأن العلية أمر معنوي لا يرى، وإنما مدلول التجارب ومشهودها كون النار مجتمعة مع حادثة الاحتراق والجسم المحترق ودائرة حيثما دار، وإن بنيته على الدليل المنطقي فالمنطق لا يعترف بدلالة دوران شيء مع شيء ودوام اقترانه به على كون صلة أحدهما بالآخر صلة العلة بمعلولها... (3) أي لا بالمشاهدة ولا بالعقل ويزيد البوطي هذا الكلام وضوحًا حيثما يقول: ... والعلم لا شأن له في الأشياء إلا أنه يصفها على ما هي عليه في أدق مظاهرها، ثم يمارس هذا الوصف بالتجربة في مجالات متكررة ... وهيئات أن يتوصل العلم إلى أن مقارنة الأسباب بمسبباتها أمر حتمي لا مناص من تلازمها ولا حيلة لانفكاكها(4).

وهكذا فإن الأشعرية ينفون أن يكون هناك دليل من المشاهدة والعلم أو المنطق على ضرورة التسبب أو أن هذه الأدلة لا تنهض على أن تكون لضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات وهذا يعني انتقاء نوع الأدلة كلية في إثبات

(1) تهافت الفلاسفة ص 241 ، غاية المرام في علم الكلام، للأمدي، 212—220.

(2) تهافت الفلاسفة ، 240، التمهيد للباقلاني ، ص64.

(3) مختصر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ، مصطفى صبري ، دار السلام ، 1407 هـ ، ص31.

(4) كبرى اليقينيّات الكونية ، البوطي، ص 313 ، وينظر غاية المرام ، ص 213—220.

ويلاحظ ابن رشد أن جملة الدوافع التي دفعت الأشعرية إلى القول بالتجويز: الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية، والخوف من أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرًا عن سبب طبيعي⁽¹⁾

ولا شك فإن الأشعرية ردوا على الطبائعيين اعتقادهم بأن الطبيعة خالقة أو أن لها أثرًا في الأشياء بل الخالق الفاعل المحدث هو الله سبحانه يقول البوطي: الواقع أن هذا القول لا يعتمد إلا على وهم مجرد، ذلك لأن الطبيعة لا تعطيك من واقعها إلا هذا الاقتران وهو بحد ذاته ليس أكثر من الاقتران مهما كان ثابتًا ومستمرًا⁽²⁾. فلا شيء له أثر في شيء من نفسه بل ما يراه الناس إنما هو اقتران

ويقول مصطفى صبري : .. ولا يقول لشيء من الأشياء في الكائنات بخاصة ناشئة من ذاته غير قابلة للانفكاك عنه إلا طبيعي منكر للإله بالمرّة⁽³⁾، وهذا يعني القول بعدم تأثير الطبائع أو السبب أو إلغاء عملها في الوجود. فلا سببية ولا طبيعية. وتقول الأشعرية إن الكائنات بأجمعها مستندة إلى الله من غير واسطة⁽⁴⁾ أي لا مكانة لواسطة الأسباب والمسببات في خلق أو تأثير فالاعتراف مثلاً بأن الشمس تعطي الحركة والحياة للأشياء يكون شركًا⁽⁵⁾.

ثانيًا: رتبت الأشعرية على القول بعقيدة العادة ثبوت المعجزات الخارقة للعادة وعدم القول بها إنكار للمعجزات فقال الغزالي في معرض الرد على المخالفين: وحكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، وليس في المقدور، ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب ترتب عليه عدم إثبات

(1) مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، د. محمد عابدي الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/1، 1998م ص 83، وينظر: مناهج الأدلة، ص 169 وما بعدها
(2) نقض أو هام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط/2، 1979م، ص 162.

(3) مختصر موقف العقل أو القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، مصطفى صبري، ص 32، وينظر: الإنسان في الفلسفة الإسلامية، منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط/1، 1414هـ - 1994م، ص 131.

(4) مختصر موقف العقل، ص 32.

(5) المصدر السابق.

المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى وشق القمر، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك.. (1).

ويناقش مصطفى صبري هذا الأمر وهو يرى أنه لا مانع لله أن يفعل ما شاء فالله تعالى في عقيدة المؤمنين إذا شاء يسلب الأشياء ما جرت سنته فيها، ويكون هذا السلب خرقاً منه للعادة لا خرقاً للعقل حتى يكون محالاً.. وكذا الكلام في إحراق النار ما تحرقه أنه كما يكون بإذن الله تعالى يكون كف النار عن الإحراق بأمر الله، ولا خرق بين الحالين بالنسبة إلى قدرة الله (2). ومعناه يستوي بالنسبة إلى قدرة الله أن تكون الأسباب مقترنة بالجواز أو بالضرورة، فلا شيء يمنع قدرة الله من أن يسلب النار مثلاً عملها فلا تعود محرقة.. وهذا معنى ثبوت معجزة إبراهيم ع بأن النار لم تؤثر عليه ولهذا فإن الله الذي أوجد سلسلة الأسباب والعلل قادر على تعطيل عمل هذه السلسلة، فلا تكون المعجزة خارقة بهذا الاعتبار ولا يختل قانون السببية (3) وهذا القول كأنه جمع بين ثبوت المعجزات وقانون السببية الذي يرى الأشاعرة عدم ثبوته وبطلانه بعقيدة العادة ولهذا قال مصطفى صبري في تعليقه على النص السابق: ومراده من عدم كون المعجزات خارقة أنها غير مخلة بقانون السببية وهو الناحية المهمة للمسألة لوجود سببها الذي هو إرادة الله وإلا فالمعجزة تخرق العادة لتعطيل عمل سلسلة الأسباب (4).

الفرع الثاني: الأسباب والمسببات عند الأشعرية وعلاقتها بأفعال الله تعالى

تثبت الأشعرية وجود تلازم عادي بين الأسباب والمسببات، بمعنى أن المسببات تحدث عند الأسباب لا بها، فمثلاً إذا لاقت النار شيئاً قابلاً للاحتراق فاحترق، فيقولون إن الاحتراق لم يكن بسبب النار، فهي لم تؤثر شيئاً، وإنما المؤثر هو الله وحده!، وقالوا هذا القول لأمرين:

(1) ينظر، تهافت الفلاسفة ص 236، وينظر: إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان ، القاضي كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف البياضي، المتوفى 1098 هـ تحقيق: يوسف عبد الرازق مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده ، ط/1، 1368 هـ – 1949م، ص258.

(2) القول الفصل، مصطفى صبري، ص30، وينظر: الملل والنحل، الشهرستاني، 1/ 97، 2/ 178.

(3) القول الفصل، مصطفى صبري، ص30.

(4) القول الفصل، مصطفى صبري، ص30.

الأول: إثبات تأثير الأسباب في مسبباتها يفضي إلى القول بوجود شريك مع الله يؤثر في الأفعال، والله Y هو المؤثر وحده (1)

الثاني: إن إثبات التلازم بين الأسباب والمسببات يفضي إلى إنكار النبوات الثابتة بمعجزات الرسل عليهم السلام، وهي خوارق مخالفة للعادة، فلو وجد التلازم بين الأسباب والمسببات لما صح تخلف هذا التلازم، وهذا يؤدي إلى إنكار النبوات (2).

فالجواب: إن القرآن الكريم ذكر الأسباب وربطها بمسبباتها في كثير من آياته، وأما الجواب عن الأمر الأول الذي ذكره فإنه لا يلزم ذلك، لأن أهل السنة عندما قالوا ذلك، شرطوا وجود المعاون المشارك، وانتفاء الموانع، وربط ذلك بمشيئة الله، مع القول بأن الأسباب والمسببات مخلوقة لله تعالى فلا يتوجه إليهم هذا المحذور. وأما جواب الأمر الثاني، فإن أهل السنة ذكروا بأن الأسباب خلق الله تعالى تتعلق بها مشيئته وقدرته، فلو شاء ألا تؤثر ما أثرت، ولذلك فإن قول الأشعرية: لو وجد التلازم بين الأسباب والمسببات لما صح تخلف هذا التلازم، قول ليس بلازم ولا صحيح، وقد مضى ذكر الأدلة الدالة على وجود هذا التخلف إذا شاء الله، وإنه ليشاؤها عند إثبات النبوات وغير ذلك، فلا ينسد طريق إثبات النبوات.

ولو قلب شخص عليهم استدلالهم لكان أقرب من إيرادهم وهو: لو كان التلازم عادياً فما وجه إفادة آيات الأنبياء للتعجيز؟! (3)

قالوا كلهم: من قال إن النار تحرق أو تلتفح وإن الأرض تهتز أو تنبت شيئاً وإن الخمر يسكر أو أن الخبز يشبع، أو أن الماء يروي، أو أن الله تعالى ينبت الزرع والشجر بالماء فقد ألد وافترى.

وقال الباقلاني من آخر السفر الرابع من كتابه المعروف بـ الانتصار للقرآن: نحن ننكر فعل النار للتسخين والاحتراق وننكر فعل الثلج للتبريد وفعل الطعام والشراب للشبع والري والخمر للإسكار: كل هذا عندنا باطل محال ننكره أشد الإنكار، وكذلك فعل الحجر لجذب الشيء أو رده أو حبسه أو إطلاقه من حديد أو غيره (4).

(1) تحفة المرید، ص98 وما بعدها.

(2) تحفة المرید، ص98 وما بعدها.

(3) منهج اهل السنة والجماعة ومنهج الاشاعرة في توحيد الله تعالى لخالد عبداللطيف 1/ 344.

(4) الانتصار للقرآن، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني

المالكي المتوفى: 403هـ، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان -

ژ ژ ژ ک ک ک گ گ چ (1) وقال تعالى: چ ف ف ف
ف ف ف ق ق ق چ (2) وقال تعالى: چ پ پ پ پ پ پ پ پ پ
چ (3) وبالضرورة يدري كل ذي مسكة من عقل أن التوبة من الزنا خير كثير
فهذا الجاهل يقول إنه لا يراه صاحبه وأنه عمل ضائع عند الله Y من مسلم
مؤمن. ومعاذ الله من هذا.

وسر هذا القول المعلوم وحقيقته التي لا بد لقائله منه أنه لا معنى لمن أصر
على الزنا أو شرب الخمر في أن يصلي ولا أن يزكي فقد صار يؤمر بترك
الصلاة الخمس والزكاة وصوم رمضان والحج.

فعلى هذا القول وقائله لعائن الله تنزي مادار الليل والنهار ونص السمناني عن
الباقلاني شيخه أنه كان يقول أن الله تعالى لا يغفر الصغائر باجتناب الكبائر (4)

الفرع الثالث : من ابرز المناظرات التي جرت بين الاشعري والجبائي.
أشهر المناظرات التي جرت بين الاشعري وشيخه الجبائي ، المناظرة في
الاصح التي فيها : ان الاشعري سأل ابا علي الجبائي ، فقال : ايها الشيخ ما
قولك في ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، وصبي ماهو مصيرهم يوم القيامة ؟
قال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الدرجات ، والصبي
من أهل النجاة

فقال الاشعري : فان اراد الصبي ان يرقى الى أهل الدرجات هل يمكن ؟
الجبائي : لا ، لان المؤمن نال هذه الدرجة بالطاعة وليس له مثلها .
الاشعري : فان قال : التقصير ليس مني فلو احببتي كنت عملت من الطاعات
كعمل المؤمن الجبائي : لايمكن لان الله يقول له : كنت اعلم انك لو بقيت
لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وامتك قبل سن التكليف .
قال الاشعري: فلو قال الكافر : يارب علمت حاله ، كما علمت حالي ، فهلا
راعيت مصلحتي كما راعيت مصلحته ؟
فانقطع الجبائي (1) .

(1) الزلزلة: ٧ - ٨ .

(2) الأنبياء: من الآية: ٤٧ .

(3) آل عمران: من الآية: ١٩٥ .

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، 165/4، وينظر: موقف ابن حزم من المذهب

الأشعري كما في كتابه الفصل في الملل والنحل، عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار

الصميعي للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1418هـ - 1997م، ص73.

وفي رواية أخرى دخل رجل على أبي علي الجبائي فسأله : هل يجوز ان
يسمى الله عاقلا؟

فقال الجبائي : لا، لان العقل مشتق من العقل وهو المانع، والمانع في حق الله
تعالى محال ، فامتنع الاطلاق ، وكان الاشعري جالسا فقال: فعلى مقياسك
لايسمى الله سبحانه حكيم لان الحكيم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديدية
المانعة للدابة عن الخروج ، قال : فلم يجر جوابا ، الا انه قال: فلم منعت انت
ان يسمى الله عاقلا ، واجزت ان يكون حكيمًا ؟

قال الاشعري : لان طريقي في مأخذ اسماء الله تعالى من الاذن الشرعي
والنقل دون القياس اللغوي فأطلق حكيمًا لان الشرع اطلقه ، ومنعت عاقلا لان
الشرع منعه ولو اطلقه لاطلقته (2).

(1) طبقات الشافعية للسبكي 365/3.

(2) طبقات الشافعية للسبكي 365/3 وما بعدها، مذاهب الإسلاميين ، المعتزلة ، الاشاعرة ،
الإسماعيلية ، القرامطة ، النصيرية، د. عبدالرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1997م
1/ 493 — 497، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في اصول الدين ، د.
أحمد محمود صبحي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ط/5 ، 1985م ، 3/ 45—54 .

متطرفا في بحث العقائد الإسلامية (1)، وهم أصحاب واصل (2) بن عطاء الغزال الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري (3)

المطلب الثاني

أصل تسمية المعتزلة

لقد اختلف الباحثون في أصل هذه التسمية على آراء أهمها :
الرأي الأول: التفسير الشائع الذي يفيد بأن كلمة المعتزلة لفظ أطلقه أعداؤهم من أهل السنة عليهم للتدليل على أنهم انفصلوا عنهم، وتركوا مشايخهم القدامى، واعتزلوا قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة، فهو بهذا الاعتبار اسم يتضمن نوعا من الذم، واتهاما واضحا بالخروج على السنة والجماعة، فالمعتزلي هو المخالف والمنفصل (4).

يقول الشهرستاني: ودخل رجل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين: لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، فلا يضر مع مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ ففكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلقا؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه المعتزلة (5)

(1) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبد الحميد، دار ابن الاثير للطباعة والنشر، بغداد، ط/1977، م، 83.

(2) الفرق بين الفرق 20 الممل والنحل 50/1.

(3) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي المتوفى: 681هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط/1، 1900م، 71/2، التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني المتوفى: 816هـ، حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط/1، 1403هـ - 1983م، ، 238، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبدالله المعتق، دار العاصمة - الرياض، ط/1، 1409هـ، ص13.

(4) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، 84.

(5) الممل والنحل، 52/1.

ويقول البغدادي: إن واصل بن عطاء زعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق في منزلتي الكفر والإيمان، وأن الحسن البصري لما سمع ذلك منه طرده من مجلسه، وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد⁽¹⁾، فقال الناس فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة⁽²⁾.

وهناك رواية تنسب الاعتزال إلى عمرو بن عبيد أوردها المقرئ في خطه حيث قال: وقال ابن منبه: اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له الحسن، فسموا المعتزلة⁽³⁾.

وقد اعترض بعض الباحثين المعاصرين على أصل هذه التسمية، بأمر منها:
1. أن انتقال واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد من أسطوانة في المسجد إلى أخرى ليس بالأمر الهام الذي يصح أن تلقب به فرقة.
2. اختلاف الرواة في سرد الرواية، فبعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى قتادة بن دعامة السدوسي⁽⁴⁾ وهذا مما يضعف الرواية ويجعلها عرضة للنقد؛ فالذي فهم من رواية الشهرستاني مثلا: هو أن الحسن البصري هو الذي قال لواصل بن عطاء حين اختلفا في مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة، اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة.
أما ابن خلكان⁽⁵⁾ وجماعة معه، فيذكرون: أن الذي سماهم بهذا الاسم هو المحدث المشهور قتادة بن دعامة السدوسي، المتوفى سنة 117هـ، وكان قتادة من علماء البصرة، وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصري، دخل يوما مسجد البصرة وكان ضريرا فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم، فأهمهم وهو

(1) ينظر: المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل أحمد بن يحيى بن المرتضى بن المفضل بن منصور الحسني المتوفى 840هـ طبع في دار المعارف السلطانية حيدرآباد الدكن 1316هـ، ص 22، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: 748هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط/1، 1382هـ - 1963م، 295/2.

(2) ينظر: الفرق بين الفرق، ص 20.

(3) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بخط المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئ المتوفى: 845هـ دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1418هـ، 165/4.

(4) وفيات الاعيان، 85/4.

(5) وفيات الاعيان/4 المقدمة، الاعلام 212/1.

يظن أنهم من حلقة الحسن، فلما صار معهم وعرف حقيقتهم قال: إنما هؤلاء المعتزلة، فسموا معتزلة من وقتها (1)

فاختلاف الرواة في المنفصل عن الحسن البصري، هل هو عمرو بن عبيد أو واصل بن عطاء؟ واختلاف المسمي هل هو الحسن البصري أم قتادة؟ مما يضعف الرواية ويشكك فيها (2) هذه أهم الاعتراضات التي وردت على هذا الرأي.

الرأي الثاني: تفسير جولد تسيهر الذي يرى أن هذه الفرقة الكلامية ولدت من نزعة ورعة، وأنه كان من هؤلاء الجماعة الورعين المعتزلة، أي: الزهاد الذين يعتزلون الناس (3)، ويؤيد رأيه بشبهات، منها ما يلي:

1. أن بعض المصادر الأدبية استعملت فيها كلمة معتزلي كمرادف لكلمة عابد أو زاهد؛ فالاعتزال صفة يوصف بها الزاهد.

2. ما عرف به أوائل المعتزلة من ميل للزهد والعبادة، وأنهم كانوا يعتزلون العالم، ويحيون حياة التقشف والزهد، فيروى عن واصل بن عطاء أنه كان إذا جنه الليل صف قدميه ليصلي ولوح ودواة موضوعان فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته. وروى عن عمرو بن عبيد أنه كثيرا ما كان يصلي الفجر بوضوء المغرب، وأنه حج حججا كثيرة ماشيا، وبعبيره موقوف على من أحصر (4).

وقد رد مرغليوث ونيللو هذا التفسير، فيقول مرغليوث: المعتزلة من انفصلوا. وهم الذين اعتزلوا إخوانهم في مجلس الحسن البصري، وكانوا يؤمنون بحرية الإرادة. أما نيللو: فيقول: إن ما افترضه جولد تسيهر وهمي لا يقوم على سند ما من المصادر، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة، كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقا عن غيرهم، سواء كأفراد، أو كجماعة؟ أفلم يكن الزهد منتشرا بنفس الدرجة في الوسط الديني الذي اعتزله المعتزلة؟ أفلم يكن الحسن البصري مشهورا بالزهد، وهو أستاذ واصل (5)

(1) وفيات الاعيان، 85/4.

(2) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، 85.

(3) الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء والباحثين، المكتبة العصرية، صيدا -

بيروت، ط1، 1431 هـ - 2010 م، ص668.

(4) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، 88.

(5) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، 88.

وعلى ماتقدم يعد هذا الرأي مردود.
الرأي الثالث: التفسير السياسي.

من أشهر القائلين بهذا الرأي نيللو والمستشرق السويدي نيبيرج، وملخص رأيهم: أن منشأ الاعتزال من أصل سياسي، وأن المعتزلة الدينية أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا في الأصل استمرارا في ميدان الفكر والنظر لفئة سياسية سبقتها في الظهور، هي فئة المعتزلة السياسيين الذين ظهروا في حرب صفين، وقبلها في معركة الجمل، وقد أبدوا رأيهم بأدلة، منها ما يلي:

1- أن لفظ الاعتزال كثيرا ما يرد في كتب التاريخ، وفي لغة السياسة في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين، وعلى الوقوف موقف الحياد، كأن يرى الرجل فئتين متقاتلتين، ثم هو لا يقتنع برأي أحدهما أو رأي أن كلا الفريقين غير محق.

من ذلك ما نراه من إطلاق المؤرخين هذه الكلمة المعتزلة كثيرا على الطائفة التي لم تشارك في القتال بين علي وعائشة في حرب الجمل، وعلى الذين لم يدخلوا في النزاع بين علي ومعاوية⁽¹⁾، فقد ذكر الطبري في حوادث سنة 366هـ، أن قيس بن سعد عامل مصر من قبل علي كتب إليه يقول: إن قبلي رجالا معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس، فنرى ويرى رأيهم⁽²⁾ وفي موضع آخر يقول: ولم يلبث محمد بن أبي بكر شهرا كاملا حتى بعث إلى أولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادعهم، فقال: يا هؤلاء إما أن تدخلوا في طاعتنا، وإما أن تخرجوا من بلادنا، فبعثوا إليه: إنا لا نفعل، دعنا حتى ننظر إلى ما تصير إليه أمورنا، ولا تعجل بحربنا⁽³⁾.

2. هناك نصوص وشواهد مهمة تفيد أن مثل هذه الفئة المعتزلة التي وقفت على الحياد في الحروب المشار إليها أطلقت على نفسها اسم المعتزلة أو أطلق عليها اسم المعتزلة من ذلك ما يذكره الملطي إذ يقول: وهم سموا أنفسهم معتزلة؛ وذلك عندما بايع الحسن بن علي ن معاوية وجميع الناس، وكانوا من أصحاب علي ن لزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشغل بالعلم والعبادة،

(1) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 89، المذاهب الإسلامية، ص 208.

(2) تاريخ الامم والملوك 3244/6.

(3) تاريخ الامم والملوك 3245/6.

فسموا بذلك معتزلة (1) . و يقول النوبختي: لما قتل عثمان π بايع الناس علياً، فسموا الجماعة ثم افترقوا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي ν ، وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة؛ فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي ν وامتنعوا عن محاربتة، والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به، فسموا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي ν ولا القتال معه (2) .

وقد رد بعض الباحثين هذا الرأي محتجين بأمور، منها:

1. أن أقوال المعتزلة الكلامية ليس فيها ما يثبت الأصل السياسي لنشأتهم. يقول الأستاذ كوريان: إذا فكرنا ملياً في مذهب الاعتزال، وفي حرية الاختيار؛ رأينا أن السياسية لا تشكل سبباً كافياً لنشوئهما (3) .

2. لو صح أن هؤلاء الصحابة المعتزلين للفتنة كانوا أسلافاً للمعتزلة لوجب اتفاقهم معهم في أصول مذهبهم، فلما لم يتفقوا دل على بطلان هذا الرأي، فمثلاً: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة واجب بالسيف فما دونه، كيف قدروا على ذلك؟ فلو كان الصحابة المعتزلون للفتنة أسلافاً للمعتزلة لوجب عليهم هذا الأصل قتال معاوية، ونحن نراهم قد توقفوا عن القتال وابتعدوا عن الفتنة؛ مما يدل على بطلان القول بأنهم أسلاف للمعتزلة (4)، وعليه فيبطل هذا الرأي.

الرأي الرابع: وهو رأي انفرد به الدكتور أحمد أمين، فقد قال في كتابه فجر الإسلام: ولنا فرض آخر في تسميتهم المعتزلة لفتنا إليه ما قرأناه في خطط المقرئ من أن من بين الفرق اليهودية التي كانت منتشرة في ذلك العصر وما قبله طائفة يقال لها "الفروشيم" وقال: إن معناها المعتزلة.

وذكر بعضهم عن هذه الفرقة: أنها كانت تتكلم في القدر، وتقول: ليس كل الأفعال خلقها الله، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلموا من اليهود لما رأوا بين الفرقتين من الشبه. وإن التشابه بين معتزلة اليهود ومعتزلة الإسلام موجود. فمعتزلة اليهود: يفسرون التوراة على مقتضى منطق الفلاسفة؛ ومعتزلة الإسلام: يتأولون كل ما في القرآن من أوصاف على

(1) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 41.

(2) ينظر: البداية والنهاية 227/7 دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 91.

(3) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 92.

(4) ينظر: المذاهب الإسلامية لابي زهرة، ص 208، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 92.

مقتضى منطق الفلاسفة أيضا، فقد قال المقريزي في هؤلاء الفروشم الذين ساهم المعتزلة قال: إنهم يأخذون بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم⁽¹⁾.

وهذا الرأي مردود لأمر منها:

1. أنه لم يرد له ذكر في كتب أهل الفرق المتقدمين الذين تعرضوا للمعتزلة بالبيان والتفصيل، فلو كان صحيحا لأشير إليه على الأقل، كما أشير إلى الآراء الأخرى في بيان سبب تسميتهم بالمعتزلة.

2. أن ما استدل به الدكتور أحمد أمين ضعيف واه لا يستند على دليل، بل إنه مجرد افتراض، والرأي الذي لا يبنى على دليل صحيح لا يعتد به.

3. إن الشبه بين فئتين: المعتزلة والطائفة اليهودية التي يذكرها أحمد أمين لا يستلزم أن يكون سبب تسميتهم بالمعتزلة، وعلى هذا: فهذا الرأي مردود.

والرأي الأقرب للصواب في أصل تسمية المعتزلة والله تعالى أعلم أن اسم

الاعتزال ظهر أثناء الحروب التي حصلت في عهد علي بن أبي طالب، لكنه لم يطلق على

فئة بعينها؛ بل من اعتزل عن السياسة أطلقت عليه، ومن اعتزل للعبادة أطلقت

عليه، ثم إن وجود هذه الحروب مما أورت الخلاف بين المسلمين وتفرقتهم

فرقا، كل فرقة ترى أنها على الصواب ومن سواها على الخطأ؛ ومن ثم أخذوا

يبحثون في حكمها، وأصبحت كل فرقة تضع حكما مخالفا للأخرى؛ مما ساقهم

إلى البحث في حكم مرتكب الكبيرة، ووضعت بعض الفرق أحكاما متناقضة

على إثرها حصلت قصة السائل الذي أتى إلى الحسن البصري في حلقة،

وحكى له ما سمع من آراء متناقضة في حكم مرتكب الكبيرة، وطلب منه رأيه

ثم إن أحد تلاميذ الحسن وهو واصل بن عطاء سبقه وأخرج حكما يخالف

شيخه في مرتكب الكبيرة، وهو أنه في منزلة بين المنزلتين؛ وبسبب ذلك قال

الحسن: اعتزلنا واصل ثم طرده من حلقة، فاعتزل في سارية من سواري

مسجد البصرة يقرر ما أجاب به على جماعة استحسنوا رأيه وتابعوه، فسموا

من ذلك الحين المعتزلة؛ لاعتزالهم الحسن وقول الأمة بأسرها وحكمهم على

صاحب الكبيرة باعتزاله المؤمنين والكافرين⁽²⁾.

(1) ينظر: المذاهب الإسلامية لابي زهرة، ص209، فجر الإسلام/1، 344، الخطط للمقريزي، 368/4.

(2) ينظر: المعتزلة واصولهم الخمسة لعواد المعتقد، ص3.

وعلى ذلك؛ فظهور هذه التسمية على فرقة بعينها مستقلة، إنما حصل في حلقة الحسن البصري والله تعالى أعلم.

أما قول من اعترض على هذا الرأي باختلاف الرواة في سرد الرواية، وأن بعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى واصل بن عطاء، وبعضهم ينسب التسمية إلى الحسن البصري، وبعضهم ينسبها إلى قتادة بن دعامة السدوسي، وأن هذا مما يضعف الرواية. فنرى: إن المنفصل هو واصل بن عطاء، وقد انفصل معه عمرو بن عبيد، فلا يمتنع أن يكون من قال بانفصال عمرو عن الحسن، وأنه سبب التسمية أن يكون قاصدا عمرا وواصلًا ومن معهما، لأنه قال: عمرو وجماعة معه، فيكون النقاش دار بين الحسن وواصل، والانفصال من واصل وعمرو ومن معهما.

أما اختلاف المسمي هل هو الحسن أم قتادة؟! فهذا أيضا: لا يقدر في صحة الرواية؛ لأن المسمي الأول هو الحسن، أما قتادة فإنما قال شيئا قد حصل ومضى، ويدل عليه ألفاظ الرواية فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن ثم قال لقتادة: إنما هؤلاء المعتزلة ففي هاتين الجملتين دلالة على أن قتادة من مرتادي مجلس الحسن، وأنه كان يعرف سبب انفصالهم، وأن إطلاقه الاسم إنما كان بعد تكون الفرقة، وعلى هذا، فلا تعارض بين الروايتين.

ومما يؤكد ما ذكرناه ما يقوله المسعودي حيث قال: وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقا . . إلى أن قال: وبهذا الباب سميت المعتزلة؛ وهو الاعتزال (1).

المبحث الثاني

أهم عوامل ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم

لقد أدى ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم عوامل عدة، أهمها:
أولاً: حل مشاكل الخلاف بين المسلمين: على أثر ركود حركة الفتح واستقرار المسلمين في الأمصار نشأت بينهم مشاكل اجتماعية كثيرة، كان حتما عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حولا شافية يقبلها الدين الإسلامي، ومن المشاكل التي

(1) مروج الذهب ومعادن الجوهر 154/3.

مخالفاً،

فقالوا

ما عدا النجديات منهم : إن مرتكب الذنوب كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد في النار ذلك لأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاماً بدون العمل⁽¹⁾ .
وكما رد الخوارج حكم أهل السنة، فإن المرجئة اعترضوا على حكم الخوارج، وكونوا في مرتكب الكبيرة رأياً يعتبر بمثابة الرد على الخوارج، فقالوا: نظراً لأن الإيمان هو عمود الدين، وليس العمل داخلاً في الإيمان، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن وأرجأوا أمر معصيته إلى الله تعالى يوم القيامة ليحكم فيه ما يشاء⁽²⁾ ثم تعاضم الخلاف بين الفرق الإسلامية، واحتدم الجدل، وصارت تعقد في مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التي كان أهمها وأشهرها حلقة الحسن البصري. في ذلك الجو ظهر المعتزلة، وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع؛ وبذلك كان المجال مفتوحاً لظهور حلول أخرى، وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري أن في مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة، ثم أن واصل لما كان يعتقد أن العمل جزء من الإيمان⁽³⁾ ؛ ويرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين في الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر؛ بل في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر⁽⁴⁾ .
وقد لاحظنا فيما سبق عند الكلام على نشأة المعتزلة، قصة السائل الذي أتى إلى الحسن البصري في حلقة يسأله عن حكم مرتكب الكبيرة؛ معللاً ذلك بوجود الآراء المتضاربة، آراء الخوارج والمرجئة، وقبل أن يجيب الحسن سبقه واصل بن عطاء وقال رأيه في مرتكب الكبيرة، وهو أنه لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل في ناحية من المسجد، وانضم إليه عمرو بن عبيد وأصحابه، فقال الحسن: اعتزلنا واصل؛ وبذلك سمي واصل وأصحابه المعتزلة⁽⁵⁾ ، ومما يلفت الانتباه أن واصلاً رغم مخالفته للخوارج وقوله: إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، فإنه

(1) ينظر: العقائد النسفية، ص 116، الفرق بين الفرق، ص 73.

(2) ينظر: التبصير في أمور الدين، ص 90، الملل والنحل، 145/1 .

(3) ينظر: العقائد النسفية، ص 116.

(4) ينظر: الانتصار ، ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، Nyberg

بالقاهرة 1344 هـ ، ص 167.

(5) ينظر: الملل والنحل، 1/ 55.

وافقهم على تخليده في النار، وفي هذا يقول البغدادي: تناقض بين، إلا أن واصلا استدرك فقال: يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار؛ وذلك إذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا عن غير توبة⁽¹⁾، وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ على المتنازعين على الخلافة، فقد كان أهل العصر مختلفين في هذه المسألة أيضا، فشيعة علي بن كفرنون الذين خرجوا عليه وحاربوه، وحرموه من حقه في الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون عليا في المساجد، والخوارج يقولون: إن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليا، وأن عليا كان على الحق في قتال أصحاب الجمل، وقتال أصحاب صفين إلى وقت التحكيم، ثم كفر بالتحكيم، وأهل السنة يعتقدون صحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وصفين، ويرون أن الذين قاتلوا عليا فيهما كانوا عصاة مخطئين، ولكن خطأهم لم يكن كفرا.

وأما المرجئة؛ فكانوا يؤمنون بحسن إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة، فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع، فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه: إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطئ؛ غير أنه لا يستطيع أن يعين أيهما المخطئ؛ فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما، كذلك قال في أصحاب الجمل وصفين: أن أحدهما مخطئ فاسق، وقد يكون الفسقة من الفريقين، ولما كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق، رفض شهادتهما، وقد ذهب صاحبه عمرو بن عبيد إلى أبعد من ذلك، فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، ولم يقبل شهادتهم جميعا⁽²⁾، ولم يكتف واصل بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب؛ بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه، فقد كانت آراء الفرق الإسلامية في الخلافة متضاربة، فأهل السنة يقولون: إن الخليفة يجب أن يكون عربيا من قريش، وأن يصل إلى الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها. والشيعة يرون: أن الإمامة محصورة في أولاد علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة عليها السلام بنت الرسول μ والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب. فحاول واصل أن يوحد هذه الآراء ويكون منهاجا

(1) ينظر: الفرق بين الفرق، ص 119، الملل والنحل، 56/1.

(2) ينظر: الملل والنحل 52/1، المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدية وطارق عبدالحليم، دار الأرقم - برمنجهام، ط/1، 1408هـ، ص 18، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق، ص 56.

يرضي الجميع، ويجيء وسطا بين تطرف الشيعة والخوارج، فقال: الإمامة باختيار الأمة، وحجته في ذلك: أن الله سبحانه وتعالى لم ينص على رجل بعينه، ولا الرسول p. وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج. وقال أيضا: إذا كان مسلما سواء من قريش أو من غيرها، ومن أهل العدالة والإيمان، يجوز أن يقع عليه اختيار الأمة، وكان ذلك منه ترضية ثانية للخوارج وزاد على ما تقدم أن اختيار الإمام واجب على أهل كل عصر، فاقترب بهذا القول من الشيعة الذين يرون بوجوده في كل وقت إن حاضرا أو غائبا. ويتضح مما تقدم أن المسلمين في الوقت الذي ظهرت فيه هذه الفرقة كانت عندهم بعض المشاكل، وأن المعتزلة قاموا لحلها تلك المشاكل ويضعوا فيها أحكاما حسبوا أنها ترضي الجميع، وتحوز قبولهم، وتصلح ذات بينهم⁽¹⁾ ثانياً: أثر الديانات الأخرى:

لقد شهدت جزيرة العرب شروق شمس الإسلام؛ غير أنه لم يبق محصورا في هذه الجزيرة إذ ما لبث المسلمون أن خرجوا منها غازين فأخضعوا لسلطانهم معظم أقطار الشرق الأدنى، وقد وجدوا في البلاد التي فتحوها أقواما يدينون بديانات

ففي الشام ومصر عمت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة كالثنوية والزرادشتية والمانوية والمزدكية. فكان لزاما على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب تلك الأديان، وكان لابد لهم من الاتصال المستمر بهم، فتأثروا بأرائهم وأفكارهم، وتسرب إلى الإسلام من عقائدهم نتيجة ذلك الاحتكاك والتأثر المتواصلين ما كان أئمة السلف لا يقرونه، ولا يرضون به. وقد تم ذلك التأثير بطرق مختلفة، منها: ترجمة بعض الكتب القديمة مما أثر على الفرس والهنود واليونان والرومان، وكان في هذه الكتب من العلوم والفلسفات ما أثر على عقائد المسلمين، وجرهم إلى مناظرات كان للمعتزلة النصيب الأكبر منها؛ إذ أن لهم مدخل في علم الكلام. ومنها: دخول أهل الملل الأخرى في الإسلام؛ حيث جاءوا بمعارف مختلفة أثرت على عقائد المسلمين، وقد انقسم هؤلاء الداخلون في الإسلام أقساما، منهم: من دخل في الإسلام وترك معتقداته القديمة، لكنه نقل بعض تلك المعتقدات عن غير عمد، ونشرها بين أهله، فكان لها دورها في التأثير على عقائد المسلمين.

(1) ينظر: مروج الذهب، 1/24، 6، مقدمة الانتصار، ص51، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 19، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبدالله المعتق، ص60، فجر الإسلام، ص 26.

ومنهم: من اعتنق الإسلام لا عن إيمان به، وإنما لغايات في نفوسهم، فعل بعضهم ذلك طمعا في مال يجنيه أو جاه يناله، وأقدم البعض الآخر عليه بدافع الحقد على المسلمين الذين هزموا دينهم وهدموا ملكهم، فأظهروا الإسلام وأبطنوا عداوته، فدبّوا على محاربتة والكيد له، فكانوا خطرا عليه كبيرا لأنهم ما انفكوا ينفثون فيه ما في صدورهم من الغل والغيط، ويروجون بين أبنائه من الأفكار ما لا تقره العقيدة الإسلامية حبا في تشويه تلك العقيدة، ورغبة في إفسادها، كما أن هناك من تمسكوا بأديانهم الأصلية، لأن الإسلام منحهم حرية العبادة، ولم يتدخل في شئونهم الخاصة ما داموا يدفعون الجزية.

ولما توطدت أركان الدولة الإسلامية وتوسعت أعمالها في عهد بني أمية، ولما لم يكن للعرب قدرة كافية في أمور الإدارة، فإنهم اضطروا إلى أن يعتمدوا في تصريف شئون البلاد على أهل الأمصار المتعلمين الذين اقتبسوا من مدنية الفرس وحضارة البيزنطيين، فأسندوا إليهم أعمال الدواوين، وهكذا كانوا يحيون بين ظهراني المسلمين، ويحتكون دوما بهم، والاحتكاك يؤدي إلى تبادل الرأي، والآراء سريعة الانتقال.

بعد هذه المقدمة نبين أثر الديانات الأخرى في ظهور الاعتزال.

معلوم أن أرباب تلك الديانات أثاروا بين المسلمين مسائل إلهية هامة لم تكن لتخطر لهم، غير أن السلف تخوفوا منها وتجنبوها، وحظروا على الناس الخوض فيها؛ لأنهم كانوا يرون في الكتاب والسنة ما يكفيهم في حياتهم، فلا ضرورة لأن ينصرفوا إلى أبحاث دينية أخرى خارجة عنهما؛ إلا أن ترك البحث في تلك المسائل الإلهية لم يدم طويلا، فسرعان ما قام من بين المسلمين رجال كان عندهم شيء من الجرأة، وحب الاستطلاع، فأقبلوا عليها يدرسونها ويقابلونها بتعاليمهم الإسلامية أولئك الرجال هم المعتزلة وأسلافهم القدرية أو الجهمية.

قد كان لليهود بلا شك بعض الأثر في ظهور المعتزلة، فهم الذين نشروا المقالة في خلق القرآن، يروي ابن الأثير⁽¹⁾، أن أول من نشرها منهم هو لبيد بن الأعصم

عدو النبي μ الذي كان يقول بخلق التوراة؛ ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام،

(1) تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: 748 هـ، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط/1، 1419 هـ- 1998 م، 185/4، الكامل في التاريخ.

وكان طالوت هذا زنديقا فأفشى الزندقة⁽¹⁾ وذكر الخطيب البغدادي⁽²⁾ : أن بشرا المريسي⁽³⁾ المرجئ المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن، كان أبوه يهوديا، صباغا في الكوفة⁽⁴⁾ .

لكن الديانة التي كان لها أثرها في ظهور الاعتزال أكبر من غيرها هي المسيحية. والأدلة على تأثر المعتزلة بالمسائل الإلهية التي أثارها المسيحيون كثيرة منها:

1. أن الأمويين قربوهم إليهم، واستعانوا بهم، وأسندوا إليهم بعض المناصب العالية، فقد جعل معاوية بن أبي سفيان سرجون بن منصور الرومي المسيحي كاتبه وصاحب أمره⁽⁵⁾ وبعد أن قضى معاوية بقيت لسرجون مكانته، فكان يزيد يستشيريه في الملهمات ويسأله الرأي⁽⁶⁾ ثم ورث تلك المكانة ولده يحيى الدمشقي الذي خدم الأمويين ثم اعتزل العمل سنة 112هـ والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته يشتغل في الأبحاث الدينية، ويصنف الكتب⁽⁷⁾ .

لقد ترك احتكاك المسلمين بأولئك المسيحيين أثرا كبيرا، حيث تجاوز الأمر حد التجاوز، واشترك المسلمون والمسيحيون في مناظرات دينية، وطال بينهم الجدل، هؤلاء يؤيدون دينهم، وأولئك يبرهنون على صحة معتقدهم؛ أقول ذلك، لأننا نستدل من كتابات يحيى الدمشقي وأمثاله من المسيحيين، فقد ورد منها نماذج محاورات جرت بين المسلمين والمسيحيين، واشترك فيها يحيى الدمشقي، وكان يبدأوها على هذا النحو: إذا قال لك العربي كذا وكذا فأجبه بكذا . . وأشار المستشرق سكيפורت إلى تلك النماذج، فقال: إن من جملة الكتب التي صنّفها يحيى الدمشقي كتاب في الدفاع عن النصرانية وضعه في شكل محاورة بين عربي ومسيحي، والذي يظهر من كل هذا أن الأمويين الأوليين

(1) الكامل في التاريخ، 49/7.

(2) تذكرة الحفاظ، 312/3، معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي المتوفى: 626هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/1414، 1 هـ - 1993، 13/4.

(3) لسان الميزان، 29/2، ورد الامام الدارمي على بشر المريسي، المقدمة.

(4) تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي المتوفى:

463هـ، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط/1، 1422هـ -

2002 م، 61/7.

(5) تاريخ الامم والملوك للطبري، 183/6، الكامل 7/4 .

(6) تاريخ الامم والملوك للطبري، 194/6، 199.

(7) تاريخ الامم والملوك للطبري، 199/6.

كانوا متسامحين في الدين، فلم يمانعوا في قيام مناقشات من هذا النوع، وقد توقفت تلك المناقشات مدة طويلة، ثم استؤنفت في زمن المأمون الذي كان أكثر من الأمويين تسامحا، بل إنه ليشجعها⁽¹⁾ جاء في نفح الطيب أنه حدثت مناظرة بين العتابي⁽²⁾ وبين أبي قررة أمام المأمون في المسيح، كذلك جرت لأبي قررة محاوراة في حضرة المأمون بينه وبين بعض العلماء من العراق والشام دونها في كتاب خاص⁽³⁾.

2. ورد في كتب المؤرخين نصوص تشير إلى أن المسلمين أخذوا عن المسيحيين بعض أقوالهم، فقد ذكر المقرئ أن أول من تكلم بالقدر في الإسلام هو معبد الجهني⁽⁴⁾ أخذ ذلك عن نصراني من الأساورة يقال له أبو يونس، ويعرف بالأسواري⁽⁵⁾ وروى ابن قتيبة أن غيلان⁽⁶⁾ الدمشقي أكبر داعية إلى القدر بعد الجهني، كان قبطيا، ولذا يدعون غيلان القبطي⁽⁷⁾، وفي ذلك إشارة إلى أصله المسيحي.

3. ومن الأدلة أيضا على تأثر المعتزلة بالمسيحيين الشبه بين كثير من عقائدهم وبين أقوال يحيى الدمشقي والمسائل الدينية التي كان يعالجها، التي لا تقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة، بل تظهر جليا في مسائل متعددة منها:

1. القول بخير الله تعالى: كان يحيى الدمشقي يقول: إن الله خير، ومصدر كل خير، وأن الفضيلة هبة منه تعالى، بها أصبح الإنسان قادرا على فعل الخير، فلولا المعونة الإلهية لما استطاع أحد أن يأتي شيئا من الخير أبدا، والمعتزلة كانوا يذهبون إلى مثل هذا القول في خير الله تعالى، ويرون أن الله لا يفعل الشر، ولا يوصف بالقدرة على فعله.

(1) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 25.

(2) الاعلام، 89/8، معجم الادباء، 212/6.

(3) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني المتوفى: 1041هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت - لبنان، ط1، 1997، 53/3.

(4) ميزان الاعتدال، 183/3، الاعلام، 177/8.

(5) خطط المقرئ، 181/4، الفرق بين الفرق 17، فرق وطبقات المعتزلة، د. علي سامي النشار، دار المطبوعات الجامعية 1972م، ص 38.

(6) الفرق بين الفرق، ص 17، فرق وطبقات المعتزلة، ص 38، المعارف، أبو محمد عبد الله بن

مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى: 276هـ، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة، ط2، 1992 م، ص 166، 207.

(7) كتاب المعارف لابن قتيبة، ص 166، 207.

2. القول بالأصلح: ثم إن يحيى الدمشقي كان يرى أن الله تعالى يهيئ لكل شيء في الوجود ما هو أصلح له، وهذا شبيهه بعقيدة الأصلح التي لعبت دورا مهما في تاريخ المعتزلة، وخلصتها: أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم.

3. نفي الصفات: لقد كان يحيى ينفي الصفات الأزلية، وحبته في ذلك أننا لا نستطيع أن نحدد الله تعالى أو ندرك طبيعته؛ لأن الطبيعة مستحيل عليها أن تفهم ما فوق الطبيعة، ولأنه تعالى لم يمنحنا القدرة على تعرفه وإداركه، والذين يطلقون على الله تعالى بعض الصفات، كالقدم والحياة والسمع والبصر، يخطئون كثيرا، لأن هذه الصفات تقتضي التركيب فيكون تعالى مركبا من عناصر مختلفة؛ وذلك ما لا يجوز في حقه تبارك وتعالى؛ لأنه عنصر واحد غير مركب، ولو أطلقنا عليه تعالى مثل هذه الصفات، فإن علينا أن نفهم تماما أنها مجرد صفات سلبية، فإذا قلنا أنه تعالى لا أول له، فالمعنى أنه غير مخلوق أو غير قابل للفناء، وإذا قلنا: أنه خير فالمعنى أنه لا يفعل الشر، وهكذا. وإلى هذا القول في تعطيل الصفات ذهب المعتزلة حيث جعلوه أحد أصولهم الخمسة.

4. المجاز والتأويل: كذلك تعرض يحيى الدمشقي لمسألة التجسيم والتشبيه، فقال: إنه وردت في الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه، وإن الناس في حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدي إليهما، فحيثما وجدنا مثل هذه العبارات التي تتضمن معنى التجسيم والتي تشبه الله بخلقه؛ سواء في الكتاب المقدس أو غيره، وجب أن نعتبرها مجازا أو رموزا، وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله، ويجب أن نعتمد لذلك إلى تأويلها، فمثلا: سمعه تعالى: لا يعني إلا استعداداه لقبول الدعاء، وعينه تعالى: ليست سوى قدرته على معرفة كل شيء، ومراقبة كل شيء، وهكذا، وقد سار المعتزلة على هذه الخطوة فنفوا الأحاديث وأولوا الآيات التي تتضمن الاستواء والمجيء والنزول إلى الدنيا والسمع والبصر والكلام وغير ذلك (1). من هذا العرض اتضح لنا أن للديانات الأخرى أثر في نشأة المعتزلة وخصوصا اليهودية والمسيحية، وأن أثر المسيحيين أكثر من غيره.

ومن الضروري أن نذكر في هذا الصدد أن المعتزلة لم يتأثروا في بادئ الأمر بأرباب الديانات الأخرى مباشرة، فقد سبقهم جماعة اطلعوا على عقائد

(1) ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 27، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبدالله المعتق، ص 65.

المسيحية واليهودية وأخذوا يدرسونها ويتحدثون عنها، وهم فرقتان: فرقة قالت بخلق القرآن ونفي الأزلية، وأخرى قالت بنفي القدر. وأول رجال الفرقة الأولى: هو الجعد بن درهم⁰ الذي أظهر مقالته في زمن هشام بن عبد الملك⁽¹⁾. وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان أكثر أقواله، وكان الجهم جبريا لا يثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، وكان فوق ذلك ينفي الصفات، ويقول بخلق القرآن وفناء الجنة والنار، وفناء حركات أهلها، وإنكار الرؤية السعيدة، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع، فانتشرت مقالته بترمز من أعمال خراسان⁽²⁾ أما الطائفة الثانية: فهي القدرية التي كانت تثبت للإنسان قدرة على أفعاله، وحرية في اختيارها، وأول رجالها عمر المقصوص المتوفى 80هـ الذي ظهر بدمشق، وكان أستاذا للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية، فقتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة⁽³⁾، ويأتي بعده معبد الجهني الذي تكلم بالقدر في البصرة، وكان يجالس الحسن البصري فافتدى به جماعة من المسلمين، منهم عمرو بن عبيد المعتزلي، وقد سلك أهل البصرة مسلكه في نفي القدر حينما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، ولما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان⁽⁴⁾ ومن رجال القدرية غير المقصوص والجهني غيلان الدمشقي الذي أخذ القول بنفي القدر عن معبد الجهني وتمادى فيه فأحضره عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي العادل تولى الخلافة سنة 99هـ، وتوفي سنة 101هـ ووبخه وبلغه بعد ذلك أن غيلان أسرف في القدر، فاستدعاه إليه، وامتنحه، وكان يود أن يذبحه لو لم يتراجع غيلان ويعلن توبته، فأمر عمر بن عبد العزيز بالكتابة إلى سائر الأعمال بخلاف ذلك، فأمسك غيلان عن الكلام إلى أن مات الخليفة عمر، فسأل في القدر، فجاء به هشام بن عبد الملك، وكان

(1) الاعلام، 144/2.

(2) ينظر: الملل والنحل، 79/1، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، جمال الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن نباتة المتوفى 768هـ، والرسالة المشروحة لابن زيدون وهو أبو الوليد أحمد بن عبد الله المخزومي الأندلسي القرطبي المتوفى 463هـ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: دار الفكر العربي - مطبعة المدني، : 1383 هـ - 1964 م، 159، شذرات الذهب 169/1.

(3) تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى: 276هـ، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ط/2، 1419هـ - 1999م، ص 98، تاريخ مختصر الدول، غريغوريوس واسمه في الولادة يوحنا ابن أهرن أو هارون بن توما الملطبي، أبو الفرج المعروف بابن العبري المتوفى: 685هـ، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، بيروت، ط/3، 1992 م، ص 191.

(4) خطط المقرئ، 181/4، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 34، المعتزلة واصلوهم الخمسة لعواد المعتق، 64.

شديدا على القدرية فامتحنه فأقر بنفي القدر، فأمر به فقطعت يداه ورجلاه، فمات وصلب على باب دمشق، ويقال: أن هشاما صلبه حيا⁽¹⁾.

وهكذا فبينما الجعد ومن تبعه يقولون بخلق القرآن ونفي الصفات في الشام والعراق، والجهمية في خراسان، تقول أيضا: بقولهما، والقدرية في البصرة تنفي القدر وتدافع عن حرية الإنسان في اختيار أفعاله، ظهرت المعتزلة في البصرة التي كانت كما وصفها الحافظ الذهبي⁽²⁾ عشر القدر⁽³⁾، تحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة التي وجدوها، وكانت تعاليمهم خليطا من أقوال القدرية والجهمية، فإنهم وافقوا القدرية في نفي القدر، ووافقوا الجهمية في جميع أقوالها ما عدا الجبر، فإنهم خالفوها فيه، وتحاملوا عليه، ولا شك في أن المعتزلة كانوا متأثرين بتلك العقائد التي انتهت إليهم متأثرا قويا، مؤمنين بها إيمانا شديدا، وإلا لما كانوا تمسكوا بها، وهم يرون الأمويين يبيطشون بأصحابها ويتبعونهم بالتعذيب والقتل.

لقد ذهبت الجهمية وانقرضت القدرية، ولكن تعاليمهما بقيت محفوظة في فرقة المعتزلة التي أخذت تلك التعاليم وشرحتها وتوسعت فيها؛ ولهذا يمكننا أن نعتبر المعتزلة ورثة الجهمية والقدرية، وعلى الأخص القدرية، لأن الجهمية كانت مخالفة للمعتزلة في مسألة القدر، ولأنها انحصرت في نهاوند وعمرت مدة طويلة بعد قيام المعتزلة، أما القدرية فلم يكن بينها وبين المعتزلة شيء من الخلاف، وقد اندمجت بهم حال ظهورهم، فأصبح القدرية والمعتزلة فرقة واحدة⁽⁴⁾ وبهذا يتضح أن المعتزلة قد تأثروا بالديانات الأخرى وخصوصا اليهودية والمسيحية لكن بطريق غير مباشر. والله تعالى أعلم.

ثالثاً: مناصرة بني العباس لهم:

لقد ظهرت المعتزلة في العصر الأموي، وكانوا قد أدركوا نقطة الضعف في الفرق التي خرجت قبلهم كالقدرية الذين تعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين، وتتبعوا بالقتل والتشريد؛ لذا علموا أنه لا بقاء لهم ما لم يوجدوا قوة كبيرة تساندتهم وتشد أزرهم فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة، ويستميلوها إلى

(1) كتاب المعارف، ص 166، سرح العيون، ص 157.

(2) شذرات الذهب، 153/6، 157، معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني

كحالة دمشق المتوفى: 1408هـ، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، 8/

289 وما بعدها.

(3) ميزان الاعتدال، 207/2، وينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 35،

(4) ينظر: الفرق بين الفرق، ص 212، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 35.

جانبهم؛ فبذلك يمكن أن يعيشوا آمنين، ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل، فتم لهم ما أرادوا، ولكن بعد جهاد طويل دام ما يقارب قرنا من الزمان؛ لذا راحوا يلقون على الخلفاء شباكهم، فنراهم يلتفون حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك.

قال الطبري: إن اليزيد كان قدريا (1)، وروى الحافظ الذهبي: أن اليزيد حين ولي الخلافة دعا الناس إلى القدر، وحملهم عليه (2)، وجاء في مروج الذهب أن اليزيد كان يذهب إلى قول المعتزلة في الأصول الخمسة (3)، كذلك التفوا حول مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية؛ يقول ابن الأثير: إن مروان كان يلقب بالجعدي، لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في خلق القرآن، ونفي القدر (4) فكان الناس يذمونهم بنسبته إلى الجعد. وذكر ابن القيم أن كلام الجعد نفق عند الناس، لأنه كان معلم مروان وشيخه؛ ومع ذلك فإن المعتزلة بقوا كما قال ابن القيم قليلين مذمومين (5).

ولما مضى الأمويون، وابتدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم أبي جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس ذلك أن عمرو بن عبيد كان صديقا لأبي جعفر المنصور قبل أن يتولى الخلافة، دخل عمرو على المنصور يوما فوعظه فأبكاه، فقال المنصور: فأصنع ماذا؟ ادع لي أصحابك أولهم! فأجاب عمرو: ادعهم أنت بعمل صالح تحدثه. وهذا يدل على أن لعمر و مكانة عند المنصور. ثم خفت صوت المعتزلة في زمن المهدي بن المنصور لأنه كان شديدا على الزنادقة والمخالفين، فقد جد سنة 167 هـ في طلبهم، والبحث عنهم، وعين لذلك موظفا خاصا وقتل منهم جماعة. . ولما بدأ عصر الرشيد بدأوا يرفعون رؤوسهم ثانية، فإننا نجد الرشيد يقرب بعض رجالاتهم، فإنه حين قدم ثمامة بن أشرس (6) بغداد، اتصل بالرشيد، واتصل به أيضا يحيى بن المبارك (7) اليزيدي، وكان مؤدبا لولده المأمون، وكان يحيى بن

(1) تاريخ الامم والملوك، 46/9.

(2) دول الإسلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: 748 هـ، تحقيق: حسن إسماعيل مروة - محمود الأرناؤوط، دار صادر، بيروت، ط/1، 1999م،

95/1.

(3) مروج الذهب، 20/6.

(4) الكامل لابن الأثير، 171/6.

(5) الصواعق المرسله، 230/1.

(6) التبصير في الدين، ص 74، الفرق بين الفرق، ص 172.

(7) وفيات الاعيان، 230/2، تاريخ بغداد، 14/146.

المبارك كان يتهم بالاعتزال. وروى أن محمد بن منذر أحد النساك هجا المعتزلة في زمن الرشيد، فنفوه من البصرة إلى الحجاز⁽¹⁾، فإن صحت هذه الرواية، فإنها تدل على أن للمعتزلة في زمن الرشيد سلطة مكنتهم من القيام بمثل هذه الأعمال، والانتقام من أعدائهم.

ورغم كل هذا: فإن المعتزلة لم يجسروا على نشر مقالاتهم، والجهر بأرائهم، لأن الرشيد كان شديدا في أمور الدين؛ ومع هذا فإن الدور الذي لعبه المعتزلة في زمن الرشيد كان عظيم الأهمية بالنسبة إلى مستقبلهم، فإنه مهد لهم السبيل إلى قصر الخليفة، وجعل من بعضهم أصدقاء ووعاظا ومؤدبين لأولاده؛ وبذلك شاع ذكرهم، وتوسع نفوذهم.

وفي خلافة الأمين؛ انكمش نفوذهم لأنه كان أشد من أبيه في مسائل الدين. يقول ابن القيم: إن الأمين أقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل، فاستمروا مضطهدين إلى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون، فابتسم لهم الدهر، وانتهى إليهم الأمر، وبدأ دور عزهم وقوتهم، فقد كان يعتبر نفسه من علماء المعتزلة فشايعهم وقربهم، وجعل منهم حجابهم ووزراءه، وكان يعقد المناظرات بينهم وبين الفقهاء لينتهوا إلى رأي متفق، واستمر على ذلك حتى إذا كانت سنة 218 هـ وهي السنة التي توفي فيها، انتقل من المناظرات العلمية إلى التهديد بالأذى الشديد، بل إنزاله بالفعل؛ وذلك برأي وتدبير وزيره وكاتبه أحمد بن أبي داود المعتزلي⁽²⁾، فقد كانت فيه المحاولة بالقوة لحمل الفقهاء والمحدثين على رأي المعتزلة، وما كانت قوة الحكم لنصر الآراء، وحمل الناس على غير ما يعتقدون. وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين، فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها انحراف عن الدين؟! بل العكس في متابعتها الانحراف. لقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بأن القرآن مخلوق، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهبة لا عن إيمان واعتقاد واقتناع بما حملوا عليه، وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل، ولم يقولوا غير ما يعتقدون، استمرت تلك الفتنة طوال مدة المعتصم والواثق؛ وذلك لوصية المأمون بذلك وزاد الواثق الإكراه على نفي الرؤية، كرأي المعتزلة، ولما جاء المتوكل رفع المحنة وترك الأمور تأخذ سيرها، والآراء تجري مجراها؛ بل إنه اضطهد المعتزلة ولم ينظر إليهم نظرة راضية. وهذا العامل بلا شك أهم العوامل التي ساعدت على بروز المعتزلة وانتشارهم،

(1) سير أعلام النبلاء ، 197/13.

(2) وفيات الاعيان، 63/1.

المقالة في خلق القرآن التي نشرها طالوت اليهودي الزنديق (1) ، فكانت سببا في فتنة كبيرة بين المسلمين، ولا نغفل أيضا عن عبد الله بن سبأ(2) الحميري اليهودي الذي أظهر الإسلام نفاقا ليكيد لأهله، والذي لم يأل جهدا في التفرقة بين المسلمين، فلقد كان أول من أثار الناس على عثمان τ ثم أصبح من دعاة التشيع (3) ؛ وغير من ذكرنا كثير، لكن على العموم فإن خطر هؤلاء اليهود على الإسلام بالنسبة إلى الفرس قليل.

وأما الفرس؛ فلهم شأن آخر؛ ذلك أنهم كانوا أصحاب مجد قديم وسيادة عريقة، يختلفون عن العرب في العنصر واللغة والدين، ويشعرون أنهم أرفع من العرب شأنًا، وأعلى قدرا، فقد كان الكثيرون من عرب الجاهلية في العراق واليمن خاضعين لهم، لذلك كان مقتهم للمسلمين الذين دكوا عرشهم وكشفوا فساد دينهم شديدا بالغا، فراحوا يكيّدون للإسلام بثتى الوسائل، وأخذوا يسعون جاهدين للقضاء على سلطان المسلمين السياسي، وإفساد دين الإسلام(4).

يقول ابن حزم إنهم رأوا أن الكيد للإسلام والمسلمين بالحيلة أنجح، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل بيت الرسول ρ كذبا وزورا، واستشناع ظلم علي ع وسلكوا بهم مسالك مختلفة (5) ؛ فتم لهم ما أرادوا من التفرقة بين المسلمين وإدخال البدع والضلالات المناوئة للدين. يقول البغدادي: إن البدع والضلالات في الدين ما ظهرت إلا من أبناء السبائيا(6) .

فنتج عن كل ما ذكرنا ظهور بعض الفرق كالمجسمة ، وظهور بعض الحركات العقائدية المناوئة للإسلام كالزنادقة (7) والراوندية(8). هذه الحركات التي تستهدف زعزعة العقيدة الإسلامية من قلوب المسلمين، وتشكيكهم في دينهم، بل وتشويه الإسلام أمام الأمم الأخرى المجاورة للمسلمين.

ومن المعلوم أن هذه الفرق والحركات أتت بشبه تقوي بها مزاعمها، ولدحض هذه الشبه؛ لا بد من عقد المناظرات والدخول في علم الكلام الذي تعرفه

(1) ينظر: الكامل لابن الاثير 49/7، المعتزلة بين القديم والحديث، ص36.

(2) ينظر: الاعلام 220/4 ، لسان الميزان 289/3.

(3) خطط المقرئزي، 191/4، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 91/2.

(4) المعتزلة بين القديم والحديث، ص37.

(5) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 91/2.

(6) الفرق بين الفرق، ص 101 .

(7) ينظر: تاريخ الطبري 43/10، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 38 الحاشية .

(8) الموسوعة العربية الميسرة، ص 858.

المعتزلة وخاضوا فيه؛ فهذه المناظرات أمام هذه الحركات مما رفع من شأن المعتزلة وجعل لهم بعض الشهرة والذيع (1) لقد بدأ المعتزلة جهاد هذه الفرق والحركات منذ ظهورهم، فوضعوا كتباً في الرد عليها، ومناظراتهم الكثيرة؛ إنما كان معظمها مع الفرس، لا مع سواهم، وأول من فعل ذلك منهم رئيسهم واصل بن عطاء، ذكرت امرأته أنه كان إذا جنه الليل يصف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان أمامه، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته (2) ؛ كذلك سار أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة في الرد على المخالفين، فقد ناظر عمرو بن عبيد جريير بن حازم الأزدي السمني في البصرة فقطعه (3)، وكذلك أبو الهذيل العلاف كان كسابقيه، فقد أكثر من تأليف الكتب في نقض مذاهب المخالفين، وإبطال حججهم، ولعل أهمها كتاب ميلاس وكان ميلاس مجوسياً فأسلم، وسبب إسلامه: أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم (4).

كذلك كان النظام لا يألو جهداً في مكافحة المخالفين؛ من ذلك أنه جمع مجلساً بين النظام وبين الحسين بن محمد النجار الجبري، فألزمه النظام الحجة (5) . ومثل هؤلاء الأوائل كثير من المعتزلة الآخرين الذين لم يقصروا عنهم في مقاومة المخالفين والدفاع عن الدين، فقد ألف بشر بن المعتز (6) أرجوزة تقع في أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعاً (1) .

(1) ينظر: أهم الفرق الإسلامية، ص 34، المذاهب الإسلامية، ص 218، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 38 .

(2) ينظر: المنية والأمل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني المعتزلي المتوفى: 415هـ، تحقيق: الدكتور سامي النشار - الدكتور عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية، 1972 م، ص 21.

(3) كتاب الاغانى، أبو الفرج الأصفهاني المتوفى 356هـ، تحقيق د. إحسان عباس ود. إبراهيم السعافين والأستاذ بكر عباس، دار صادر 1438هـ، 24/3.

(4) الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي المتوفى: 764هـ، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، 1420هـ - 2000م، 108/5.

(5) الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي، المعروف بابن النديم المتوفى: 438هـ، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط/2، 1417هـ - 1997م، ص 254.

(6) الفرق بين الفرق، ص 156، طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله المتوفى: 840هـ تحقيق: سوسنة ديفلد - فلزر، دار مكتبة الحياة - بيروت، 1380هـ = 1961م، ص 52.

كذلك فإن المعتزلة لم يكتفوا بالرد على المخالفين وتقطيعهم، بل تعدوا ذلك إلى الدعوة إلى الدين الإسلامي، فقد كانوا يرسلون الوفود من أتباعهم لهذا الغرض إلى البلاد التي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين، فقد أرسل واصل بن عطاء عبد الله بن الحارث إلى المغرب⁽²⁾، وحفص ابن سالم إلى خراسان، فأجابهما خلق كثير، ودخلوا في الإسلام⁽³⁾.

يظهر من كل ما ذكر أن المعتزلة بذلوا جهداً في الدفاع عن الدين الإسلامي، والدعوة إليه.

وعلى العموم إن صحت كلها أو بعضها، فإنها دليل على خوض رجال المعتزلة في المناظرات والمجادلات، ومعلوم أن المجادلات تولد الأفكار وتنمي المبادئ وتشرها، وتجعل لأصحابها ذيوها وشهرة ينتج عنهما كثرة الأتباع، وبالتالي انتشار المبادئ والأفكار⁽⁴⁾.

خامساً: دراسة الفلسفة:

حين أخذ المعتزلة على أنفسهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية، والدعوة إليها، وحين تعرضوا لمخالفها يجادلونهم؛ تبين لهم أن أولئك القوم أمضى منهم سلاحاً، وأقدر على الجدل والمناظرة؛ ذلك لأنهم كانوا أصحاب حضارة قديمة وثقافة عالية، وكان لهم معرفة بالفلسفة والعلوم العقلية واطلاع على كتب الفلاسفة الأقدمين يستوي في ذلك سكان سوريا ومصر وفارس والعراق، فالسوريون والمصريون كانوا تابعين للدولة البيزنطية وريثة الدولة الرومانية في الشرق، لها حضارة مزيج من مدينتي اليونان والرومان؛ لذلك فإنهم تأثروا بتلك الحضارة، واقتبسوا عنها كثيراً من عناصرها، وأسسوا المدارس ليتلقوا فيها الفلسفة والعلم، ويشتغلوا بترجمة الأسفار الإغريقية، فقد كانت لهم مدرسة كبيرة في الإسكندرية؛ وهي وإن كان رجالها قد انصرفوا في الفترة التي سبقت الإسلام إلى الدروس الفلكية والطبية والكيمائية؛ إلا أنها كانت قبل ذلك ميداناً لحركة لاهوتية واسعة⁽⁵⁾، ترمي إلى دمج الدين اليهودي بالفلسفة، وقد ظهر

(1) المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل أحمد بن يحيى بن المرتضى بن المفضل بن منصور الحسيني المتوفى 840هـ طبع في دار المعارف السلطانية حيدرآباد الدكن 1316هـ، ص30.

(2) فرق وطبقات المعتزلة، ص53.

(3) فرق وطبقات المعتزلة، ص44، والحاشية من نفس الصفحة وينظر: ص53 من نفس الكتاب.

(4) نشأة الأشعرية وتطورها، الدكتور جلال محمد عبد الحميد موسى، دار الكتاب اللبناني، ط1،

1982م، ص120، المعتزلة بين القديم والحديث، ص39.

(5) الموسوعة العربية الميسرة، ص1546.

صدى هذه الحركة في المدارس السورية؛ ولا سيما مدرسة أنطاكية التي لعبت دوراً مهماً في اللاهوت، والتي نتج عن أبحاثها تكون الفرق المسيحية التي اختلفت حول طبيعة السيد المسيح كالنسطورية واليعقوبية⁽¹⁾، وكانت تقوم في شمال شرق سوريا على الحدود بينها وبين العراق أربع مدارس أخرى، اثنتان منها للنساطرة السريان؛ هما: مدرسة نصيبين الأولى، ومدرسة الرها، واثنتان لليعاقبة هما: مدرسة رأس العين، ومدرسة قنسرين، وتدور الأبحاث فيها كلها في الأمور اللاهوتية والفلسفية⁽²⁾.

أما الدولة الفارسية؛ فقد قامت فيها مدرستان: الأولى: مدرسة نصيبين الثانية التي أعاد النساطرة فتحها بعد أن أغلقت الحكومة البيزنطية مدرستهم في الرها، فرحب الفرس بها وسمحوا لعلمائها أن يواصلوا أبحاثهم، وأن يشتغلوا باللاهوت والفلسفة، وتغاضوا عن أعمالهم التنصيرية في نواحي آسيا في سبيل الفائدة التي قد تعود على البلاد منهم.

والمدرسة الثانية: هي مدرسة جند نيسابور قاعدة خوذ ستارة إحدى مقاطعات فارس فتحها كسرى أنوشروان في القرن السادس الميلادي، وجلب إليها العلماء النساطرة، وعهد إليهم التدريس فيها، وترجمة الكتب من اليونانية إلى الفارسية، فتأثر الفرس بالحضارة الهندية، وأصبحت مدرستها محطة للتفاعل بين الحضارات الثلاث: اليونانية والفارسية والهندية، ومركزاً للاحتكاك بين الديانتين المسيحية والمجوسية، وقد عمرت مدرسة جند نيسابور طويلاً، واستدعى أحد علمائها سنة 148هـ ليعالج المنصور، وكانت تمد الخلفاء العباسيين من بعد المنصور بالأطباء⁽³⁾.

لذلك كله استطاع أولئك القوم أن يرتبوا عقائدهم على أصول فلسفية، وأن يوجدوا لأنفسهم كلاماً منطقياً مدققاً، وأن يتقنوا المجادلة، فلما شمر المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم وجدوا أنهم لن يتمكنوا من مجاراتهم ولن يتهياً لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم إلى درس الفلسفة ويستفيدوا منها في دعم حججهم وتقوية أقوالهم؛ لذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة لأجل أن يتأتى

(1) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 66/2، 64.

(2) ينظر: دراسات في الفلسفة اليونانية والإسلامية، الدكتور صالح الرقب، دار الفكر، بيروت، ط/2، 1426هـ-2005م ص25-27، المعتزلة بين القديم والحديث، ص47 وما بعدها.

(3) ينظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي المتوفى: 646هـ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1426 هـ - 2005 م، ص71، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص152، المعتزلة بين القديم والحديث، ص49، دراسات في الفلسفة اليونانية والإسلامية، الدكتور صالح الرقب، ص28.

لهم محاربة خصوم الدين الإسلامي بنفس سلاحهم، ويخاطبوهم بالأساليب التي درجوا عليها وألفوها. ولعل هذه الحاجة الماسة إلى الفلسفة هي التي دفعت المنصور إلى تشجيع الترجمة . ولعلها أيضا هي التي حملت الرشيد والمأمون على الاهتمام بنقل الكتب اليونانية إلى العربية (1).

يقول المقرئزي: إنه ترجم بأمر المأمون في بضعة أعوام من حكمه عدد من الكتب فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها(2)، فاشتد ساعدتهم بها وأول معتزلي استفاد من تلك الكتب فائدة ملموسة هو النظام الذي طالع كما يروي الشهرستاني كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة(3)، ثم اقتدى به غيره فكان المعتزلة أقدم المتكلمين في الإسلام، وهذه هي شهرتهم الأولى في التاريخ ، وإذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها؛ وإنما ليستخدموها في الرد على خصوم الدين الإسلامي؛ إلا أنهم منذ بدأوا في ذلك دخلوا في دور جديد من أدوار تاريخهم، فقد أحدثت الفلسفة في حياتهم انقلابا خطيرا وفي تفكيرهم ثورة عنيفة؛ لأنهم بعد أن وقفوا على مواضعها وتعمقوا فيها أحبوا لذاتها وتعلقوا بها فنتج عن ذلك أمران:

أولهما: أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان وينظرون إليهم نظرة أسمى من نظرتنا إليهم اليوم بل ويضعونهم في مرتبة تقرب من مرتبة النبوة حتى إنهم اعتبروا أقوالهم مكملة لتعاليم دينهم، وانهمكوا لذلك في إظهار الاتفاق الجوهرى بينهما، فبدأ عمل المعتزلة الآخر؛ وهو التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية؛ ذلك العمل الذي تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين . الذين قاموا بنصيبهم فيه، وكانوا لا يقلون عنهم عناية به وتحمسا له.

ثانيا: إن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية . . ويزدادون انصرافا إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والوجود والعدم، والجزء الذي لا يتجزأ.

إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين والفلسفة وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيرا، ويصيغون بها معظم أقوالهم.

(1) المعتزلة بين القديم والحديث ، ص 50 .

(2) الخطط، 183/4.

(3) الملل والنحل، 60/1.

ولهذا قال شتينز (1): إن الاعتزال في تطوراته الخيرة كان أكثره متأثراً بالفلسفة اليونانية.

وقد ساعدهم ما ذكرنا على الظهور والاشتهار لما يلي:
الأول: أن أخذهم من الفلسفات مما نمت آراءهم وأوجد لهم آراء جديدة.
الثاني: أن نماء موهبة المناظرة عندهم بسبب اتصالهم بهذه الفلسفات وأخذهم عنها جعلهم أبرز فرقة مسلمة تقف أمام الفلاسفة المعادين للإسلام، وهذا مما يرفع من شأنهم ويزيد في شهرتهم.
الثالث: ظهور بعض الفلاسفة المسلمين الذين اشتغلوا بالفلسفة، فورثوا من المعتزلة بعض أقوالهم الفلسفية، وهذا مما يزيد في بقاء أقوالهم وشهرتها(2)

المطلب الأول فرق المعتزلة

لا بد من الإشارة إلى أن فرق المعتزلة تجتمع في مبادئ وتختلف في مبادئ أخرى، فمن أبرز ما تتفق فيه وتختلف فيه الآتي :
أولاً: ما تتفق فيه : إن المعتزلة بفرقها المتعددة تجمع على أمور يسمونها الأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
يقول الخياط : فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في التوحيد، ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، لكن ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزلي(3)

ثانياً: ما تختلف فيه : إن المعتزلة كغيرها من الفرق عند نشوئها قد بدأت محدودة مقتصرة على الأصول الخمسة التي سبق ذكرها آنفاً. ولكن سرعان ما

(1) ينظر: الموسوعة العربية الميسرة، ص 1102.

(2) المذاهب الإسلامية، ص 217، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص 24، المعتزلة بين القديم

والحديث، ص 46، المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق، ص 30.

(3) الانتصار، ص 126 وينظر: الفرق بين الفرق، ص 179، التبصير في أمور الدين، ص 78.

تعمق المعتزلة في بحث تلك الأصول، وتوسعوا في شرحها، فنشأ لذلك مسائل فرعية من هذه الأصول ومن غيرها، وأسباب ذلك كثيرة، أهمها:

1. المبالغة في الاعتماد على العقل، وعدم التقيد بالنصوص من القرآن الكريم والسنة، مما كان له الأثر العظيم في نشوء الخلافات بينهم.
2. انغماسهم في الفلسفة اليونانية التي أخذوا يدرسونها ويستمدون منها بعض الأفكار ويمزجونها بعقيدة المسلمين.

بسبب ذلك دب الخلاف بينهم، وتشعبت آراؤهم واشتد بينهم الحوار والجدل، فانقسموا إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل واحدة منها أفكارها وآراؤها الخاصة، وتتبع كل فرقة أحد رؤوس الاعتزال البارزين.

الفرقة الأولى: الواسلية:

أتباع أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال مولى بني ضبة، ولد سنة 80هـ، ونشأ على الرق، وتلمذ على الحسن البصري، ولم يفارقه إلى أن أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة الاعتزال، وتوفي سنة 131هـ⁽¹⁾. وهو الذي وضع الأصول الخمسة التي يرتكز عليها الاعتزال.

يقول الشهرستاني: إن اعتزال هذه الفرقة يدور على أربع قواعد، وهي: القاعدة الأولى: القول بنفي الصفات الثابتة لله في الكتاب والسنة، والحجة في ذلك أنه يستحيل وجود إلهين قديمين أزليين، ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين⁽²⁾.

القاعدة الثانية: القول بالقدر، وهو أن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك، لأنه تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من عباده خلاف ما يأمر. ويحتم عليها شيئاً ثم يجازيهم عليه ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعال وهو لا يمكنه أن يفعل⁽³⁾.

القاعدة الثالثة: القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو أن صاحب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، لا مؤمن ولا كافر، وحجته أن الإيمان عبارة عن خصال إذا اجتمعت سمي صاحبها مؤمناً، والفاسق مرتكب الكبيرة لم تجتمع فيه. لذا لا يسمى مؤمناً. وهذا القول هو أول أقواله التي جهر بها، وبسببه فارق الحسن البصري⁽⁴⁾.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب الجمل، وأصحاب صفين أن أحدهما فاسق لا بعينه⁽⁵⁾.

(1) الفرق بين الفرق، ص 54، وينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 113، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص 51.

(2) الملل والنحل، 51/1.

(3) الملل والنحل، 51/1.

(4) ينظر: الملل والنحل، 52/1.

(5) الملل والنحل، 52/1.

الفرقة الثانية: العمروية:

أتباع عمرو بن عبيد بن باب، مولى بني تميم، ولد سنة 80هـ، وتوفي سنة 144هـ، كان جده من سبي كابل⁽¹⁾. عاش في البصرة، وعاصر واصل بن عطاء، وكان تربا له، فلما قام واصل بحركته انضم إليه وآزره، فأعجب واصل به، وزوجه أخته وقال: زوجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة، كذلك كان عمرو معجبا بأستاذه، وقد أصبح شيخ المعتزلة بعد واصل⁽²⁾، وشاركه في جميع أقواله وزاد عليه بما يلي:

1. قوله بفسق كلا الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، وأنهم خالدون في النار، بخلاف واصل، فإنه يفسق أحد الفريقين لا بعينه، وقد ترتب على هذا: عدم قبول عمرو شهادة رجلين من أحد الفريقين⁽³⁾.
2. خالف عمرو واصلًا في رده الأحاديث النبوية⁽⁴⁾.

الفرقة الثالثة: الهذلية:

أتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري العلاف، ولد سنة 135هـ، وتوفي سنة 226، وقيل: سنة 235، وقيل: سنة 237هـ في خلافة المتوكل عن مائة سنة، مولى عبد القيس، وشيخ المعتزلة البصريين، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء⁽⁵⁾. وقد اطلع على الفلسفة اليونانية فجاءت أقواله متأثرة بها⁽⁶⁾. وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها:

- الأولى: قوله: إن علم الله I هو الله وقدرته هي هو⁽⁷⁾.
- الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون البارئ تعالى مريدا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون من المعتزلة⁽⁸⁾.

(1) المنية والأمل لابن المرتضى، ص 22.

(2) ميزان الاعتزال، ص 295.

(3) التبصير في الدين، ص 66، الفرق بين الفرق، ص 120.

(4) ميزان الاعتزال، ص 296.

(5) التبصير في الدين، ص 66، الفرق بين الفرق، ص 120.

(6) ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 115، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص 53.

(7) الفرق بين الفرق، ص 127.

(8) الملل والنحل، 54/1، فرق وطبقات المعتزلة، ص 192.

الثالثة: قوله في كلام الباري تعالى أن بعضه لا في محل، وهو قول كن وبعضه في محل كالأمر والنهي، والخير والاستخبار، وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف (1).

الرابعة: قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه؛ إلا أنه قدرى الأولى جبري الآخرة، فإن مذهبه في حركات الخالدين في الآخرة أنها كانت ضرورية، لا قدرة للعباد فيها، وكلها مخلوقة للباري تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها (2).

الخامسة: قوله في حركات أهل الخالدين، أنها تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خمودا، وتجتمع الذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار، ومذهبه هذا قريب من مذهب جهم؛ إذ حكم بقاء الجنة والنار، وقد التزم أبو الهذيل هذا المذهب؛ لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم، أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها؛ إذ كل واحدة لا تنتهى. قال: إني لا أقول بحركات لا تنتهى آخر، كما لا أقول بحركات لا تنتهى أولا، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما يلزمه بالحركة لا يلزمه بالسكون (3).

السادسة: قوله في الاستطاعة أنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وفرق بين أفعال القلوب، وأفعال الجوارح، فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة عليها، ولا مع موته، وجوز وجود أفعال الجوارح من الفاعل مع عدم قدرته عليها إن كان حيا وبعد موته، وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة فيهما قبل الموت والعجز (4).

السابعة: قوله في المكلف قبل ورود السمع؛ أنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم أيضا حسن الحسن، وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور (5).

(1) الملل والنحل، 54/1، فرق وطبقات المعتزلة، ص 192.

(2) الملل والنحل، 54/1، فرق وطبقات المعتزلة، ص 192.

(3) الملل والنحل، 54/1.

(4) الملل والنحل، 58/1، وينظر: فرق وطبقات المعتزلة، ص 193.

(5) الملل والنحل، 55/1.

الثامنة: قوله في الآجال والأرزاق: إن الرجل إذا لم يقتل مات في ذلك الوقت، ولا يزداد في العمر أو ينقص، والأرزاق على وجهين: أحدهما: ما خلقه الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقا للعباد.

ثانيهما: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد، فما أحل منها فهو رزقه، وما حرم فليس رزقا، أي: ليس مأمورا بتناوله (1).

التاسعة: حكي عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد، وإرادته لما خلقه هي خلقه له، وخلق الشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محل. وقال: إنه تعالى لم يزل سميعا بصيرا بمعنى سيسمع وسيبصر، وكذلك لم يزل غفورا رحيفا محسنا خالقا رازقا مثيرا معاقبا مواليا معاديا أمرا ناهيا بمعنى أن ذلك سيكون منه (2).

العاشرة: قوله في الحجة في الأخبار: قال: إن الحجة في الأخبار الماضية الغائبة عن الحواس لا تثبت بأقل من عشرين رجلا فيهم واحد أو أكثر من أهل الجنة، وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكما، وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصح وقوع العلم به، وقد لا يصح؛ ذلك أن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين، فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان، وأهل الجنة هم أولياء الله المعصومون عن الخطايا، فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، والأمة في كل عصر لا تخلو من عشرين منهم واحد من أهل الجنة على أقل تقدير.

ويرى البغدادي أن أبا الهذيل أراد بهذا القول تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها؛ لأن نقله الأخبار ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة، أي: واحد على رأيه في الاعتزال، لأن من لم يكن كذلك لا يكون عنده مؤمنا ولا من أهل الجنة (3).

أتباع أبي إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ المعروف بالنظام، سمي بهذا الاسم لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولد سنة 185هـ، وتوفي سنة 231هـ، عاش في شبابه قوما من الثانوية والسمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم اتصل به هشام بن الحكم فأخذ عنه وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطرفة

(1) الملل والنحل، 55/1، فرق وطبقات المعتزلة، 194 .

(2) الملل والنحل، 55/1، فرق وطبقات المعتزلة، 194 .

(3) الملل والنحل 127/1 ، 199، فرق وطبقات المعتزلة، ص 194.

التي لم يسبق إليها، وأخذ عن الثنوية قوله: بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والظلم. وأخذ أيضا عن هشام قوله: إن الألوان والروائح أجسام، وبنى على هذا قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد. وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات؛ ولذلك أنكر إعجاز القرآن وما روي من معجزات الرسول p ليتوصل بذلك إلى إنكار نبوته p ، ثم إنه استنقل أحكام الشريعة، فأبطل الطرق الدالة عليها، ومن ثم أبطل حجبة الإجماع والقياس في الفروع، وأنكر الحجة من الأخبار التي لا توجب العلم الضروري، وطعن في فتاوى الصحابة، وجميع فرق الأمة من فريقى الرأي والحديث، وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام، ولم يتبعه في ضلالته إلا شردمة قليلة من القدرية كالأسواري، وابن حائط والجاحظ مع مخالفة كل واحد منهم له في بعض ضلالاته.

وممن قال بتكفيره من شيوخ المعتزلة أبو الهذيل والجبائي والأسكافي، وجعفر بن حرب وكتب أهل السنة في تكفيره تكاد لا تحصى⁽¹⁾. وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها:

الأولى: قوله في القدر، قال: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة له خلافا لأصحابه، فإنهم قضاوا بأنه قادر عليها، لكنه لا يفعلها؛ لأنها قبيحة، وقال أيضا: إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم هذا فيما يتعلق بقدرته في أمور الدنيا.

وأما أمور الآخرة، فقال: لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا، ولا على أن ينقص منه شيئا، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة أو يخرج أحدا من أهلها، وليس ذلك مقدورا له⁽²⁾.

الثانية: قوله في الإرادة، إن الباري تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعا في أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها حسب ما علم، وإذا وصف بكونه مريدا لأفعال العباد، فالمعنى أنه أمر بها ونه عنها⁽³⁾.
الثالثة: زعم أن لا عرض في الدنيا إلا الحركة، وأن السكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات من جملة الحركات؛ لأنها حركات النفس، وكان يقول: إن الإنسان لا يقدر إلا على الأعراض، وبما أنه قال: لا عرض في الدنيا إلا

(1) التبصير في الدين، ص 87، الفرق بين الفرق، ص 131، تاريخ الفرق الإسلامية، ص 187.

(2) الملل والنحل، 56/1، الفرق بين الفرق، ص 133.

(3) الملل والنحل، 57/1.

الحركة، لذا فإنه ينتج عن ذلك أن أفعال الإنسان، وسائر الحيوان جنس واحد، وأنها كلها حركات(1)

الرابعة: قال: إن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت، ووافق هشام بن الحكم، في قوله: إن الألوان والطعوم والروائح أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً لا غير(2).

الخامسة: قوله في الإجماع: إنه ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم(3).

السادسة: قوله في إعجاز القرآن: إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً(4).

السابعة: قوله في الكمون: وهو أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادناً ونباتاً، وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم ن على خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكرم بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله إلى تقرير مذهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين(5).

الثامنة: حكى الكعبي(6) عنه أنه قال: إن كل ما جاوز الحديث القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلق، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً، وخلق خلقه إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً(7).

التاسعة: الإنسان في الحقيقة ليس البدن، وإنما هو الروح أو النفس، والبدن آلتها، ومال إلى قوة الفلاسفة الطبيعيين، وهو أن الروح جسم لطيف مشابه للبدن، مداخل للقلب بأجزائه، مداخل المائية في الورد، وقال: إن الروح هي

(1) الفرق بين الفرق، ص 138، مقالات الإسلاميين، 36/1.

(2) الملل والنحل، 58/1.

(3) الملل والنحل، 58/1.

(4) الملل والنحل، 58/1.

(5) الملل والنحل، 58/1، الفرق بين الفرق، ص 142.

(6) الملل والنحل، 73/1، التبصير في الدين، ص 79.

(7) الملل والنحل، 57/1.

التي لها قوة واستطاعة وحياء ومشية (1). وهي الحاسة المدركة، ولذلك كان يقول: إن النفس هي التي تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والأنف والفم والعين لا أن للإنسان سمعا أو بصرا هو غيره (2).

العاشرة: قوله في الفكر قبل ورود السمع أنه إذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال، وقال بتحسين العقل وتقويحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله، وقال: لا بد من خاطرين أحدهما: يأمر بالإقدام، والآخر: بالكف ليصح الاختيار (3).

الحادية عشر: وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وقال بأن الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية، فلا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وفي قوله هذا إنكار أن يكون تعالى محيطا بآخر العالم عالما به (4)؛ وذلك في قوله تعالى ﴿ ثُمَّ لِيَوْمٍ لَّيْسَ بِكَافٍ ﴾ (5).

الثانية عشر: قوله بالطفرة: إن قول النظام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ جره إلى القول بالطفرة، وهي دعواه أن الجسم قد يكون في المكان الأول ثم يصير منه إلى المكان العاشر من غير المرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوما في الأول، ومعادا في العاشر (6).

ويرى ابن حزم أن هذا القول لا ينطبق إلا على حاسة البصر، فإذا أطبق الإنسان بصره ثم فتح لاقى المرئيات من غير أن يمر بالمسافة التي بين العين وبين المبصر (7)، وابن حزم معذور في هذا، لأنه يجهل ما اكتشفه العلم الحديث من أن النور يقطع المسافة في زمن، وأن سرعته عظيمة بحيث إذا أطبق الإنسان بصره ثم فتحه لاقى الأجرام السماوية في مدة قصيرة، فيندفع الرائي ويظن أن البصر لم يقطع بمسافة، ولم يمض زمن (8).

(1) الملل والنحل 57/1 .

(2) مقالات الإسلاميين، 31/2.

(3) الملل والنحل، 60/1.

(4) الملل والنحل، 57/1، الفرق بين الفرق، ص 139 مقالات الإسلاميين، 6/2.

(5) الجن: من الآية: ٢٨ .

(6) الفرق بين الفرق، ص 140.

(7) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 64/5.

(8) ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 123، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص 55.

الخامسة عشر: قوله في باب المعاد، قال: إن العقارب والحيات والخنافس والذباب والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تحشر إلى الجنة، وزعم أن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل . . وزعم أنه لا يتفضل على الأنبياء عليهم السلام إلا بمثل ما يتفضل به على البهائم؛ لأن باب التفضيل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم، وإنما يختلفون في الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال⁽¹⁾.

السادسة عشر: قوله في المتضادات والمستحيل: يرى النظام في قهر المتضادات على الاجتماع دليل على وجود الخالق سبحانه وتعالى؛ قال: وجدت الحر مضادا للبرد، ووجدت أن الضدين لا يجتمعان من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما، وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر ضعيف، وضعفه دليل على حدوثه، وعلى أن له محدثا أحدثه لا يشبهه، وليس الإنسان هو الذي جمعهما؛ لأنه ضعف مثلهما يجري عليه القهر الذي يجري عليهما، فيكون الذي أوجدهما وقهرهما على الاجتماع، وأوجد الإنسان هو الله تعالى الذي لا يشبهه شيء⁽²⁾. ويروى أنه كان يحيل أن يكون الله قادرا على فعل المستحيل، كأن يجعل المبرد مسخنا أو العكس، لأن الجوهر محال أن يعمل ما ليس في طباعه، ولكن الخياط ينكر أن يكون النظام قال ذلك⁽³⁾.

السابعة عشر: الجسم والعرض: الجسم: هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وكل شيء في هذا العالم سوى الحركة فإنه جسم؛ لأنه لا يثبت عرضا إلا الحركة⁽⁴⁾. وللأعراض صفات منها ما يلي:

1. الأعراض فانية، لأنه لا بقاء للأجسام⁽⁵⁾.
2. الأعراض لا ترى بالعين، لأن الإنسان محال أن يرى منها إلا الألوان والألوان عند النظام أجسام لطاف⁽⁶⁾، كذلك محال أن تدرك الأعراض

(1) الفرق بين الفرق، ص 145.

(2) الانتصار، ص 46.

(3) الانتصار، ص 46.

(4) المقالات، 60/2.

(5) المقالات، 44/2.

(6) المقالات، 47/2.

بالحواس الباقية؛ لأنها حركات، والحركات ليست أجساما، ولا يدرك بالحواس
إلا الأجسام⁽¹⁾ .
3. سميت الأعراض أعراضا، لأنها تعترض في الأجسام وتقوم فيها، وأنكر
أن

(1) المقالات، 66/2.

- يكون العرض لا في مكان أو أن يحدث عرض لا في جسم⁽¹⁾ .
4. الأعراض لا تتضاد، وإنما التضاد يكون بين الأجسام كالحرارة والبرودة⁽²⁾ .
5. الأعراض جنس واحد؛ لأنها جميعا حركات⁽³⁾ .
6. يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الأعراض، فأما الألوان والحرارة والبرودة والأصوات، فإنه أحال أن يقدر عباده عليها، لأنها أجسام عنده، وليس بجائز أن يقدر الله الخلق إلا على الحركات⁽⁴⁾ .

الفرقة الخامسة: الثمامية:

أتباع أبي معن ثمامة بن أشرس النميري، وكان من مواليهم لا من نسبهم، وهو زعيم القدرية في أيام المأمون والمعتصم والواثق، توفي سنة 213هـ، وذكره ابن المرتضي في أوائل من ذكر من رجال الطبقة السابعة. يقول الأسفراييني: إن هذا المبتدع يظهر البدعة ويخفي الإلحاد⁽⁵⁾ .

وقد انفرد عن أصحابه بأمور، منها:

الأولى: بالغ في الوعيد، فجعل من مات من المسلمين مصرا على كبيرة واحدة مخلدا في النار مع فرعون وأبي لهب، وكان المعتزلة قبله يرون أنه يخفف عنه⁽⁶⁾ العذاب⁽⁶⁾ .

الثانية: لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وما عداها فهو حدث لا محدث له، وحكي عنه أنه قال: العالم فعل الله تعالى بطبعه، أي أن الكون نتيجة قوة طبيعة كامنة في الله سبحانه وتعالى، وليس نتيجة مشيئته واختياره⁽⁷⁾ .

ويرى الشهرستاني: أن ثمامة أراد بذلك ما أرادته الفلاسفة الطبيعيون من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة⁽⁸⁾ .

الثالثة: أن من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ضرورة ليس عليه أمر ولا نهي، وأن الله خلقه للسخرى والاعتبار، لا التكليف كما خلق البهائم لذلك، ثم ركب

(1) المقالات، 53/2.

(2) المقالات، 53/2.

(3) الفرق بين الفرق، ص 138.

(4) المقالات، 60/2.

(5) التبصير في الدين، ص 74، الفرق بين الفرق، ص 172.

(6) ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 129، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص 58.

(7) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 130.

(8) الملل والنحل، 69/1.

ويلزم على هذا القول أن لا يكون إنسان رأى إنسانا قط، وهذا لا يقوله عاقل⁽¹⁾.

الرابعة: قوله في المعجزات: إنها ليست من فعل الله، لأنها أعراض، والله سبحانه على رأيه لا يخلق الأعراض، وإنما تخلقها الأجسام. ويرى البغدادي: أن في قول معمر هذا إبطال للشريعة، لأنه يؤدي إلى القول بأن القرآن ليس من عند الله⁽²⁾.

الفرقة السابعة: البشرية:

أتباع بشر بن المعتز الهلالي من أهل بغداد، وقيل: من أهل الكوفة. ولعله كان كوفيا ثم انتقل إلى بغداد، وهو رئيس معتزلة بغداد ومن تلامذة ثمامة بن الأشرس، توفي في حدود سنة 210 هـ⁽³⁾.

من أقواله التي انفرد بها عن أصحابه، ما يلي:

الأولى: إفراطه في باب التولد حتى قال: إن الإنسان يخلق اللون والرائحة والسمع والبصر، وجميع الإدراكات على سبيل التولد، وكذلك يخلق الحرارة والبرودة، وهو في هذا القول مخالف لإجماع المسلمين، لأن أهل السنة لا يقولون بالتولد أصلا، والمعتزلة الذين يقولون بالتولد، لا يفرطون فيه، بل يقصرون التولد على الحركات والاعتمادات⁽⁴⁾.

الثانية: أن حركة الجسم توجد في المكان الأول، لا في مكان ثان، ولا واسطة بينهما، وإذا لم يكن بين المكانين واسطة لم يكن هذا الكلام الذي يقوله معقولا، ولم يكن له حقيقة بحال⁽⁵⁾.

الثالثة: قال: من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى، وقوله هذا مخالف لإجماع المسلمين، لأن المعتزلة، وإن قالوا: أن الفاسق يخلد في النار، فإنهم لا يقولون: إنه يعاقب في النار على ما تاب منه من الذنوب⁽⁶⁾.

الرابعة: قوله: إن الله قادر على لطف لو فعله في الكافر، لأمن طوعا، وهذا القول تكفره فيه القدريّة، لكن الأمر بالعكس، فإنه مصيب في هذا القول، وهم

(1) التبصير في امور الدين، ص 70.

(2) اصول الدين، ص 177، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 133.

(3) طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ص 52، الفرق بين الفرق، ص 156.

(4) التبصير في امور الدين، ص 71.

(5) التبصير في امور الدين، ص 71.

(6) الملل والنحل، 65/1.

الرابعة: قال في عثمان τ وقاتليه: إنهم جميعا في النار، لأن عثمان τ كان قد فسق، وكذلك قاتلوه؛ لأن فسقه لا يستوجب قتله، فاستحقوا جميعا بفسقهم الخلود في النار (1). ... وقد كفر أكثر شيوخه كأبي الهذيل، والنظام وبشر بن المعتمر، وقالوا هم بتكفيره، وكلا الفريقين محق في تكفير صاحبه (2).

الفرقة العاشرة: الجعفرية:

أتباع جعفر بن مبشر الثقفي المتوفى سنة 234هـ، وجعفر بن حرب الهمداني المتوفى سنة 236هـ، وكلاهما من معتزلة بغداد (3).
أتيا بمسائل، منها ما يلي:

الأولى: قالوا: إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، فلا يجوز أن ينتقل منه؛ لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في آن واحد، وعلى ذلك، فإن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، أي هو: عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ (4).

الثانية: قال جعفر بن مبشر: إن فساق هذه الأمة هم شر من اليهود والمجوس والزنادقة؛ مع أنه يرى أن الفاسق موحد، وليس بمؤمن ولا كافر، فجعل الموحد شرا من الكافر الثانوي (5).

الثالثة: كان لجعفر بن مبشر تطرف في بعض المسائل الفقهية، فمثلا: قال: من سرق حبة واحدة وهو ذاك لتحريمها فهو منسلخ من الإيمان والإسلام مخذ في النار، فخالف بذلك أسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب

(1) الانتصار، ص 96.

(2) الفرق بين الفرق، ص 166.

(3) تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي المتوفى: 463هـ، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط/1، 1422هـ - 2002م، 154/5، سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى: 748هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/3، 1405 هـ / 1985 م، 549/10، الاعلام خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي المتوفى: 1396هـ، دار العلم للملايين، ط/15، 2002 م ، 136/3، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 139.

(4) الممل والنحل، 68/1.

(5) التبصير في امور الدين، ص 73.

الكبائر⁽¹⁾، وزعم أيضا : أن تأييد المذنبين في النار من موجبات العقل،
فخالف بذلك أسلافه الذين قالوا: إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل⁽²⁾.

(1) الفرق بين الفرق، ص 168.

(2) الفرق بين الفرق، ص 168.

الفرقة الحادية عشرة: الأسوارية:

أتباع علي الأسواري، توفي سنة 240هـ، وكان من أتباع النظام، موافقا له في جميع ضلالاته، وزاد عليه بقوله: إن ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدورا له تعالى، وهذا القول منه يوجب أن تكون قدرته تعالى متناهية، ومن كانت قدرته متناهية كانت ذاته متناهية، والقول به كفر، فما يؤدي إليه مثله (1).

الفرقة الثانية عشر: الإسكافية:

أتباع محمد بن عبد الله الإسكافي، ذكره ابن المرتضي في رجال الطبقة السابعة، تتلمذ على جعفر بن حرب، وتوفي سنة 240هـ (2).

أتى بمسائل انفرد بها، منها ما يلي:

الأولى: في الجسم. قال: معنى الجسم أنه مؤتلف، وأقل الأجسام جزآن، والجزء الواحد يحتمل جميع الأعراض إلا التركيب (3).

الثانية: في الصفات. قال: لا يجوز أن نقول أن الله يتكلم مع العباد، بل نسميه تعالى مكلما لأن المتكلم يقتضي قيام الكلام به، كما أن المتحرك يقتضي قيام الحركة به؛ أما إذا قلنا: مكلما، فلا يقتضي ذلك (4).

الثالثة: قال: إن الله تعالى قادر على ظلم الأطفال والمجانين، وليس بقادر على ظلم العقلاء البالغين (5).

الفرقة الثالثة عشر: الخابطية والحدثية:

أتباع أحمد بن خابط، توفي سنة 232هـ، وفضل الحداثي المتوفى سنة 257هـ، وهما فرقة واحدة، تطرفت في أقوالها؛ لذلك اعتبرها البغدادي من فرق الغلاة، ففصلها عن سائر فرق المعتزلة (6)، واعتبرها من الفرق المنتسبة إلى الإسلام وليست (7) منه.

يقول الخياط: إن هذه الفرقة كانت من جملة فرق المعتزلة، ولكنها حينما تطرفت في أقوالها نفاها المعتزلة وتبرأوا من رئيسها (8).

(1) التبصير في امور الدين، ص 70.

(2) التبصير في امور الدين، ص 74، الفرق بين الفرق، ص 169.

(3) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 141.

(4) التبصير في امور الدين، ص 74.

(5) التبصير في امور الدين، ص 74.

(6) ينظر: الفرق بين الفرق، ص 114.

(7) ينظر: الفرق بين الفرق، ص 222.

(8) الانتصار، ص 149.

ويقول الشهرستاني: أن ابن خابط والحدثي كانا من أصحاب النظام، وطالعا كتب الفلسفة أيضا، وضما إلى مذهب النظام مسائل⁽¹⁾، منها ما يلي:
الأولى: زعما أن للخلق ربين وخالقين: الأول: قديم وهو الله؛ والآخر: حديث. وهو المسيح ن؛ وبذلك فقد أثبتا حكما من أحكام الإلهية في المسيح موافقة للنصارى على اعتقادهم أنه هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة. . . وقالوا أيضا: إن المسيح تدرع جسدا، ونزل إلى الدنيا، وكان قبل التدرع عقلا. والشهرستاني يرى: أنهما قالوا هذا القول موافقة للنصارى؛ أما البغدادي فيرى: أنهما قالاه موافقة للثنوية في إثبات خالقين⁽²⁾.

الثانية: القول بالتناسخ: زعما أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته، والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلا ناظرا معتبرا، وابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرج من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض دون البعض أخرج إلى دار الدنيا، ويسمونها دار الابتلاء، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الإنسان والحيوان على قدر ذنوبهم، فمن كانت طاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر، كانت صورته أقبح وآلامه أكثر، ثم لا يزال يموت ويرجع ما دامت معه ذنوبه وطاعته حتى يمتلئ المكيالان، مكيال الخير، ومكيال الشر، فإذا امتلأ مكيال الخير صار العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا، فينقل إلى الجنة، وإذا امتلأ مكيال الشر صار العمل كله معصية، والعاصي شريرا، فينقل إلى النار، ولأجل ذلك زعم أن جميع أنواع الحيوان أمم وأن لها رسل، لأنها ممسوخة عن الإنسان العاصي في دار النعيم التي خلق فيها⁽³⁾.

الفرقة الرابعة عشر: المويسية:

(1) الملل والنحل، 61/1.

(2) الملل والنحل، 61/1، الفرق بين الفرق، ص 227.

(3) ينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 144، المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص 68.

أتباع مويس المتوفى سنة 246هـ، يكاد لا يرد عن هذه الفرقة في كتب العقائد شيء، ولم تشر كتب التاريخ إلى رئيسها⁽¹⁾.

الفرقة الخامسة عشر: الصاحية:

أتباع صالح قبة، المتوفى سنة 246هـ⁽²⁾، يقول أبو الحسن الأشعري⁽³⁾: إن صالح قبة كان ممن يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ، وأنه جوز أن يحل الجزء وهو منفرد جميع الأعراض، إلا التركيب⁽⁴⁾، كذلك يرى أن الرؤيا حق، وأن ما يراه النائم في نومه صحيح، كما أن ما يراه اليقظان في يقظته صحيح⁽⁵⁾. ويقول أيضا: أن ما يراه الرائي في المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله تعالى في المرآة⁽⁶⁾.

الفرقة السادسة عشر: الجاحظية:

أصحاب أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخط وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة، وله منزلة سامية عند أهل الأدب، يثق ابن حزم بنقله، ويقول عنه أبو الحسين الملطي أنه كان صاحب تصانيف، ولم يكن صاحب جدل، أخذ عن ثمامة بن الأشرس وعن أبي إسحاق النظام، وتوفي سنة 250هـ، وقيل سنة 255هـ، وقيل سنة 256هـ، وله من العمر ما يقارب تسعين سنة⁽⁷⁾.

وقد اشتهر بمسائل، منها ما يلي:

الأولى: قال: الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى، لذلك فالأجسام المؤلفة من الجواهر يستحيل أيضا أن تنعدم أو تفنى، ولا يقدر الله على إفنائها، ولكنه يقدر على تفريق أجزائها، وإعادة تركيبها فقط، فالأجسام إذا ثابتة لا تفنى، وإنما يمكن أن تتغير من حال إلى حال. وهو بقوله هذا: متأثر بالفلاسفة اليونانيين الطبيعيين الذين يذهبون إلى القول بقدم العالم واستحالة فناء المادة، ويرون أن

(1) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 145.

(2) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 145.

(3) الاعلام، 69/5.

(4) المقالات، 317/2.

(5) ينظر: المقالات، 433/2.

(6) المقالات، 434/2.

(7) الفصل في الملل والأهواء والنحل، 48/3، الملل والنحل، 71/1، التبصير في امور الدين، ص

76، الفرق بين الفرق، ص 96.

الخلق عبارة عن تجمع أجزاء المادة في أجسام منتظمة، وأن الفناء هو تفرق أجزاء تلك الأجسام (1).

الثانية: أثبتت الطبائع للأجسام، وأوجب لها أفعالا مخصوصة، فقال: إن العباد ليس لهم فعل إلا الإرادة، أما سائر الأفعال، فتقع طباعا لا اختيارا. وبسبب إثباته الطبائع للأجسام قال: إن الله لا يدخل النار أحدا، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها، ثم تمسكهم فيها خالدين. وقد اعترض الأسفراييني على هذا فقال: وأما قوله: إن العبد لا يفعل إلا الإرادة فيوجب أن لا يكون العبد فعل صلاة ولا حجا، وأن لا يكون فعل شيئا من موجبات الحدود كالزنا والسرقه، ثم قال: وأما قوله: إن الله لا يدخل أحدا النار، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها، قال: إنه يلزمه على هذا القول أن يقول في الجنة أنها تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها، وأن الله لا يدخل أحدا الجنة، فإن قال بذلك قطع الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء، وإن قال: إن الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن الله يدخل في النار أهلها (2).

الثالثة: قوله في عصمة الأنبياء: لما كان الجاحظ يرى أن المعارف ضرورية فلا يعصي الله أحد إلا بعد العلم بما نهاه عنه؛ فقد قال: إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي مع العلم بأن الله قد نهى عنها، ومعنى ذلك؛ أنه نفى العصمة عن الأنبياء فخالف أكثر المعتزلة الذين يقولون: إنه لا يجوز على الأنبياء أن يفعلوا قصدا ما علموا أنه ذنب (3).

الرابعة: حكى عنه أنه قال في القرآن الكريم أنه جسم يجوز أن ينقلب مرة رجلا ومرة حيوانا⁽⁴⁾.

يقول زهدي جار الله: إنه لا يعقل أن يقول الجاحظ هذا القول؛ بل الأرجح أن يكون ابن الراوندي (5)، نسبه إليه للحظ من قدره، وإن كان قاله فعلا فإنه إما أن يدل على الدرجة البعيدة في السخف التي وصلت إليها المحاجات الفلسفية في زمنه، وإما أن يكون الجاحظ، كما قال مكدونالد قصد بهذا القول التهكم على المجادلين في وقته (6).

(1) الفرق بين الفرق، 176، وينظر: المعتزلة بين القديم والحديث، ص 146.

(2) التبصير في امور الدين، ص 76.

(3) الفرق بين الفرق، ص 176.

(4) الملل والنحل، 72/1.

(5) فرق وطبقات المعتزلة، ص 97.

(6) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 148.

الفرقة السابعة عشر: الشحامية:

أتباع أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام من صغار أصحاب أبي الهذيل، وهو أستاذ الجبائي، ورئيس معتزلة البصرة في عصره، توفي سنة 267هـ، وقد جوز هو والعلاف مقدورا بين قادرين، ويكون كل واحد منهما منفردا بخلقه، فخالف بذلك أهل السنة وأهل القدر⁽¹⁾.

الفرقة الثامنة عشر: الخياطية:

أتباع أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط من أصحاب جعفر بن مبشر، توفي حوالي سنة 290هـ، وهو أستاذ الكعبي، وشارك أكثر القدرية في ضلالاتها، وانفرد عنها بقول لم يسبق إليه في المعدوم مخالفا فيه جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة، فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسما؛ لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسما ولم يجز أن يكون المعدوم متحركا؛ لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا عنده، فقال: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه. ويلزمه على هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنسانا، لأن الله تعالى لو أحدثه على صورة الإنسان بكمالها من غير نقل له في الأصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة أخرى يصح ذلك.

وقد لقيت هذه الفرقة بالمعدومية لإفراطهم في وصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات، وقد نقض الجبائي على الخياط قوله: بأن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب مفرد. وذكر أن قوله بذلك يؤدي إلى القول بقدم الأجسام. كذلك كان الخياط ينكر الحجة في أخبار الأحاد. يقول البغدادي: وما أراد بقوله هذا إلا إنكار أكثر الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار الأحاد⁽²⁾.

الفرقة التاسعة عشر: الجبائية:

أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي نسبة إلى جبي، وهي بلد من أعمال خورستان في طرف من البصرة والأهواز، وهو شيخ المعتزلة في البصرة، تلقى الاعتزال عن أبي يعقوب الشحام، وكان مع حداثة سنه معروفا بقوة الجدل، توفي سنة 303هـ⁽³⁾.

انفرد بأقوال، منها ما يلي:

(1) التبصير في امور الدين، ص 78، الملل والنحل، 60/1، الوفيات، 685/1.

(2) الفرق بين الفرق، ص 179، التبصير في امور الدين، ص 78.

(3) التبصير في امور الدين، ص 79.

الأول: قال: إن حقيقة الطاعة هي موافقة الإرادة، وقد قيل له إن قولك هذا يوجب أن يكون الله مطيعاً لعبده إذا أعطاه مراده، فقال: نعم. يكون مطيعاً له، فخالف بذلك الإجماع؛ لأن المسلمين قبله أجمعوا على أن من قال: إن الباري I مطيع لعبده كان موصوفاً بالكفر. وأيضاً: لو جاز أن يقال: أنه لعبده مطيع لجاز أن يكون له خاضعاً وهذا غير جائز، فدل على بطلان هذا القول (1).

الثاني: قال في الصفات: إن الله لم يزل سميعاً بصيراً، ويمتنع من أن يقال: لم يزل سامعاً مبصراً، فالله عنده في الأزل سميعاً، ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع، ولم يكن مبصراً إلا عند وجود المرئي؛ وذلك لأن سامعاً ومبصراً متعديان بخلاف سميعاً وبصيراً، فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمرئيات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون سامعاً ومبصراً (2).

وقال في أسماء الله تعالى: إنها يجوز أن تؤخذ قياساً، ويجوز أن يشتق من أفعاله اسم لم يرد به السمع، ولم يأذن به الشرع (3).

الثالث: قوله: إن العرض الواحد يجوز أن يكون في محال كثيرة، ويعلل ذلك بقوله: إن الكلام يكتب في محل، فيكون عرضاً موجوداً فيه، ثم يكتب في محل ثاني فيصير أيضاً موجوداً فيه من غير أن ينتقل من المحل الأول أو يعدم فيه (4).

الرابع: قوله: إن الله I ليس بقادر أن يفني شيئاً من أجسام العالم بانفراده، ولكنه إن شاء أفنى العالم بفناء يخلقه لا في محل، فيفنى به جميع العالم (5).

الخامس: اعتقاده استحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت، ولذلك فإنه يتأول الآيتين الكريميتين، وهما قوله تعالى: **چ ژ ژ ژ ک ک گ گ** **چ (6)** وقوله تعالى: **چ ژ ژ ژ ک ک گ گ** **چ (7)**، على معنى أن الله يحيي أرواح الموتى، ويبعث أرواح من في القبور (8).

الفرقة العشرون: الكعبية:

(1) التبصير في امور الدين، ص 80.

(2) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 153.

(3) التبصير في امور الدين، ص 80.

(4) التبصير في امور الدين، ص 80.

(5) الفرق بين الفرق، ص 184.

(6) البقرة: ٧٣.

(7) الحج: من الآية: ٧.

(8) الصواعق المرسله، 101/2.

أتباع عبد الله بن أحمد بن محمد البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين، توفي سنة 319هـ، أخذ من كل علم بطرف⁽¹⁾

وقد خالف قدرية البصرة في أشياء منها:

أولاً: قوله: إن الله تعالى لا يرى نفسه، ولا يراه غيره⁽²⁾.

ثانياً: قوله: إن الله لا يسمع ولا يبصر، وكان يزعم أن معنى وصفه بالسميع والبصير بمعنى أنه عالم بالمسموع والمرئي⁽³⁾.

ثالثاً: نفي الإرادة عن الله I، وقال: إن الله سبحانه إذا أراد شيئاً من فعله فالمقصود أنه فعله، وإذا قيل: أنه أراد من عنده فعلاً أنه أمر به، وقال: إن وصفه بالإرادة على الوجهين مجاز⁽⁴⁾، كما أن وصف الجدار بالإرادة مجاز في قوله تعالى: **چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ**⁽⁵⁾.

رابعاً: أنه كان يقول بإيجاب الأصلح للعبد على الله تعالى، والإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً⁽⁶⁾.

خامساً: زعم أن المقتول ليس بميت، فخالف قوله سبحانه وتعالى⁽⁷⁾: **چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ**⁽⁸⁾.

سادساً: قال: إن الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة⁽⁹⁾.

الفرقة الواحدة والعشرون: البهشية:

هم أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه قدم ابن المرتضي ذكره على جميع رجال الطبقة التاسعة لزعمه أنه متقدم عليهم في العلم، وقد خالف أباه في جملة من المسائل، وتوفي في بغداد في شهر شعبان من سنة 321هـ⁽¹⁰⁾.

من أقواله التي اشتهر بها:

(1) الملل والنحل، 73/1.

(2) التبصير في امور الدين، ص 79.

(3) الملل والنحل، 73/1.

(4) الفرق بين الفرق، ص 182.

(5) الكهف: من الآية: ٧٧.

(6) التبصير في امور الدين، ص 79.

(7) الفرق بين الفرق، ص 182.

(8) العنكبوت: ٥٧.

(9) الفرق بين الفرق، ص 182.

(10) الفرق بين الفرق، ص 184.

الأول: قوله في التوبة: لقد ذكر عدة حالات لا تصح فيها التوبة، منها: التوبة عن الذنب عند العجز عن مثله، فإنها لا تصح، فمثلا: لا تقبل توبة الكاذب بعد خرس لسانه عن الكذب. ومنها التوبة عن الذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه الإنسان أو يعتقد قبيحا، وإن كان في الحديث ذاته حسنا، ويعلل قوله هذا، بقوله: إنما وجب عليه ترك القبيح لقبحه، فإذا أصر على قبح آخر لم يكن تاركا للقبيح المتروك من أجل قبحه (1).

الثاني: قوله في الإرادة المشروطة، وهو أنه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مرادا من وجه مكروها من وجه آخر، بل يجب أن يكون مرادا من جميع الوجوه، فلا يكره من وجه من وجوهه (2).

ويرى البغدادي أن في هذا القول هدما لأصول المعتزلة في الحسن والقبح؛ لأنه يلزمه أن يكون من القبائح ما لا يكرهه الله، فمثلا: يريد تعالى السجود له عبادة، فعلى هذا الأصل لا يجوز أن يكره السجود للصنم عبادة (3).

الثالث: قوله بنفي جملة من الأعراض التي أثبتها أكثر مثبتي الأعراض كالبقاء والإدراك والألم والشك، وقد زعم أن الألم الذي يلحق الإنسان عند المصيبة ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع، والإدراك ليس بمعنى عنده، وكذلك الذات عنده ليست بمعنى، ولا هي أكثر من إدراك المشتبه، والإدراك ليس بمعنى. وقال في الألم الذي يحدث عند الوباء أنه معنى كالألم الذي يحدث عن الضرب، لأنه واقع تحت الحس (4).

الرابع: الثواب والعقاب: قال أبو هاشم باستحقاق الشكر والذم على فعل الغير، فلو أن زيدا أمر عمرا بفعل طاعة استحق زيد شكرين: شكر على الأمر الذي هو فعله، وشكر على فعل الطاعة التي هي فعل عمرو فخالف الأمة بذلك، وكذلك لو أمره بمعصية؛ استحق ذميين على الأمر وعلى فعل عمرو (5)، وكذلك قال: باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل، فالإنسان القادر المكلف إذا مات ولم يرتكب معصية، ولكنه لم يفعل بقدرته طاعة لله تعالى استحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل، بل من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه، وارتفاع الموانع عنه؛ ولذلك اعتبر من لم يفعل ما أمر به عاصيا، وإن لم يفعل

(1) التبصير في امور الدين، ص 81.

(2) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 154.

(3) الفرق بين الفرق، ص 192.

(4) الفرق بين الفرق، ص 196.

(5) الفرق بين الفرق، ص 189.

معصية، ولم يعد طائعا إلا من فعل طاعة فحتى يكون الإنسان مطيعا فيتخلص من العقاب، ويستحق الثواب يجب عليه ليس أن يمتنع عن فعل ما نهى عنه فحسب، بل أن يفعل أيضا ما أمر به (1).

الفرقة الثانية والعشرون: الحمارية:

هم قوم من معتزلة عسكر مكرم اختاروا من بدع أصناف القدرية ضلالات مخصوصة، ولم يذكر لهم رئيس بعينه، فأخذوا من ابن خابط قوله بتناسخ الأرواح في الأجساد والقوالب، وأخذوا عن الجعد بن درهم قوله: بأن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلا لا فاعل لها، وقالوا أيضا: أن الخمر ليست من فعل الله وإنما من فعل الخمار، لأن الله لا يفعل ما يكون سببه المعصية. وزعموا أن الإنسان قد يخلق بعض الحيوانات كالديدان من اللحم إذا وضعه في الشمس (2).

المطلب الثاني

أبرز ملامح الاعتزال

1. تأثرهم بالفلسفة اليونانية:

المعتزلة قوم فتنوا بالفلسفة اليونانية، وبالمنطق اليوناني، وبما نقل عن الفلسفة الهندية والأدب الفارسي، وقد كانوا كلهم أو جمهورهم من الأصل الفارسي، فأولوا القرآن، لينسجم مع تلك الفلسفة، وكذبوا الأحاديث التي تتعارض مع هذه العقلية اليونانية الوثنية (3).

لقد شاعت الفلسفة اليونانية في القرن الخامس الهجري، شيوعاً كاد أن يهز النفوس، وأصبح أذكى الأمة، يقبلون على الفلسفة ومباحثها، من غير تمييز للنافع عن الضار... وأدى هذا الموقف الانهزامي الذي تردى فيه هؤلاء، إلى أنهم حاولوا إخضاع الدين، إلى نظريات الفلسفة وفرضياتها، تحت شعار التوفيق بين الدين والفلسفة، وكان الأحرى بهم أن يخضعوا الفلسفة للدين (4). وقد بين محمد أبو زهرة، الأسباب التي أدت إلى وقوع المعتزلة في أحضان الفلسفة فقال:

(1) الفرق بين الفرق، ص 186 .

(2) الفرق بين الفرق، ص 278، وينظر: المعتزلة واصولهم الخمسة لعواد المعنق، ص 51.

(3) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط/3، 1402 هـ، ص 75.

(4) مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، 1405 هـ، ص 96.

وقد دفعهم إلى دراسة الفلسفة أمران:

أحدهما: أنهم وجدوا فيها مراناً عقلياً، جعلهم يلحنون بالحجة في قوة. وثانيهما: أن الفلاسفة وغيرهم، لما هجموا بعض المبادئ الإسلامية تصدى هؤلاء للرد عليهم، واستخدموا بعض طرقهم في النظر والجدل، وتعلموا كثيراً منها، ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم (1).

2. ينبوع المعرفة عند المعتزلة (2): يتلخص في تقديم العقل على الأدلة الشرعية، وجعل العقل حاكماً لا محكوماً. وقد اشتمل هذا المنهج العقلي على خطوتين.

الأولى: قصدوا بها تطهير الفكر، وضرورة تجرده عن الإلف والعادة... وفي هذا هدم لنظرية التقليد.

الثانية: تحكيم العقل تحكيمياً مطلقاً، إذ آمن المعتزلة بالعقل ورفعوا شأنه.. وجعلوه الحكم الذي يحكم في كل شيء والنور الذي يجلو كل ظلمة، حكموه في إيمانهم، وفي جميع شؤونهم العامة والخاصة (3).

لقد حكموا العقل أكثر من تحكيمهم للشرع، بل جعلوا الأدلة العقلية مقدمة على الأدلة الشرعية، فكذبوا ما لا يوافق العقل، من الحديث الشريف وإن صح وأولوا ما لا يوافق من الآيات وإن صحت، بل حاولوا إخضاع عبارات القرآن لأرائهم وتفسيرهم لها تفسيراً يتفق مع مبادئهم (4).

فقد كانوا يطرحون المسألة، ثم يعرضونها على العقل عقل الواحد منهم بالطبع فيستجمع لها الأدلة كما تتراءى له، لإثباتها على وجه من الوجوه، وحين يصل إلى نتيجة ما، يعمد إلى الأدلة السمعية فيؤول منها ما لا يوافق نتيجته، إن كان من آيات الكتاب، أو يرد الحديث بدعوى تناقضه مع العقل، أو أنه مبني على الظن...

وبسبب أنهم كانوا يتحاكمون إلى عقل الواحد منهم، لذلك اختلفت مناهجهم اختلافاً كبيراً، في كافة جزئيات مذهبهم، وتناطحوا وكفر بعضهم بعضاً (5).

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد ابو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 145/1.

(2) ينظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، د. فهد بن عبدالرحمن الرومي، ص 84.

(3) الفكر الإسلامي بين الامس واليوم، محمود بن ميلاد، ص 114.

(4) التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي المتوفى: 1398 هـ مكتبة وهبة،

القاهرة، ط/7، 2000م، 372/1 وما بعدها.

(5) المعتزلة بين القديم والحديث، ص 26-28.

مما فتح الباب على مصراعيه أمام تشكيك الحاقدين أمثال المستشرقين ومن شايعهم.

ومن ثم فقد ولغ بعض ضالي المعتزلة في أعراض الصحابة خلال فتنة الجمل وصفين.

إذ زعم كل من واصل بن عطاء وعمر بن عبيد: أن إحدى الطائفتين يوم الجمل فاسقة، ولا تقبل شهادتهم⁽¹⁾، رغم اتفاق العلماء على عدالة جميع الصحابة، أما ما شجر بينهم: فإن أهل السنة لا يخوضون فيه، بل يعتقدون أن كلهم مجتهد، مأجور يبتغي ثواب الآخرة.

ويلخص أبو منصور البغدادي موقف المعتزلة من الصحابة بقوله: المعتزلة ما بين شاك بعدالة الصحابة منذ عهد الفتنة، كواصل بن عطاء، وما بين موقن بفسقهم، كعمرو بن عبيد، وما بين طاعن في أعلامهم، متهم لهم بالكذب والجهل والنفاق كالنظام، وذلك يوجب ردهم للأحاديث التي جاءت عن طريق هؤلاء الصحابة، وأن النظام كان ينكر حجية الإجماع والقياس، وقطعية التواتر⁽²⁾.

وقد أدى ذلك إلى أن فتح رؤساء المعتزلة ثغرات في مكانة الصحابة، استطاع أن يلج المتعصبون من المستشرقين حمى أولئك الزادة الميامين من صحابة رسول الله، وأن يتجرءوا على رميهم بالكذب والتلاعب في دين الله، مستندين إلى ما افتراه النظام وأمثاله عليهم، وقد تبع المستشرقين في هذا بعض الكتاب المسلمين، كأحمد أمين، ومحمود أبو رية. وقد ارتكبوا إثماً عظيماً وكبيرة لا نظير لها نتيجة هذا الطعن⁽³⁾.

المطلب الثالث التطور الفكري للمعتزلة

(1) الفرق بين الفرق للبغدادي، ص120.

(2) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي 140-142.

(3) ينظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، مؤسسة الرسالة، ط/2، 1403 هـ - 1983 م، ص44 — 65، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر - الرياض، ط/2، 1422 هـ - 2001 م، ص14.

من خصائص الفكرة المبتدعة ومثلها في ذلك مثل كل الأفكار البشرية الاعتقادية أنها عادة تبدأ بسيطة ساذجة في اللفظ والمعنى، ثم لا تلبث أن تتعقد وتتفرع، بل تتغير وتتبدل، ثم تتناقض وتتضارب، وإذا كثير من مبادئها الأولية قد تغيرت بشكل تام. وهي في كل ذلك تسير من سيئ إلى أسوأ، وتزداد انحرافا وبعدا عن السنة، وما ذلك إلا لاعتمادها على العقل فيما لا يدركه العقل؛ لذلك قد قيل إن صاحب البدعة لا ترجى له توبة فهو ينتقل من حال إلى حال أسوأ كلما أوغل في بدعته، أما من تمسك بالنصوص الثابتة الجليلة والقواعد الصحيحة البينة فلا مجال لانحرافه، إذ أن الأمر دائر بين ثبوت النص وقواعد الفقه فيه، وهما أمران واضعان عند أهل السنة والجماعة حسب منهجهم⁽¹⁾.

وقد ظهر ذلك الأمر جليا في فكر المعتزلة وتطور مقالاتهم خلال ثلاثة قرون هي فترة حياة الاعتزال كفرقة مستقلة واضحة. وهو ما سنحاول تتبعه بشكل موجز:

أولا – بدايات الاعتزال :

ظهر فكر الاعتزال كما أشرنا من قبل قبل ظهور الفرقة نفسها بشكل مستقل، فقد تكلم الجعد بن درهم ومن بعده الجهم بن صفوان في نفي الصفات وكان الجعد تلميذا لوهب بن منبه الذي أنكر عليه قوله ذاك.

قيل: إن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام أي أن الله سبحانه ليس على العرش حقيقة وإن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه⁽²⁾.

وهناك رواية ترجع أصول ذلك الفكر عند الجعد إلى أصول يهودية فلسفية، إذ أنه قد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت، وأخذها طالوت عن خاله ليبيد بن الأعصم اليهودي⁽³⁾. وقد ذكر أن الجهم أخذ تلك المقالة من الجعد، كما قيل أن مناقشاته مع فرقة السمنية قد أدت إلى تشكيكه في

(1) ينظر: الاعتصام للشاطبي 123/1.

(2) المعتزلة، زهدي جار الله، اهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1947م، ص27.

(3) عقائد السلف للأئمة: أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي، تحقيق: د. علي سامي النشار، عمار جمعي الطالباني، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1971م، ص7.

دينه وابتداعه ونفي الصفات⁽¹⁾ وعلى كل حال فالروايتان تدلان على الأثر الخارجي الذي أدى إلى القول بتعطيل الصفات.

كما أن أثر يوحنا الدمشقي وأقواله تعتبر موردا من موارد الفكر الاعتزالي، إذ أنه كان يقول بالأصلح ونفي الصفات الأزلية وحرية الإرادة الإنسانية⁽²⁾. أما عن مقالة خلق القرآن فكان أول من قال بها الجعد بن درهم سنة نيف وعشرين ومائة في خلافة هشام، وأخذها عنه بشر المريسي وكان صباغا يهوديا⁽³⁾ وأما عن نفي القدر فقد ظهرت هذه البدعة على يحيى الدمشقي ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وقد قيل إنهما أخذها عن نصراني يدعى سوسن⁽⁴⁾ وقد أطلق على أصحابها اسم القدرية ثم أخذ عن معبد الجهني عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء رأس المعتزلة⁽⁵⁾.

وقد كان القول بالقدر في أول أمره ساذجا لا فلسفة فيه، بل مجرد اعتقاد أن الله سبحانه لا يقدر شيئا مسبقا على الإنسان، وأن الإنسان هو فاعل أفعاله بمحض مشيئته دون تدخل من مشيئة الله، وتبرز تلك البساطة في المناقشة التالية التي جرت في نهاية القرن الأول الهجري في خلافة عمر بن عبد العزيز: روي أن غيلان الدمشقي وقف يوما على ربيعة الرأي فقال له: أنت الذي تزعم أن الله يحب أن يعصى؟ فقال له ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصى قسرا؟⁽⁶⁾ أما عن القول بالمنزلة بين المنزلتين: فإن أول من ابتدعها واصل بن عطاء وهي أول مسألة نسبت للمعتزلة كفرقة مستقلة، حيث اعتزل حلقة الحسن البصري بعد أن سئل الحسن عن مرتكب الكبيرة الذي يموت دون توبة فسكت الحسن ورد واصل أنه في منزلة بين المنزلتين لا يقال مؤمن ولا كافر⁽⁷⁾ ومع ذلك

(1) عقائد السلف، الرد على الجهمية— أحمد بن حنبل ص 65، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي المتوفى: 418هـ، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة - السعودية، ط/8، 1423هـ / 2003م، 379/3.

(2) المعتزلة، زهدى جار الله، ص 28.

(3) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، 382/3.

(4) البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي المتوفى: 774هـ، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط/1، 1408، هـ - 1988 م، 34/9.

(5) المعتزلة، زهدى جار الله، ص 34.

(6) فجر الإسلام، أحمد أمين إبراهيم الطباخ المتوفى 1954م مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، القاهرة، 1933، ص 285.

(7) الفرق بين الفرق، ص 118.

فإن قال بتأبيده في النار خالدا فيها، فوافق الخوارج في ذلك وإن خالفهم في عدم إطلاق اسم الكفر عليه، ومن هنا سميت المعتزلة مخانيث الخوارج" (1).

ثانياً: الطور الأول للمعتزلة :

بدأ فكر المعتزلة يتبلور كفرقة مستقلة متميزة في البصرة على يد واصل بن عطاء الذي كان يحضر مجالس الحسن البصري، وقد ذهب هو وعمرو بن عبيد إلى أن الفاسق مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين وأنه مخلد في النار، ولم يطلق القول بتكفيره، واعتزل حلقة الحسن إلى سارية أخرى فأطلق عليهم المعتزلة لاعتزالهما قول الأمة وإجماع المتقدمين من الصحابة والتابعين (2).

وقد ذهب واصل إلى ما ذهب إليه من قبل القدرية أتباع معبد الجهني وغيلان من نفي القدر، كما وافق الجهمية أتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان في نفي الصفات بصورة غير معقدة ولا ملتبسة بشيء من الفلسفة أو مباحثها، إذ أن التأثير الخارجي كان في مجرد استيراد الفكرة بذاتها وتطبيقها على الإسلام، أما استخدام المنهج الفلسفي أو الأبحاث اللاهوتية في تقريرها فلم يكن له أي أثر حتى ذلك الحين (3)

ثالثاً – الطور الثاني للمعتزلة :

أدخلت المعتزلة في هذا الطور المباحث الفلسفية والمناهج اليونانية بشكل واضح في الموضوعات التي بحثوها وأضافوها إلى أقوال من سبقهم. وقد انقسم الكلام في هذه المرحلة إلى قسمين: جليل الكلام، ودقيق الكلام. فأما جليل الكلام: فهو يبحث في صفات الله وكلامه وقدرته وإرادته وفي الإيمان ومعناه وما يستتبع ذلك من كلام في الخلق والأجال والأرزاق والثواب والعقاب والطبع والهدى والضلال وغير ذلك من مباحث، وهو ذو صلة بالموضوعات المطروحة في الطور الأول.

وأما دقيق الكلام: فقد نشأ بأكمله في هذا الطور وبحث في الجوهر والعرض، والجسم وحدوده، والأضداد والعلل، والإرادة والتولد، وغير ذلك من مباحث تفوح منها رائحة الفلسفة اليونانية كأوضح ما تكون. لذلك نجد أن الكلام فيه منقول عن متأخري المعتزلة كالإسكافي ومعمر وأبي الحسين الصالحي

(1) الفرق بين الفرق، 119.

(2) الفرق بين الفرق، ص 118.

(3) المعتزلة، زهدي جار الله، ص 38.

وغيرهم، وأما واصل بن عطاء ومن في طبقتهم فلم ينسب لهم شيء من الكلام في تلك المعاني.

وسنضرب أمثلة من أقوال أئمة المتأخرين منهم في هذه المرحلة ندلل بها على تطور أقوالهم مع الزمن:

فمن أقوال أبي الهذيل العلاف: القول بفناء مقدرات الله حتى لا يكون بعد فناء مقدراته قادراً على شيء!! أي أنه يخلق ما يشاء حتى لا يقدر أن يخلق شيئاً بعد ذلك⁽¹⁾.

قوله بأن عذاب أهل النار ونعيم أهل الجنة سينتهيان إلى نهاية حيث يبقى كل من أهل الجنة وأهل النار ساكناً في مكان لا يتحرك! كذلك قال بأن أهل الجنة والنار مسيرون في أقوالهم وأفعالهم التي يقولونها ويفعلونها في الآخرة ولا حيلة لهم فيها! ويلاحظ أنه جعل الناس في الدنيا يفعلون ما يشاؤون وفي الآخرة مسيرون لا يختارون! فهو قدر في الدنيا جبري في الآخرة⁽²⁾. كما قال بأن التواتر الذي يعتبر حجة هو ما يجمع عليه عشرون شخصاً أحدهم من أهل الجنة!.

كذلك قال بأن الميت لا يقدر على أن يأتي بأفعال القلوب وإن كان قادراً على أفعال الجوارح، وقد طور الجبائي وابنه هذه الأقوال فقال إن الميت يقدر على أفعال القلوب والجوارح معاً⁽³⁾.

وكان هو أول من صرح أن الله عالم بعلم هو ذاته وأن قدرة الله هي الله وهكذا. أما ما قاله في دقيق الكلام متأثراً بالفلسفة اليونانية عن الجسم فقد وصفه بأنه الطويل العريض العميق⁽⁴⁾ وقال عن الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ وعرفه بأنه: لا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق وأنه قد يجوز أن يجمع غيره وأن يفارق غيره وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ⁽⁵⁾، وقد اقترب في

(1) الفرق بين الفرق، ص 122، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: 606هـ، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية - بيروت، ص 41.

(2) مذاهب الإسلاميين.. المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997م، ص 133.

(3) الفرق بين الفرق، ص 121.

(4) مقالات الإسلاميين، 8/2.

(5) مذاهب الإسلاميين لبدوي، ص 182.

تعريفه ذاك من معنى النقطة الرياضية. وقد خالفه النظام في ذلك فأنكر وجود الجزء الذي لا يتجزأ وقال إن كل شيء يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية. قال البدوي : ونحن لا ننكر البحث في معنى الجسم من الناحية الرياضية أو تصورهم للأجزاء والأقسام، إنما ننكر الخلط بين ذلك وبين المباحث الخاصة بالذات الإلهية مما أدى إلى التخبط والخلط والبدعة⁽¹⁾ .

أما عن الأعراض فقد قال العلاف: إن منها ما يبقى ومنها ما يزول، فما يزول كحركات الأجسام، وهو القول الذي أداه إلى زوال حركات أهل الآخرة، وما يبقى فهو كالسكون الذي يتحولون إليه بعد الحركة⁽²⁾ .

وقد قال إن الأعراض يمكن رؤيتها كالحركات والسكنات والألوان والاجتماع والافتراق، ويمكن لمسها بلمس الجسم نفسه.

وقد خالفه الجبائي في لمس الأعراض وإن وافقه في رؤيتها. وخالفهما النظام في رؤية الأعراض ولمسها والألوان فقال إنها جسم يمكن رؤيته.

أما عن الخلق: فقد قال العلاف إن خلق الشيء غير الشيء نفسه، وإن عادة الخلق غير الشيء المعاد، وإن إرادة الخلق غير الشيء المخلوق، وخالفه النظام فقال: بل الخلق هو نفس الشيء، وإرادة الشيء المخلوق هي الشيء المخلوق إلا إن كانت أمراً فهي غيره⁽³⁾ .

(1) مذاهب الإسلاميين لبدوي، ص185.

(2) مذاهب الإسلاميين لبدوي، ص190 .

(3) ينظر: مذاهب الإسلاميين لبدوي، ص 191، المعتزلة بين القديم والحديث لمحمد العبدية وطارق

عبدالحليم، ص101.

لَا أَقُولُ أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ، وَأَمَّا كِتَابُ اللَّهِ فَلَا أَعْلَمُهُ، وَلَكِنْ حَدَّثَنِي
 أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: أَلَا إِنَّمَا الرَّبَّاءُ فِي النَّسَبِ (1).
 فهاتان هما الحجتان الملزمتان للناس عند الصحابة: كتاب من الله أو سنة من
 رسوله ﷺ مصداقاً لقوله تعالى: جِئُوا نِيَّيْ نِيَّيْ نِيَّيْ نِيَّيْ نِيَّيْ (2) وكان أحدهم
 رضي الله عنهم يغضب إذا عورض حديث رسول الله ﷺ بقول غيره من البشر
 ولو كان من حكماء اليونان! فقد جاء في صحيح مسلم أن عمران بن حصين
 ذكر لأصحابه حديث رسول الله ﷺ أنه قال: الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ، فَقَالَ
 بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّهُ مَكْتُوبٌ فِي الْحِكْمَةِ: أَنْ مِنْهُ وَقَارًا، وَمِنْهُ سَكِينَةٌ، فَقَالَ
 عِمْرَانُ: أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتُحَدِّثُنِي عَنْ صُحُفِكَ! وفي رواية: فَغَضِبَ
 عِمْرَانُ حَتَّى احْمَرَّتَا عَيْنَاهُ، وَقَالَ: أَلَا أَرَى أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَتُعَارِضُنِي
 فِيهِ، قَالَ: فَأَعَادَ عِمْرَانُ الْحَدِيثَ، قَالَ: فَأَعَادَ بُشَيْرٌ، فَغَضِبَ عِمْرَانُ، قَالَ: فَمَا
 زِلْنَا نَقُولُ فِيهِ إِنَّهُ مِنَّا يَا أَبَا نُجَيْدٍ، إِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ (3).

قال النووي وَقَوْلُهُمْ إِنَّهُ مِنَّا لَا بَأْسَ بِهِ مَعْنَاهُ لَيْسَ هُوَ مِمَّنْ يَتَهَمُ بِنِفَاقٍ أَوْ
 زُنْدَقَةٍ أَوْ بَدْعَةٍ أَوْ غَيْرِهَا مِمَّا يُخَالِفُ بِهِ أَهْلَ الْإِسْتِقَامَةِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (4).

من هذا يتبين ان الصحابة لم يعارضوا ولم يرضوا بمعارضة حديث رسول
 ﷺ من المعقولات، وإذا أشكل عليهم شيء من ذلك كانوا يوردون
 إشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها وكانوا يسألونه عن الجمع بين النصوص
 التي يوهم ظاهرها التعارض، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولاً يعارض
 النص البتة، ولا عرف فيهم أحد وهم أكمل الأمم عقولاً عارض نصاً بعقله
 يوماً من الدهر، وإنما حكى الله سبحانه ذلك عن الكفار، كما تقدم، وثبت في
 الصحيح عن النبي ﷺ عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِّبَ
 قَالَتْ: قُلْتُ: أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: جِئُوا نِيَّيْ نِيَّيْ نِيَّيْ نِيَّيْ نِيَّيْ (5).
 فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرَضُ، وَلَيْسَ أَحَدٌ يُنَاقِشُ الْحِسَابَ يَوْمَ

(1) رواه مسلم، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابُ بَيْعِ الطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ، برقم 15963/1218.

(2) النساء: من الآية: ٥٩.

(3) رواه البخاري، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ الْحَيَاءِ، برقم 29/6118، ومسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ شُعْبِ

الْإِيمَانِ، برقم 64/371.

(4) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 8/2.

(5) الانشقاق: ٧ - ٨.

كثرت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأي، ومع هذا كانوا قليلين أولاً مقموعين مذمومين عند الأئمة، وأولهم شيخهم الجعد بن درهم، وإنما نفق عند الناس بعض الشيء لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه ولهذا كان مروان يسمى مروان الجعدي وعلى رأسه سلب الله بني أمية الملك والخلافة وشتتهم في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة، فلما اشتهر أمره في المسلمين ، طلبه خالد بن عبد الله القسري، وكان أميراً على العراق، حتى ظفر به، فخطب الناس في يوم الأضحى ، وكان آخر ما قال في خطبته: أيها الناس، ضحوا تقبل الله ضحاياكم ، فإني مضح بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ثم نزل فذبحه في أصل المنبر، ثم طفت تلك البدعة فكانت كأنها حصاة رمي بها، والناس إذ ذاك عنق واحد أن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال وأنه كلم عبده ورسوله موسى تكليماً وتجلي للجبل فجعله دكاً هشيماً إلى أن جاء أول المائة الثالثة ، وولي على الناس عبد الله المأمون، وكان يحب أنواع العلوم، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين في العلوم، فغلب عليه حب المعقولات ، فأمر بتعريب كتب اليونان ، وأقدم لها المترجمين من البلاد، فعربت له، واشتغل بها الناس ، والملك سوق ما سوق فيه جلب إليه ، فغلب على مجلسه جماعة من الجهمية ممن كان أبوه الرشيد قد أقصاهم وتتبعهم بالحبس والقتل فحشوا بدعة التجهم في أذنه وقلبه فقبلها، واستحسنها، ودعا الناس إليها، وعاقبهم عليها (1) .

المطلب الثاني

أصول المعتزلة

المعتزلة فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي.

وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية؛ لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة (2).

(1) الصواعق المرسله ، 1069/3.

(2) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط/4، 1420 هـ، ، 26/1.

وقد جاءت المعتزلة في بدايتها بفكرتين:

الأولى: القول بأن الإنسان مختار بشكل مطلق في كل ما يفعل، فهو يخلق أفعاله بنفسه، ولذلك كان التكليف، ومن أبرز من قال ذلك غيلان الدمشقي، الذي أخذ يدعو إلى مقولته هذه في عهد عمر بن عبد العزيز. حتى عهد هشام بن عبد الملك، فكانت نهايته أن قتله هشام بسبب ذلك.

الثانية: القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه فاسق فهو بمنزلة بين المنزلتين. هذه حاله في الدنيا أما في الآخرة فهو لا يدخل الجنة؛ لأنه لم يعمل بعمل أهل الجنة بل هو خالد مخلد في النار، ولا مانع عندهم من تسميته مسلماً باعتباره يظهر الإسلام وينطق بالشهادتين ولكنه لا يسمى مؤمناً.

ثم تطور خلافها فيما بعد، ولم يقف عند حدود تلك المسألة، بل تجاوزها ليشكل منظومة من العقائد والأفكار، والتي في مقدماتها الأصول الخمسة الشهيرة التي لا يعد معتزلياً من لم يقل بها، والأصول الخمسة عند المعتزلة هي:

1. التوحيد.
2. العدل.
3. الوعد والوعيد.
4. المنزلة بين المنزلتين.
5. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذه تسمى بالأصول الخمسة عند المعتزلة فمن وجدت جميعها فيه فهو معتزلياً وإلا فلا⁽¹⁾.

وان شاء الله تعالى سنتناول هذه الأصول الخمسة بالفروع التالية :

الفرع الأول الأصل الأول: التوحيد

وتفسير قولهم فيما ذهبوا إليه من باب التوحيد وهو ما اجتمعت عليه المعتزلة من البصريين والبغداديين وغيرهم، وإن كانوا في غير ذلك من فروعهم متباينين، من أن الله لا كالأشياء وأنه ليس بجسم ولا عَرَضٍ ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر والجزء والجوهر، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في الدنيا، ولا في الآخرة، وأنه لا يحصره المكان، ولا تحويه الأقطار، بل هو الذي لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا

(1) الموسوعة الميسرة 30/1—32.

نهاية ولا حدّ، وأنه الخالق للأشياء المُبدع لها لا من شيء، وأنه القديم، وأن ما سواه محدث (1).

وهذا حق ولكنهم بنوا عليه نتائج أهمها:

1. استحالة رؤية الله تعالى لاقتضاء ذلك نفي الصفات، وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات، وإلا تعدد القدماء في نظرهم؛ لذلك يعدون من نفاة الصفات
2. وبنوا على ذلك أيضاً أن القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام (2).

وان شاء الله تعالى سنتناول التوحيد عند المعتزلة من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: تقسيم المعتزلة للصفات.

ذكر المعتزلة تقسيماً خاصاً بهم للصفات؛ لكن الملاحظ أن هذا التقسيم لا أثر له على حقيقة مذهبهم؛ لأن المعتزلة تنفي قيام جميع الصفات بالله Y على الحقيقة.

فقد ذكر القاضي عبد الجبار أن صفات الله ثلاثة أقسام:

1. صفات يختص بها على وجه لا يشاركه فيه غيره، مثل كونه قديراً وغنياً.

2. صفات يشاركه فيها غيره في نفسها، ويخالفه في كيفية استحقاقه لها، نحو كونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً (3).

3. صفات يشاركه فيها غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركاً، ومريداً، وكارهاً، فإن الله مدرك لكونه حياً بشرط وجود المدرك، كذلك الواحد منا، وكذلك هو مرید وكاره بالإرادة والكرهية، وكذلك الواحد منا، إلا أن ثم فرقا هو القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومرید وكاره بإرادة وكرهية موجودتين لا في محل، بينما الواحد منا مرید وكاره لمعنيين محدثين في قلبه (4).

ان هذا التقسيم لا أثر له في حقيقة مذهبهم في الصفات؛ لأنهم لا يثبتون الصفات حقيقة في الذات (5).

(1) مروج الذهب للمسعودي 444/1.

(2) الموسوعة الميسرة 28/1.

(3) شرح الأصول الخمسة، 183.

(4) شرح الأصول الخمسة، 130، مقالات الإسلاميين، 505/2.

(5) النفي في باب صفات الله Y بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة، ابو محمد ارزوقي بن محمد

سعيداني، دار المنهاج، الرياض، ط1، 1426هـ، ص556.

المحور الثاني: رأي جمهور المعتزلة في الصفات

عرفنا أن القول بنفي الصفات قد بدأ قبل ظهور المعتزلة على يد الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان الذي اشتهر بنشره لهذا المذهب، وإليه نسبت فرقة الجهمية⁽¹⁾، ثم أنه لما ظهرت المعتزلة أخذت في جملة ما أخذته من الجهمية القول بنفي الصفات، ودليل ذلك: أن مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء كان ينفي الصفات معتقداً أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء؛ وذلك شرك، ولذا كان يقول: إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين⁽²⁾.

ويرى الشهرستاني: أن القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج؛ لأنه شرع فيه على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين⁽³⁾، أما المعتزلة الذين خلفوه؛ فإنهم عاصروا حركة ترجمة الكتب اليونانية والكتب الفارسية إلى العربية التي تشتمل على الفلسفة وبعض الأمور الدينية؛ وخصوصاً كتب الفلاسفة⁽⁴⁾

وكان الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه⁽⁵⁾؛ فنفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات، وقالوا: أنه تعالى عالم بالذات لا يعلم زائد على ذاته⁽⁶⁾.

وأفلوطين⁽⁷⁾ الذي تأثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان، يتحدث عن تعالية الله تعالى، ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات؛ لأننا بذلك نشبهه تعالى بالأفراد، فلا نقول أن لله تعالى علماً لأنه هو العلم . . وليس يحتاج تعالى إلى بصر؛ لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس⁽⁸⁾. وقد تأثر المعتزلة بهؤلاء الفلاسفة، فاقتبسوا منهم قولهم في الصفات. يقول الغزالي والشهرستاني: إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على قولهم في الصفات⁽⁹⁾ ولذا فإن المعتزلة الذين جاؤوا بعد واصل أخذوا بتأثير الفلسفة

(1) سرح العيون، ص 293.

(2) الملل والنحل، 51/1.

(3) ينظر: الملل والنحل، 51/1.

(4) ينظر: الملل والنحل، 51/1.

(5) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص 90.

(6) ينظر: المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: 505هـ، دار

الكتب الحديثة، مصر، ص 107، نهاية الإقدام، ص 100.

(7) الموسوعة العربية الميسرة، ص 182.

(8) ينظر: المعتزلة واصلهم الخمسة لعواد المعتقد، ص 63.

(9) المنقذ من الضلال، ص 107، نهاية الإقدام، ص 91.

يفسرون قوله، ويضيفون إليه بعض التعديلات التي لا تؤثر على الجوهر، ويؤيدون ذلك بادلة عقلية، فقالوا: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا يعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعان قديمة ومعان قائمة به .

وقد ذكر ابن المرتضي المعتزلي إجماعهم على ذلك، فقال: وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا لمعان .. (1) وقد تمسكوا في هذا بأقوال منها:

1. يقول أبو الحسن الخياط: أن الله تعالى لو كان عالما بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديما أو يكون محدثا، ولا يمكن أن يكون قديما؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد وهو قول فاسد. ولا يمكن أن يكون علما محدثا، لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل؛ فإن كان أحدثه الله في نفسه أصبح محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره، كان ذلك الغير عالما بما حله من دونه، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل؛ لأن العلم عرض لا يقوم إلا في جسم، فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته (2).

2. يقول يحيى بن الحسين وهو من أئمة الزيدية (3) : . . . وأما ما ذكر من العلم فإنه لا يخلو من أن يكون الله العالم بنفسه ويكون العلم من صفاته في ذاته لا صفته لغيره، فقد جعل مع الله سواه، ولو كان مع الله سواه؛ لكان أحدهما قديما والآخر محدثا، فيجب على من قال بذلك أن يبين أيهما المحدث لصاحبه، فإن قال: إن العلم أحدث الخالق كفر، وإن قال: إن الله أحدث العلم، فقد زعم أن الله كان غير عالم حتى أحدث العلم، ومتى لم يكن العلم فضده لا شك ثابت، وهو الجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإن رجع هذا القائل الضال إلى الحق من المقال . فقال: إنه العالم بنفسه . وأنه لا علم ولا عالم سواه. (4).

(1) المنية والأمل، ص 56 ،

(2) الانتصار، ص 82.

(3) رسائل العدل والتوحيد ، إمام أهل السنة، الحسن البصري ، إمام الزيدية، القاسم الرّسّي ، إمام

المعتزلة ، القاضي عبدالجبار ، إمام الاثنى عشرية ، الشريف المرتضى، دراسة وتحقيق :

الدكتور محمد عمارة ، دار الشروق، ط/2، 1408هـ - 1988م ، 2/2.

(4) رسائل العدل والتوحيد ، 137/2.

3. يروي الشهرستاني عن المعتزلة أنهم قالوا: لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى لا تصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث؛ إذ لا بد من مغیره (1)

4. يقول الرازي (2) وهو يحكي شبهات المعتزلة في نفي الصفات: والشبهة السادسة: أن الله تعالى إنما كفر النصارى في قوله تعالى *چژ ژ ژ ک ک ک گ گ چ* (3) فلا يخلو إما أن يقال أنه تعالى إنما كفرهم؛ لأنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة بأنفسها، أو لأنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة، والأول باطل؛ لأن النصارى لا يثبتون ذواتا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها، ولما لم يقولوا بذلك استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك، ولما بطل القسم الأول ثبت القسم الثاني، وهو أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة، ولما كفر النصارى لأجل أنهم أثبتوا صفاتا ثلاثة، فمن أثبت الذات مع الصفات فقد أثبت أكثر من ثلاثة، وكان كفره أعظم من كفر النصارى؛ لأنه أثبت أكثر مما أثبتوا . . (4)

المحور الثالث: رأي المعتزلة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن الكريم
1. رأي المعتزلة في الإرادة

لقد اختلف المعتزلة في موقفهم من الإرادة، وأهم آراءهم في ذلك؛ رأيان: أحدهما: رأي البصريين ومن تبعهم من المعتزلة، ويتلخص هذا الرأي في أن الله تعالى يريد بإرادة حادثة لا في محل .

ثانيهما: للنظام والكعبي، ومن تبعهما: وهؤلاء ينفون الإرادة عن الله أصلاً (5) .
وسنعرض إن شاء الله تعالى هذين الرأيين من أقوالهم، أو أقوال من نقل عنهم.
الرأي الأول: رأي البصريين ومن تبعهم:

يقول القاضي عبدالجبار: وقال شيخنا أبو علي، وأبو هاشم رحمهما الله ومن تبعهما أنه تعالى يريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل (6).

(1) . نهاية الاقدام ، ص115.

(2) الاعلام، 203/7، معجم المؤلفين، 11 / 79.

(3) المائدة: من الآية: ٧٣ .

(4) الاربعين في اصول الدين، ص159.

(5) شرح الصول الخمسة، ص440.

(6) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 6/3.

ويقول في موضع آخر: ... واعلم أنه تعالى مرید عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل (1).

ويروي البغدادي رأي المعتزلة البصريين في الإرادة، فيقول: إن البصريين من المعتزلة قالوا: إن إرادة الله تعالى ليست قديمة بل محدثة لا في محل، بها يخص الله الأشياء بالوجود دون العدم (2).

من هذه النقول نستطيع أن نعرف رأي البصريين ومن تبعهم من المعتزلة في الإرادة، وهو أن الله تعالى مرید بإرادة حادثة لا في محل (3).

2. رأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر

لقد اختلف المعتزلة في المقصود بهاتين الصفتين بعد أن اتفقا عموماً على نفيهما،

فلا هما قديمان، ولا حادثان (4).

يقول الشهرستاني: وافقت المعتزلة على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى؛ لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها... (5)

إذاً المعتزلة قد اتفقت على أن السمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى، لكنهم اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها على أقوال، أهمها ما يلي:

القول الأول: قول الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين: ويتلخص رأيهم في أن الله سميع بصير، بمعنى أنه حي لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمرئي إذا وجدا؛ ذلك أنهم... يرون أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة، سمي سميعاً بصيراً.

يقول ابن منتويه: والذي يبين أن الحياة غير متعلقة... إلى أن قال: فإذا صح أن لا متعلق لهذه الصفة، كان أخص ما يذكر في توابعها كونه سميعاً بصيراً، لأنه من حكم كونه حياً، ألا ترى أن معناه أنه حي لا آفة به... (6)، ويقول البغدادي

(1) شرح الاصول الخمسة، ص440.

(2) الفرق بين الفرق، ص181.

(3) ينظر: المعتزلة واصولهم الخمسة لعواد المعتقد، ص103.

(4) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص109.

(5) الملل والنحل، 49/1.

(6) المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي

، ابو الحسين المتزلي ت 415 هـ وهو من جمع ابو محمد الحسن بن أحمد بن منتويه المتوفى

416 هـ، عنى بتصحيحه ونشره الاب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،

ص136.

وهو يحكي مذاهب المخالفين له في صفتي السمع والبصر فيقول: والفرقة الرابعة قدرية البصرة، قالوا: إن الله تعالى لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد (1).

ويقول في موضع آخر: وزعم الجبائي وابنه: أن الله لم يزل سميعاً؛ بمعنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد... (2).

ويحكي الشهرستاني آراء المعتزلة في معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً، فيقول: ... ومن قال من المعتزلة أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً، أنه حي، لا آفة به، فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي، وهو الذي صار إليه الجبائي وابنه... (3) ، ويروي الشهرستاني في موضع آخر: أن الجبائي قال: إن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعاً بصيراً... (4).

هذا هو رأي الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين في معنى وصف الله بالسمع

والبصر. القول الثاني: رأي النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين في معنى السميع

والبصير: ويتلخص رأيهم في أن الله تعالى لا يسمع، ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير، على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات. يقول الشهرستاني: وذهب الكعبي، ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً؛ أنه عالم بالمسموعات والمبصرات... (5).

ويقول البغدادي: وزعم الكعبي أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره؛ إلا على معنى علمه بنفسه، وبغيره، وتبع النظام في قوله: إن الله تعالى لا يرى شيئاً في الحقيقة... (6) ، ويقول في موضع آخر: وزعم الكعبي، والبغداديون من المعتزلة؛ أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمى بالسمع، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها

(1) اصول الدين، ص 96.

(2) اصول الدين، ص 97.

(3) نهاية الاقدام، ص 341.

(4) نهاية الاقدام، ص 344.

(5) نهاية الاقدام في علم الكلام، ص 341.

(6) الفرق بين الفرق، ص 181.

غيره، والمرئيات التي يراها غيره...⁽¹⁾، ويقول في موضع ثالث: وزعم الكعبي والنظام أن كون الإله سامعاً؛ إنما يفيد كونه عالماً بالمسموع...⁽²⁾. من هذه الأقوال؛ يظهر أن النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين يظهر أنهم يرون أن الله لا يسمع، ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، ويؤولون وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات. ويشرح الكعبي هذا الرأي فيقول: إن الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس بصره بالمبصر؛ بل يحس المبصر، ويسمع المسموع؛ وذلك هو العلم حقيقة، ولما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسائط سمعه وبصره؛ سمي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائداً على علمه، والدليل على ذلك: أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر، وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحدة، فهو لا يجد فرقاً إلا في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس، أو نوع ونوع⁽³⁾.

ومما تقدم من عرضنا لرأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر، نستخلص أنهم قد اتفقوا على نفيهما قائمتين بذاته تعالى حقيقة، ولذا فإنهم أولوا ما ورد في الكتاب والسنة من إشارة إلى هاتين الصفتين، بأن المقصود بهما حياته، كما يراها البصريون أو العلم، كما يراها البغداديون.... وقيل في الرد على المعتزلة في نفيهم لصفتي السمع والبصر: إن قول المعتزلة بنفي صفتي السمع والبصر عن الله تعالى مردود، وبيان ذلك أن النقل والعقل قد دلا على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى، فالقول بنفيهما مخالفة للنقل الصريح من القرآن الكريم والسنة النبوية ومخالفة للعقل الصحيح، وما خالفهما باطل بالاتفاق.

فمن النقل: قوله تعالى: **چ ذ ث** **ث ذ ث** **ث ذ ث** **چ ذ ث**، ففي هذه الآية دلالة صريحة على وصف الله تعالى بالسمع والبصر⁽⁵⁾.

(1) الفرق بين الفرق، ص 181.

(2) اصول الدين ص 44، 96.

(3) نهاية الإقدام، ص 343.

(4) الشورى: من الآية: ١١.

(5) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر

الطبري المتوفى: 310هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/1، 1420 هـ - 2000

م، 31/21، 370/510، بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه

الحنفي تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر - بيروت، 229/3.

وقال تعالى حاكياً ما قاله إبراهيم لأبيه: ﴿ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ﴾⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

يقول ابن خزيمة: أفليس من المحال أن يقول خليل الرحمن لأبيه: ﴿ ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ﴾⁽²⁾، فيعيبه بعباده ما لا يسمع، ولا يبصر، ثم يدعو إلى عبادة ما لا يسمع ولا يبصر كالأصنام التي هي من الموتى لا من الحيوان...⁽³⁾، فدل ذلك على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى على ما يليق بجلاله.

وقال تعالى: ﴿ پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ ﴾⁽⁴⁾.

وجه الدلالة:

يقول ابن خزيمة: إن الله تعالى أخبر بهذه الآية أن، من لا يسمع، ولا يعقل كالأنعام، فدل على ثبوت صفتي السمع والبصر له I ؛ وإلا لزم اتصافه تعالى بصفة النقص التي أثبتتها لمن لا يسمع... تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً⁽⁵⁾.

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ ر، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَكُنَّا إِذَا أَشْرَفْنَا عَلَى وَادٍ، هَلَلْنَا وَكَبَّرْنَا ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، إِنَّمَا تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا⁽⁶⁾، ففي هذا الحديث كالأيات دلالة على اتصافه تعالى بصفتي السمع والبصر قائمتين بذاته تعالى حقيقة.

يقول البيهقي: السميع من له سمع يدرك به المسموعات، والبصير: من له

(1) مريم: من الآية: ٤٢ .

(2) مريم: من الآية: ٤٢.

(3) التوحيد وإثبات صفات الرب Y، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري المتوفى: 311هـ، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط/5، 1414 هـ - 1994 م، ص33.

(4) الفرقان: ٤٣ - ٤٤.

(5) التوحيد لابن خزيمة، ص 46.

(6) رواه البخاري، كِتَابُ الْقَدْرِ، بَابُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، برقم 125/8 6610، وفي رواية مسلم عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَجْهَرُونَ بِالتَّكْبِيرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لَيْسَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا، وَهُوَ مَعَكُمْ كِتَابُ الذِّكْرِ وَالْدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالْإِسْتِغْفَارِ، بَابُ اسْتِحْبَابِ خَفْضِ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ، برقم 2704/4.

بصر يدرك به المرئيات، ولكل منهما في حق الباري تعالى صفة قائمة بذاته تعالى⁽¹⁾.

ومن العقل ما يقوله الباقلاني: حيث قال: والدليل على أنه تعالى سميع بصير.... أنه قد ثبت أنه تعالى حي، والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً... ومن عرى من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها، فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها... من العمى والصمم، وهذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدوث الموصوف بها، فلم يجز وصف القديم بشيء منها، فوجب أن يكون سميعاً بصيراً...⁽²⁾.

وإذا ثبت بالنقل والعقل، أنه تعالى سميع بصير، بطل ما يزعمه النفاة؛ من أنه تعالى ليس بسميع، ولا بصير بسمع وبصر قائمين في ذاته تعالى على ما يليق بجلاله.

إضافة إلى هذا: فإنه سبق أن بينا موقف المعتزلة في نفي الصفات في المحور الأول والثاني، وعلى ذلك فإنه يبطل رأي المعتزلة في نفي صفتي السمع والبصر ببطلان رأيهم في نفي سائر الصفات، لأن شبهاتهم التي نفوا بسببها الصفات: عامة لجميع الصفات، وليست خاصة بصفات بعينها. والله أعلم، وهو ولي

وفي الرد على الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين في تأويلهم السميع، والبصير بالحي الذي لا آفة به:

سبق عند عرضنا لرأي الجبائي وابنه، ومن تابعهما أنهم يرون: أن الله سميع بصير بمعنى أنه حي لا آفة به: وهذا التأويل مما يظهر بطلانه، و من ابرز الردود التي وجهت لأصحاب هذا الرأي:

أولاً: يقال لهم أطلقتم القول بنفي الآفة، وهو ليس بشرط بالاتفاق، فإن السميع والبصير قد يكون ذا آفة، وذا آفات كثيرة⁽³⁾.

فإن قيل: ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقاً؛ بل من سلبت عنه الآفة في محل السمع...

(1) الأسماء والصفات ، برقم 70 /119، وينظر: العقيدة السفارينية الدرّة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي المتوفى: 1188هـ، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف – الرياض، ط/1، 1998، 1/122.

(2) التمهيد، ص26 وما بعدها، وينظر : اللمع للشاعري، ص26، الارشاد، ص72 وما بعدها.

(3) ينظر : نهاية الإقدام، ص 346.

قيل لهم: هذا القول باطل أيضاً، فإن من قال: السمع: هو نفي الآفة في محل السمع، فكأنه قال: السميع: هو من له السمع في محل السمع، ولو قال: السميع هو من له السمع؛ لكان ذلك كافياً عن ذكر المحل، وإذا كان كافياً، فكأنه قال: السميع: هو الذي لا آفة به، وإذ ذلك فإنه يرجع الكلام الأول بعينه⁽¹⁾.
وإذا كان لا يلزم من نفي الآفة وجود السمع والبصر، ولا ينتفي بوجودها، فإن تفسير السمع والبصر بنفي الآفة باطل.

ثانياً: إن الذي يحسه الإنسان من نفسه معنى موجود لا نفي محض، وقولهم: لا آفة به نفي محض، فلا يتصور الإحساس به، ويستحيل أن ترجع التفرقة بين حالتى الإدراك وعدم الإدراك إلى عدم محض؛ فحينئذ تنعدم التفرقة، فإن التفرقة بالعدم، وعدم التفرقة سواء...⁽²⁾.

ثالثاً: يقول الشهرستاني وهو يرد على الجبائي ومن معه: نحن ندرك تفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعاً، وبين كونه بصيراً، وهما متفقان في أن معنى كل واحد منهما أنه حي لا آفة به، فهذه التفرقة ترجع إلى ماذا؟ فلا بد من أمرين زائدين على كونه حياً لا آفة به حتى يكون بأحدهما سميعاً، وبالثاني بصيراً، وإلا فتبطل التفرقة الضرورية فالذي انفصل به السمع عن البصر وراء كونه حياً لا آفة به، فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم وسائر الصفات وراء كونه حياً لا آفة به، ثم قال أي: الشهرستاني: ولئن ألزم الجبائي بأن يقال معنى كونه عالماً قادراً أنه حي لا آفة به حتى يرد الصفات كلها إلى كونه حياً لا آفة به لم يجد عن هذا الإلزام مخلصاً⁽³⁾.

رابعاً: ويقول الأمدي في معرض رده على الجبائي ومن معه من البصريين: إن العقل السليم يقضي بفساد قول من فسر السمع والبصر بنفي الآفة دون العلم والقدرة وغيرها من الصفات، مع أنه لو سئل عن الفرق لم يجد عنه مخلصاً، بل كل ما تخيل من منع تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه في الإدراك حجة لنا⁽⁴⁾.

من مجموع هذه الردود يتضح بطلان رأي الجبائي ومن معه من البصريين في تفسيرهم السميع البصير بالحي الذي لا آفة به. والله تعالى أعلم.

(1) ينظر: غاية المرام، ص128.

(2) ينظر: نهاية الإقدام، ص347.

(3) ينظر: نهاية الإقدام، ص347.

(4) غاية المرام في علم الكلام، ص128 وما بعدها.

وفي الرد على البغداديين في تأويلهم صفتي السمع والبصر بالعلم: تبين فيما سبق أن النظام، والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين أنهم يرون؛ أن المراد بوصف الله بالسمع والبصر؛ إنما المراد به العلم، فقولنا: الله سميع بصير، أي: عليم. ويرد على هذا القول بالتالي:

1. أن في هذا التأويل نفي لصفتي السمع والبصر قائمتين بذاته حقيقة، وتأويل لهما بالعلم، مع أنه روى أبو هريرة: أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية: **چ د نَأ نَأ نَهْ نُهُوْ نُوْ نُوْ نُوْ نُوْ نُوْ نُوْ نُوْ نُوْ** (1) فوضع إبهامه على أذنه، والتي تليها على عينيه (2).

ويقول ابن القيم: :: وإنما فعل ذلك **چ د** رفعاً لتوهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلوماتين... (3).

ويقول البيهقي بعد أن أورد هذا الحديث للدلالة على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى قال: **وَالْمُرَادُ بِالِإِشَارَةِ الْمَرْوِيَّةِ فِي هَذَا الْخَبَرِ تَحْقِيقُ الْوَصْفِ لِلَّهِ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ ، فَأَشَارَ إِلَى مَحَلِّي السَّمْعِ وَالْبَصَرِ مِنَّا لِإِثْبَاتِ صِفَةِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ لِلَّهِ تَعَالَى ، كَمَا يُقَالُ قَبَضَ فُلَانٌ عَلَى مَالِ فُلَانٍ ، وَيُشَارُ بِالْيَدِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ حَازَ مَالَهُ ، وَأَفَادَ هَذَا الْخَبَرَ أَنَّهُ سَمِيعٌ بِصِيرٍ لَهُ سَمْعٌ وَبَصَرٌ لَا عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ عَلِيمٌ ، إِذْ لَوْ كَانَ بِمَعْنَى الْعِلْمِ لِأَشَارَ فِي تَحْقِيقِهِ إِلَى الْقَلْبِ؛ لِأَنَّهُ مَحَلُّ الْعُلُومِ مِنَّا ، وَلَيْسَ فِي الْخَبَرِ إِثْبَاتُ الْجَارِحَةِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ شَبِّهِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُومًا كَبِيرًا** (4).

فدل هذا الحديث على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى حقيقة، وبطلان تأويلهما بالعلم.

2. إن ألفاظ الشرع؛ إنما تصرف عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميحاً بصيراً، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن الكريم.

(1) النساء: من الآية: ٥٨.

(2) رواه ابو داود في سننه، كِتَابِ السُّنَّةِ، بَابٌ فِي الْجَهْمِيَّةِ بِرَقْمِ 4728 233/4 قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَهَذَا رَدٌّ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ، الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ لِلْبَيْهَقِيِّ، بَابٌ مَا جَاءَ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ الْبَصَرِ وَالرُّؤْيَةِ وَكِلْتَاهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ مَعْنَى وَاحِدٍ، بِرَقْمِ 390 462 / 1، وَقَالَ الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ 365/13: اسناده قوي على شرط مسلم.

(3) مختصر الصواعق المرسلة، ص 460 وما بعدها.

(4) الاسماء والصفات للبيهقي، بَابٌ مَا جَاءَ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ الْبَصَرِ وَالرُّؤْيَةِ وَكِلْتَاهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ مَعْنَى وَاحِدٍ، بِرَقْمِ 390 462 / 1.

فإن قيل وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث، وهو محال، وإن كانا قديمين، فكيف يسمع صوتاً معدوماً؟ وكيف يرى العالم في الأزل؟ والعالم معدوم، والمعدوم لا يرى.

فالجواب: أن يقال أنتم معشر المعتزلة تسلمون أن الله تعالى يعلم الحادثات، فهو يعلم الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا الوقت، لكن كيف علم في الأزل أنه كان موجوداً، وهو بعد لم يكن موجوداً؟ فإن جاز إثبات صفة في الأزل تكون عند وجود العالم، علماً بأنه كائن، وقبله بأنه سيكون، وبعده بأنه كان، وهو لا يتغير، عبر عن هذه الصفة بالعلم والعالمية، جاز ذلك في السمع، والسمعية، والبصر والبصرية (1).

3. يلزم من تأويل صفتي السمع والبصر بالعلم، تسوية الله تعالى بالأعمى الذي يعلم أن السماء خضراء، ولا يراها، والأصم الذي يعلم أن في السماء أصواتاً، ولا يسمعها، ولا شك أن في تسوية الله تعالى بالأعمى والأصم تنقص له تعالى، وهو باطل، فما يؤدي إليه مثله من تأويل لهاتين الصفتين بالعلم.

4. كذلك رد الأشعري على من أول السمع والبصر بالعلم، فقال: وزعمت المعتزلة أن قوله تعالى: (2) أن معناه عليهم... قيل لهم: فإذا قال تعالى:

چ و و و ي چ (3)، فمعنى ذلك عندكم علم. فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله تعالى: چ و و و ي چ (4)، أعلم وأعلم إذا كان معنى ذلك العلم (5)، وهذا باطل، فما يؤدي إليه من تأويل السمع والبصر بالعلم مثله.

ويقول في موضع آخر: فيقال للمعتزلة: إذا زعمتم أن معنى سميع بصير عالم، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم؟... فإن قالوا: هذا يوجب أن يكون كل معلوم مقدوراً. قيل لهم: ولو كان معنى چ چ معنى عالم؛ لكان كل معلوم مسموعاً، وإذا لم يجز ذلك، بطل قولكم (6).

(1) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 109 وما بعدها .

(2) النساء: من الآية: ١٣٤ .

(3) طه: من الآية: ٤٦ .

(4) طه: من الآية: ٤٦ .

(5) ينظر: الإبانة عن اصول الديانة، ص 157 .

(6) ينظر: الإبانة عن اصول الديانة، ص 158 وما بعدها .

5. يقول البغدادي: وزعم النظام والكعبي أن كون الإله سامعاً؛ إنما يفيد كونه عالماً بالمسموع.... وهذا باطل، لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به في حال السماع، ثم يكون عالماً به في الحال الثانية، ولا يكون سامعاً فصح بهذا أن السمع للشيء غير العلم به... (1).

3. رأي المعتزلة في القرآن الكريم

حقيقة الكلام عند المعتزلة:

هو الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، شاهداً وغائباً (2). وقد انتقد القاضي عبدالجبار هذا التعريف قائلاً: إن فيه إخراج لما يتألف من حرفين من أن يكون كلاماً، وفيه ضرب من التكرار؛ لأن الأصوات المقطعة هي الحروف المنظومة، ولذلك فقد عرفه بتعريف آخر، فقال: هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ماله نظام من الحروف مخصوص (3). وقد اختلف المعتزلة في الكلام، هل هو جسم أم عرض، على أقوال، أهمها ما يلي:

القول الأول: قول بعضهم؛ أن كلام الله جسم وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

القول الثاني: رأي النظام وأصحابه: وهو أن كلام الخلق عرض؛ وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطوع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلق، وإنما يفعل الإنسان القراءة؛ والقراءة الحركة، وهي غير القرآن.

القول الثالث: رأي أبي الهذيل، وجعفر بن حرب ومعمر، والأسكافي ومن تبعهم؛ وهو أن الكلام عرض مخلوق (4).

من هذا العرض لخلافهم؛ يتضح أن المعتزلة قد اختلفوا في الكلام هل هو جسم أم لا؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه مخلوق.

يقول القاضي عبدالجبار: والذي يدل على حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلام له؛ أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروف منظومة، وأصواتاً مقطعة، وقد

(1) اصول الدين، ص96.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص528، نهاية الإقدام، ص388.

(3) شرح الاصول الخمسة، ص529.

(4) المقالات، 267/1 – 269، وينظر: المعتزلة واصلهم الخمسة لعواد المعترك ص77.

صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء... فيدخل ذلك في عموم كل، فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما تقولون علواً كبيراً.

وأيضاً كيف يصح أن يكون الله متكلماً بكلام يقوم بغيره، ولو صح ذلك؛ للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه، وكذلك أيضاً ما خلقه في الحيوانات؛ وألا يفرق بين نطق وأنطق... بل يلزم أن يكون متكلماً بكل كلام خلقه في غيره زوراً كان أو كذباً تعالى الله عن ذلك. ولو صح أن يوصف أحد بصفة قامت بغيره؛ لصح أن يقال للبصير أعمى والعكس؛ ولصح أن يوصف تعالى بالصفات التي خلقها في غيره من الألوان غيرها.

أما تمسككم بعموم كل فإن عمومها في كل موضع بحسبه، ويعرف ذلك بالقرائن، ألم ترى... قوله تعالى: **ج د ه هـ** **و س ط ث ذ هـ** (1). ومساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح؟؛ وذلك لأن المراد تدمير كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة، وما يستحق التدمير. وكذلك قوله تعالى حكاية عن بلقيس: **ج د ه هـ** **و س ط ث ذ هـ** (2)، والمراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام.

وعلى ذلك؛ فالمراد من قوله تعالى: **ج د ه هـ** **و س ط ث ذ هـ** (3)، أي: كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله، فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى وصفاته، لأنه I هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة لا يتصور انفصال صفاته عنه (4). وبما أن القرآن كلام الله، وكلامه تعالى صفة من صفاته. إذاً القرآن ليس داخلاً في عموم الآية، فهو ليس مخلوقاً؛ وبذلك يبطل استدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

2. قوله تعالى: **ج د ه هـ** **و س ط ث ذ هـ** (5)

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبدالجبار: وقوله: **ج د ه هـ** **و س ط ث ذ هـ** (6)، يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة... فدل ذلك على حدوث القرآن (7).

(1) الأحقاف: من الآية: ٢٥ .

(2) النمل: من الآية: ٢٣ .

(3) الرعد: من الآية: ١٦ .

(4) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص183-186.

(5) الزخرف: ٣.

(6) الزخرف: ٣.

(7) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 94/7.

الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجب حدوثه فيها (1). ويروى الرازي استدلال المعتزلة بهذه الآية، فيقول: احتجت المعتزلة على قولهم: إن الله تعالى تكلم بكلام يخلقه في جسم بقوله تعالى: **ج ج ج** (2)، فإن هذا صريح في أن موسى سمع النداء من الشجرة والمتكلم بذلك النداء هو الله I، وهو تعالى منزه أن يكون في جسم، فثبت أنه تعالى إنما يتكلم بخلق الكلام في جسم (3).

والجواب عن هذه: يقال لهم: إن استدلالكم بهذه الآية على أن الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة، فسمعه موسى منها باطل؛ ودليل ذلك أول الآية وآخرها. فأما أولها: فقوله تعالى: **ج ق ق ق ج ج ج** (4).

والنداء: هو الكلام من بعد، فسمع موسى **ج** النداء من حافة الوادي؛ ثم قال: **ج ج ج ج** (5) أي: أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما تقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون من البيت ابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم، ومثل ذلك قوله تعالى: **ج ج ج** (6) لابتداء الغاية؛ لا أن الشجرة هي المتكلمة.

وأما آخر الآية: فقوله تعالى: **ج ج ج ج ج ج ج** (7)، فإنه لو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة، لكانت هي القائلة لهذا الكلام، وهو باطل، وما يؤدي إلى الباطل مثله، ولو كان هذا الكلام بدأ من غير الله لكان قول فرعون: **ج ج ج** (8) ... صدقاً؛ إذ كل من الكلامين عندكم مخلوق قد قاله غير الله!، وقد فرقتم بين الكلامين على أصولكم: فزعمتم أن ذلك كلام خلقه الله في الشجرة، وهذا كلام خلقه فرعون، واعتقدتم خالقاً غير الله (9).

وأيضاً: فإنه لو سمع موسى **ج** كلام الله تعالى من غير الله، لما كان له **ج** فضل علينا؛ لأننا نسمع كلام الله **ج** من غيره (10).

(1) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المتوفى 415هـ، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، دت، 545/2.

(2) القصص: من الآية: 30.

(3) التفسير الكبير للرازي، 244/24.

(4) القصص: من الآية: 30.

(5) القصص: من الآية: 30.

(6) القصص: من الآية: 30.

(7) القصص: من الآية: 30.

(8) النازعات: من الآية: 24.

(9) ينظر: شرح الطحاوية ص 186 وما بعدها.

(10) الفصل في العلل والاهواء والنحل لابن حزم، 5/3.

يقول القرطبي عن تفسير الآية: چ پ پ پ پ پ پ پ ن ث ن ث ت چ
(1) المراد به في النزول وتلاوة جبريل على النبي م فإنه كان ينزل سورة بعد
سورة، وآية بعد آية، كما كان ينزله الله تعالى في وقت بعد وقت لا أن القرآن
مخلوق (2) . وإذا كان الحدوث في الآية المراد به حدوث الإتيان، بطل
استدلالكم بهذه الآية. والله تعالى أعلم.

5. يقول القاضي عبدالجبار: لو كان الله تعالى متكلماً لذاته؛ لكان يجب أن
يكون قائلاً فيما لم يزل چ چ چ چ ي ي ت چ (3)؛ وإن لم يكن قد أرسل وأهلك
عادا وشمودا وإن لم يكن قد أهلك... (4) .

ويروي الرازي فيقول: والشبهة الثانية: أنه I أخبر بلفظ الماضي في مواضع
كثيرة من القرآن، كقوله تعالى: چ چ چ ي ي چ (5) فلو كان الإخبار قديماً كان
هذا الإخبار قديماً أزلياً، لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى قبله، وهذا
يقتضي أن يكون الأزل مسبقاً بغيره، وأن يكون كلام الله تعالى كذباً، ولما
كان كل واحد منهما محاولاً علمنا أن هذا الإخبار يمتنع كونه أزلياً (6) .
ويقال لهم:

أولاً: معلوم أنه تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلق العالم، ثم لما خلقه صار
العلم متعلقاً بأنه قد خلقه في الماضي، ولما لم يقتضي هذا حدوث العلم وتغيره،
فكذلك الخبر (7) .

ثانياً: على فرض صحة ما ذهبتم اليه، فإنها تلزمنا لو قلنا: أن كلام الله قديم
الآحاد، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: كلام الله قديم النوع حادث الآحاد. وبذلك
يتبين فساد شبهتكم؛ وعلى فرض صحتها؛ فإنها لا تلزمنا (8) . والله تعالى أعلم.
6. يقول القاضي عبدالجبار: إن العدم مستحيل على القديم تعالى، فلو كان
الكلام قديماً؛ لما جاز أن يعدم... (9) .

(1) الأنبياء: ٢.

(2) تفسير القرطبي، 267/11.

(3) نوح: من الآية: ١.

(4) شرح اصول الخمسة، ص554.

(5) نوح: من الآية: ١.

(6) الاربعين للرازي، ص183.

(7) ينظر: الاربعين للرازي، ص184 .

(8) ينظر: الاربعين للرازي، ص185 .

(9) شرح الاصول الخمسة، ص549 وما بعدها.

يقول الرازي على هذا القول: إن كلام الله تعالى لو كان قديماً أزلياً لكان باقياً أبدياً، لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه، فيكون قوله تعالى لزيد صل صلاة الصبح باقياً بعد أن صلى زيد صلاة الصبح وبعد أن مات، وبعد أن قامت القيامة، وهكذا يكون باقياً أبد الأباد... ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول، فإنه تعالى إذا أمر عبده بفعل من الأفعال أتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الأمر متوجهاً إليه، وإذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ثبت أنه كان محدثاً لا قديماً⁽¹⁾.
الجواب عن هذه:

لقد أجاب الرازي على هذا بقوله: والجواب عن هذه الشبهة؛ هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم، فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق، لأن إيجاد الموجود محال، فقد زال هذا التعلق، فلما لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى، فكذلك القول في الكلام⁽²⁾. وبهذا يتبين بطلان هذه الشبهة

المحور الرابع : رأي المعتزلة في رؤية الله تعالى

يحسن بنا قبل أن نبدأ الكلام في رؤية الله تعالى، أن نذكر آراء العلماء في هذه المسألة.

لقد اختلف العلماء المسلمون في رؤية الله تعالى، هل هي جائزة واقعة أم لا؟ على رأيين:

1. ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى، وأن المؤمنين سيرونه في الجنة رؤية بصرية، منزهة عن صفات المخلوقين.
2. وذهب المعتزلة ومن تبعهم إلى أن رؤية الله تعالى بالعين الإنسانية مستحيلة وممتنعة⁽³⁾.

حيث ذهب المعتزلة والجهمية ومن تبعهم من الخوارج وبعض الزيدية وبعض المرجئة إلى نفي رؤية الله تعالى عياناً في الدنيا والآخرة، وقالوا: باستحالة ذلك عقلاً؛ لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال، أي ما هو مادي والله تعالى ذات غير مادية، فمن المستحيل إذن أن يقع عليه البصر، فالقول برؤية الله تعالى هدم للتنزيه وتشويه لذات الله وتشبيه له حيث إن الرؤية لا

(1) الاربعين في اصول الدين، ص183.

(2) الاربعين في اصول الدين، ص184.

(3) رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد، منشورات جامعة أم القرى، ط1، 1411هـ / 1991م، ص24.

ذلك الاستدلال، ولا شك أنها من أكثر الناس علما بلغة العرب، فثبت أن هذه الآية دالة على النفي بالنسبة إلى كل الأشخاص وذلك يفيد المطلوب.

وأیضا إن الباري تعالی تمدح بكونه لا يرى، حیث إن قوله: چ ڈ ٹ ٹ چ (1) وقعت في أثناء المدائح فإن ما قبلها مشتمل على المدح والثناء، وقوله بعدها چ ڈ ٹ ٹ چ (2) أيضا مدح وثناء، فيجب أن يكون قوله چ ڈ ٹ ٹ چ (3) مدحا وثناء، وذلك يوجب الركاقة، وهي غير لائقة بكلام الله تعالی وتقدس، وحينئذ نقول: إن كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا في حق الله تعالی، والنقص على الله تعالی محال، لقوله تعالی: چ ه ه ه ه (4) وقوله تعالی: چ ن ن ن ن ن (5) وقوله تعالی: چ پ پ پ پ چ (6)، إلى غير ذلك، فوجب أن يقال كونه تعالی مرئيا محال (7).

وقد أطال القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الدليل وفرض الاعتراضات والرد عليها فقال بعد تقرير وجه الدلالة:

فإن قيل: ولو قلتم إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية؟ قلنا: لأن الرائي ليس بكونه رائيا حالة زائدة على كونه مدركا، لأنه لو كان أمرا زائدا عليه لصح انفصال أحدهما عن الآخر، إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول والمعلوم خلافه . . يبين ما ذكرناه أنه لا فرق بين قولهم: أدركت ببصري هذا الشخص، وبين قولهم رأيت ببصري هذا الشخص، أو أبصرت ببصري هذا الشخص، حتى لو قال أدركت ببصري وما رأيت، أو رأيت وما أدركت لعد مناقضا .

فإن قيل: ولم قلتم إن هذه الآية وردت مورد التمدح؟

(1) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

(2) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

(3) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

(4) البقرة: من الآية: ٢٥٥ .

(5) الشورى: من الآية: ١١ .

(6) الإخلاص: ٣ .

(7) ينظر: تفسير الرازي، 127/13، شرح الاصول الخمسة، ص 235، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 150/4.

فإن قيل: فجوزوا أن يصير قولنا أسود مدحا بأن ينضم إليه قولنا عالم ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا في نفسه، فإذا لم يجز أن يصير مدحا فكذلك لا يجوز في قوله تعالى: **چ ڈ ٹ ڈ ٹ** ⁽¹⁾ أن يصير مدحا بأن ينضم إليه قوله تعالى: **چ ڈ ڈ ٹ ف** ⁽²⁾. قيل له: إنا لم نقل إن ما ليس بمدح، إذا انضم إليه ما هو مدح صار مدحا على كل حال، بل قلنا: إن ما ليس بمدح إذا انضم إليه ما هو مدح وحصل بمجموعهما البيئونة صار مدحا، ولم تحصل البيئونة بانضمام قولنا أسود إلى قولنا عالم، بخلاف مسألتنا لأنه حصل ههنا بيئونة على الوجه الذي ذكرناه.

فإن قيل: وما وجه البيئونة؟

قلنا: وجه البيئونة هو أنه يرى ولا يرى.

فإن قيل: هلا جاز أن تكون جهة التمدح هو كونه قادرا على أن يمنعنا من رؤيته؟

قلنا: هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسدين، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسدا، وبعد: فإن هذا حمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها فلا يجوز.

فإن قيل: ولم قلت إن هذا المدح يرجع إلى الذات؟

قلنا: لأن المدح على قسمين أحدهما يرجع إلى الذات، والآخر يرجع إلى الفعل، وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين:

أحدهما: يرجع إلى الإثبات نحو قولنا قادر عالم حي عليم بصير.

والثاني: يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن.

وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضا:

أحدهما: يرجع إلى الإثبات نحو قولنا رازق محسن ومتفضل.

والثاني: يرجع إلى النفي وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب.

إذا ثبت هذا فالواجب أن ننظر في قوله **چ ڈ ڈ ٹ ڈ ٹ** ⁽³⁾ من أي القبيلين هو. لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يفعل فعلا حتى لا يرى وليس يجب في الشيء إذا لم ير أن يحصل منه فعل حتى لا يرى فإن كثيرا من الأشياء لا ترى وإن لم تفعل أمرا من الأمور كالمعدومات وكثير من الأعراض. . ولا شيء إذا لم ير فإنما لم ير لما هو عليه في ذاته لا

(1) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

(2) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

(3) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

لأنه يفعل أمرا من الأمور وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته على ما نقوله.

فإن قيل: ولم قلتم إن ما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا. قيل له: لأنه لو لم يكن إثباته نقصا لم يكن نفيه مدحا إلا أن نفي السنة والنوم لما كان مدحا كان إثباته نقصا حتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام. كان هذا أيضا نقصا. وبعد فإنه تعالى إذا لم ير فإنما لم ير بما هو عليه في ذاته فلو رئي وجب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته فكان نقصا.

فإن قيل: وأي نقص في أن يرى القديم تعالى وما وجه النقص في ذلك؟ قلنا: لا يلزمنا أن نعلم ذلك مفصلا بل إذا علمنا على الجملة أنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا راجعا إلى ذاته، و علمنا أن ما كان نفيه مدحا يرجع إلى الذات كان إثباته نقصا، وهذا كاف. فإذا أردت التفصيل فلأن في انقلابه وخروجه عما هو عليه في ذاته.

فإن قيل: وما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: **چ ڈ ٹ ٹ** (1) أي: لا تحيط به الأبصار؟ فنحن هكذا نقول.

قلنا الإحاطة ليس هي بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها ألا ترى أنهم يقولون: السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته.

وبعد: فإن قبل هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين فلا يقبل، على أنه كما لا تحيط به الأبصار لا يحيط هو بالأبصار لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه.

فإن قيل: لا تعلق لكم بالظاهر، لأن الذي يقتضيه الظاهر هو أن الأبصار لا تراه ونحن كذلك نقول.

قيل له: إنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه فلا بد من أن يحمل على وجه يقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات بهذا الذي قد ذكرتموه لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره.

فإن قيل: لو كان المراد بقوله تعالى: **چ ڈ ٹ ٹ** (2) المبصرون، لوجب مثله في قوله: **چ ڈ ٹ ٹ** (3) أن يكون المبصرين ليكون النفي مطابقا

(1) الأنعام: من الآية: ١٠٣.

(2) الأنعام: من الآية: ١٠٣.

(3) الأنعام: من الآية: ١٠٣.

للإثبات، وهذا يقتضي أن يرى القديم نفسه لأنه من المبصرين وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره.

قيل له: إنه تعالى وإن كان مبصرا فإنما يرى ما تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن ترى، لما قد بينا أن تمدح بنفي الرؤية مدحا يرجع إلى ذاته، وما كان نفيه راجعا إلى ذاته فإن إثباته نقص والنقص لا يجوز على الله تعالى.

وبعد: فإن المراد بقوله **چ ڈ ڈ ٹ ٹ** (1) المبصرون بالأبصار فكذلك في قوله **چ ڈ ڈ ٹ ٹ ٹ** (2) فيجب أن يكون هذا هو المراد ليكون النفي مطابقا للإثبات والله تعالى ليس من المبصرين بالأبصار فلا يلزم ما ذكرتموه.

فإن قيل: قوله تعالى: **چ ڈ ڈ ٹ ٹ** (3) عام في دار الدنيا ودار الآخرة وقوله تعالى: **چ ڈ ڈ ٹ ٹ ٹ** (4) خاص في دار الآخرة ومن حق العام أن يحمل على الخاص كما أن من حق المطلق أن يحمل على المقيد. وربما يستدل بهذه الآية ابتداء على أنه تعالى يرى في دار الآخرة.

وجوابنا أن العام إنما يبنى على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تحتمل التخصيص لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا يرجع إلى ذاته وما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه.

وبعد فإن هذه الآية إنما تخصص تلك الآية إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات وليس في الآية ما يقتضي ذلك لأن النظر ليس هو بمعنى الرؤية، هذا هو الجواب عنه إذا تعلقوا به على هذا الوجه (5).

ومن جهة العقل: استدلوا على نفي رؤية الله تعالى بما يأتي:

أولا: دليل المقابلة: وتحريره كما قال القاضي عبد الجبار: إن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل. وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا، ولا حالا في المقال، ولا في حكم المقابل، وهذه الدلالة مبنية على أصول:

(1) الأنعام: نت الآية: ١٠٣ .

(2) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

(3) الأنعام: من الآية: ١٠٣ .

(4) القيامة: ٢٢ - ٢٣ .

(5) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 233، المُعني في أبواب التوحيد والعدل 145/4.

أحدها: أن الواحد منا راء بالحاسة، وإذا كانت صحيحة والموانع مرتفعة والمدرک موجود يجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

الثاني: أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا، أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، وإذا كان كذلك وجب أن يرى، وإذا لم يكن مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل لم ير، فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطا في الرؤية لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير الشروط.

الثالث: أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل، لأن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل⁽¹⁾.

ويمكن إيراد هذه الدلالة على وجه آخر حتى لا يرد عليها بعض الاعتراضات التي يمكن ورودها على الأول، فيقال: إن أحدنا إنما يرى الشيء عند حصول شرطين:

أحدهما: يرجع إلى الرائي، والآخر يرجع إلى المرئي. فما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة، وما يرجع إلى المرئي فهو أن يكون للمرئي مع الرائي حكم وذلك الحكم هو أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل.

هذا تصوير لدليل المقابلة العقلي الذي أقامه المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار كما استدلوا به.

ثم أورد القاضي عبد الجبار بعد تحرير الدليل ما يمكن الاعتراض به عليه وأجاب عنه فقال:

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن الواحد منا لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل مع أنه يرى وجهه في المرأة مع أنه ليس بمقابل ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل؟

إن وجهه في حكم المقابل لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرأة فيصير كالعين، ثم ينعكس لرأى قفاه، لأن الشعاع ينفصل من نقطة ويتصل بالمرأة المستقبلة، ثم ينعكس إلى المستديرة فيصير كالعين فتري قفاه.

(1) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 248، الاربعين في اصول الدين للرازي، ص 212.

فإن قيل: أليس الله تعالى يرى الواحد منا، وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل، فهلا جاز في الواحد منا أن يرى الشيء وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل؟

قيل له: إنما وجبت هذه القضية أي وقعت في القديم تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رائيا بالحاسة، والواحد منا راء بالحاسة، فلا يعلم أن يرى إلا كذلك. فإن قيل: ما أنكرتم من أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، لأنه تعالى أجرى العادة بذلك فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه فيرى القديم جل وعز في دار الآخرة.

قيل له: إن ما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه، ألا ترى أن الحر والبرد يجب مثله في مسألتنا لو كان ذلك بالعادة، فيجب صحة أن يرى الشيء أحدنا وإن لم توجد الشروط في بعض الحالات لاختلاف العادة، بل كان يجب أن يرى المحجوب كما يرى المكشوف ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك من باب ما تستمر العادة فيه كما في حصول الولد من ذكر وأنثى.

وجوابنا: أنا لم نوجب فيما طريقه العادة أن يختلف الحال على كل وجه بل إذا اختلف من وجه واحد كفى، وما من شيء إلا والحال فيه مختلف على وجه، ألا ترى أن الولد قد يحصل لا من ذكر وأنثى فكان يجب مثله في مسألتنا حتى يصدق من أخبرنا أنه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، أو شاهد أقواما يشاهدون الأشياء من دون أن تكون على هذا الوجه أو ما يجري مجراه وقد علم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل لأمر يرجع إلى المرئي لا إلى الرائي؟
قيل له: هذا الذي ذكرته لا يصح لأنه كان يجب في القديم تعالى أن لا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف ولا يحتاج إلى أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل.

قيل له: إن هذا فيه قياس الرؤية على العلم من دون علة تجمعهما فلا يصح، فإن للعلم أصلا في الشاهد وللرؤية أصلا فيجب أن يرد كل واحد منها إلى أصله، فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به، ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث والقديم، فإن كان معدوما علم معدوما، وإن كان موجودا علم موجودا، وغيره، وليس كذلك الرؤية، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود. ولهذا

لا يصح في المعلوم أن يرى. فإن قيل: هلا جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة فلا تجوز معها شروط الرؤية لأنها بخلاف هذه الحواس؟

ان مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض، فإن فيها سهلا وزرقا وملحا، ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف بناها متفقة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل أو في حكم المقابل، على أنه لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها. وبعد: فلو جاز أن نرى القديم تعالى بحاسة سادسة لجاز أن يذاق بحاسة سابعة وأن يلمس بحاسة ثامنة وأن يشم بحاسة تاسعة ويسمع بحاسة عاشرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (1).

والجواب على هذا الدليل كما قال الرازي: من وجهين:
الأول: تعيين محل النزاع وهو أن الموجود المنزه عن المكان والجهة هل تجوز رؤيته أم لا؟ فإن ادعيتم أن العلم بامتناع رؤيته ضروري فذلك باطل ويدل عليه التالي:

1. أن البدهي متفق عليه بين العقلاء، وهذا غير متفق عليه فلا يكون بدهيا.
2. أنا إذا عرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة هذه الثانية.

3. أن حكم الوهم والخيال في معرفة الله تعالى إما أن يكون مقبولا أو لا يكون مقبولا، فإن كان مقبولا لا يمتنع إثبات ذات منزه عن الكمية والكيفية والجهة، والمعتزلي يسلم أن ذلك باطل، وإن لم يكن مقبولا لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزها عن الجهة كان غير مرئي واجب القبول، لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الأحكام لم يبق الاعتماد عليهما في شيء من المواضع.

وبالجملة إن كان حكم الوهم حقا كان الحق مع الجسم، وإن كان مردودا كان الحق معناه، أما المعتزلي فإنه يرد حكمه في إثبات الجسم والجهة، ويقبل حكمه في مسألة الرؤية، وكان كلامه متناقضا، فثبت بما ذكرناه أن من نفى الرؤية بالوجه الذي ذكرناه لا بد وأن يعول في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة. وإن ادعيتم أن هذا العلم استدلالا فلا بد فيه من دليل. قولكم: فإن كل مرئي فلا بد وأن يكون مقابلا بقرب من أنه إعادة الدعوى، لأن المقابل هو

(1) شرح الاصول الخمسة، ص 248 وما بعدها، المُغني في أبواب التوحيد والعدل، 102/4.

الذي يكون مختصا بجهة قدام الرائي فكما أنكم قلتم الدليل على أن ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيا هو أن كل ما كان مرئيا يكون في الجهة. والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الأولى، وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء، فلم يجر جعل أحدهما حجة في صحة الأخرى بل يقرب هذا من أن يكون إعادة المطلوب بعبارة أخرى. والثاني: ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك، وتحقيقه هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفات في الماهية لا يجب استوائهما في اللوازم، فلم يلزم من كون الإدراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغالب عند حضورها، ومما يدل عليه أن الإدراك في الشاهد مشروط بشرائط ثمانية هي: سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث أن يكون جائز الرؤية، وأن لا يكون في غاية البعد، وأن لا يكون في غاية القرب، وأن يكون مقابلا للرائي أو في حكم المقابل، وأن لا يكون في غاية اللطافة، وأن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب، وأن لا يكون في غاية الصغر، وفي الغالب نقطع بأنه لا يمكن اعتباره.

وتمام الكشف والتحقيق أن المراد من الرؤية أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة إلى ذاته المخصوصة وهو يجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء، وإذا كان الأمر كذلك فهذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف، فإن كان المكشوف مخصوصا بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك، وإن كان المكشوف منزها عن الجهة وجب أن يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهة⁽¹⁾.

والحق أن الجواب عن دليل المعتزلة بتسليم نفي الجهة والمقابلة عن الله تعالى لا يستقيم حيث إن إثبات رؤية حقيقية بالعيان من غير مقابلة أو جهة مكابرة عقلية، لأن الجهة من لوازم الرؤية وإثبات الملزوم ونفي اللازم مغالطة ظاهرة.

(1) الاربعين في اصول الدين للرازي، ص190، 213، 217، شرح المواقف للجرجاني، 8/139.

ثم إن الثابت بالنصوص الصحيحة إثبات الرؤية لله تعالى كروية الشمس والقمر، قال p: **إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ، كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيِيهِ⁽¹⁾**، وهما في جهة، وقد شبهه p الرؤية بالرؤية.

ثم قوله p في الحديث الآخر: **إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عَيْنًا⁽²⁾**، إثبات للرؤية البصرية التي لا تتم إلا على ما كان في جهة.

ثم أن إثبات صفة العلو لله تبارك وتعالى ورد بالكتاب والسنة في مواضع كثيرة جدا فلا حرج في إثبات رؤية الله تعالى من هذا العلو الثابت له تبارك وتعالى ولا يقدر هذا في التنزيه، لأن من أثبت هذا أعلم البشر بما يستحق الله تعالى من صفات الكمال.

أما لفظ الجهة: فهو من الألفاظ المجملة التي لم يرد نفيها، ولا إثباتها بالنص، فتأخذ حكم مثل هذه الألفاظ.

ثانيا: من أدلة المعتزلة دليل الموانع:

وقبل تقرير هذا الدليل لا بد لنا من ذكر مقدمة نوضح فيها المراد فنقول:

إن ما يجب حصول الإبصار عنده في الشاهد ثمانية شروط:

الأول: سلامة الحاسة.

الثاني: كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية.

الثالث: أن لا يكون في غاية البعد.

الرابع: أن لا يكون في غاية القرب.

الخامس: أن يكون مقابلا للرأي أو في حكم المقابل.

السادس: أن لا يكون في غاية اللطافة.

السابع: أن لا يكون بين الرأي والمرئي حجاب.

الثامن: أن لا يكون في غاية الصغر.

فعند توفر هذه الشروط الثمانية يجب الإبصار، إذ لو لم يجب لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة، وأصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها، وذلك يقتضي دخول الإنسان في الجهالات.

(1) رواه البخاري، كِتَابُ مَوَاقِبِ الصَّلَاةِ، بَابُ فَضْلِ صَلَاةِ الْعَصْرِ، برقم 115/1 554، ومسلم، كِتَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، بَابُ فَضْلِ صَلَاتِي الصُّبْحِ وَالْعَصْرِ، وَالْمُحَافَظَةِ عَلَيْهِمَا برقم 439/1 633.

(2) رواه البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: **چ پ پ پ پ ن ن ن**، القِيَامَةُ: ٢٢ - ٢٣، برقم 127/9 7435.

وقالوا: إن الشروط الستة الأخيرة لا يمكن اعتبارها إلا في رؤية الأجسام، والله ليس بجسم، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته. ولو صحت لوجب أن لا يشترط لحصولها إلا سلامة الحاسة، وكونه بحيث أن يكون جائز الرؤية ولكنها لا تصح. قال عبد الجبار: لأن القديم تعالى لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أنا لا نراه الآن. وهذه الدلالة مبنية على أصليين:

أحدهما: أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها.

الثاني: أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رأي لما رأي إلا لكونه عليها، أما الذي يدل على أن القديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رأي لما رأي إلا لكونه عليها هو أن الشيء إنما يرى على أخص ما تقتضيه صفة الذات، والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا في هذه المسألة، لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود، ونحن نقول: إن الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته، وهم يقولون إنما يرى لوجوده والقديم تعالى حاصل على كل واحدة من هاتين الصفتين، فإذن لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رأي لما رأي إلا لكونه عليها، ولا تتجدد له صفة في الآخرة يرى عليها، فثبت ما قلناه، وأما الذي يدل على أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، هو أنه إنما يرى الشيء لكونه حيا، بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع، وقد علمنا أن الموانع المعتبرة عن رؤية المرئيات هي القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجاب، واللطافة، والرقعة، وأن يكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، أو أن يكون حالا فيما هذا سبيله. فما كان هذه صفته امتنعت رؤيته، وما خلا عن ذلك وهو مرئي في نفسه وجبت رؤيته إذا كان الرائي يرى بالحاسة فقط، أما إذا كانت الرؤية بالمرآة فلا يمنع كونه في غير جهة محاذاة، لأنه يرى وجهه وما خلفه وما عن يمينه وما عن يساره، لأن المرآة أصبحت في الحكم كأنها عينه، فما قابلها بمنزلة ما قابل عينه، فلذلك اختلف حال ما يراه بالمرآة لما يراه بالحاسة من غير وساطة، فلا تمتنع رؤية الشيء بوساطة على الوجه الذي تمتنع رؤيته بالحاسة على جهة الابتداء⁽¹⁾.

(1) المغني في باب التوحيد والعدل، 116/4، الاربعين في اصول الدين، ص 212.

ثم ساق القاضي عبد الجبار كثيرا من الاعتراضات مما يرد على هذا الدليل وأجاب عنها فقال:

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟

قلنا: لأنه متى كان على هذه الصفة وجب أن يرى، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى، فيجب أن تكون رؤيته لما يراه لكونه حيا بشرط صحة الحاسة على ما نقوله، لأنه بهذه الطريقة يعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط.

فإن قيل: نحن لا نسلم ذلك. بل نقول إن الحي منا إذا كان صحيح الحاسة إنما يرى الشيء لرؤية خلقها الله في بصره وإدراك بخلقه.

قلنا: الإدراك ليس بمعنى، وليس لأمر زائد على كونه حيا مع صحة الحاسة.

فإن قيل: ومن أين لكم أن الإدراك ليس بمعنى؟

قلنا: لو كان معنى لوجب من الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يرى ما بين يديه في بعض الحالات، بأن لا يخلق الله له الإدراك، وهذا يقتضي أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها، لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات، ويلحق البصراء بالعميان وذلك محال، وما أدى إليه وجب أن يكون محالا.

فإن قيل: إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة فكيف يجوز أن تكون ولا نراها؟

قلنا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه، وقد سددهم هذه الطريقة على أنفسهم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء، فيلزم ما ألزمتكم بيبين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق، وهو العلم بأنه لو كان رآه لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء من طريق الإدراك، وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا ترونه وجب أن يكون حالكم حال الأعمى.

فإن قيل: أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء بأن يلمس فيجد ذلك الموضوع خاليا.

قلنا: كلامنا في علمين يستند أحدهما إلى الآخر وكان الأول طريقا إلى الثاني، وهذا الذي ذكرتموه ليس كذلك فلا يصح، وهكذا الجواب إذا قيل: ليس يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء من طريق الخبر لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الإدراك.

فإن قيل: أستم جوزتم أن يقلب الله صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل فهلا جاز مثله في مسألتنا.

قلنا: إن بين الموضوعين فرقا لأن كلامنا في علمين أحدهما طريق إلى الآخر فمن أفسد على نفسه تلك الطريقة لا يحصل له العلم الذي يحصل من ذلك الطريق، والعلم بأن زيدا هو الذي شاهدناه من قبل لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا فجاز أن نقطع على أنه هو.

فإن قيل: إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك، وقد أفسدتم بتجويزكم على أنفسكم أن يقلب الله صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك، إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيدا ثم شاهده بعد ذلك أن يثبته لا محالة، والمعلوم خلافه، فإن في الناس من يشاهد شخصا مرة ثم إذا رآه ثانية تبينه وتعرفه، وفيهم من يشاهده مرارا ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتبينه ولم يعرفه، وما ذلك إلا؛ لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك فصح ما قلناه.

فإن قيل: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء لا أنه يستند إلى طريق قد أفسدناه.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننته، بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى أنه لو كان لرأينا، وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرتنا شيء، فعلمنا أن أحد العلمين يستند إلى الآخر، والأول طريق إلى الثاني، فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني فقد صح بهذه الجملة ووضح أن الإدراك ليس بمعنى، وأن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، والقديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رآي لما رآي إلا لكونه عليها، والموانع معقولة مرتفعة.

فإن قيل: ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة؟

قلنا: لأن الموانع المعقولة التي سبق ذكرها لا يجوز شيء منها على الله تعالى بحال من الأحوال.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القديم تعالى لمانع غير معقول؟

قلنا: لأن إثبات ما لا يعقل يفتح باب الجهالات ويلزم عليه جواز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير معقول ويلزم مثل ذلك في المعدوم ومعلوم وخلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المانع من رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه ولو شاء لرأينا.

قلنا: المشيئة إنما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل، وقد بينا أن الرؤية تستحيل عليه تعالى فلا يعلم ما ذكرتموه، وبعد فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم، فيقال إن المعدوم إنما لا يرى لأنه تعالى لا يشاء أن نراه ولو شاء لرأيناه فكما أن ذلك خلف من الكلام كذلك ههنا.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأمور التي عددتموها ليست بموانع؟

قلنا: إن كان الأمر على ما ذكرته فقد ارتفع غرضنا لأن غرضنا بيان أن الموانع عن الرؤية مرتفعة، وأنه تعالى لو كان مرئياً في نفسه لوجب أن نراه الآن، وهذا قد تم بما ذكرتموه، على أننا قد بينا أن هذه الأمور موانع بما لا يمكن دفعه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا نرى القديم تعالى الآن؟

قلنا: لو رأيناه لعلمناه ضرورة لأن الرؤية طريق إلى العلم، وهذا يوجب أن نجد كوننا عالمين به من أنفسنا وقد عرف خلافه.

فإن قيل: أليس أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو علم لما علم إلا لكونه عليها والواحد منا حاصل على الصفة التي لو علم ما علم إلا لكونه عليها، والموانع المعقولة عن العلم مرتفعة ثم لا يجب في كل عاقل أن يعلم القديم تعالى فهلا جاز مثله في مسألتنا أن يكون القديم حاصلًا على الصفة التي لو رأي لما رأي إلا لكونه عليها، والواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها، ثم لا يجب أن نراه الآن.

قلنا: إن بين الموضوعين فرقا لأن المصحح في كونه عالما غير الموجب له إذ المصحح له إنما هو كونه حيا والموجب له إنما هو العلم وليس كذلك في كونه مدركا لأن المصحح له هو كونه حيا وهو الموجب له أيضا ففارق أحدهما الآخر⁽¹⁾.

هذا سياق دلالة الموانع باعتراضاتها وردودها كما قررها عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وللدرد على هذه الدلالة قال الرازي: لا نسلم عند عدم الموانع التي ذكرتم من الرؤية وجوب الإبصار، ولا امتناعه عند توفرها. ويؤيد هذا ما يأتي:

أولا: رؤية الجسم الكبير من البعد صغيرا فإن كانت الرؤية لجميع أجزائه، وجب ألا يرى صغيرا. وإن لم ير شيئا من أجزائه وجب ألا يرى. وإن رأي بعض أجزائه دون بعض مع أن جميع الأجزاء بالنسبة إلى الموانع أو عدمها

(1) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 253، المغني في باب التوحيد والعدل، 212/4.

سواء لزم عدم الوجوب أو الامتناع. ولا يقال: إنا إذا أبصرنا شيئاً اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقِي المثلث وصار عرض المرئي كالخط الثالث، أي قاعدة المثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر إلى وسط المرئي قائم عليه يقسم المثلث الأول إلى مثلثين، وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية، وهذا يصلح أن يكون وترًا لكل واحد من الزاويتين الحادثتين الواقعتين على طرفي المثلث الأول الكبير، والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين، وتر القائمة أعظم من وتر الحادة بلا شك، فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الأوسط، فلم تكن أجزاء المرئي بالنسبة إلى الرائي متساوية في القرب والبعد، لأننا نقول لنفرض أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت في البعد لكننا إذا جعلنا المرئي أبعد مما كان عليه وقوله تعالى: النظر بمقدار شبر وجب أن لا نراه البتة، وليس كذلك فعلمنا أنه ليس السبب في عدم رؤية بعض الأجزاء ذلك القدر من التفاوت في البعد. فإن قيل: لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً؛ لأن اختلاف الرؤية بالنسبة إلى الصغر والكبر ناتج عن ضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها، ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد كذلك صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب، أو لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية حينئذ لعدم انطباع الصورة، وهذا الافتراض مبني على القول بأن الرؤية تحصل بانطباع صورة المرئي أو شبحه في جزء من الرطوبة الجليدية في العين.

قلنا: هذا ضعيف بناء على تركيب الأجزاء التي تتجزأ إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً لأن رؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه ورؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو بأزيد منه توجب ألا يرى إلا ضعفاً أو أكبر من ذلك، وهو باطل قطعاً، ورؤيته أكبر بأقل من مثل توجب الانقسام، ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله، فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر، فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض.

ثانياً: إن من نظر إلى مجموع من التراب يراه وهو عبارة عن مجموع تلك الذوات والأجزاء الصغيرة وإدراك كل واحد من تلك الذوات والأجزاء إما أن

يكون مشروطا بإدراك الآخر أو لا؟ فإن كان مشروطا فيلزم عليه الدور، وإن لم يكن مشروطا فحينئذ يكون إدراك كل واحد من تلك الذوات والأجزاء حالتي الاجتماع والانفراد على السوية وليس كذلك، لأنها لا ترى حال الانفراد، وحينئذ لا يكون الإدراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط، وإما أن يكون إدراك بعضه مشروطا بإدراك الباقي ولا ينعكس، فهذا محال، ومع أنه محال فالمقصود حاصل، أما أنه محال فلأن الأجزاء متساوية فيكون هذا مفتقرا إلى ذلك مع أن ذلك غني عن هذا ترجيح من غير مرجح وهو محال، وأما أن المقصود حاصل، فلأن إدراك أحد تلك الأجزاء إذا كان غنيا عن إدراك الآخر كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد في صحة الإدراك على السوية، وحينئذ يعود المحذور، فهذان برهاتان قويان في بيان أنه عند حصول هذه الشرائط فالإدراك غير واجب الحصول.

وقولهم: لو لم يجب الإدراك لجاز أن يكون بحضرتنا حملات وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها.

قلنا: هذا معارض بجملة العاديات، ثم إن كان مأخذ الجزم بعدم الحملات والبوقات ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ألا نجزم به إلا بعد العلم بهذا، واللازم باطل، لأنه لا يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا.

سلمنا أنه عند تحقق الشرائط في الشاهد يكون الإدراك واجب الحصول فلم قلتم: إنه في حق الله تعالى يجب أن يكون كذلك، مع أن ذات الله مخالفة في الحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفات لا يجب استوائهما في اللوازم، فلم يلزم من كون الإدراك واجبا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغائب عند حضورها. فلا يمتنع أن يكون الإدراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب لا يجب ذلك، وسبق تقرير هذا الكلام في الرد على الدليل السابق⁽¹⁾. لذا صح بطلان دليل الموانع ورد الرازي على الدليل في غاية القوة حيث أنه أثبت معنوية الإدراك وكان اعتمادهم في الاستدلال على نفي المعنوية عن الإدراك، فبين عدم وجوبه مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع، والله أعلم.

(1) ينظر: الاربعين في اصول الدين للرازي، ص 215، شرح المواقف للجرجاني، 136/8.

نهى عنها، لم يكلفهم مالا يطيقونه، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه، وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدره الله التي أعطاهم إياها. وهو المالك لها دونهم يفتيها إذا شاء، ويبقيها إذا شاء، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطرارياً عن معصيته، وكان على ذلك قادراً، غير أنه لا يفعل، إذ كان في ذلك رفع للمحنة، وإزالة البلوى (1). وذلك لخلطهم بين إرادة الله تعالى الكونية، وإرادته الشرعية، وبهذا نفوا القدر، وعلم الله تعالى!!
وان شاء الله تعالى سنتناول العدل عند المعتزلة من خلال خمس محاور:

المحور الأول: رأي المعتزلة في أفعال الله تعالى

الفعل عند المعتزلة:

1. تعريفه:

يقول القاضي عبدالجبار: إن الفعل هو: ما وجد من جهة من كان قادراً عليه (2).

2. أحكامه:

يقول القاضي: اعلم أن الفعل ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا صفة له زائدة على وجوده، وهذا لا يوصف بقبح، ولا حسن عند شيوخنا (3). ويعلل ذلك بأن الحسن والقبح لا بد من أن يكون لهما حكم زائد على الوجود، لأنه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأن يكون حسناً أولى من صاحبه ولا الآخر بأن يكون قبيحاً أولى منه، لأن الوجود حصل لهما على السواء.... ولأنه لو كان قبح القبيح منهما لوجوده فقط؛ لوجب قبح كل فعل، ولو كان حسن الحسن لوجوده فقط، لوجب حسن كل فعل؛ وذلك يوجب كون الفعل حسناً قبيحاً، وهذا معلوم فساد.. ثم قال: فيجب إذاً فيما لا صفة له زائدة على وجوده أن نحكم بأنه ليس بحسن ولا قبيح (4). وعلى ذلك؛ فهذا النوع من الأفعال لا يوصف بالحسن والقبح، فلا يصح وقوعه في أفعال الله تعالى، لأنه

(1) مروج الذهب للمسعودي، 444/1.

(2) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 5/6.

(3) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 5/6.

(4) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 9/6.

لابد من كون فعله حسناً⁽¹⁾ .
 الثاني: ما له صفة زائدة على وجوده: يقول القاضي عبدالجبار وهو يتكلم عن هذا النوع من الأفعال: ... وهذا النوع إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلمه. إذا كان الفعل قد وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك مثل: حركات النائم والساهي، فهذا لا حكم له، ولا يدخل في أفعال الله تعالى، لأن الله عالم لذاته، فلا يصح وقوع شيء منه من غير أن يعلمه⁽²⁾ .
 أما إذا وقع ممن هو عالم به: فإما أن يقع ولا إكراه ولا إكراه، أو يقع وهناك إكراه وإكراه. إن وقع وهناك إكراه وإكراه: فهذا لا حكم له... وإن وصف بأنه حسن أو قبيح، ولكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه⁽³⁾ ؛ لأنه لا يدخل في حيز ما يستحق به الذم أو المدح⁽⁴⁾ .
 وهذا النوع أيضاً لا يدخل في أفعال الله تعالى، لأنه I يستحق المدح في أفعاله، وتفارق حاله حال الملجأ⁽⁵⁾ من حيث لا تصح المنافع والمضار عليه⁽⁶⁾ .

وإن وقع ممن هو عالم به أو متمكن من ذلك، ولا إكراه، ولا ضرورة؛ فهذا النوع لا يخلو من أمرين:
 الأول: إما أن لا يكون له فعله وهو القبيح⁽⁷⁾ ... وهو الذي إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه كذلك من جهته المخلى بينه وبينه أن يستحق الذم إذا لم يمنع منه مانع⁽⁸⁾، وذلك كالظلم والكذب. وهذا لا يقع في أفعال الله تعالى؛ لأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره⁽⁹⁾ .
 الثاني: أن يكون له فعله؛ وهو الحسن: وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً. ثم إن الحسن ينقسم إلى قسمين:
 الأول: ما يكون له صفة زائدة على حسنه.

(1) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 13/6.

(2) المجموع المحيط، 232/1، المغني في ابواب العدل والتوحيد، 13/6.

(3) المحيط بالتكليف، ص232 وما بعدها .

(4) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 7/6.

(5) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 17/6.

(6) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 13/6.

(7) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 13/6.

(8) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 26/6.

(9) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 26/6.

الثاني: ما لا يكون له صفة زائدة على حسنه: وهذا لا يستحق بفعله المدح، ويسمى مباحاً، وحده: ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه.

وأفعال القديم تعالى لا توصف بالمباح، وإن وجد منها ما صورته صورة المباح كالعقاب⁽¹⁾؛ لأن من حق المباح أن يكون فعل الفاعل له، وأن لا يفعله بمنزلة واحدة في أنه لا يستحق به ذمماً، ولا مدحاً؛ وذلك مما لا يتأتى في أفعاله I؛ لأنه يستحق على أفعاله كلها المدح والشكر⁽²⁾.

وأما الأول: وهو الفعل الحسن الذي له صفة زائدة على حسنه، فإنه ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعل؛ وذلك كالنوافل وغيرها.

ثانيهما: أن يستحق بفعله المدح، والذم إذا لم يفعل؛ وذلك كالواجبات⁽³⁾. فأما الأول: وهو ما يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعل، فهذا هو المندوب، وينقسم إلى قسمين:

1. ما يكون مقصوراً على فاعله، وإنما يسمى بأنه نذب ونفل وما شاكله.

2. ما يتعداه إلى غيره، ويسمى إحساناً وتفضلاً وما شاكله⁽⁴⁾.

فأما الأول: فلا يقع في أفعال الله تعالى، لأنه يقتضي أن يكون هناك نادباً ندبه إليه، ثم يقول القاضي عبدالجبار: وذلك يصح في العقلاء منا دون الله تعالى⁽⁵⁾.

وأما الثاني: وهو التفضل؛ فإنه يقع في فعل الله تعالى كابتداء الخلق والإحياء والأقدار وغير ذلك⁽⁶⁾.

القسم الثاني من أقسام الفعل الحسن الذي له صفة زائدة على حسنه: وهو ما يستحق المدح لفعله والذم إذا لم يفعل، وهو الواجب؛ وذلك نحو الإنصاف وشكر المنعم...⁽⁷⁾، وهذا لا يثبت في فعله تعالى ابتداءً؛ وإنما يكون

(1) شرح الاصول الخمسة، ص 326 وما بعدها.

(2) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 34/6 وما بعدها.

(3) شرح الاصول الخمسة، ص 327.

(4) المجموع المحيط، ص 233.

(5) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 38/6.

(6) المجموع المحيط، ص 233.

(7) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 43/6.

عند سبب يفعله؛ وذلك كالتكليف الذي به يلتزم الأقدار والالطف والإثابة والتعويض (1)، وهو ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: الذي إذا لم يفعله بعينه يستحق الدم، فوصف بأنه واجب مضيق فيه؛ وذلك كالتفرقة بين المحسن والمسيء، وشكر المنعم في أوقات مخصوصة، ونحو ذلك (2)، وهذا ثابت في أفعال الله. يقول ابن منتويه وهو يتكلم عن الواجب بالنسبة لله: وما يتعين في فعله تعالى، وهو كإعادة من يستحق الثواب أو العروض، فإن غير تلك الأجزاء لا تقوم مقامها أصلاً؛ بل يجب إعادتها بأعيانها... (3).

ثانيهما: وهو الذي إذا لم يفعله، ولم يفعل ما يقوم مقامه، يستحق الدم، فوصف بأنه واجب مخير فيه... وذلك كالكفارات الشرعية التي خير فيها (4)، وهذا أيضاً ثابت في أفعال الله. يقول ابن منتويه: وأما ما كان من فعله تعالى على طريقة الوجوب المخير فيه، فهو أنه تعالى إذا علم من حال نفسيين أنهما يصلحان للبعثة، فهو في حكم المخير، إن شاء بعث هذا، وإن شاء بعث ذاك، وكذلك لو علم أن اللذة تقوم مقام الألم في الصلاح لكان في حكم المخير فيهما (5).

من هذا العرض نخلص إلى أن الأحكام التي يصح ثبوتها في أفعال الله عند المعتزلة هي التفضل والواجب بقسميه المخير والمضيق، وما عدا ذلك من الأحكام فلا يصح ثبوتها في أفعال الله تعالى.

وبناء على هذا؛ فالله I لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه، وكما أنه لا يفعله، فكذلك لا يريده (6).

وقد دلت القاضي عبدالجبار على الأمرين، فمن أدلته على أن الله لا يفعل القبيح ما يلي:

يقول القاضي عبدالجبار: وتحرير الدلالة على ذلك، هو: أنه تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه. ثم قال: وهذه الدلالة تنبئ على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح

(1) المجموع المحيط، ص233.

(2) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 43/6.

(3) المجموع المحيط، ص234.

(4) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 43/6.

(5) المجموع المحيط، ص234.

(6) شرح الاصول الخمسة، ص462.

وأنه مستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

أما الذي يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح... فلأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به.

وأما الذي يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح.. فلأنه تعالى غني لا تجوز عليه الحاجة أصلاً.

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح، فهو داخل في الدلالة الأولى التي تنبني على أنه تعالى عالم لذاته.

وأما الذي يدل على أن من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، هو أنا نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذ كان عالماً بقبح القبيح مستغنياً عنه عالماً باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة، وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه... يبين ما ذكر ويوضحه أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً، وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم باستغنائه عنه، فإنه لا يختار الكذب على الصدق... لعلمه بقبحه، وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً⁽¹⁾.

أما الأدلة على أنه تعالى لا يريد القبيح، فمنها ما هو نقلي. يقول القاضي عبدالجبار: إن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل⁽²⁾. ثم يورد القاضي بعض الآيات مستدلاً بها على أن الله لا يريد القبيح، كقوله تعالى: **چژ ژ ک ک چ (3)** وقوله تعالى: **چ چ ی ی د د ژ ژ ڈ ڈ** **ڈ ڈ چ (4)**.. ثم يقول: هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الفساد، ولا يحبه، سواء كان من جهته أو من جهة غيره...⁽⁵⁾.

(1) شرح الاصول الخمسة، ص302 وما بعدها.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص459.

(3) البقرة: من الآية: ٢٠٥.

(4) الزمر: من الآية: ٧.

(5) شرح الاصول الخمسة، ص460.

ومن الآيات التي استدلت بها القاضي عبد الجبار على أن الله لا يريد القبيح قوله تعالى: **چ نُو نُو نُو نُو** چ⁽¹⁾.

ويعلق القاضي عبد الجبار على هذه الآية فيقول: إن قوله **چ نُو** چ نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم⁽²⁾.

ومنها؛ ما هو عقلي: يقول القاضي عبد الجبار: إن إرادة القبيح قبيحة؛ ويعلل ذلك بقوله: وإن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها⁽³⁾.

ويقول في موضع آخر: وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص؛ وذلك لا يجوز على الله تعالى، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى⁽⁴⁾.

ويؤيد القاضي عبد الجبار هذه الدلالة بقياس الغائب على الشاهد، فيقول: فإن قيل: ولم قلت إذا كان مريداً للمعاصي، وجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص؟ قلنا: الدليل على ذلك الشاهد، فإن أهدنا متى كان كذلك، كان حاصلاً على صفة من صفات النقص، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح، فيجب مثله من الله تعالى⁽⁵⁾.

وعلى ما تقدم يتضح ان المعتزلة تقرر أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يريده، وأن أفعاله كلها لا بد أن تكون حسنة، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه؛ وعلى ذلك فكل فعل يفعله سبحانه وتعالى إنما هو حسن.

يقول ابن منتويه: يجب إذا عرفنا في فعل من الأفعال أنه فعله Y أن تقضي بحسنه، ونعرف أن فيه وجهاً من وجوه الحسن، إما على جملة أو تفصيل، وإذا انتهينا إلى فعل قبيح، فيجب أن نقتضى بأنه ليس من جهته⁽⁶⁾.

وقد ترتب على مبالغة المعتزلة في نفي القبيح عن الله أن نفوا أن يكون خالقاً لأفعال العباد⁽⁷⁾. وهذا هو رأي المعتزلة في أفعال الله.

(1) غافر: من الآية: ٣١

(2) شرح الاصول الخمسة، ص 459.

(3) شرح الاصول الخمسة، ص 462.

(4) شرح الاصول الخمسة، ص 462.

(5) شرح الاصول الخمسة، ص 462 وما بعدها.

(6) مجموع المحيط، ص 262.

(7) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 3/8.

المناقشة:

اتضح عند عرضنا لرأي المعتزلة في أفعال الله، أنهم يرون أن الله تعالى لا يفعل القبيح، كالظلم؛ بل أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه، وأنهم يرتبون على قولهم: إن الله لا يفعل القبيح: القول؛ بأن العبد هو الخالق لأفعاله، لأن منها ما هو الحسن، ومنها القبيح، فلو كان الله خالقها، لكان فاعلاً للقبيح.

ونقول: أما قولكم: أن الله لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة، فهذا نوافقكم عليه.

قول ابن القيم: ... وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله، ولهذا نزه سبحانه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه... فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها؛ وذلك خير كله، والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شراً، فعلم أن الشر ليس إليه، وأسمائه الحسنى تشهد بذلك، فإن منها: القدوس... والقدوس: هو المنزه عن كل شر ونقص وعيب، كما قاله أهل التفسير... وهو قول أهل اللغة... (1).

ومما يدل على أنه تعالى لا يفعل القبيح أنه نزه نفسه عن الظلم. قال تعالى: ﴿يُبْذَرُ بُيُوتُنَا نَذِيرًا لَّا يُجَازَى بِحَسَنَاتِهِ كُلَّهَا وَلَا هَضْمًا﴾ (2)، يعني أن تظلم حسناته كلها حتى لا يجازى بحسناته كلها ولا هضمًا. يعني ولا ينقص منها شيئاً (3). وقال تعالى: ﴿يُؤْتِي النَّاسَ حُكْمًا وَيُؤْتِي مَنْ يَشَاءُ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ذَرْعًا وَأَنَّهُ لَظَّالِمٌ﴾ (4). وقوله ﴿يُؤْتِي النَّاسَ حُكْمًا وَيُؤْتِي مَنْ يَشَاءُ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ ذَرْعًا وَأَنَّهُ لَظَّالِمٌ﴾ (5).

ففي هذه الآية نفي الظلم عن نفسه؛ مما يدل على أنه لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة (6).

(1) شفاء العليل، ص 179.

(2) طه: 112.

(3) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي المتوفى:

150 هـ، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث – بيروت، ط 1، 1423 هـ، 42/3،

تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي القيرواني المتوفى: 200 هـ، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية،

بيروت – لبنان، ط 1، 1425 هـ - 2004 م، 282/1، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري

379 / 18،

(4) ق: 29.

(5) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، 359/22.

(6) المعتزلة واصولهم الخمسة لعودا المعتقد، ص 153.

وقال تعالى: ج ه ه ه ه ه ه ه (1)، وقال تعالى: ج ك و و (2).

وأما قولكم: وأنه تعالى لا يخل بما واجب عليه، فنقول: ما مقصودكم بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من العباد على الله؟ أم إيجاب من الله على نفسه؟؛ إن كان الأول: فهذا لا نوافقكم عليه، لأن العباد لا يوجبون على الله شيئاً؛ إذ أنه يلزم أن يكون هناك موجباً فوق الله أوجب عليه شيئاً، ولا موجب عليه I (3)، وأيضاً: فإنه يلزم من القول بأن العباد يوجبون على الله يلزم منه أن لا يكون I فاعلاً مختاراً، وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له تعالى التصرف المطلق فيما شاء من عباده. المختار بقدرته ومشيئته في أفعاله الحميدة، فثبوت حمده دليل على أنه مختار في أفعاله I وأيضاً فإنه ثبت ربوبيته تعالى يقتضي فعله بمشيئته واختياره... وأيضاً: فإن ثبت ملكه: دليل على أنه فاعل مختار؛ إذ أن حصول ملك لمن لا اختيار له ولا فعل له ولا مشيئة غير معقول. وأيضاً: فإنه كونه تعالى مستعاناً: دليل على اختياره، لأن الاستعانة بمن لا اختيار له محال (4)، وعلى ذلك: فالله I فاعل مختار، وإذا كان كذلك بطل قولكم: إن العباد يوجبون عليه تعالى.

وإن كان مقصودكم بالوجوب أنه واجب عليه بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا نوافقكم فيه، لكن لا يلزم منه أن لا يكون تعالى مختاراً لما ذكرناه آنفاً من اللوازم الباطلة، ولأن من أوجب على نفسه شيئاً يعتبر متفضلاً بما أوجب، والمتفضل مختار بما تفضل به.

يقول ابن القيم: فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي افترقت فيه الفرق، والناس فيه ثلاث فرق: فرقة رأّت أن العبد أقل وأعجز من أن يوجب على ربه حقاً، فقالت: لا يجب على الله شيء البتة، وأنكرت وجوب ما أوجبه الله على نفسه. وفرقة رأّت: أنه سبحانه أوجب على نفسه أموراً لعبده، فظنت أن العبد أوجبها عليه بأعماله.. والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب: قالت: لا يستوجب العبد على الله بسعيه نجاتاً ولا فلاحاً، ولا يدخل أحداً عمله الجنة أبداً.. والله تعالى بفضله وكرمه أكد إحسانه وجوده بأن أوجب لعبده عليه حقاً

(1) الرعد: من الآية: ١٦.

(2) الصافات: ٩٦.

(3) التبصير في الدين، الإسفراييني، ص79.

(4) ينظر: مدارج السالكين، 66/1.

بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم إيجاب، ولو بعسي ولعل، ولهذا قال ابن عباس τ : عسى من الله واجب (1).

المحور الثاني: حسن الأفعال وقبحها والثواب عليها والعقاب عند المعتزلة رأي المعتزلة في إدراك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع؟ إن الحسن والقبح قد يعني بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليين (2).

إذا ما هو محل النزاع؟ يجيبنا على ذلك الرازي، فيقول: وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه أجلاً، وفي كون الفعل متعلق المدح عاجلاً، والثواب أجلاً، هل يثبت بالشرع أو بالعقل؟... (3).

إن ظاهر قول المعتزلة في هذا هو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه؛ إما لذاته كما يقوله البغداديون، أو لصفة حقيقية توجب ذلك، كما يقوه بعضهم أو لوجوه واعتبارات هو عليها، كما يقوله القاضي عبدالجبار ومعظم البصريين... فالمعتزلة قد نسبوا إلى العقل الحكم والكشف... فالعقل يعلم العلم الكامل بحسن الفعل وقبحه؛ ومن ثم يحكم عليه (4).

يقول أبو الهذيل: يجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة؛ استوجب العقوبة أبدأً، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور (5).

ويقول النظام: إن المكلف قبل ورود السمع إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال (6).

(1) مدارج السالكين، 338/2 وما بعدها.

(2) المحصول للرازي، 159/1، وينظر: المستصفى للغزالي، 56/1.

(3) المحصول للرازي، 160/1.

(4) نظرية التكليف، آراء القاضي عبدالجبار الكلامية، د. عبدالكريم عثمان، مؤسسة الرسالة،

بيروت، ط/1، 1391هـ — 1971م، ص437 وما بعدها.

(5) الملل والنحل، 55/1.

(6) الملل والنحل، 60/1.

وقال أيضاً: بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله... (1). ويقول القاضي عبدالجبار: وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كدم المستحق للذم وما يجري مجراه (2).

ويقول الغزالي: ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى والهللكى وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق وقبح الكفران... ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات، وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه... (3).

من هذه الأقوال؛ يظهر أن الأفعال عند المعتزلة قد ثبت قبحها والعقاب عليها عقلاً، كما ثبت حسننها والثواب عليها عقلاً ما عدا العبادات. هذا هو موجز رأي المعتزلة في هذه المسألة.

المناقشة:

مما تقدم يتبين أن المعتزلة ترى أن قبح الأشياء وحسنها والعقاب عليها والثواب ثابت عقلاً، فهم يرون أن هناك تلازم بين إدراك قبحها، وبين العقاب عليها...

ويقال لهم: إنه لا تلازم بين هذين الأمرين، فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل. فمثلاً: الكذب والزنا: كلها قبيحة في ذاتها، لكن العقاب عليها مشروط بالشرع... وقد دل القرآن على أنه لا تلازم بين الأمرين، وأنه تعالى لا يعاقب إلا بإرسال الرسل، وأن الفعل نفسه حسن وقبيح... قال تعالى: **چ د د نأ نأ نأ نأ** (4)، ففي هذه الآية إشارة إلى أن العذاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسل؛ وذلك دليل على أن العقاب لا يثبت

(1) الملل والنحل، 1/ 60.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص 484.

(3) المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى: 505هـ، تحقيق: محمد عبد

السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط/1، 1413هـ - 1993م، ص 45.

(4) الإسراء: من الآية: ١٥.

لا يأمر بما ينهي عنه؟ فإنه ليس لمعنى كونه فاحشة عندهم إلا أنه منهي عنه، لا أن العقول تستفحشه.

ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ نَزَّلْنَا لَكَ آيَاتٍ فَارْتَبِعْ﴾ (1). فقد دلت الآية على أنه طيب قبل التحريم، وأن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه منافع للحكمة. ثم قال I: ﴿چ چ د د ت ت ث ث ڈ ڈ ڏ ڏ﴾ (2). ولو كان كونها فواحش، إنما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام قل إنما حرم ربي ما حرم وذلك تحريم الإثم والبغى فكون ذلك فاحشة وإثماً وبغياً بمنزلة كون الشرك شركاً، فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده، فمن قال: إن الفاحشة والقبايح والآثام إما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة من يقول: الشرك إنما صار شركاً بعد النهي، وليس شركاً قبل ذلك، ومعلوم أن هذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة. فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده، والقبیح قبیح في نفسه قبل النهي وبعده، والفاحشة كذلك، وكذلك الشرك، لا أن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك، فعلى هذا: فالأشياء قبيحة في ذاتها وازدادت قبهاً عن العقل بنهي الرب عنها. كما أن العدل والصدق: حسن في نفسه وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الرب به ثنائه على فاعله، وإخباره بمحبته ومحبة فاعله (3). وبهذا يظهر بطلان قول المعتزلة: إن الأفعال، إنما يدرك حسنها والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها بالعقل (4).

(1) الأعراف: من الآية: ۳۲.

(2) الأعراف: من الآية: ۳۳.

(3) ينظر: مدارج السالكين، 231/1—235.

(4) ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعترك، ص 163.

المحور الثالث: رأي المعتزلة في أفعال العباد

الفرع الأول: رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة: (1)

ليتضح رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة؛ لا بد من سياق شيء من أقوالهم التي قالوها بهذا الصدد، يقول القاضي عبدالجبار وهو يتكلم عن خلق الأفعال : ... والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها⁽²⁾.

ويقول في موضع آخر: اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله Y أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين⁽³⁾.

من هذين النصين، يظهر ما يلي:

أولاً: اتفاق أهل العدل على أن الله غير خالق لأفعال العباد، ما عدا ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، فقد وافق أهل السنة والجماعة على أن أفعال العباد مخلوقة فيهم لله تعالى.

يقول ابن حزم: وذهب أهل السنة كلهم... إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله Y في الفاعلين لها، ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة ضرار بن عمرو، وحفص الفرد...⁽⁴⁾.

ثانياً: اتفاق أهل العدل أيضاً على أن العباد خالقون أفعالهم، وأن الله أقدرهم على ذلك. وشذ عن هذا الإجماع ضرار بن عمرو، وحفص الفرد كما ذكرنا آنفاً أنهما يوافقان أهل السنة على أنها مخلوقة لله، كما شذ أيضاً معمر والجاحظ، فقد قالوا: إن أفعال العباد من فعل الطبيعة، أي: اضطرارية؛ كفعل النار للإحراق، والتلج للتبريد، وهي إنما نسبت إلى فاعليها مجازاً لظهورها منهم، وأن العباد ليس لهم إلا الإرادة⁽⁵⁾.

إذا كان المعتزلة ينكرون أن يكون الله تعالى خالق أفعال العباد، فهل ينكرون علمه الأزلي بها؟ يقول الخياط: إن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي، فالله تعالى

(1) ينظر: : المقالات، 84/2 وما بعدها.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص323.

(3) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 3/8.

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، 41/3.

(5) ينظر: الفصل لابن حزم، 41/3، المجموع المحيط، ص380.

عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً من يؤمن ومن يكفر أو يعصي⁽¹⁾. كذلك لم تنكر المعتزلة أن القدرة التي يعمل بها الإنسان من الله.

يقول القاضي عبدالجبار: ... وأن الله ي أ قدرهم على ذلك... (2) . ويقول واصل بن عطاء: العبد فاعل للخير والشر... والرب تعالى أ قدره على ذلك كله... (3).

وإذا فأفعال العباد المباشرة باتفاق أهل العدل مخلوقة للعباد بقدرة من الله، ما عدا ضرار بن عمرو وحفص الفرد، فقد وافقوا أهل السنة في أنها من فعل الله، وكذلك معمر والجاحظ اللذين قالوا: إنها من فعل الطبيعة.

هذا رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة، وقد تمسكوا بادلة نقلية وعقلية. الفرع الثاني: ادلة المعتزلة النقلية والعقلية التي يتمسكون بها في قولهم: إن أفعال العباد المباشرة مخلوقة لهم ابرزها:

أولاً: الادلة النقلية:

1. يقول القاضي عبدالجبار: ومما يستدل به من جهة السمع، قوله تعالى: ﴿طُفُوفٌ قَفَقَفٌ قَفَقَفٌ بَجَجَجٌ جَجَجٌ جَجَجٌ بَجَجٌ بَجَجٌ بَجَجٌ﴾⁽⁴⁾.

وجه الاستدلال:

إن الله ي نفي التفاوت عن خلقه. فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة؛ لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره⁽⁵⁾.

مناقشة الاستدلال:

قيل لهم: إن استدلالكم بالآية ناتج عن سوء فهم؛ وذلك لأن المقصود بالتفاوت في الآية التفاوت في الخلقة.

يقول القرطبي عند تفسير هذه الآية: والمراد بخلق الرحمن: السماوات، خاصة، أي: ما ترى في خلق السماوات من عيب، وأصله من الفوت، وهو أن

(1) الانتصار للخياط، ص118.

(2) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 3/8.

(3) الملل والنحل، 51/1.

(4) الملك: 3.

(5) شرح الاصول الخمسة، ص355.

يفوت شيء شيئاً فيقع الخلل لقلّة استوائها يدل عليه قول ابن عباس من تفرق 1)
.

ويقول ابن جزي: قوله چ چ چ أي: من قلة تناسب وخروج عن الإتقان،
والمعنى أن خلق السماوات في غاية الإتقان، وتخصيص الآية بخلق السماوات
لورودها بعد قوله تعالى: چ ڈ ڈ ٹ ف ف ف ف (2).

وإذا ثبت أن المقصود بالتفاوت في الآية، التفاوت من جهة الخلقة؛ بطل قولكم
ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة. وعليه فيبطل استدلالكم
بالآية.

وأيضاً: فإن أول الآية حجة عليكم، وهو قوله تعالى: چ پ پ پ پ پ پ (3)،
وبين الموت والحياة تفاوت؛ وهو خالق الجميع، لا خالق لذلك غيره؛ فكذا
كفر الكافرين، وإيمان المؤمنين، وإن كان بينهما تفاوت في الحكم، فليس بينهما
تفاوت في الإيجاد والاختراع، وإحكام الخلق، فصح أن الآية حجة عليهم لا
لهم (4). وبهذا يظهر بطلان استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله تعالى أعلم.

2. قال تعالى: چ
.

وجه الاستدلال بالآية:

يقول القاضي عبدالجبار بعد أن أورد هذه الآية للاستدلال على أن العباد
يخلقون أفعالهم: ... إن الله I بين أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الأحكام
والحسن جميعاً، حتى لو كان محكماً، ولا يكون حسناً لكان لا يوصف بالإتقان،
ألا ترى أن أحداً لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن
وصف بالأحكام لا يوصف بالإتقان؛ ثم قال: إذا ثبت هذا ومعلوم أن في أفعال
العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس وليس شيئاً من ذلك متقناً؛ فلا
يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها (6).

(1) تفسير القرطبي، 208/18 وما بعدها.

(2) التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي
الغرناطي المتوفى: 741هـ، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم،
بيروت، ط1، 1416 هـ، 250/4.

(3) الملك: من الآية: 2.

(4) الانصاف للباقلاني، ص133.

(5) النمل: 88.

(6) شرح الاصول الخمسة، ص358.

ثانياً: أنا لا نقول: إن الله تعالى أمر لأحد من خلقه بخلق شيء من الأفعال، ولا ناه له عن ذلك... لأن الخلق مستحيل من العبد، وإنما نقول: إن الله تعالى إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك⁽¹⁾.

وإذا كان الأمر والنهي متوجهاً إلى جهة الاكتساب، فلا منافاة بين الخلق والأمر.

ثالثاً: أنا لا نقول: إن المدح والثواب ولا الذم والعقاب يحصل بفعل الفاعل منا حتى يوجب ذلك كونه خلقاً له واختراعاً، بل نقول: إن ذلك يحصل بحكم الله تعالى، ويجب ويستحق بحكمه... ألا ترى بالإجماع منا ومنكم ومن جميع المسلمين، أن الدابة تجب على العاقلة بقتل غيرها خطأ، وإن لم تفعل العاقلة شيئاً يستحق به إيجاب ذلك عليها، وأن ذلك الذي فعلته ليس خلقاً لها، بل هو خلق لغيرها، وهو الله تعالى عند المسلمين، وخلق للقاتل على زعمكم، فصح أن الوجوب حصل بإيجاب الله تعالى وحكمه لا بخلق العاقلة وفعلها، وكذلك جميع الأحكام في الدنيا والآخرة، إنما تجب بإيجاب الله تعالى وإرادته لا بكونها خلقاً للفاعل. ومثل ذلك: الأكل في الصيام إذا كان العبد ناسياً، يعتبر فعلاً للعبد كما هو فعل له عند تعمده، لكن الله تعالى حكم بأن أحدهما مفطر ومبطل للصوم، ويذم ويعاقب عليه، والآخر بالضد من ذلك، وإن كان الجميع فعلاً للعبد؛ مما يدل أن ذلك إنما يكون بحكم الله تعالى، لا بكونه خلقاً للفاعل⁽²⁾.

فإذا كان الثواب والعقاب يحصل بحكم الله تعالى، لم يلزم منافاة بين خلق الله تعالى لأفعال العباد وإثابتهم أو عقابهم عليها؛ إضافة إلى هذا: فإن الإثابة والعقاب على الاكتساب لا على الخلق⁽³⁾.

وإذا كان لا منافاة بين خلق الله لأفعال العباد وأمرهم ونهيهم وإثابتهم وعقابهم عليها؛ بطلت هذه الشبهة. والله تعالى أعلم.

وأما قول ثمامة: إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم، ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب، أو منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعاً.

فنقول: إن قول ثمامة باطل، وقد بينا بطلان الوجهين الأولين من قوله، وهما قوله: إما كلها من الله ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً، أو كلها من الخلق.... بينا بطلان هذين الوجهين بقولنا أفعال العباد خلق لله وكسب للعباد. فالوجه

(1) ينظر: التمهيد، ص307.

(2) ينظر: الانصاف، ص155.

(3) ينظر: التمهيد، ص307.

المتعلق بالعباد والذي عليه الثواب والعقاب؛ غير الوجه المتعلق بالله، فمن الله خلقها، ويثابون ويعاقبون على كسبها.

أما الوجه الثالث من قول ثمامة: وهو قوله: أو تكون من الخلق ومن الله؛ فحينئذ يستحقون الثواب والعقاب جميعاً". هذا القول أيضاً باطل؛ إذ يستلزم الشركة بين الله وخلقها، ولا يلزمنا؛ بل إن قولكم هذا عائد عليكم لأنكم تقولون: إن العباد يخلقون أفعالهم، وهي بعض الأعراض، وأن الله تعالى يفعل سائر الأعراض، فهذا عين الشرك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأما نحن فلا يلزمنا إيجاب الشركة لله تعالى فيما قلنا، لأن الاشتراك لا يجب بين المشتركين إلا باتفاقهما فيما اشتركا فيه. وبرهان ذلك: أن أموالنا ملك لنا وملك لله Y بإجماع منا ومنكم، وليس ذلك بموجب أن نكون شركاءه فيها لاختلاف جهات الملك؛ لأن الله تعالى إنما هو المالك لها لأنها مخلوقة له تعالى... وهي ملك لنا لأنها كسب لنا، وملزمون بأحكامها، ومثل ذلك أفعالنا، فهي مخلوقة لله وكسب لنا، فلسنا شركاء له... (1).

وبهذا يظهر بطلان الوجه الثالث من قول ثمامة. والله أعلم.

الدليل الثاني: قالت المعتزلة: وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن تكون خلقاً لنا، وفعالاً لنا؛ قالوا: وبيان ذلك؛ أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك. فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته، دل على أن أفعاله خلق له وفعل له (2).

يقول القاضي عبدالجبار: ... طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها. وتحريرها: هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصرفنا، مع سلامة الأحوال؛ إما محققاً أو مقدرأ، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا؛ وإلا لما وجب ذلك فيها (3).

ويقول ابن منتويه وهو يسوق الدلالة على أن الواحد منا فاعل على الحقيقة: ... إن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصدنا وغير ذلك من أحوالنا

(1) ينظر: الفصل لابن حزم، 64/7 وما بعدها.

(2) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص336 وما بعدها، الانصاف، ص135.

(3) شرح الاصول الخمسة، ص336.

حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس، ومعلوم استمرار ذلك... فكل ما نقض هذه الجملة يجب بطلانه... (1).

المناقشة:

إن هذا الدليل باطل، وبيان ذلك من وجوه، منها:
أولاً: قولكم إن أفعال العباد تحصل بحسب قصودهم.. غير صحيح على إطلاقه، فإننا نرى من يريد شيئاً ويقصده، ولا يحصل له ما يريده وما يقصده، فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطئ، وربما أراد أكلاً لقوة وصحة، فيضعف ويمرض؛ وربما ابتاع سلعة ليبيع فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعه منه إلى غير ذلك، فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق تعالى، وإنما يظهر كسبه لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق (2).

ثانياً: إن وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم، لا يدل على أنه خلق لهم... ودليل ذلك: أن مشي الفرس مثلاً... يحصل على قصد الراكب وإرادته من عدو وتقريب... ووقوف إلى غير ذلك. ولا يقول عاقل: إن الراكب خلق جري الفرس ولا سرعتها ولا غير ذلك من أفعالها، فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل دليلاً على أنه خلقه. ومثل ذلك السفن يحصل سيرها وتوجهها في السير يميناً وشمالاً على حسب قصد الملاح، ولا يدل ذلك على أن الملاح خلق سفن ولا توجهها. فإن كابرنا الحقائق وقالوا: نقول: إن ذلك خلقه الملاح والفارس، فقد خرجوا عن الدين وسووا بين الخالق والعباد في أن قدرة كل واحد منهما تتعلق بمقدورات، وهذا كفر صراح.

وإن قالوا: حركات السفن تقع على حسب قصد الملاح، وليست بخلق له قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع ولا نقول: إنها تقع في كل حال على حسب قصده، ولا يدل ذلك على أن خلقها... يؤكد ذلك أيضاً أن نمو الزرع يحصل على حسب قصد الزارع وقيامه عليه بسقيه، وغير ذلك، ولا يقول أحد أن نمو الزرع خلقه الزارع.. وإن كان حاصله على حسب إرادة القائم عليه وقصده؛ وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد الله تعالى حصوله على حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه، بل الخالق له هو الله تعالى (3).

(1) المحيط بالتكليف، ص 340.

(2) ينظر: الانصاف، ص 153.

(3) ينظر: الانصاف، ص 153 وما بعدها.

ثالثاً: نحن لا نقول: إن العبد مجبور على أفعاله حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول: إن العبد له قدرة ومشية لكنها تحت قدرة الله ومشيته، كما بيناه عند الرد على الدليل الأول.

وإذا كان العبد غير مجبور على أفعاله، وأن له قدرة ومشية، فإن ما يحصل منه من تصرفات قد تقع على حسب قصده لا يمنع أن تكون بهذه القدرة التي أعطاه الله إياها، والتي لا تخرج عن قدرة الله الشاملة. وعلى ذلك فكون العبد يحصل له بعض التصرفات على حسب قصده لا يدل على أنه هو الخالق لأفعاله، وعليه فيبطل هذا الدليل. والله تعالى أعلم.

الدليل الثالث: نفي الظلم عن الله تعالى:

ترى المعتزلة أن في القول بأن الله تعالى خالق أفعال العباد تجويراً له تعالى من وجوه، منها:

أولاً: يقول القاضي عبدالجبار: وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد؛ هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان تعالى خالقاً لها؛ لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً⁽¹⁾.

ثانياً: يروي شارح الطحاوية أن المعتزلة قالوا: ... كيف يستقيم الحكم على قولكم بأن الله يعذب المكلفين على ذنوبهم، وهو خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم؟!...⁽²⁾.

المناقشة:

أولاً: الرد على قولهم إن في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب... فلو كان الله خالقاً لها لنسبت إليه.

أ- هذا الإلزام غير صحيح؛ لأن كون الباري تعالى خالقاً لا يوجب أن يتصف بما خلق من ظلم وكذب وطاعة ومعصية؛ لأن هذه الصفات؛ إنما هي لمن قامت به، فالظلم خلق من ظلم وكذب وطاعة ومعصية؛ لأن هذه الصفات؛ إنما هي لمن قامت به، فالظلم مثلاً: صفة للظالم... ألا ترى أن الأسود صفة لمن قام به السواد، ولا يكون صفة لله تعالى، وإن كان تعالى هو خالق السواد، فكذلك الظلم والكذب والطاعة والمعصية كلها صفات لمن حلت به ولا يوجب ذلك وصف خالقها بها...⁽³⁾.

(1) شرح الاصول الخمسة، ص345.

(2) شرح الطحاوية، ص497، وينظر: المغني في ابواب العدل والتوحيد، 173/8—193.

(3) ينظر: الانصاف، ص155.

أولاً: مسألة اللطف

الفرع الأول: تعريف اللطف :

يقول القاضي عبدالجبار: اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح (1).

الفرع الثاني: شرح التعريف:

يرى القاضي عبدالجبار أن اللطف هو كل ما يحمل الإنسان إلى اختيار الواجبات، وترك المنهيات، أو يكون بسببه أقرب إلى اختيار الأمور، أو ترك المنهيات.

أما رأي المعتزلة في اللطف فلا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم التي قالوها في هذا الصدد، يقول القاضي عبدالجبار: اعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألفاظ إطلاقاً، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل؛ فنقول: إن اللطف؛ إما أن يكون متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه.

فإن كان متقدماً؛ فلا شك في أنه لا يجب؛ لأنه... لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكاف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف...، وأيضاً فإنه... جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب؛ فذلك اللطف. وإن كان مقارناً له؛ فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب؛ لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب؛ بل القديم تعالى متفضل به مبتدئاً فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى... ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات، وبين ما إذا كان لطفاً في النوافل، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات، فقد كلفنا النوافل أيضاً، فكان يجب عليه اللطف، سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة خلاف الواحد منا... (2)، ويقول في موضع آخر: ... وقد بينا أن ما وجد مع التكليف... لا يكون واجباً.. وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف من التمكين والألفاظ، وما لا يصحان إلا به... (3)، ويقول في موضع ثالث

وهو يتكلم عن رأي المعتزلة في اللطف : ومنهم من يقول: إنه يجب على الله أن يفعل بالمكلف الألفاظ، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا أن

(1) شرح الاصول الخمسة، ص519.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص520 وما بعدها.

(3) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 53/14.

يكون خلاف هذا قولاً لأحد من مشايخهم. فذكروا أن بشر بن المعتمر رجع إلى هذه المقالة، حكاه عنه أبو الحسين الخياط، وغيره. وقد كان جعفر بن حرب... يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف... أعظم ثواباً، فاللطف غير واجب؛ ومتى لم تكن الحال هذه، فاللطف واجب. وقد حكي عنه الرجوع عن هذا المذهب (1).

من كلام القاضي عبدالجبار: يتبين أن شيوخه المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألفاظ، وأنه يرى أنه لا وجه لذلك؛ بل لا بد من تقسيم اللطف إلى ثلاثة أقسام:-

الأول: أن يكون اللطف متقدماً على التكليف، وهذا القسم لا يجب، ويعلل ذلك؛ بأن اللطف يتضمن إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك، ولأن اللطف يجري مجرى التمكين، والتمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف.

الثاني: أن يكون اللطف مقارناً للتكليف؛ وهذا القسم أيضاً لا يجب، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب والله مفضل به ابتداءً، فما هو تابع له أولى.

الثالث: أن يكون اللطف متأخراً عن التكليف، وهذا القسم واجب، سواء كان لطفاً في فريضة أو نافلة خلاف الواحد منا؛ وعلى ذلك فالذي يجب من أقسام اللطف القسم الثالث؛ وهو ما إذا كان اللطف متأخراً عن التكليف؛ سواء كان لطفاً في فريضة أو نافلة، أما إذا كان سابقاً للتكليف أو مقارناً له، فلا يجب. كما نستنتج أن هذا الرأي لم يختلف فيه المعتزلة؛ إذ أن من كان من مشايخهم له رأي خاص كبشر بن المعتمر الذي يرى: عدم وجوب اللطف (2)، وجعفر بن حرب الذي يرى: وجوبه في حالة، وعدم وجوبه في أخرى. قد رجعوا عن أقوالهم إلى قول عامة المعتزلة. وإذا فالقول بوجوب اللطف قد اتفقت عليه المعتزلة، وقيده القاضي باللطف المتأخر عن التكليف (3).
الفرع الثالث: قول المعتزلة التي يتمسكون به بوجوب اللطف على الله، ومناقشته:

انضح أنفاً أن المعتزلة ترى وجوب اللطف على الله. يقول القاضي: والدليل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعله به لاخترار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلا بد من أن يفعل

(1) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 4/3 وما بعدها.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص520.

(3) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 53/14.

الوجوب بعكس الخالق؛ فلا. وإذا فالقياس باطل؛ وبذلك يبطل قولكم أنه يجب على الله أن يفعل بعبده اللطف الذي يختار عنده الإيمان على الكفر⁽¹⁾.

ثانياً: مسألة الصلاح والأصلح

يحسن قبل البدء في الكلام عن الصلاح والأصلح أن نعرفهما: الصلاح: ضد الفساد، وكل ما عرى من الفساد؛ فهو صلاح؛ وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع في العاجلة، والمؤدي إلى السعادة السرمدية في الآخرة.

أما الأصلح: فهو ما إذا كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فإنه يكون الأصلح⁽²⁾.

(1) ينظر: المعتزلة واصولهم الخمسة لعواد المعتق، ص193.

(2) نهاية الإقدام، ص406.

الفرع الأول: رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح:

يقول النظام: إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، ونقصان ما فيه صلاحهم ظلم (1).

ويقول الشهرستاني وهو يبين رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح: واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح... ففي وجوبه خلاف عندهم (2).

ويقول في موضع آخر: وقالت المعتزلة: الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة و غرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل لأحد أمرين؛ إما أن ينتفع أو ينتفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح، ثم الأصلح هل تجب رعايته، قال بعضهم: تجب كرعاية الصلاح، وقال بعضهم: لا تجب؛ إذا الأصلح لا نهاية له، فلا أصلح إلا وقوفه ما هو أصلح منه... (3).

ويقول في موضع ثالث وهو يحكي رأي جمهور المعتزلة في الأصلح: وقال جمهور المعتزلة... إن الله لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم به... ثم يقول: وقالوا في الجواب عن مسألة من سألهم "هل يقدر الله تعالى أن يفعل بعباده أصلح مما فعله بهم؟" (4)، قالوا: إن أردت أنه يقدر على أمثال الذي هو أصلح، فالله يقدر على أمثاله إلى ما لا غاية له ولا نهاية، وإن أردت يقدر على شيء أصلح من هذا، أي: يفوقه في الصلاح قد ادخره عن عباده، فلم يفعله بهم؛ مع علمه بحاجتهم إليه في أداء ما كلفهم به، فإن أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه (5).

من هذه النصوص؛ يظهر لنا أن المعتزلة قد اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير؛ بل ويجب عليه ذلك.

(1) الانتصار للخياط، ص21 وما بعدها، 25، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، البغدادي،

ص115، الملل والنحل، الشهرستاني، 59/1.

(2) الملل والنحل، 45/1.

(3) نهاية الاقدام، ص397 وما بعدها.

(4) نهاية الاقدام، ص398.

(5) المقالات، 288/1، نهاية الاقدام، ص398.

وأما الأصلح: فقد اختلفوا فيه. فجمهورهم: يرون وجوبه على الله لأن أصلح الأشياء عندهم هو الغاية، وقد فعله الله بعباده، ولا شيء يتوهم وراء الغاية، فيجب أو لا يجب. وبعضهم: ذهب إلى أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، كبشر ابن المعتز (1)، لأن الأصلح لا غاية ولا نهاية له (2). ومما تقدم يتبين أن المعتزلة يقولون بوجوب الصلاح والأصلح؛ ما عدا بشر بن المعتز ومن تابعه، فإنهم خالفوا في وجوب الأصلح فقط.

الفرع الثاني: مناقشة رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح:

تقدم ان المعتزلة في الصلاح والأصلح؛ يرون وجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأنه تعالى يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم؛ لكن لا على سبيل الوجوب، وذلك لأن الوجوب منفي عن الله تعالى؛ إذ المفهوم منه ما ينال تاركه ضرر عاجلاً أو آجلاً أو ما يكون نقيضه محال. وهذا كلها ينتزه الله عنها، فإنه تعالى لا ينتفع بعمل ولا يتضرر بتركه، ولا يلزم من ذلك محال (3). بل إن الواجب على الله محال، لاستحالة موجب فوقه، يوجب عليه شيئاً.

كذلك رد عليهم الإسفراييني فقال في جملة رده: ... وكل عاقل يعلم أن الكافر لا صلاح له في كفره ولا ما يحل به من تبعات فعله، فعلى هذا يجب أن تكون حجة الله منقطعة حتى لا يكون له على عبده حجة، ويصور ذلك في ثلاثة ولدوا دفعة واحدة أمات الله أحدهم في حال الطفولة وبلغ الاثنان، أسلم أحدهما، وبقي الآخر كافراً.. (4). وعلى ما تقدم يتضح بطلان قول المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم. والله تعالى أعلم.

المحور الخامس: رأي المعتزلة في بعثة الرسل

وجه اتصال بعثة الرسل بأصل العدل:

(1) المقالات، 287/1.

(2) نهاية الإقدام، ص 397 وما بعدها، المقالات، 287/1 وما بعدها.

(3) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص 175-184، وينظر: إحياء علوم الدين، 111/1 وما بعدها.

(4) التبصير في الدين، ص 68.

يقول القاضي عبد الجبار: ووجه اتصال بعثة الرسل بباب العدل: هو أن الكلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد أن يعرفناها، لكي لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه (1).

أولاً: رأي المعتزلة في بعثة الرسل

نستدل على رأي المعتزلة في بعثة الرسل من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم. يقول القاضي عبد الجبار: ... إن البعثة متى حسنت وجبت على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة... (2).

ويقول في موضع آخر: اعلم أنه إذا صح أن الذي يبعث له الرسول، تعالى هو ما ذكرناه من تعريف المصالح... فلا شبهة في أن ذلك واجب كما أنه إذا كلف المكلف فلا بد من أنه يجب التمكين وإزاحة العلل... (3).

ويقول في موضع ثالث: ... يجب على كل حال بعثة الرسل؛ لأنه لا فرق بين أن يحتاج إليها في الشروط التي لا تتم العبادات إلا بها، أو في نفس العبادات... (4).

ويقول الغزالي وهو يحكي رأي المعتزلة في بعثة الرسل: وقالت المعتزلة أن بعثة الأنبياء واجبة (5).

من هذه الأقوال: يظهر أن المعتزلة ترى وجوب بعثة الرسل على الله؛ لأنها من مقتضيات عدله؛ إذ أن فيها صلاحنا، وقد علم الله ذلك، فلو لم يبعث رسولاً لأخل بما هو واجب عليه. والله ينتزه عن ذلك.

مناقشة رأي المعتزلة في بعثة الرسل

يتضح مما تقدم رأي المعتزلة في بعثة الرسل، أن المعتزلة يرون وجوب بعثة الرسل على الله، ولو لم يفعل؛ لأخل بما هو واجب عليه.

ويقال لهم: ما مرادكم بالواجب هنا؟ إن كنتم تريدون واجباً على الله أوجبه الغير عليه، فهذا باطل؛ لأنه يستحيل موجب يوجب على الله شيئاً (6)، لمنافاته مشيئة الله واختياره المطلق في مخلوقاته، ولأن في ترك هذا النوع من

(1) شرح الاصول الخمسة، ص 563.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص 564.

(3) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 63/15.

(4) المغني في ابواب العدل والتوحيد، 28/15.

(5) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 195.

(6) ينظر: التبصرة في الدين، ص 79.

الوجه الأول: أنه ذكر لفظ الوقوع، وحقيقة الوجوب هي: الوقوع والسقوط. قال تعالى: **چ د و ؤ و** (1) أي: سقطت.

الوجه الثاني: ذكر لفظ الأجر والأجر: عبارة عن المنفعة المستحقة، فأما الذي لا يكون مستحقاً، فذلك لا يسمى أجراً؛ بل هبة.

الوجه الثالث: قوله **چ ؤ ئي** و كلمة **ؤ** للوجوب. قال تعالى: **چ ه ه ه** ع
ع ع ك ك ك ك (2)

المناقشة:

إننا لا ننازع في دلالة الآية على الوجوب، لكن بحكم الوعد والتفضل والكرم، لا بحكم الاستحقاق (3). وذلك لما يلي:

1. أن الإنعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة، ونعم الله تعالى على عباده لا تحصى، كما قال تعالى: **چ پ پ پ پ پ پ پ پ** (4). إذا كان كذلك؛ فذلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة والشكر، وأداء الواجب لا يكون سبباً لاستحقاق شيء آخر، فوجب أن لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله.

2. لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان إما أن يمتنع من الله تعالى أن لا يثيب، أو يصح. فإن امتنع أن لا يثيب؛ فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلاً مختاراً. وإن صح: فبتقدير أن لا يثيب: إن لم يصر مستحقاً للذم لم يتحقق معنى الوجوب، وإن صار مستحقاً للذم لزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكماً بذلك الفعل الذي يفعله، وذلك محال (5).

أن العبد لا يدخل الجنة بعمله، وإنما يدخلها بفضل الله ورحمته بسبب عمله. قال تعالى: **چ ب ب ب ب ب ب ب ب** (6)، **وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا:**
عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّهُ لَا يُدْخِلُ أَحَدًا الْجَنَّةَ عَمَلُهُ

(1) الحج: من الآية: 36.

(2) آل عمران: من الآية: 97.

(3) تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي المتوفى: 1371 هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط/1، 1365 هـ - 1946 م، 135/4، فتح القدير، الشوكاني، 550/1، التفسير الكبير، الرازي، 16/11.

(4) إبراهيم: من الآية: 34.

(5) الاربعين في اصول الدين للرازي، ص388 وما بعدها.

(6) فاطر: من الآية: 35.

قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمَدَنِي اللَّهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ¹

فإذا كان العبد لا يدخله الجنة عمله لم يستحق بعمله على الله شيئاً. ثم إن كون العبد لا يستحق بعمله على الله شيئاً لا يتنافى مع الحق الذي أوجبه الله على نفسه، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ ، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ؟ ، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ⁽²⁾. لأن هذا الحق أوجبه الباري على نفسه ولم يوجبه العبد عليه بعمله.

إضافة إلى ما ذكرنا؛ فإن الوجوب على الله بمعنى: أن يوجب أحد عليه شيئاً باطل، وقد سبق أن بينا وجه بطلانه في موضع سابق.

وإذاً فإذا كان المراد بالوجوب في الآية بحكم ما أوجبه الغير عليه، فهذا باطل؛ إذ لا سلطان فوق سلطانه تعالى، وإن كان بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا حق وله تعالى أن يوجب على نفسه ما يشاء⁽³⁾، وإذا أرادوا هذا الوجه من الوجوب سقط استدلالهم بالآية، والله تعالى أعلم.

ثانياً: يقول القاضي عبدالجبار: اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة، فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله؛ بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله، ولا التفضل به... وإنما قلنا: إن هذا هكذا؛ لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم

(1) رواه البخاري، كِتَابُ الرَّقَاقِ، بَابُ الْقَصْدِ وَالْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْعَمَلِ بِرَقْمِ 6467/8، وفي الباب عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمَدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ، سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاعْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدَّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا بِرَقْمِ 98/64638، عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاعْلَمُوا أَنْ لَنْ يَدْخُلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ، وَأَنْ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ بِرَقْمِ 6464/8، وسلم، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّهُ لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ أَحَدًا عَمَلُهُ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمَدَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِرَحْمَةٍ، وَاعْلَمُوا أَنَّ أَحَبَّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهُ وَإِنْ قَلَّ كِتَابِ صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، بَابُ لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ بَلْ بِرَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى، بِرَقْمِ 2818/4 2171.

(2) رواه البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ أُمَّتُهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، بِرَقْمِ 7373/9 114، ومسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ مَنْ لَقِيَ اللَّهَ بِالْإِيمَانِ وَهُوَ غَيْرُ شَاكٍ فِيهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَخَرَّمَ عَلَى النَّارِ، بِرَقْمِ 30/59.

(3) ينظر: تفسير المراغي، 135/4.

المناقشة:

يقول ابن كثير: الآية رد على بني إسرائيل الذين زعموا أنهم لن تمسهم النار إلا أياماً معدودة بأن الأمر ليس كما زعموا؛ بل إن من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته وهو من وافى يوم القيامة وليس له حسنة، بل جميع أعماله سيئات، فهو من أهل النار. قال ابن عباس: في قوله تعالى: **جِئْتُمْ بِهِ حَتَّىٰ يُحِيطَ بِهِ كَافِرًا هَاكُنَّا بِأَعْيُنِنَا** (2) من حسنة (2).

ويقول القرطبي: السيئة: الشرك. قال ابن جريج قلت لعطاء: **جِئْتُمْ بِهِ حَتَّىٰ يُحِيطَ بِهِ كَافِرًا هَاكُنَّا بِأَعْيُنِنَا** (3) (4).

ومما يؤيد قول القرطبي: في أن المراد بالسيئة هنا: الشرك قوله تعالى: **جِئْتُمْ بِهِ حَتَّىٰ يُحِيطَ بِهِ كَافِرًا هَاكُنَّا بِأَعْيُنِنَا** (5)، أي: أحاطت بعاملها فلم تدع له منفذاً، وهذا لا يكون إلا في الشرك، فإن من معه من الإيمان شيء لا تحيط به خطيئته (6).

وعلى هذا: فلا حجة في الآية على خلود صاحب الكبيرة في النار؛ لأن الإحاطة إنما تصح في شأن الكافر؛ لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه، فلم تحط به خطيئته، لكون قلبه ولسانه منزهاً عن الخطيئة. وبهذا يظهر بطلان استدلال المعتزلة بالآية. والله تعالى أعلم. ثانياً: قوله تعالى: **جِئْتُمْ بِهِ حَتَّىٰ يُحِيطَ بِهِ كَافِرًا هَاكُنَّا بِأَعْيُنِنَا** (7).

وجه الاستدلال:

يقول القاضي عبدالجبار: إن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعاً. ثم قال: والكلام في أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ظاهر في اللغة والشرع جميعاً. أما من جهة اللغة؛ فلأنهم لا يفرقون بين قولهم: مذنب، وبين قولهم مجرم، فكما أن

(1) البقرة: من الآية: ٨١.

(2) ينظر: مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت - لبنان، ط/7، 1402 هـ - 1981 م، 71/1، تفسير ابن كثير 315/1.

(3) النمل: ٩٠.

(4) تفسير القرطبي، 12/2.

(5) البقرة: من الآية: ٨١.

(6) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، 49/1.

(7) الزخرف: ٧٤.

1. يقول الطبري عند تفسير هذه الآية: المراد بالفجار: الذين كفروا بربهم...⁽¹⁾
(، ويقول ابن الجوزي: قوله تعالى: ﴿كَيْفَ كَفَرْتُمْ﴾⁽²⁾ يدل على تخليد الكفار...⁽³⁾).

ومما يدل على أن المراد بالفجار: هم الكفار لا غيرهم قوله تعالى في حق الكفار: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْحَمْلُ لَهُمْ﴾⁽⁴⁾. يقول الرازي: لا يخلو إما أن يكون المراد ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ﴾ والأول: باطل؛ لأن كل كافر هو فاجر بالإجماع، فتقييد الكافر بالكافر الذي يكون من جنس الفجرة عبث. وإذا بطل هذا القسم، بقي القسم الثاني؛ وذلك يفيد الحصر، وهو أن الفجرة هم الكفرة فقط. وإذا دلت الآية على أن الفجرة هم الكفرة لا غيرهم؛ ثبت أن صاحب الكبيرة ليس بفاجر على الإطلاق⁽⁵⁾؛ وعلى ذلك فليس في الآية دلالة على خلود صاحب الكبيرة في النار، لأنها في الكافر. والله تعالى أعلم.

2. لو سلمنا أن الفاجر يدخل تحته الكافر والمسلم، لكن قوله تعالى: ﴿كَيْفَ كَفَرْتُمْ﴾⁽⁶⁾ معناه: أن مجموع الفجار لا يكونون غائبين، ونحن نقول بموجبه، فإن أحد نوعي الفجار وهم الكفار لا يغيبون، وإذا كان كذلك؛ ثبت صدق قولنا وهو: أن الفجار بأسرهم لا يغيبون، ويكفي فيه ألا يغيب الكفار، فلا حاجة في صدقه إلى أن لا يغيب المسلمون.

وأيضاً: فإن الآية معارضة بالنصوص الدالة على العفو مثل قوله تعالى: ... ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْحَمْلُ لَهُمْ﴾⁽⁷⁾ وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ كَفَرْتُمْ﴾⁽⁸⁾. والترجيح معنا؛ لأن دليلهم لا بد أن يتناول جميع الفجار في جميع الأوقات؛ وإلا لم يحصل مقصودهم، فهو عام⁽⁹⁾.
رابعاً: قوله تعالى: ﴿كَيْفَ كَفَرْتُمْ﴾⁽¹⁰⁾.
وجه الاستدلال:

(1) جامع البيان في تأويل القرآن، 272/24.

(2) الانفطار: ١٦.

(3) زاد المسير في علم التفسير، 49/9.

(4) عبس: ٤٢.

(5) التفسير الكبير، 84/31 وما بعدها.

(6) الانفطار: ١٦.

(7) النساء: من الآية: ٤٨.

(8) الشورى: ٢٥.

(9) ينظر: المعتزلة واصولهم الخمسة لعواد المعتق، ص 210.

(10) النساء: ١٠.

يقول القاضي عبدالجبار: الآية تدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب، لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر فلا يصح حمله عليه، ويجب كونه عاماً في كل من هذا حاله، والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة وأقل أحواله أن يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه... (1).

المناقشة:

لقد رد القرطبي استدلال المعتزلة بهذه الآية على تخليد صاحب الكبيرة في النار فقال عند تفسير هذه الآية: ولا حجة فيها لمن يكفر بالذنوب، والذي يعتقدُه أهل السنة أن ذلك نافذ على بعض العصاة فيصلى ثم يحترق ويموت، بخلاف أهل الشقاء؛ فإنهم لا يموتون ولا يحيون. لما روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: **أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُهَا، فَاتَّهُمْ لَا يَمُوتُونَ فِيهَا وَلَا يَحْيَوْنَ، وَلَكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمُ النَّارُ بِذُنُوبِهِمْ - أَوْ قَالَ بِخَطَايَاهُمْ - فَأَمَاتَهُمْ إِمَاتَةً حَتَّى إِذَا كَانُوا فَحْمًا، أُذِنَ بِالشَّفَاعَةِ، فَجِيءَ بِهِمْ ضَبَائِرَ ضَبَائِرٍ، فَبُتُّوا عَلَى أَنْهَارِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ قِيلَ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ، أَفِيضُوا عَلَيْهِمْ، فَيُنْبِتُونَ نَبَاتَ الْحَبَّةِ تَكُونُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ** (2).

ساقط بالمشيئة عن بعضهم لقوله تعالى: **جُذُوعُهُ مِثْلَ شَجَرٍ مُّسْتَعْتَبٍ** (3). فالآية تدل على أن الله يغفر ما دون الشرك لمن يشاء من عباده... (4).

من رد القرطبي يتبين أن صاحب الكبيرة إما أن يعذب مدة ثم يخرج من النار ويدخل الجنة كما يدل الحديث، أو يعفى عنه بمشيئة الله، كما تدل الآية. وعلى ذلك فإنه لا يخلد في كلام الحاليتين. وبهذا يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية الكريمة. والله تعالى أعلم.

خامساً: قوله تعالى: **جَنَّاتٍ مِّنْ دُونِهَا يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ** (5).

يقول القاضي عبدالجبار: ووجه الاستدلال هو أنه تعالى بين أن من قتل مؤمناً عمداً جازاه الله جهنم خالداً فيها وعاقبه وغضب عليه ولعنه... وفي ذلك ما

(1) متشابه القرآن، 178/1.

(2) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، برقم 185/1.

(3) النساء: من الآية: ٤٨.

(4) تفسير القرطبي، 54/5.

(5) النساء: ٩٣.

قلناه⁽¹⁾

ويقول في موضع آخر: وقوله تعالى: **چ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ** (2) ، يدل على أن قتل المؤمن على وجه التعمد يستحق به الخلود في النار... إلى أن قال: ولا يمكن حمل الكلام في الآية على الكافر إذا قتل متعمداً من وجهين:

الأول: أنه عام؛ لأن لفظة من إذا وقعت في المجازاة كانت شائعة في كل عاقل. الثاني: أنه تعالى جعل ذلك جزاء لهذا الفعل المخصوص، ولا يعتبر بحال الفاعلين، بل يجب متى وقع من أي فاعل كان أن يكون هذا الجزاء لازماً له... (3)

المناقشة:

1. أن الخلود في الآية لمستحل القتل، وهو كافر إجماعاً، والكافر مخلد. يقول الطبري عند تفسير هذه الآية: ... قوله متعمداً... أي مستحلاً قتله (4).

ويقول القرطبي حاكياً ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في معنى قوله متعمداً: أنه قال متعمداً أي مستحلاً لقتله، فهذا يؤول إلى الكفر إجماعاً والكافر مخلد... (5)

ويقول أبو السعود بعد عرضه للآية: ... ولا دليل في الآية للمعتزلة في قولهم بخلود عصاة المؤمنين في النار لما قيل أنها في حق المستحل كما هو رأي عكرمة وأضرابه، بدليل أنها نزلت في مقيس بن ضبابة الكنانى المرتد... (6).

وعلى هذا: فالآية لا تتناول صاحب الكبيرة، لأنها في الكافر، وصاحب الكبيرة لم يخرج من الإيمان إلى الكفر.

الجزء في الآية ليس المقصود به وقوعه، وإنما الأخبار به. يقول الطبري: وقوله تعالى: **چ گ چان جزاه جهنم خالدًا فيها، ولكنه يعفو ويتفضل على أهل الإيمان به وبرسوله، فلا يجازيهم بالخلود فيها، ولكنه عز ذكره إما أن يعفو بفضله فلا يدخله النار، وإما أن يدخله إياها ثم يخرجها منها بفضل رحمته، لما سلف من وعده عباده المؤمنين بقوله: چ ء ء ء ء ء**

(1) شرح الاصول الخمسة، ص659.

(2) النساء: 93.

(3) متشابه القرآن، 201/1 وما بعدها، وينظر: شرح الاصول الخمسة، ص659.

(4) جامع البيان في تأويل القرآن، 61/9.

(5) تفسير القرطبي، 334/5.

(6) تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى المتوفى: 982هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 217/2.

يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ (1).

ففي هذا الحديث دلالة على أن من معه إيمان لا يبقى في النار خالداً؛ بل يخرج منها، وصاحب الكبيرة معه إيمان، وإن شاء عفى عنه بمقتضى عفوهِ ورحمته (2)، قال تعالى: **جَهَنَّمَ هِيَ خَالِدَةٌ فِيهَا كَثِيرٌ مِمَّنْ ظَلَمَ النَّفْسَ وَلَمْ يَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا يَشْتَمِ لَهُمْ** (3).... ففي هذه الآية دلالة على أن الله تعالى يمكن أن يخلف وعيده في حق الموحد العاصي الذي مات وهو مرتكب للكبائر من غير توبة. ومثل هذه الآية حديث عبادة بن الصامت: **رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ، وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: بَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللَّهُ فَهُوَ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ** (4).

يقول المازني: وفي الحديث رد على المعتزلة الذين يوجبون تعذيب الفاسق إذا مات بلا توبة لأن النبي ﷺ أخبر أنه تحت المشيئة ولم يقل: لا بد من تعذيبه (5). من كلام المازني؛ يظهر أن الحديث كالأية يدل على أن الوعيد المتوجه إلى العصاة ليس بحتمي؛ بل قد يخلقه الله؛ بأن يغفر لهم. ثم إن خلف الوعيد لا يعتبر كذباً ولا قبيحاً، وتناظر في هذه المسألة أبو عمرو بن العلاء وعمرو بن عبيد، فقال عمرو بن عبيد: **يَا أَبَا عَمْرٍو لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَقَدْ قَالَ جِئْتُكُمْ بِكَلِمَاتٍ لَوْ كَفَرْتُمْ بِهَا لَكُنْتُمْ أَكْفَرًا مِمَّنْ كَفَرْتُمْ** (6). فقال له أبو عمرو: **وَيُحْكُ يَا عَمْرُو، مِنَ الْعُجْمَةِ أَنْتِيتَ، إِنَّ الْعَرَبَ لَا تَعْدُ إِخْلَافَ الْوَعِيدِ دَمًا بَلْ جُودًا وَكِرَمًا**. أما سمعت قول الشاعر:

(1) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب: تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، برقم 13/1 22

(2) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، 186/1.

(3) النساء: من الآية: ٤٨.

(4) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب: علامة الإيمان حُبُّ الأَنْصَارِ، برقم 12/1 18، ومسلم، بلفظ

عَنْ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَجْلِسٍ، فَقَالَ: تُبَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَسَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَأَمَرَهُ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ كِتَابُ الْخُدُودِ، بَابُ الْخُدُودِ كَفَّارَاتٌ لِأَهْلِهَا، برقم 1333/3 1709.

(5) فتح الباري، 68/1.

(6) النساء: من الآية: ٩٣.

وَإِنِّي إِن أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ ... لَمُخْلِفٍ إِيْعَادِي وَمُنْجِرٌ مَّوْعِدِي (1)

لما يلي:

أولاً: أن الوعيد مشروط بشرائط مثل عدم العفو، فلا يلزم منه الكذب، فمحصل آيات الوعيد أنا نعذبهم إن لم نعف عنهم، ولكن عفونا عنهم، فما نعذبهم، وليس في هذا خلف وعيد حتى يلزم منه الكذب.

ثانياً: أن معنى آيات الوعيد: إنشاء الوعيد؛ لا إخبار به، فهي لا تتصف بالصدق والكذب، لأنهما من صفات الخبر دون الإنشاء، فلا يلزم الكذب في إخلاف الوعيد (2).

وأما الاستدلال القاضي عبد الجبار ومن معه بقوله تعالى: **چئو ئو ئو ئو ئو ئو** **چئو ئو ئو ئو** (3). على أن الله لا يخلف وعيده. فالجواب: إن الآية تدل على أن الله I لا يخلف وعيده في الكافر؛ بدليل الآيات التي قبلها. وبدليل النصوص الدالة على أن الله قد يغفر لمن يشاء من العصاة. قال تعالى: **چہ ہ ہ ہ ہ ہ** (4).... وذلك جمعاً بين الآيات.

وأما قولهم: ... أنه لو جاز الخلف في الوعيد؛ لجاز في الوعد... (5). فقول فاسد؛ لأن الخلف في الوعد بخل ولؤم، والله أكرم الأكرمين، والخلف في الوعيد كرم وجود، وهو من صفاته جل وعلا (6). وبذلك تبطل هذه الاستدلالات. والله تعالى أعلم.

سابعاً: يقول القاضي عبد الجبار: ... العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يعفى عنه، أو لا يعفى عنه. فإن لم يعف عنه؛ فقد بقي في النار خالداً، وهو الذي نقوله. وإن عفي عنه، فلا يخلو؛ إما أن يدخل الجنة أو لا. فإن لم يدخل الجنة لم يصح، لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو: إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه، لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان

(1) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، 2/ 399 وما بعدها، وينظر: القول السديد

في جواز خلف الوعيد والرد على الجاهل الرومي العنيد، عبدالغني بن إسماعيل بن أحمد بن ابراهيم النابلسي، المتوفى 1143 هـ مكتبة الحرميين، الرياض دبت، دط، ص 16.

(2) القول السديد، ص 15.

(3) ق: ٢٩.

(4) النساء: من الآية: ٤٨ .

(5) شرح الاصول الخمسة، ص 136.

(6) ينظر: القول السديد، ص 15، 23، الموافق، 3/8، 8، مدارج السالكين، 391/1.

فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ، وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا (1).

وإذا ثبتت الشفاعة لأهل الكبائر؛ فلا بد من أن تكون الشفاعة المنفية في الآية؛ إنما هي الشفاعة للكفار جمعاً بين الآية والحديث (2).

ت- ويؤيد أن الآية في الكافرين أيضاً أن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهم اليهود الذين كانوا يعتقدون أن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم، فنزلت هذه الآية لرد هذا الاعتقاد، وبيان أنه لا ينفعهم عنده إلا التوبة إليه من كفرهم والإنابة من ضلالهم، وجعل ما سن فيهم من ذلك إماماً لكل من كان على مثل منهاجهم؛ لئلا يطمع ذو الحاد في رحمة الله (3).

وإذا فالشفاعة المنفية في الآية: إنما هي الشفاعة للكافرين لما ذكرت من إجماع المفسرين على أن الآية خاصة بالكافر، ولأن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهي سنة لمن سلك نهجهم، ولتظاهر النصوص المثبتة للشفاعة لأهل الكبائر. وعليه فيبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر. والله تعالى أعلم.

2. قال تعالى: ... جُذِّفَ فِ قَ Q

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبدالجبار: إن الله تعالى بين في هذه الآية أن الظالم لا يشفع له النبي p ، وأن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين لتحصل لهم مزية في التفضل وزيادة في الدرجات مع ما يحصل له p من التعظيم والإكرام (5).

المناقشة:

يقال لهم:

399/8322 وجاء فيه: قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَالْأَخْبَارُ الَّتِي رَوَيْنَا عَنْ نَبِيِّنَا p فِيمَا فَضَّلَهُ اللَّهُ بِهِ مِنَ الشَّفَاعَةِ، وَتَشْفِيعِهِ إِيَّاهُ فِيمَا يَسْتَفَعُ فِيهِ، أَخْبَارٌ نَائِبَةٌ مُوجِبَةٌ بِعِلْمِ حَقِيقَةِ مَا حَوَتْ عَلَى مَا أَقْتَصَصْنَا، وَالصَّادُّ عَنِ الْأَخْبَارِ الْمُوجِبَةِ لِلْعِلْمِ الْمُتَوَاتِرَةِ كَافِرٌ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهَا. . . مَا دَلَّ عَلَى عَفْوِهِ مِنَ الْكِتَابِ جَعَلْنَا اللَّهُ وَكُلَّ مُؤْمِنٍ بِهَا مُؤَمِّلٍ لَهَا مِنْ أَهْلِهَا.

(1) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب اختباء النبي p دَعْوَةَ الشَّفَاعَةِ لِأُمَّتِهِ برقم 189/1.

(2) تفسير القرطبي، 378/1، الطبري، 33/1.

(3) تفسير الطبري، 33/1، زاد المسير، 77/1.

(4) غافر: من الآية: ١٨ .

(5) متشابه القرآن، 600/2.

الكاغرون؛ وإذا فعلى كلا الاحتمالين فليس في الآفة دلالة على نفي الشفاعة لأصحاب الكبائر (1).

ت- أن الله تعالى نفي في الآفة شفيعاً يطاع، وهذا لا يدل على نفي الشفياع، ألا ترى أنك إذا قلت: ما عندي كتاب يباع، لا يلزم منه نفي الكتاب. ثم إن الآفة تدل على أنه ليس لهم يوم القيامة شفيع يطيعه الله تعالى؛ لأنه ليس في الوجود أحد أعلى حالاً من الله تعالى حتى يقال: إن الله يطيعه (2). وإذا فنفي الشفيع المطاع لا يقتضي نفي الشفاعة، وعليه فلا دلالة في الآفة على نفي الشفاعة لأهل الكبائر؛ وبذلك يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآفة الكريمة. والله تعالى أعلم.

3. قال تعالى: چ چ چ چ چ چ (3)

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبدالجبار: ... الآفة تدل على أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها (4).

المناقشة:

يقال لهم: إن معنى الآفة: ولا يشفعون إلا لمن رضي الله I أن يشفعوا له وأذن فيه (5)، ومن ارتضاه الله للشفاعة هم الموحدون. يقول ابن عباس رضي الله عنهما والضحاك: چ چ چ چ أي: لمن قال: لا إله إلا الله (6). ويدل على أن الآفة في الموحدين قوله تعالى: چ ه ه ه ه ه ه (7).

يقول المفسرون: إلا من قال لا إله إلا الله (8).

فإن قالوا: المرتضى: هو النائب الذي اتخذ عنه الله عهداً بالإنباء إليه؛ بدليل أن الملائكة استغفروا لهم. قال تعالى: چ ي ي ي ي ي ي (9)، وكذا شفاعة الأنبياء عليهم السلام إنما هي لأهل التوبة دون أهل الكبائر. قلنا:

(1) التفسير الكبير، 32/27.

(2) التفسير الكبير، 32/27.

(3) الأنبياء: من الآفة: 28.

(4) متشابه القرآن، 499/2.

(5) التسهيل لعلوم التنزيل، 53/3، تفسير أبي السعود، 64/6، تفسير القرطبي، 380/11 وما بعدها.

(6) التفسير الكبير، 160/22.

(7) مريم: 87.

(8) تفسير مقاتل بن سليمان، 2/639، تفسير يحيى بن سلام، 1/243، جامع البيان في تأويل القرآن، 255/18، بحر العلوم، السمرقندي، 386/2، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، 6/229.

(9) غافر: من الآفة: 7.

عندكم يجب على الله تعالى قبول التوبة، فإذا قبل الله توبة المذنب، فلا يحتاج إلى الشفاعة، ولا إلى الاستغفار. وأيضاً: فقد أجمع أهل التفسير على أن

چ(1). وقوله ρ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ (2).

وغيرها من النصوص الدالة على الوعد بالمغفرة لمن مات لا يشرك بالله شيئاً.

وصاحب الكبيرة ليس بمشرك. فإذا فالآية ليست في صاحب الكبيرة، وعليه فيبطل الاستدلال بها على نفي الشفاعة لصاحب الكبيرة.

وعلى التسليم بأن هذه الآية في أهل الكبائر، فإن الرسول ρ لا ينقذ أحداً بنفسه، وبدون مشيئة الله وإذنه؛ بل لا يشفع إلا لمن ارتضى الله وأذن بالشفاعة له، وصاحب الكبيرة ممن ارتضى الله أن يشفع له؛ لأنه موحد كما بينا في مقام سابق. والله تعالى أعلم.

ثانياً: الأدلة العقلية:

من الأدلة العقلية التي تمسك بها المعتزلة في إنكار الشفاعة لأهل الكبائر ما يلي:

1. يقول القاضي عبدالجبار: لقد دلت الدلائل على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة الرسول ρ والحال ما تقدم؟! (3).

المناقشة:

أ- أن الأدلة الدالة على دوام العقوبة عامة، وأدلة إثبات الشفاعة لأهل الكبائر خاصة، والخاص مقدم على العام، فوجب القطع بأن النصوص الدالة على الشفاعة مقدمة على العمومات الدالة على دوام العقوبة (4)، وبهذا يزول الإشكال ويبطل هذا القول.

ب- هذا القول ينبنى على القول بتخليد الفاسق في النار، وقد سبق عرض شيء من الأقوال الواردة حول هذا عند الكلام على رأي المعتزلة في الوعيد، وإبطالها، فإذا بطل الأصل بطل الفرع، والله تعالى أعلم.

2. يقول الرازي: واستدللت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه... إلى أن قال: وسابعها: أن الأمة مجمعة على أن ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى

(1) الزمر: من الآية: ٥٣ .

(2) رواه مسلم ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ مَنْ لَقِيَ اللَّهَ بِالْإِيمَانِ وَهُوَ غَيْرُ شَاكٍ فِيهِ نَحَلَ الْجَنَّةَ وَحُرِّمَ عَلَى

النَّارِ، برقم 29 / 57/1، من حديث عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، وينظر : التفسير الكبير، 263/2.

(3) شرح الاصول الخمسة، ص689.

(4) الاربعين في اصول الدين، 400، 423.

في أن يجعلنا من أهل شفاعته p ، ويقولون في جملة أدعيتهم: واجعلنا من أهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصراً على الكبائر؛ لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصريين على الكبائر⁽¹⁾.

ويقول القاضي عبدالجبار: ... أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق، وذلك خلف⁽²⁾.

المناقشة:

يقول القرطبي في معرض الرد على هذا الكلام: إنما يطلب كل مسلم شفاعته الرسول p، ويرغب إلى الله في أن تناله لاعتقاده أنه غير سالم من الذنوب، ولا قائم بكل ما افترض الله عليه، بل كل واحد معترف على نفسه بالنقص، فهو لذلك يخاف العقاب ويرجو النجاة. قال p: سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا ، فَإِنَّهُ لَا يُدْخِلُ أَحَدًا الْجَنَّةَ عَمَلُهُ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَنِي اللَّهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ (3)(4).

ويقول الرازي: أما قول المسلمين: اللهم اجعلنا من أهل شفاعته محمد p فالجواب عنه: إن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب، وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق، ودفع المضار المستحقة على المعاصي؛ وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصياً، فاندفع السؤال⁽⁵⁾.

من رد القرطبي والرازي، يظهر ما يلي:

أولاً: أن طلب المسلمين الشفاعة لاعتقادهم عدم السلام من الذنوب.
ثانياً: أنه لا يزم من طلب المسلم الشفاعة الدعاء بالختم للإنسان مصراً على الكبائر؛ لأن تأثير الشفاعة إنما هو في جلب أمر مطلوب، وهو القدر المشترك

(1) التفسير الكبير، 63 — 65.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص 692.

(3) رواه البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل برقم 6467/8/98، وسلم بلفظ: عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ p، أَنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ p: سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّهُ لَنْ يُدْخِلَ الْجَنَّةَ أَحَدًا عَمَلُهُ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِرَحْمَةٍ، وَاعْلَمُوا أَنَّ أَحَبَّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهُ وَإِنْ قَلَّ كِتَابُ صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، بَابُ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ بَلْ بِرَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى، برقم 2171 / 4 2818.

(4) تفسير القرطبي، 360/1 وما بعدها.

(5) التفسير الكبير، 74/3.

عباده من أهل التوحيد المرتكبين للكبائر لتظاهر الأحاديث بثبوت الشفاعة لهم، كما بيناه في مقام سابق. وإذا ثبت أن الله يشفع نبيه فيهم؛ بطل قولكم، وإن لم يشفع فيه لم يجز... لأن الشفاعة قد ثبتت، فلا مكان لهذا الاحتمال. وعليه فبطل استدلالكم هذا. والله تعالى أعلم.

4. يقول القاضي عبدالجبار: ما قولكم فيمن حلف ليفعل ما يستحق به الشفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ويصير من أهل الفسوق والعصيان (1).
المناقشة:

يقول الباقلاني: والجواب على هذا من وجهين: أحدهما: أنا نأمره بالتمسك والإيمان دون فعل الذنوب؛ لأن الشفاعة لا تنال بالذنوب، وإنما تنال بالإيمان دون الذنوب، وهذا مثل أن يشفعوا زيداً في ذنب صديقه في دار الدنيا إلى من ملك إسقاط ذلك، لا يقال: إنه نال ذلك بالذنب الذي أذنب، وإنما ناله بالصدقة المتقدمة لا نفس الذنب. ونأمره أيضاً بالطاعة حتى ينال بذلك شفاعة الرسول ﷺ في الزيادة له من البر والنعيم، ونحو ذلك. الثاني: أنا نعارضكم بمثل قولكم، فنقول لكم ما تقولون فيمن سمع قوله تعالى: ج وَ و و و و و و (2). فحلف ليفعلن فعلاً يجب عليه فيه التوبة والاستغفار... فإن قالوا: نأمره بالطاعة وفعل الخير، قلنا لهم: هذا لا يصح، لأن الإنسان لا يجب عليه التوبة والاستغفار من فعل الخير بإجماع المسلمين. وإن قلتم: نأمره بفعل المعاصي والذنوب حتى تجب عليه التوبة والاستغفار، فيتوب ويستغفر حتى يتخلص من يمينه، فقد استحلتكم ما حرم الله وأمرتم بما لا يجوز لمسلم أن يأمر به.

وإن قلتم: لا نأمره بفعل المعصية، ولكن إن ابتلي بشيء من ذلك قلنا له: قد فعلت ما يجب به عليك التوبة والاستغفار وزوال حكم اليمين. قلنا لكم: نحن أيضاً نقول: لمن حلف ليفعلن فعلاً يجوز أن يشفع له فيما يستحق عليه من العقاب شفاعة الرسول ﷺ. نقول له: تمسك بالطاعة والإيمان، فإن ابتليت بشيء من المعاصي، فقد خرجت من اليمين، ويجوز أن يشفع لك الرسول ﷺ، لا أن

(1) شرح الاصول الخمسة، ص 693.

(2) البقرة: من الآية: ٢٢٢.

نأمره بالمعصية بوجه من الوجوه (1). وبذلك يبطل قولهم هذا. والله تعالى أعلم
(2).

(1) ينظر: الإنصاف، 175 وما بعدها.
(2) ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص236،

المحور الرابع: الإحباط عند المعتزلة

لقد اختلف المعتزلة في الإحباط على أقوال أهمها ما يلي:
الأول: رأي الجمهور منهم الذين يرون أن الإنسان إذا عبد الله طول حياته ثم ارتكب كبيرة من الكبائر، فإنها تبطل جميع أعماله السابقة (1).
يقول القاضي عبدالجبار: ... إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعته... (2).

الثاني: رأي أبي علي الجبائي من متأخري المعتزلة الذي يرى أن الطاعات السابقة على المعاصي يسقط منها بمقدار المعاصي، وتبقى المعاصي على حالها، فمثلاً من أطاع عشرين مرة، وعصى عشر مرات، يسقط من طاعته بمقدار معاصيه، وتبقى معاصيه على حالها، ولو زادت معاصيه على طاعته، فإنها تذهب طاعته بكاملها وتبقى معاصيه (3).

الثالث: رأي أبي هاشم، الذي ذهب إلى أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحبط الطاعات المعاصي؛ كذلك تحبط المعاصي الطاعات، فمثلاً: من أطاع عشراً وعصى عشرين، فإنه تذهب طاعته بما يقابلها من المعاصي، ولا يبقى عليه سوى الزائد من معاصيه (4).

يقول القاضي عبدالجبار: ... لو أتى المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً من العقاب. فمن مذهب أبي علي أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءاً من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعدما ازداد عقابه عليه.

وقال أبو هاشم: لا. بل يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى، فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب، ولعمري إنه القول اللائق بالله تعالى دون ما يقوله أبو علي... (5).

(1) المواقف، 8/ 309.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص632.

(3) ينظر: المواقف، 8/ 309 وما بعدها.

(4) ينظر: المواقف، 8/ 310 وما بعدها.

(5) شرح الاصول الخمسة، 628 وما بعدها.

من هذا النص؛ يظهر أن القاضي يميل إلى رأي أبي هاشم؛ ولذلك فإنه قام بعرض اقوال أبي علي الجبائي وتفنيدها (1).

من هذا يتضح رأي جمهور المعتزلة القاضي بأن الكبيرة تبطل جميع الأعمال السابقة لها. ورأي أبي هاشم: الذي يتلخص في أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحبط الطاعات المعاصي؛ كذلك تحبط المعاصي الطاعات. هذا هو رأي المعتزلة في الإحباط (2).

مناقشة رأي المعتزلة في الإحباط

إن قول المعتزلة بالإحباط باطل، سواء على القول بأن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات أو على القول بالموازنة كما يرى أبو هاشم ومن معه؛ ولذا فإنهم تعرضوا لردود كثيرة، منها:

أ- إن قولهم الذنب الواحد يحبط جميع الطاعات خلاف قوله تعالى: ... **ج ع ن ك ث ذ ه ر ز س ش ط ظ ف ق ك ح ط ب ع** (3). وقوله تعالى: ... **ج ك ن** (4). فقد أخبر الله تعالى أن إحباط الحسنات؛ إنما يكون بالموت على الكفر، فوجب من هذا أن ما سواه من السيئات تذهب الحسنات... (5).

ب- إن الطاعات ثابتة حقائقها صحيح أداؤها، والإصرار على الكبائر لو كان يدرأ ثواب الطاعات، لكان ينافي صحتها؛ كالردة ومفارقة الملة؛ فإنها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات (6). فدل ذلك على بطلان قولهم: إن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الأعمال.

ت- قولهم هذا ينبني على زعمهم أن مرتكب الكبيرة يستحق النار مخلد فيها، وقد أبطئناه، فإذا بطل الأصل؛ بطل الفرع.

ث- أما قول أبي هاشم إن الحسنات تبطل السيئات إذا زادت عليها والعكس... (7).

(1) شرح الاصول الخمسة، ص 629— 631.

(2) ينظر: المعتزلة واصولهم الخمسة لعواد المعتقد، ص 249.

(3) هود: من الآية: ١١٤.

(4) البقرة من الآية: ٢١٧.

(5) اصول الدين، ص 244.

(6) لباب العقول، ص 392 وما بعدها.

(7) ينظر: المواقف، 8/309 وما بعدها.

فنقول: أما قوله: إن الحسنات تبطل السيئات، فهذا نسلم به لقوله تعالى: ... ج
عے ائی ائی کک چ (1).

وأما قوله: إن السيئات إذا زادت على الحسنات، فإنها تبطلها إن أراد إبطالها
لبعض الحسنات، فهو مسلم به، وإن أراد إبطالها جميع الحسنات، فلا؛ لأنه لا
يبطل جميع الحسنات إلا الردة(2).

ج- إن قول أبي هاشم ينبي على أنه لا يمكن أن يستحق المكلف الثواب
والعقاب معاً، وهو باطل، لأنه لا يمتنع أن يستحقهما جميعاً فيعاقبه الله على
قدر ذنبه ثم يثيبه وقد سبق بيان ذلك، فإذا بطل الأصل بطل الفرع.

ح- يقال لأبي هاشم: يلزم على قولك هذا أنه لو كانت الطاعات بعدد
المعاصي؛ للزم القول بسقوطهما معاً. وعليه فإن سقط أحدهما قبل الآخر لم
يسقط المتأخر بالمتقدم عليه، لأنه بعد سقوطه لا يبقى له تأثير في إسقاط
الآخر، وإن تقارن سقوطهما لزم وجودهما معاً قبل سقوطهما مع أن وجود كل
منهما ينفي وجود الآخر ويمنعه؛ وذلك يدل على بطلان قول أبي هاشم في
الإحباط(3).

(1) هود: من الآية: ١١٤.

(2) المواقف في علم الكلام، ص 338.

(3) المواقف في علم الكلام، ص 340.

الفرع الرابع الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

وهذا الأصل يوضح حكم الفاسق في الدنيا عند المعتزلة. وهي المسألة التي اختلف فيها واصل بن عطاء مع الحسن البصري، إذ يعتقد المعتزلة أن الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمناً بوجه من الوجوه، ولا يسمى كافراً بل هو في منزلة بين هاتين المنزلتين، فإن تاب رجع إلى إيمانه، وإن مات مصراً على فسقه كان من المخلدين في عذاب جهنم.

قال المسعودي: وبهذا الباب سميت المعتزلة، وهو الاعتزال، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام، مع ما تقدم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار (1). إن هذا الأصل هو نقطة البدء في نشأة المعتزلة، وقد سبق أن أشرت عند الحديث عن نشأة المعتزلة، وسبب تسميتهم أن هذا الأصل هو سبب الاختلاف بين واصل والحسن حيث أتى واصل برأي خاص في مرتكب الكبيرة، وعلى أثره طرده الحسن البصري، فاعتزل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر هذا الرأي على من انضم إليه واستحسن رأيه، فسامهم الناس من ذلك الحين المعتزلة، وبدأ مذهبهم يظهر إلى الوجود بصفة مستقلة.

يقول الشهرستاني: دخل رجل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان... وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا اعتقاداً؟ ففكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل في ناحية من المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزلنا واصل. فسموا من ذلك الحين المعتزلة... (2).

وقد كان من العوامل التي دعت إلى إثارة هذا النقاش حول مرتكب الكبيرة أن الحروب السياسية من مقتل عثمان ووقعة الجمل وصفين جعلت الناس يتساءلون من المحق، ومن المخطئ؟ ثم انتقلوا من ذلك إلى القول: بأن المخطئ كافر أو مؤمن، فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكبي الذنوب، والمرجئة تقول: إنهم مؤمنون كاملو الإيمان، وأهل السنة يقولون: إنهم مؤمنون

(1) مروج الذهب للمسعودي، 444/1.

(2) الملل والنحل، 60/1، وينظر: الفرق بين الفرق، ص7.

ناقصوا الإيمان، قد نقص إيمانهم بقدر ما ارتكبوا من الكبائر، فقال واصل: إنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. بعد هذا التقديم ننتقل إلى معرفة ما هو المقصود بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، ثم عرض ما تيسر من اقوالهم، ومناقشتهم .

أولاً: المقصود بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة

يتضح من اقوال المعتزلة مرادهم بالمنزلة بين المنزلتين.

يقول القاضي عبدالجبار: والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين يجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين... (1)

ويشرح القاضي عبدالجبار هذا التعريف، فيقول: إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن؛ بل له منزلة بينهما (2).

ويقول ابن المرتضى وهو يسوق ما أجمعت عليه المعتزلة : وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعت... على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً... (3)

ويقول الإسفراييني: ... ومما اتفقت عليه المعتزلة من فضائحهم قولهم: إن حال الفاسق الملي يكون في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن، ولا كافر، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار، ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه، أي أن مرتكب الكبيرة بكونه يشبه المؤمن في عقده، ولا يشبهه في عمله. ويشبه الكافر في عمله، ولا يشبهه في عقده أصبح وسطاً بين الاثنين، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر (4).

(1) شرح الاصول الخمسة، ص137.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص697.

(3) المنية والأمل لابن المرتضى، ص6.

(4) التبصير في الدين، ص42.

من هذه الأقوال: يظهر مقصود المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؛ وهو أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، ولا كافراً، لا في الاسم ولا في الحكم؛ بل في منزلة بين المنزلتين، فلا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، وإنما يسمى فاسقاً. وحكمه كذلك بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، وإنما له حكم بينهما. هذا في الدنيا. وأما في الآخرة؛ فإنه يخلد في النار، لكن يكون عذابه أخف من عذاب الكافر.

ثانياً: ادلة المعتزلة في القول بالمنزلة بين المنزلتين:

لقد تمسك المعتزلة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين بادلة، منها ما يلي:

1. يقول واصل بن عطاء: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم، كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجموع عليها... على ضربين...

الأول: حكم أهل الكتاب: قال تعالى: ﴿كُفِرَ بِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ (1). فهذا حكم الله في أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة.

الثاني: حكم الله في مشركي العرب: قال تعالى: ﴿كُفِرَ بِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ (2). فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة؛ ثم قد جاء في السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يتوارثون، ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة.

وحكم الله في المنافق: أنه إن ستر نفاقه وكان ظاهره الإسلام، فهو مسلم له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم. وإن ظهر كفره استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة. قال تعالى: ﴿كُفِرَ بِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ (3). وقال تعالى: ﴿كُفِرَ بِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ (4). وقال تعالى: ﴿كُفِرَ بِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ (5). وحكم الله في صاحب الكبيرة أن لعنه وأعد له عذاباً أليماً. قال تعالى: ﴿كُفِرَ بِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ الْكٰفِرِيْنَ﴾ (5).

(1) التوبة: 29.

(2) محمد: من الآية: 4.

(3) البقرة: من الآية: 207.

(4) الأحزاب: 47.

(5) التوبة: من الآية: 72.

أ- أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، فهو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته كما بيناه عند الرد على الشبهة الأولى. ثم إن إيمانه متفق عليه بين السلف، فإذا قولهم أن إيمانه مختلف فيه باطل (1).

ب- أن في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ترك للمتفق عليه بين السلف ومنهم الحسن؛ لأن النفاق كفر إن أظهره صاحبه، وإن لم يظهره، فيعامل معاملة المسلمين، إضافة إلى ذلك: أنه نقل عنه الرجوع عن هذا القول إلى المذهب الحق والمتفق عليه: وهو أن المكلف إما مؤمن أو كافر، ولا واسطة بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق؛ فإذا قولهم بالمنزلة بين المنزلتين إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف (2)؛ فيكون باطلاً، وبذلك يبطل هذا القول والله تعالى أعلم.

خلاصة القول في مرتكب الكبيرة:

وقع خلاف بين المعتزلة في تحديد معنى كل من الصغيرة والكبيرة، فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً وإما مقدرًا.

وأما الصغيرة فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققاً وإما مقدرًا. ثم قال: واحترزنا في الموضوعين بقولنا إما محققاً وإما مقدرًا عن الكفار ومن لم يطع البتة، فإنه قد وقع في أفعال الصغيرة والكبيرة، على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطاً بما ارتكبه من المعصية، أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفراً في جنب ما يستحقه من الثواب (3).

ومن تعريفات الصغيرة والكبيرة عند المعتزلة ما ذكره الأشعري عن جعفر بن حرب وذكره القاضي عبد الجبار على سبيل النقد فقد ذكر عنه قوله: إن كل عمد كبيرة. وقال بعد ذلك: وأظن أن ذلك مذهب لبعض السلف من أصحابنا (4).

فجعفر بن حرب هذا يرى أن الكبيرة هي القبيح الذي يقترن بعمد الإنسان وإصراره أي أنه يميل إلى وصف الجريمة بحال الفاعل لا بموضوع القبيح. وأنكر القاضي عبد الجبار ذلك من وجهين:

(1) ينظر: المواقف في علم الكلام، ص 339.

(2) ينظر: شرح العقائد، 1/170.

(3) شرح الاصول الخمسة، ص 632.

(4) شرح الاصول الخمسة، ص 634.

الأول: إن العمد لا تأثير له في كون الفعل كبيرا أو صغيرا، لأن للقيح موضوعا أو بمعنى آخر: أن للجريمة صفة موضوعية إذا ما وقعت من أي إنسان كانت كبيرة أو صغيرة.
الثاني: إن الطريق إلى تحديد الكبائر وتعيينها هو الدلالة الشرعية وقد حدد الشرع أن القتل والزنا والقذف وغيرهما كبائر، وهذا لا يتفق مع القول بالعمد (1).

ولا خلاف بين المعتزلة في وجود الصغيرة والكبيرة بين القبائح إلا أن الخلاف بينهم كان حول طريق الدلالة على ذلك فذهب البعض وهم الأكثر إلى أن الشرع هو الذي يعرفنا باشتمال المعاصي على صغير وكبير، ولو ترك للعقل لحكم بأن جميع المعاصي كبائر، لأن من المعلوم أن أقل القليل منها يستحق جزءا من العقاب كما أن أقل القليل من الطاعات يستحق جزءا من الثواب. ومن هؤلاء أبو علي والقاضي عبد الجبار وغيرهم، وقد استدلوا بما تقدم من أدلة شرعية.

أما الآخرون فذهبوا إلى أن العقل بمفرده يستطيع أن يميز بين الصغيرة والكبيرة فسرقه درهم ليست كسرقه عشرة دراهم وإلى هذا الرأي كان يذهب أبو هاشم ومال إليه جعفر بن حرب كما هو واضح من رأيه المتقدم في تحديد الفرق بين الصغيرة والكبيرة.

وقد تختلف آراء المعتزلة في تحديد معنى الصغيرة والكبيرة، وتتسع مسافة الخلاف بينهم، لكن ما تبناه من آراء هو موضع نظرنا، إذ أنها لا تحدد لنا تحديدا واضحا الفرق بين الأمرين، لا سيما ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار وإن كان هو الأكثر انسجاما مع مذهب القوم لأن الثواب والعقاب مما لا يعلم مقداره إلا الله Y، فاختلفه قلة وكثرة من شخص لآخر أمر خفي، لا يمكننا إدراكه، على أن الضابط الذي ذكره القاضي عبد الجبار على أنه تحقيق للمذهب، مناقض لما هو مشهور من مذهب المعتزلة من أن ثواب الطاعات محبط لا وزن له مع ارتكاب الإنسان للكبيرة، لأن صاحبها مخلد في النار، فأين الثواب الذي يمكن أن يقاس مع العقاب ويحدد بموجبه كل من الصغيرة والكبيرة؟

غير أن الأهم من ذلك كله أن المعتزلة مهما اختلفوا في تحديد الضابط مقرون بانقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر، فما حكم كل منهما عندهم؟

(1) شرح الاصول الخمسة، ص634.

- أما الصغائر فقد ذكر أبو الحسن الأشعري أنهم لم يتفقوا أيضا على قول واحد بشأنها بل دار بينهم الخلاف في ذلك على أقوال ثلاثة:
1. أن الله سبحانه يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر تفضلا.
 2. يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر باستحقاق.
 3. أن الله لا يغفر الصغائر إلا بالتوبة (1).

فهذه أقوال ثلاثة عند المعتزلة، اثنان منها قالت بالغفران، والخلاف بينهما في الاستحقاق والتفضل، ولكن من مبادئ المعتزلة المشهورة عنهم قولهم بوجوب الصلاح والأصلح، أما القول الثالث فإنه يجعل الصغيرة بمنزلة الكبيرة في عدم الغفران إلا بالتوبة وهذا لم يقل به أحد، ومخالف أيضا لما عليه المعتزلة أنفسهم من الفرق بين الصغيرة والكبيرة من حيث المعنى والاعتبار. وعلى كل حال فالأهم من ذلك كله هو مرتكب الذنب الكبير، فماذا يقول القوم في حكمه؟

هذه المسألة تسمى عند مؤرخي الفرق والمعتزلة بالأسماء والأحكام، لأنها تبحث في صفة مرتكب الكبيرة وحكمه.

يقول الدكتور عبد الكريم عثمان في الكلام على هذه المسألة: وقد أثار تحديد مكان مرتكب الكبيرة وحكمه خلافا شديدا بين المسلمين، وجعله بعض مؤرخي الفرق سببا مباشرا لظهور مذهب الاعتزال. فقد قالت الخوارج إن صاحب الكبيرة كافر، وذهب المرجئة إلى أنه مؤمن، وقرر الحسن البصري أنه منافق، أما واصل فقد أعلن أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا، ولا منافقا، بل هو فاسق، أو في منزلة بين المنزلتين: الإيمان والكفر، ومن هنا أطلق على هذا الأصل عند المعتزلة اسم المنزلة بين المنزلتين، أو الأسماء والأحكام (2).

فالمعتزلة يرون أن مرتكب الكبيرة، لا مؤمن ولا كافر، بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقا وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث وهذا الحكم هو ما يسمى بالمنزلة بين المنزلتين. فإن صاحب الكبيرة عندهم له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما (3).

(1) مقالات الاسلاميين، 332/1.

(2) ينظر: نظرية التكليف، ص 494.

(3) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 697.

والمراد من هذا بيان الحكم الدنيوي لمرتكب الكبيرة، ففيه أن مرتكبها يسلب منه اسم الإيمان بالكلية، لأنه بارتكابها يزول ما معه من إيمان، فلم يعد مؤمناً غير أنهم في هذا الحكم الدنيوي لم يبلغوا به درجة الكافر فلم يجوزوا تسميته كافراً، كما لم يجوزوا تسميته مؤمناً، بل جعلوا له منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان وهي الفسق.

وقد برزت هذه المقالة أول ما برزت على يد واصل بن عطاء الغزال زعيمهم الأول والذي كان تلميذاً للحسن البصري، المشتهر بقوله بأن مرتكب الكبيرة منافق. وقد بينها الشهرستاني بقوله: ووجه تقريره لهذه المسألة أنه الإيمان واصل بن عطاء قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها⁽¹⁾. وكل هذا ليس إلا بحثاً في التسمية والمعاملة الدنيوية إذ أنهم ذهبوا هذا المذهب ليؤدي لهم غرضين في آن واحد.

الغرض الأول: هو القول بأن مرتكب الكبيرة يعامل في الدنيا كما يعامل بقية المسلمين فتجوز مناكحته، وموارثته، ودفنه في مقابر المسلمين، وغير ذلك من الأحكام الجارية عليه في الدنيا.

الغرض الثاني: هو القول بالتأبيد في النار، فإنهم لم يوصلوه في الوصف الدنيوي إلى درجة الكفر، حتى تجري عليه تلك الأحكام الدنيوية، وعز عليهم أن يعطوه اسم الإيمان، لأنه في نظرهم لا بد وأن يدخل النار ليجازى بما عمل من السيئات، وداخل النار عندهم لا يخرج منها، والمؤمن لا يمكن أن يدخل النار في نظرهم.

ويزيد المسألة وضوحاً ما ذكره القاضي عبد الجبار من استدلال على هذا المعتقد حيث قال ما معناه: والذي يدل على الفصل الأول، وهو الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، هو ما قد ثبت من أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاتة، فإذا ثبت هذان الأصلان، فلا إشكال في أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً⁽²⁾.

(1) الملل والنحل، 48/1.

(2) ينظر: شرح الأصول الخمسة، ص701.

ثم ذكر بعد ذلك الأدلة على أن اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم كقوله تعالى: **جَ أ ب ب ج** (1) وقوله سبحانه: **ج ط ط ج ط** **ف ف ف ف ف** (2). إلى غير ذلك من الآيات.

أما الدليل على أن مرتكب الكبيرة لا يسمى كافرا فهو أنه جعل الكافر في الشرع اسما لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة، والدفن في مقابر المسلمين، إذا ثبت هذا ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم ولا تجري عليه هذه الأحكام، فلم يجوز أن يسمى كافرا (3).

ومن أدلة المعتزلة أيضا على قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ما ذكره عضد الدين الأيجي حيث ذكر احتجاجهم على ذلك بوجهين: أحدهما: ما تقدم من أن الإيمان عبارة عن الطاعات، وأن الفاسق يعامل في الدنيا معاملة سائر المسلمين.

أما الوجه الثاني: فهو ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد، فرجع عمرو إلى مذهبه وهو أن فسقه معلوم وفاقا، وإيمانه مختلف فيه، لأن الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه (4).

وهذا هو الدليل الأساسي الذي يستدل به القوم، ويوضحه القاسم الرسي بقوله: . والأمة مجمعة على أن من أتى كبيرة، أو ترك طاعة فريضة كالصلاة والزكاة والصيام من أهل الملة فهو فاسق، وهي مختلفة في غير ذلك من أسمائه. قال بعضهم: هو مشرك فاسق منافق، فكلهم قد أقر بأنه فاسق كافر، وقال بعضهم: فاسق منافق فكلهم قد أقر بأنه فاسق، واختلفوا في غير ذلك من أسمائه. فالحق ما أجمعوا عليه من تسميتهم إياه بالفاسق، والباطل ما اختلفوا فيه، ففي إجماعهم الحجة والبرهان (5).

وهذا كله لا يعدو كونه كلاما في حكم دنيوي وهو القدر الذي يختلفون فيه مع الخوارج، حيث قالوا بكفره ابتداء، وخروجه من ملة الإسلام، أما الحكم الأخروي لمرتكب الكبيرة عند المعتزلة: فعندهم أن من استوعب عمرا في

(1) المؤمنون: ١ .

(2) الأنفال: من الآية: ٢ .

(3) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 712 .

(4) المواقف بشرح الجرجاني، 338/8 .

(5) كتاب العدل والتوحيد، 130/1 .

طاعة الله I ، ثم قارف كبيرة واحدة، ولم يوفق للتوبة عنها، وما على هذه الحال، فهو مخلد في النار مع المشركين الذين لم يؤمنوا ولم يأتوا بحسنة قط¹) .

فعند هؤلاء جميعا أن الإنسان مهما عمل من الخيرات، ومهما جاهد في سبيل إرضاء ربه، من فعل للواجبات، واجتناب للمحرمات، وكبح لجماح النفس وصد لشهواتها، فإن جميع طاعاته هذه تذهب هباء عندما يزل في يوم من الأيام فيرتكب كبيرة، لأن هذه المعصية تحبط جميع تلك الأعمال الخيرة، فلا يبقى لها وزن، ولا يعود لها اعتبار، لأن مرتكب الكبيرة إذا لم يقلع عنها بتوبة جازمة نصوح لا عودة بعدها، فلا بد وأن يدخل النار خالدا مخلدا فيها، لأن داخل النار عندهم لا يخرج منها أبد الأبديين. وهذا المذهب في مرتكب الكبيرة تذكره كتب الفرق على أنه أصل من أصول المعتزلة التي يجمعون عليها، إلا أن إمام الحرمين الجويني ذكر أن معتزلة البصرة، وبعض البغداديين واقفية في وعيد مرتكب الكبيرة، إذ قالوا بأن من مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي، لا يقطع عليه بعقاب، بل أمره مفوض إلى ربه تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله، وإن تجاوز عنه فذلك بفضلته ورحمته، فلا يستنكر ذلك عقلا وشرعا⁽²⁾ .

وعلى كل حال، فهذا أصل من أصول المعتزلة سواء أجمعوا عليه أم لم يجمعوا فهو المذهب المشهور عنهم، وأي خلاف فيه من قبلهم فإنه لا ينقض المذهب، لا سيما وأنهم قد اشتهروا بتبنيهِ والاستدلال له. ومن رجع منهم عن القول به فإنما كان ذلك منه .

وقد استدل المعتزلة بخلود مرتكب الكبيرة في النار بأدلة عقلية ونقلية:

1. الأدلة العقلية:

فمنها ما ذكره القاسم الرسي من أن أحدا لا يقدر أن يؤدي كل ما استحق الله تبارك وتعالى من عبادته، من شكر نعمته وإحسانه، بالكمال والتمام، حتى لا يبقى مما يحق لله جل ثناؤه شيئا إلا أداه، هيئات فكيف وهو يقول تبارك وتعالى: ﴿حَقُّهُ قَدْ فَجَّحَ جُحُوجَ (3) فكيف يؤدي شكر ما لا يحصى؟! ولم يفترض على خلقه ذلك، ولا سأل كل ما له عليهم مما يستحق لديهم، لعلمه بضعفهم وأن في بعض ذلك استفراغ جهدهم، وما تعجز

(1) شرح الاصول الخمسة، ص 666.

(2) الارشاد لامام الحرمين الجويني، ص 393.

(3) النحل: ١٨ .

ومما استدلت به المعتزلة أيضا قوله تعالى: **بِبِ بِ بِ بِ بِ بِ بِ بِ بِ بِ بِ** (1) **ووجه الاستدلال:** أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعا فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معنيين بالنار، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعا (2).

هذه بعض أدلة المعتزلة من القرآن الكريم على قولهم بتخليد مرتكب الكبيرة في النار. يقول القاضي عبد الجبار بعد ذكره لهذه الآية: **فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد،** إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد، أو ما يجري مجراهما (3).

ثم ذكر بعد ذلك طريقة أخرى للاستدلال على هذا المعتقد حيث قال: **وهنا طريقة أخرى مركبة من السمع، وتحريرها: هو أن العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه، أو لا يعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بقي في النار خالدا، وهو الذي نقوله. وإن عفي عنه فلا يخلو، إما أن يدخل الجنة أو لا، فإن لم يدخل الجنة لم يصح، لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو إما أن يدخلها مثابا أو متفضلا عليه ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه، لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد أن يكون حاله متميزا عن حال الولدين المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثابا، لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح (4).**

وغرضه من هذا الكلام هو القول بأن الفاسق لا يجوز على الله تعالى أن يعفو عنه ويدخله الجنة، لأن دخوله الجنة لا يكون إلا عن ثواب لا عن تفضل من الله سبحانه، فالجنة عوض لازم للإنسان عن أعمال الخير إذا لم يشبها كبائر، والفاسق لا ثواب له، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح على الله تعالى، والحسن والقبح كما هو معروف أحد أصول المعتزلة التي يسرون عليها في معتقداتهم، وإذا ثبت هذا فلا بد من دخول الفاسق النار خالدا، ولا يجوز على الله تعالى أن يعفو عنه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (5).

(1) الزخرف: ٧٤ .

(2) شرح الاصول الخمسة، ص660.

(3) شرح الاصول الخمسة، ص666.

(4) شرح الاصول الخمسة، ص666.

(5) . الإيمان بين السلف والمتكلمين لاحمد الغامدي، ص133.

الفرع الخامس الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وان شاء الله تعالى سنتناول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة
من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: رأي المعتزلة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وأقسامه :

أولاً: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة:

لمعرفة حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة؛ لابد أن نسوق
شيئاً من أقوالهم في ذلك.

يقول القاضي عبدالجبار: اعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر⁽¹⁾.....

ويقول في موضع آخر: ... واعلم أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر هو: أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فإذا ارتفع هذا الغرض
ببعض المكلفين سقط عن الباقيين، فلهذا: قلنا أنه من فروض الكفايات⁽²⁾.....
، ويقول الزمخشري: ...الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض
الكفايات⁽³⁾.....

من هذه الأقوال؛ يتضح حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند
المعتزلة، وهو أنه واجب كفاي.

(1) شرح الاصول الخمسة، ص142.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص148.

(3) الكشف للزمخشري، 452/1.

أدلة المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه كفائي:
أ- أدلة المعتزلة على وجوبه:

يقول القاضي عبدالجبار: والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والإجماع.
أما الكتاب: فقوله تعالى **چ ڈ ٹ ڈ ٹ ڈ ٹ ڈ ٹ ڈ ٹ** (1) ، يقول القاضي: فالله تعالى مدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك.
أما الإجماع: يقول القاضي عبدالجبار: وأما الإجماع، فلا إشكال فيه، لأنهم اتفقوا عليه (2).

ب- أدلة المعتزلة على أن الأمر بالمعروف... كفائي:

وأدلة المعتزلة في هذا كثيرة، منها:
من الكتاب: قوله تعالى **چ ڈ ٹ ڈ ٹ ڈ ٹ ڈ ٹ ڈ ٹ** (3) .
يقول الزمخشري: ...إن من في قوله تعالى: **چ ڈ ٹ ڈ ٹ ڈ** كفاي
چ للتعويض؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات (4)

ومن السنة: قوله **p** وقد سئل وهو على المنبر من خير الناس؟ فقال **p**: **خَيْرُ النَّاسِ أَقْرَبُهُمْ وَأَتْقَاهُمْ وَأَمْرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ، وَأَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَوْصَلُهُمْ لِلرَّحِمِ** (5) ، ففي هذا الحديث دلالة على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب وجوب عين؛ إذ أن الأمر فيه للترغيب، ولو كان واجباً وجوب عين لما كان كذلك (6).

ثانياً: أقسام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة:
لقد قسم المعتزلة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر باعتبارين:
الأول: باعتبار الحكم:

- (1) آل عمران: من الآية: ١١٠.
- (2) شرح الاصول الخمسة، ص 145.
- (3) آل عمران: ١٠٤.
- (4) الكشف للزمخشري، 452/1.
- (5) رواه أحمد في المسند ، برقم 27434 421/45 ، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 266/7 رجاله ثقات وفي بعضهم كلام لا يضر .
- (6) ينظر : الكشف للزمخشري ، 452 / 1 .

يرى القاضي عبدالجبار: أن مشايخه أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه، فيقال: المعروف ينقسم إلى:

أ- ما يجب والأمر بهذا القسم واجب.

ب- المندوب إليه: والأمر بهذا القسم غير واجب؛ لأن حال وجوب النهي عنها، لأن النهي إنما يجب لقبحها والقبح ثابت في الجميع⁽¹⁾.

الثاني: أقسام الأمر بالمعروف... باعتبار القائمين به:

لقد قسم القاضي عبدالجبار الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، باعتبار القائمين به إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يقوم به إلا الأئمة؛ وذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش وما أشبه ذلك.

ثانيهما: ما يقوم به غير الأئمة من كافة الناس؛ وذلك مثل: النهي عن شرب الخمر، والزنا، والسرقة، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة، فالرجوع إليه أولى⁽²⁾.

(1) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص745، الكشاف، 1/ 425.

(2) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 148.

المحور الثاني: رأي المعتزلة في الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحكم الخروج على السلطان وقتال المخالف لهم، وهل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق؟

يستحسن ان نذكر بعض النصوص التي قالها المعتزلة أو نقلت عنهم والتي يمكن أن نأخذ منها رأيهم في هذه المسائل.

يقول القاضي: واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف وإيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب (1).

ويقول الزمخشري وهو يتكلم عن رأي المعتزلة في الأمر بالمعروف...: ... وعليه أن يباشر الإنكار بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض هو إزالة المنكر (2).

ويقول الأشعري: ... أجمعت المعتزلة إلا الأصم، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك؟ (3)

ويقول في موضع آخر: ... إن المعتزلة قالوا: إذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد، وفي قولنا بالقدر، وإلا قتلناهم... وأوجبوا الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه... (4)

ويقول المسعودي وهو يحكي رأي المعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو الأصل الخامس، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق (5).

من هذه الأقوال؛ يتبين أن المعتزلة يرون أن الوسيلة في الأمر بالمعروف أن يبدأ بالحسنى، فإن لم يفد انتقلنا إلى اللسان، فإن لم يفد انتقلنا إلى اليد، فإن لم يفد

(1) شرح الاصول الخمسة، ص144.

(2) الكشف، 452/1.

(3) المقالات، 278/1.

(4) المقالات، 278/1.

(5) مروج الذهب، 235/1.

انتقلنا إلى السيف، فهم إذاً يبدؤون من الأسهل إلى ما هو أكبر منه، ولو أحوج الأمر على السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا بأس في ذلك. ثم هم بناء على استعمال السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرون قتال المخالف لهم؛ سواء كان سلطاناً أو غيره من عامة الناس إذا كانوا جماعة وفي مقدورهم ذلك، ولذا قالوا: بوجوب الخروج على السلطان الجائر وقتال المخالفين لهم. كما يتبين أنهم لا يفرقون بين قتال الكافر والفاسق، وقد تعلقوا في قولهم الوسيلة في الأمر بالمعروف أن يبدأ بالحسنى... حتى السيف بادلته منها: قوله تعالى: **جِئْكُمْ بِالْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ وَبِالْحَسَنَاتِ وَالْبُشْرَىٰ وَالنَّارِ وَالسَّعِيرِ** (1). قالوا: إن الله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً ثم انتقل منه إلى المقاتلة؛ مما يدل على ما قلناه من أن الوسيلة تبدأ بالأسهل إلى الأكبر، وأن المقاتلة من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (2)، وهذا مجمل قول المعتزلة في هذه المسائل الثلاث. والله تعالى أعلم (3).

المطلب الثالث الإيمان عند المعتزلة

الفرع الأول: حقيقة الإيمان عند المعتزلة

يرى المعتزلة أن الإيمان الشرعي المعتبر مركب من أجزاء ثلاثة: اعتقاد بالقلب، وتصديق باللسان، وعمل بالجوارح. وهم بهذا يوافقون السلف الذين قالوا بهذا القول، واستدلوا له من الكتاب والسنة، وإنما الخلاف بين الفريقين يكمن في حكم العصاة من المؤمنين وليس هذا موضع إيضاح لجوهر هذا الخلاف فلذلك موضعه، غير أننا هنا نكتفي ببيان مذهب المعتزلة على حقيقته: إن الألفاظ المعبرة عن هذا المذهب قد اختلفت من باحث لآخر. وقبل بيان المراد من جميع ما أورده العلماء من تعريفات للإيمان على مذهب هذه الفرقة أبداً بسرد بعض ما ورد من تلك الألفاظ. يقول ابن حزم الأندلسي وهو يحكي عن المعتزلة وغيرهم قولهم: إن الإيمان هو المعرفة بالقلب بالدين، والإقرار به باللسان والعمل بالجوارح، وإن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلاً

(1) الحجرات: من الآية: ٩ .

(2) شرح الأصول الخمسة، ص 144.

(3) ينظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق، ص 273.

فهي إيمان (1). وحكى البغدادي عنهم قولهم برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض مع ترك الكبائر (2). إلى غير ذلك من المصادر التي تحكي عنهم قولاً واحداً، أما أبو الحسن الأشعري فقد ذكر عنهم أقوالاً ستة، فقال: واختلف المعتزلة في الإيمان ما هو على ستة أقاويل:

1. فقال قائلون: الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها. وإن المعاصي ضربان: منها ما هو صغائر، ومنها ما هو كبائر. وإن الكبائر على ضربين، منها ما هو كفر، ومنها ما ليس بكفر. . الخ. والقائل بهذا القول هم أصحاب أبي الهذيل، وإلى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل.
 2. وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها، والإيمان على ضربين، إيمان بالله، وإيمان لله، ولا يقال إنه إيمان بالله.
 3. وقال عباد بن سليمان: الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافراً كالملة، والتوحيد، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر.
 4. وقال إبراهيم النظام: الإيمان اجتناب الكبائر.
 5. وقال آخرون: الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عند الله.
 6. وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله سبحانه على عباده، وأن النوافل ليست بإيمان وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه فهي بعض إيمان لله (3).
- وهكذا فإن أغلب مؤرخي الفرق يحكي عن المعتزلة اتفاقهم على قول واحد، أما أبو الحسن الأشعري فجعل آراءهم ستة. ويلاحظ أن جميع الآراء التي ذكرها الأشعري بالإضافة إلى ما تقدم، ترجع في جملتها إلى رأيين اثنين. والخلاف في تعدد الآراء إنما يرجع إلى اللفظ لا إلى الحقيقة، وهذان الرأيان هما:

1. إن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها، واجتناب الكبائر.
2. إن الإيمان هو جميع الطاعات الفرض منها دون النفل، واجتناب الكبائر وقد ذكر هذين الرأيين القاضي عبد الجبار حيث قال: الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل، واجتناب المقبحات. وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب

(1) الفصل في الملل والاهواء والنحل، 188/3.

(2) اصول الدين، 249.

(3) مقالات الاسلاميين للأشعري، 329/1.

المقبحات. قال المعلق: وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي
القضاة (1).

ورأي المعتزلة الذي تتفق عليه والذي يبدو واضحا من التعريفين السالفين هو
جعل الطاعات المفروضة من الإيمان (2)، والخلاف كما هو واضح ينحصر
بينهم في النوافل هل هي داخلة في الإيمان أو لا. وحينما يعبرون بالطاعات
فإنهم يقصدون الطاعات التي تصدر عن القلب، فطاعته اعتقاده وتصديقه،
وعن اللسان وطاعته قوله الخير وتعبيره عما في قلبه، والعمل ببقية الجوارح
سواء كان ذلك مفروضا أو نافلة. وقد ذكر أحمد بن يحيى بن المرتضى في
كتابه طبقات المعتزلة إجماعهم على هذا المعنى حيث قال: أجمعت المعتزلة
على أن الإيمان قول ومعرفة وعمل (3).
وإذا فالمعتزلة قد عولوا على العمل كثيرا، والعمل عندهم له شأن لأنه لا قيمة
للتكاليف إذا لم يقيم بها من كلفوا بأدائها، ولهذا جعلوا الإيمان قولاً ومعرفة
وعملاً، فالقول لا بد منه حتى يكون كالبيان والإظهار لما في القلب، ولا يمكن
أن نميز المؤمن عن غيره إلا بالنطق باللسان ولا يقل العمل عندهم في تحقيق
الإيمان عن الركنين الآخرين. وهذا الأمر موضع اتفاق بين المعتزلة والسلف.
أما أدلة المعتزلة على ما ذهبوا إليه في حقيقة الإيمان، فهي بعينها أدلة السلف
في هذا الباب.

فمن أدلة المعتزلة من القرآن الكريم قوله تعالى: **قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهُ**
فَلَمَّا زَكَّاهُ فَزَادَاهُ. يقول القاضي عبد الجبار: إن هذه
الآية تدل على أن الإيمان ليس هو القول باللسان، أو اعتقاد القلب على ما ذهب
المخالف إليه، ولكنه كل واجب وطاعة، لأنه تعالى ذكر في صفة المؤمنين ما
يختص بالقلب، وما يختص بالجوارح، لما اشترك الكل في أنه من الطاعات
والفرائض.

ومما استدلوا به من الأحاديث النبوية الشريفة: حديث شعب الإيمان عن أبي
صالح، عن أبي هريرة، قال: **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ - أَوْ**

(1) شرح الاصول الخمسة، ص 707.

(2) ينظر : العقد الثمين في معرفة رب العالمين ، الأمير الحسين بن بدر الدين محمد بن أحمد بن
يحيى المتوفى 662 هـ. تحقيق إسماعيل بن مجد الدين بن محمد المؤيدي، مركز أهل البيت للدراسات
الإسلامية، إيران، 2002م ، ص36.

(3) طبقات المعتزلة لأحمد يحيى المرتضى، ص 8.

(4) الأنفال: ٢ .

بِضَعِّ وَسِتُّونَ - شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَدَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ (1)، وقال قاضي القضاة: ودل بذلك على أن الإيمان كما يدخل فيه القول، كذلك يدخل فيه الفعل بالجوارح (2). وهذه الأدلة وطريقة المعتزلة في الاستدلال بها هو بعينه استدلال السلف (3).

الفرع الثاني: الصلة بين الإيمان والإسلام

يرى المعتزلة أن الإيمان والإسلام اسمان لمسمى واحد فعندما يذكر الإسلام فهو الإيمان بعينه، وعندما يذكر الإيمان فيراد به الإسلام أيضا، وإذا فالترادف بينهما هو ما ذهب إليه القوم، فهذان اللفظان عندهم جعلا اسما لمن يستحق المدح والتعظيم لا فرق بينهما إلا من حيث اللفظ فقط، يدل على هذا ما ذكره القاضي عبد الجبار حيث قال: قولنا مؤمن من الأسماء التي نقلت من اللغة إلى الشرع، وصار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم، كما أن قولنا مؤمن جعل بالشرع اسما لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك قولنا: مسلم، جعل بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما إلا من جهة اللفظ (4).

ثم ساق القاضي بعد ذلك أدلة أصحابه على هذا الرأي حيث استدل أولا بأن اسم المسلم نقل من معناه اللغوي الذي هو الانقياد والاستسلام إلى معنى شرعي جديد غير معناه اللغوي حيث أصبح في الشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم لأنه لو كان مبقى على أصله اللغوي لجاز إجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير، ومعلوم خلاف ذلك، ولما كان يجوز إجراؤه على النائم والساھي. لأن الانقياد منهما غير مقصود، ولكان يجب أن لا يسمى الآن بهذا الاسم إلا المشتغل به دون من سبق منه الإسلام، ومتى قيل كذا، قلنا: يلزم على هذا أن لا تسمى أصحاب النبي الآن مسلمين حقيقة، وقد عرف خلاف ذلك، ولكان يجب أيضا أن لا يزول هذا الاسم بالندم وغيره، وقد عرف خلاف (5).

(1) رواه مسلم، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ شُعْبِ الْإِيمَانِ، برقم 35/1 63.

(2) متشابه القرآن، 312/1.

(3) الإيمان بين السلف والمتكلمين لأحمد الغامدي، ص 121.

(4) شرح الاصول الخمسة، ص 705.

(5) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص 705.

كَمْ كَمْ كَمْ ج (1)، ومن لم يدخل الإيمان في قلبه البتة لا يكون مسلماً عند أحد إلا بعض المتأخرين فإنه يقول في مظهر الشهادتين أنه مسلم، لكنه لا يقول مع ذلك أنه مؤمن أيضاً، فلا يقدر خلافه فيما ذكرناه (2).

إلى غير ذلك مما استدل به القوم على ما ذهبوا إليه من القول بالترادف بين الإيمان والإسلام، من حيث الحقيقة الشرعية، فكما أن الإيمان تصديق وقول وعمل، فكذلك الإسلام وكما أن الإيمان يزيد وينقص، على ما سنبين من مذهبهم في ذلك فكذلك الإسلام يزيد وينقص، وكما أن اسم الإيمان يسلب كلية عن مرتكب الذنب الكبير، فكذلك اسم الإسلام. ومذهبهم هذا الإيمان القول بالترادف بين الإيمان والإسلام هو مذهب السلف في هذه الناحية وأنه أحد أقوالهم. وأدلة القائلين بالترادف من السلف وغيرهم متقاربة، والله تعالى أعلم (3).

الفرع الثالث: زيادة الإيمان ونقصه عند المعتزلة

أما عن زيادة الإيمان ونقصه عندهم، فإنهم حين قالوا بتكون الإيمان من العناصر الثلاثة السالفة الذكر، وتلك متفاوت الناس في الإتيان بها من ناحية التكاليف، إذ الناس يتفاوتون في التكليف، فقد يكلف أحدهم بما لم يكلف به الآخر، وذلك مثل الزكاة فإن التكليف بها يخص الغني دون الفقير، إذ الفقير لا مال لديه حتى يزكيه، وكذلك الصلاة فإن الصحيح المعافى مكلف فيها بما لم يكلف به المريض وذلك كالقيام، والوضوء ونحوها، ولهذا فإن الإنسان قد يزيد إيمانه على إيمان غيره بزيادة التكاليف في حقه لعدم قدرة الآخر عليها، فإذا الإنسان المسلم يزيد إيمانه وينقص عند المعتزلة من هذا الوجه. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد بعد سوجه آية الأنفال $\text{ج ح ج ج ج ج ج ج ج ج}$ (4)، إن هذه الآية تدل على أن الإيمان يزيد وينقص على ما نقوله، لأنه إذا كان عبارة عن هذه الأمور التي يختلف التعبد فيها على المكلفين، فيكون اللازم لبعضهم أكثر مما

(1) الحجرات: من الآية: 14.

(2) متشابه القرآن، 624/2.

(3) ينظر: الإيمان بين السلف والمتكلمين لأحمد الغامدي، ص 126.

(4) الأنفال: 2 - 3.

يلزم الغير، فتجب صحة الزيادة والنقصان، وإنما يمتنع ذلك لو كان الإيمان
 خصلة واحدة هو القول باللسان أو اعتقادات مخصوصة بالقلب (1).
 ويقول في كتاب المختصر في أصول الدين: فإن قال: أفنقولون في الإيمان أنه
 يزيد وينقص؟ قيل له: نعم، لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به،
 والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص
 من هذا الوجه. وقد وصف الله تعالى الصلاة بذلك فقال: $\text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك}$ (3)
 $\text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك}$ (2) كما وصفه ديننا فقال: $\text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك} \text{ك}$ (4)
 ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ρ : لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ (4)
 وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ ρ ، قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ
 يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ (5)
 فجعل من الإيمان ترك السرقة، فبطل قول المرجئة في أن الإيمان قول فقط،
 أو قول واعتقاد، وأنه لا يزيد ولا ينقص وعلى هذا المذهب يصح تفاضل العباد
 في الإيمان، فيكون إيمان الرسول عليه السلام أعظم من إيمان غيره على
 قولنا، وعلى قولهم لا يصح (6).

(1) متشابه القرآن، 312/1.

(2) البقرة: من الآية: 143.

(3) البينة: من الآية: 5.

(4) المصنف في الأحاديث والآثار لابن أبي شيبة، كتاب الإيمان والرؤيا، باب ما قالوا في صفة
 الإيمان، برقم 150/303206، مسند إسحاق بن راهويه، برقم 382/1 409، وفي رواية أحمد
 بن حنبل في مسنده بلفظ: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ مَا حَظَبْنَا نَبِيَّ اللَّهِ ρ إِلَّا قَالَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ
 وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ برقم 19 12383 / 376، وحسنه البغوي في شرح السنة، 100/1، وكذا
 في: شرح مشكل الآثار للطحاوي، برقم 42 / 10 3897، مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود
 طرائقها، أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاكر الخرائطي السامري المتوفى:
 327هـ، تقديم وتحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419 هـ -
 1999 م، باب حفظ الأمانة وذم الخيانة، برقم 163 ص70، الإبانة الكبرى لابن بطة، باب ذكر
 الذنوب التي من ارتكبتها فارقه الإيمان، فإن تاب راجعه، برقم 963 / 2 714،
 (5) رواه البخاري، كتاب الحدود، باب السارق حين يسرق، برقم 159/8 6782، ومسلم بلفظ: إِنَّ
 رَسُولَ اللَّهِ ρ قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ
 مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ بَيَانِ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ
 ، برقم 76/1 57، من حديث أبي هريرة.

(6) المختصر في أصول الدين، القاضي عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمداني الأسدي ابادي،
 ابو الحسين المتزلي ت 415هـ، تحقيق: محمد عمارة، جامعة دمشق، سورية، د.ب. دت
 .247/1

فإذا مذهب المعتزلة هو القول بزيادة الإيمان ونقصه من ناحية التكاليف فالزيادة والنقصان عندهم شيء نسبي بين المكلفين فذاك الشخص إيمانه أكثر من إيمان هذا لأن ذلك كلف بشيء زائد لم يكلف به الآخر، والآخر غير مؤاخذ على تركه لأنه لم يكلف به لعدم قدرته عليه، أو لوجود مانع يمنع من ذلك كالحيض للنساء، مثلاً، ومن هذا يتبين لنا أن الإنسان الواحد عندهم لا يتصور في إيمانه زيادة ولا نقصان إلا بالنسبة لغيره فالزيادة في كم الإيمان لا في كيفية، لهذا فإنه يظهر من مذهبهم أنهم يوافقون المرجئة في القول بأن الإيمان القلبي لا يزيد ولا ينقص لأن التكليف فيه واحد على المكلفين جميعاً. ولهذا تبدو مخالفتهم للسلف في هذه المسألة من عدة وجوه:

1. إن الزيادة والنقصان في الإيمان نسبية بين الأشخاص فزيد أكثر إيماناً من عمرو، لأن زياداً غني فهو مكلف بأمر زائد وهو الزكاة التي لم يكلف بها عمرو لفقره. والشخص الواحد لا يزيد إيمانه بالطاعة وينقص بالمعصية: لأن المعصية أمر يخرج من الإيمان بالكلية.

2. إن المعصية لا اعتبار لها في زيادة الإيمان ونقصه – كما ذهب إليه السلف لأنها عند المعتزلة تخرجه من الإيمان وتخلده في النار.

3. إن الزيادة في الكم الذي يكون بطاعات الجوارح وتكاليفها، أما كيف فلا زيادة فيه ولا نقصان لاستواء المكلفين في وجوب التصديق القلبي الذي لا تجزئة فيه، ولعدم قبوله للزيادة والنقصان عندهم. وقد استدلت المعتزلة على مذهبهم في زيادة الإيمان ونقصه من ناحية التكاليف بما تقدم وروده من آيات في النصوص التي نقلتها عن القاضي عبد الجبار ووجه استدلالهم بها:

أن الإيمان إذا كان عبارة عن تلك الخصال المذكورة، والناس يتفاوتون في التكليف بها، فإن الإيمان يزيد وينقص من هذا الوجه، أما الأحاديث التي ذكرها فإن وجه استدلاله بها على هذا الرأي غير واضح لأن السرقة كبيرة وعندهم يسلب صاحبها اسم الإيمان ويخلد في النار، وكذلك ترك الأمانة، والتكليف بها واحد بين الناس. فجميع المسلمين مكلفون باجتنب السرقة لما فيها من اعتداء على أموال الغير، وكذلك واجب على الكل مراعاة التخلق بالأمانة والاتصاف بها. نعم استدلت السلف بهذين الحديثين وأمثالهما على زيادة الإيمان ونقصه، ولكنهم لا يرون سلب مرتكب الذنب الكبير من الإيمان بالكلية، والقول بتخليده في النار كما فعل المعتزلة، وجعل المعتزلة ترك السرقة وفعل الأمانة من الإيمان لا غبار عليه ولا اعتراض، ولكن كيف يقال: إن الناس المتفاوتين في ترك السرقة متفاوتون في الإيمان، مع أن السرقة أمر

محرم واجب على جميع المكلفين اجتنابه، وعلى مذهب المعتزلة فاعل السرقة لم يعد مؤمناً فكيف يقال بأن الإيمان تاركها أكثر من إيمانه مع أن فاعلها لم يعد معه إيمان يمكن المفاضلة بينه وبين إيمان التارك ، والله تعالى أعلم (1).

الفصل السادس فرقة الماتريديّة المبحث الأول التعريف بالماتريديّة ومؤسسها

المطلب الأول
التعريف بالماتريديّة
الماتريديّة: فرقة كلامية، تُنسب إلى أبي منصور الماتريدي، قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاجة خصومها، من المعتزلة والجهمية وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية(2)

المطلب الثاني
مؤسسها

(1) ينظر: . الايمان بين السلف والمتكلمين لأحمد الغامدي، ص129.

(2) الموسوعة الميسرة، 1/35.

هو الإمام أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود بن محمد، الماتريدي⁽¹⁾ السمرقندي الحنفي. المتكلم الملقب بإمام الهدى وعلم الهدى إمام المتكلمين مصحح عقائد المسلمين قدوة أهل السنة ورافع أعلام السنة والجماعة... أما تاريخ ميلاد الإمام أبي منصور الماتريدي فلم يذكره أحد فيما أعلم.... ولم أظفر على تاريخ ميلاد الماتريدي لا من خلال ترجمته ولا من خلال تراجم شيوخه بدقة غير أن شيخين للماتريدي وجدت لهما تاريخ وفاتهما:

الأول محمد بن مقاتل الرازي فقد توفي سنة 248هـ

والثاني نصير بن يحيى البلخي وهو توفي سنة 268هـ فبالنظر إلى تاريخ وفاة شيخه الأول يكون عمر الماتريدي عشر سنوات حين وفاة شيخه هذا لأن الماتريدي لم يكن على طريقة المحدثين حتى يبكر للسمع فإن صح هذا التقريب يكن ميلاد الماتريدي سنة 238هـ والله أعلم وحول هذا التقريب تدور آراء الباحثين المعاصرين⁽²⁾.

وأما وفاته فاتفق المترجمون للماتريدي أنه توفي سنة 333هـ.

إلا ما وقع عند حاجي خليفة في موضع من أنه توفي سنة 332هـ⁽³⁾.

مع أنه قد وقع عنده في مواضع أنه توفي سنة 333هـ⁽⁴⁾ موافقا لبقية المؤرخين.

وقد تلقى علوم الفقه الحنفي والكلام على أحد كبار علماء ذلك العصر وهو نصر بن يحيى البلخي المتوفى سنة 368هـ، وغيره من كبار علماء الأحناف،

(1) نسبة الى ماتريد بفتح الميم وسكون الالف وضم التاء الفوقانية المتناة وكسر الراء وسكون الياء اخر الحروف ودال مهملة او ماتريت بدل الدال المهملة تاء فوقها نقطتان ، والاول اهر وهي محلة في مدينة سمرقند، ينظر: الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد المتوفى: 562هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط/1، 1382 هـ - 1962 م ، 12/2 ، 140/3 الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحى اللكنوى الهندي أبو الحسنات، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار السعادة، مصر، ط/1، 1324هـ ، ص195.

(2) التوحيد، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي المتوفى: 333هـ تحقيق: د. فتح الله خليف دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية، مقدمة المحقق ، ص2 ، تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي المتوفى: 333هـ تحقيق: د. مجدي باسلوم ،دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان ، ط/1، 1426 هـ - 2005 م ، مقدمة المحقق ، ص10، إمام أهل السنة والجماعة ابو منصور الماتريدي وأراؤه الكلامية، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة للطباعة والنشر ، ط/1، 2009م، ص14.

(3) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة المتوفى: 1067هـ، مكتبة المثني - بغداد ، 1941م، 1406/2.

(4) كشف الظنون، 262/1، 335، 518.

كأبي نصر العياض وأبي بكر أحمد الجوزجاني وأبي سليمان الجوزجاني، حتى أصبح من كبار علماء الأحناف وقد تتلمذ عليه بعض المشاهير في علم الكلام.

لقد كان لأبي منصور مناظرات ومجادلات عديدة مع المعتزلة في الأمور التي خالفهم فيها، وقد اتحد في الهدف مع الأشعري في محاربة المعتزلة وكان معاصراً له، وأما في العقائد فكان على اتفاق مع ما قرره أبو حنيفة في الجملة، مع مخالفته في أمور وله مؤلفات كثيرة في مختلف الفنون، منها: بيان وهم المعتزلة تأويلات أهل السنة، الدرر في أصول الدين، الرد على تهذيب الكعبي في الجدل، عقيدة الماتريدية، كتاب التوحيد وإثبات الصفات، كتاب الجدل، مأخذ الشرائع في أصول الفقه، المقالات.

وكان يلقب فيما وراء النهر بإمام السنة وبإمام الهدى⁽¹⁾، بل هو من أهل الكلام والتأويل، وقد وقف في وجه المعتزلة الذين كانوا فيما وراء النهر إلا أنه كان قريباً منهم في النظر إلى العقل، ولم يغل فيه غلوهم، بل اعتبره مصدراً آخر إضافة إلى المصدر الأساسي وهو النقل، مع تقدم النقل على العقل عند الخلاف بينهما إلا أنه يعتبر معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع وإن الله يعاقبه على عدم هذه المعرفة⁽²⁾.

وقال عبد الله المراغي في كتاب الفتح المبين في طبقات الأصوليين: كان أبو منصور قوي الحجة، فحماً في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين⁽³⁾. وقال عنه الشيخ أبو الحسن الندوي في كتابه رجال الفكر والدعوة جهبذ من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحنق الفنون العلمية المختلفة⁽⁴⁾، بل كان يرجّحه على أبي الحسن الأشعري⁽⁵⁾.

المبحث الثاني عقائد الماتريدية المطلب الأول

(1) تاريخ المذاهب الإسلامية، 197/1.

(2) فرق معاصرة لغالب العواجي، 1228/3.

(3) الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر - 1947م/193/1 وما بعدها.

(4) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن علي الحسيني الندوي دار ابن كثير، 1428 - 2007، ص 139.

(5) الموسوعة الميسرة، 45/1.

أسس وقواعد تقرير العقيدة عند الماتريديّة

الفرع الأول: الاعتماد على العقل

إن مصدر الماتريديّة في التلقي هو العقل وقد صرح بهذا الماتريدي في كتاب التوحيد وفي التاويلات فهو يقول أصل ما يعرف به الدين وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل أما السمع فما لا يخلو بشر من انتحاله مذهبا يعتمد عليه ويدعوه غيره إليه .. فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتتمل وسعهم الوقوف عليه على أن الأحق في ذلك إذ علم بحاجة كل ممن يشاهد وضرورة كل من المعايين أن لهم مدبرا عالما بأحوالهم وبما عليه بقاؤهم وأنه جبلهم على الحاجات لا يدعهم وما هم عليه من الجهل وغلبة الأهواء مع ما لهم من الحاجة في معرفة ما به معاشهم وبقاؤهم دون أن يقيم لهم من يدلهم على ذلك ويعرفهم ذلك ولا بد من أن يجعل له دليلا وبرهانا يعلمون خصوصه بالذي خصه به من الإمامة لهم وأحوجهم إليه فيما عليه أمرهم فيكون في ذلك ... أنه هو الذي جعله المفزع لهم والمعتمد⁽¹⁾

وقال أيضا: إنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق والذي عليه غيره باطل على اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يقلد فنبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعي وبرهان يقهر المنصفين على إصابته الحق فمن إليه أي إلى العقل مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق...⁽²⁾

وقال في موضع آخر : والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع⁽³⁾

وقال أيضا: إن العلم بالله وبأمره عرض لا يدرك إلا بالاستدلال⁽⁴⁾، أي: بالمعرفة الاستدلالية القائمة على النظر العقلي.

(1) ينظر: التوحيد، ص 4—6.

(2) التوحيد، ص 3.

(3) التوحيد، ص 129.

(4) التوحيد، ص 137.

وقال في تفسيره لقوله تعالى : **چ چ د ي ت ت ث ث طچ** (1) حقيقة الحجة لكن ذلك إنما يكون في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل فلا يكون وأما الدين فإن سبيل لزومه بالعقل فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة... (2).

والماتريدي لا تقول بالقدرة المطلقة للعقل إذ إن العقل عندهم يدرك ظواهر الأشياء ولا يدرك ماهيتها وحقائقها يقول الماتريدي موضحاً هذا : إن العقول أنشئت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء والأفهام متقاصرة عن بلوغ غاية الأمر.... (3)

هم بذلك يحاولون أن يصلوا إلى غايتهم وهي محاولة التوسط بين العقل والنقل وهذا دفعهم إلى تقسيم العقائد إلى إلهيات ونبوات يستقل العقل بإثباتها وإلى سمعيات لا يستقل العقل بإثباتها ولا تدرك إلا بالسمع (4).

قال صاحب نثر اللآلئ : قد صرح غير واحد من علماء الحنفية بأن العقل حجة من حجج الله تعالى ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع وعليه فيكون إرسال الرسل وإنزال الكتب تنمة للدين من بيان ما لا تهتدي العقول إليه من أنواع العبادات والحدود وأمر البعث والجزاء فإن ذلك مما يشكل مع العقل وحده لا لنفس معرفة الخالق فإنها تنال ببداية أي ببداية العقول (5).

وهذا المنهج الذي تحاول به الماتريدي التوسط بين العقل والنقل قائم أساساً على فكرة باطلة وهي أن نصوص الوحي متعارضة مع أحكام العقل ، وهذا التعارض المزعوم إنما هو في الواقع مسلك الفلاسفة في الأصل الذين لا يثبتون النبوات ولا يرون أن إرسال الرسل وما جاءوا به حقائق ثابتة

(1) النساء: من الآية: ١٦٥ .

(2) تاويلات اهل السنة، 444/1، التوحيد، ص 165، تبصرة الأدلة في أصول الدين ، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي الماتريدي المتوفى 508هـ ، تحقيق و تعليق: الأستاذ الدكتور محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، ط/1، 2011 ص. 101 ، التمهيد للباقلاني، ص 19، بحر الكلام ، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي الماتريدي المتوفى 508هـ ، تحقيق و تعليق: محمد السيد البرسيجي، دار الفتح - عمان – الأردن ط/1، 1435هـ – 2014 م، ص 5 وما بعدها ، 14، الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريديية ، ابو عذبة، ص 34 — 37.

(3) تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة، 651/1 .

(4) ينظر : شَرْحُ الْعَقَائِدِ النَّسَفِيَّةِ، التفتازاني ، ص 23 .

(5) نثر اللآلئ، ابو علي بن حسن بن فضل طبرسي ، تحقيق وتصحيح : محمد حسن زبري قايني ، ترجمة : حميد رضا شخي، مؤسسة جاب أستان قدس رضوي ، ايران، 1979 م ، ص 204.

فمصدرهم في الاستدلال على إثبات الأمور هو العقل وما أثبتته العقل فهو الثابت وما نفاه هو المنفي .

قال صاحب المسامرة : إن الشرع إنما يثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع مما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا (1).

وقد أجاب عن هذه ابن القيم بقوله : من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول p.

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول p بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك .

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك لا سيما عند كثير من متكلمي الإثبات أو أكثرهم ...الذين يقولون العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي مجرى تصديق الرسول علم ضروري فحينئذ ما يتوقف العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة...

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن يقدر فيه قدحا في أصل السمع وهذا بين واضح وليس القدرح في بعض العقليات قدحا في جميعها كما أنه ليس القدرح في بعض السمعيات قدحا في جميعها ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها كما لا يلزم من صحة السمعيات صحة جميعها .

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ولا من فساد هذه فساد تلك فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع فكيف يقال إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ؟ (2).

ويقال لهم أيضا: لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع لأن العقل قد صدق الشرع ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر العقل

(1) المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام لابن الهمام، ص 31 وما بعدها.

(2) الصواعق المرسله، لابن القيم، 799/3 وما بعدها.

فمصدر تلقي العقيدة في هذه الأبواب هو العقل عندهم والنقل تابع له أما مباحث المعاد فجعلوها سمعية وكذا مباحث النبوات، ويعبرون عن السمعيات بالشرعيات أيضاً.

وعرفوا الشرعيات بأنها أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً ونفيّاً، ولا طريق للعقل إليها، وأما العقلية فهي ما ليس كذلك⁽¹⁾.

فمصدر العقيدة عندهم في هذه الأبواب هو النقل، والعقل تابع له⁽²⁾ وقد جعل بعضهم مباحث النبوات من قبيل العقلية⁽³⁾.

ويلاحظ أنهم جعلوا العقل حاكماً فيما يسمونه العقلية وجعلوا النقل عاطلاً؛ أما ما يسمونه السمعيات فقد جعلوا النقل حاكماً فيه والعقل عاطلاً مع أن من مذهب أهل السنة أنه لا منافاة بين العقل السليم الصريح والنقل الصحيح أصلاً، فالنقل هو الذي يعتمد عليه، والعقل معاضد للنقل ومعاون له... وليس أصلاً من أصول العقيدة يستقل فيه العقل أو يهدر فيه⁽⁴⁾.

الحاصل: أن الماتريديّة لما قسموا أصول الدين إلى عقلية وسمعية بنوا على ذلك موقفهم من النقل في باب ما يسمونه العقلية فأبي نقل خالف عقولهم في العقلية إن كان من أخبار الأحاد ردوه، أو أولوه؛ وإن كان من المتواترات حرفوه بشتى التأويلات، وأما ما يتعلق بالمعاد فلا يؤولونه. يقول متكلم الماتريديّة الهنديّة، الشيخ عبدالعزيز الفريهاري في صدد إثبات نعيم القبر وعذابه، وسؤال منكر ونكير:

ثابت كل من هذه الأمور بالدلائل السمعية أي المسموعة من الشارع، وهي الآيات والأحاديث، لأنها أمور ممكنة، غير مستحيلة أخبر بها الصادق، وهو النبي .p

وقد تقرر أن الأمر الممكن الذي أخبر به الشارع يجب الإيمان به من غير تأويل، وأما الأمر المحال يعني علو الله تعالى واستوائه ووجهه، ويديه وغيرها من الصفات فالنص الوارد مؤول مصروف عن الظاهر؛ كالنصوص الموهمة

(1) شرح المواقف، 309/2.

(2) ينظر على سبيل المثال: العقائد النسفية مع شرحه للفتازاني من اول الكتاب الى ص98، عقلية ثم بعدها سمعية، وشرح المواقف من اوله الى 217/8 عقلية ثم الموقف السادس في السمعية، والمساييرة مع شرحها لقاسم بن قوطوبغا من اول الكتاب الى ص 249، عقلية ثم الركن الرابع في السمعية، وشرح الاحياء الى 213/2.

(3) ينظر: المساييرة مع شرحها لقاسم قطلوبغا ص 216 - 242.

(4) منهج الاشاعرة في العقيدة د. سفر الحوالي، ص55.

لإثبات جسمية، أو جهة لله تعالى، نحو قوله تعالى: چ پ پ پ پ پ چ (1)، فإنها مؤولة بالقدرة، وقوله: چ ڈ ژ ژ ژ چ (2) فإن الاستواء مؤول بالعظمة التامة، والقدرة القاهرة. (3)

الفرع الثاني: ترك الاحتجاج بأحاديث الأحاد في العقيدة

من الأصول المنهجية لدى الماتريديّة في تقرير العقيدة عدم الاحتجاج بأحاديث الأحاد في باب العقائد فلا يحتجون إلا بالقرآن أو المتواتر من الأحاديث ولا يثبتون العقيدة بالقرآن أو الحديث إلا إذا كان النص قطعي الدلالة ومعنى قطعي الدلالة عندهم أنه لا يحتمل التأويل أي أنها مقبولة عقلاً خالية من التعارض مع العقل (4).

وقالوا بأن أحاديث الأحاد تفيد الظن ولا تفيد العلم اليقيني وذلك لعروض الشبهة في كونها خبر الرسول لعدم الأمن من وضع الأحاديث على النبي μ (5).

وقالوا يؤخذ بها في الأحكام الشرعية وذلك حيطة في الأمر وأخذًا بالحزم وأن المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد تعطلت الأحكام (6). وقد نص على عدم الاحتجاج بأحاديث الأحاد في العقائد الماتريدي في كتاب التوحيد وفي التأويلات وذكر أن خبر الأحاد لا يوجب العلم لأنه لا يبلغ مرتبة الخبر المتواتر في إيجاب العلم والشهادة ولكنه يجب العمل به واستدل على وجوب العمل بخبر الواحد بأمر الله لمن يصلح للتفقه في الدين بالتخلف عن الجهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم (7). ونص على ذلك أيضا الناصري في النور اللامع حيث قال: خبر الأحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم ... (8).

(1) الفتح: من الآية: ١٠ .

(2) طه: ٥.

(3) النبراس، ص 316 وما بعدها، الماتريديّة وموقفهم من توحيد الاسماء والصفات للشمس السلفي الافغاني، 537/1-540.

(4) ينظر: شرح العقيدة النسفية، ص 34، المسامرة شرح المسامرة، ص 31 وما بعدها.

(5) النور اللامع، ص 99 وما بعدها، الحواشي البهية، 59/1.

(6) شرح المنار لابي البركات النسفي وحواشيه، ص 620، فتح الغفار شرح المنار، 79/2.

(7) التوحيد، ص 8 وما بعدها، التأويلات، 351/2.

(8) النور اللامع، ص 14.

وقال في موضع آخر: ولا تبني العقائد على أخبار الآحاد لأنها لا توجب العلم يقيناً... (1).

ونص على ذلك أيضاً أبو البركات النسفي في المنار (2)، وابن الهمام في التحرير (3)، وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت (4)، وملا على القاري في شرح نخبة الفكر (5)، وغيرهم.

والماتريدي في الحقيقة لا يحتجون بأحاديث الآحاد الصحيحة في الأحكام الشرعية العملية مطلقاً بل حتى يكون الحديث مقبولاً لديهم يجب أن يكون موافقاً لقواعدهم وأصولهم التي قرروها وقد صرح به غير واحد منهم قال أبو زيد الدبوسي في تأسيس النظر: الأصل عند أصحابنا أن خبر الآحاد متى ورد مخالفاً لنفس الأصول مثل ما روي عن النبي μ أنه أوجب الوضوء من مس الذكر لم يقبل أصحابنا هذا الخبر لأنه ورد مخالفاً للأصول... (6).

وقال أبو الحسن الكرخي في رسالته في بيان أصول الحنفية والتي ذكر أمثلتها وشواهدا عمر النسفي صاحب العقائد: الأصل أنه يفرق بين العلم إذا ثبت ظاهراً وبينه إذا ثبت يقيناً (7).

قال عمر النسفي معلقاً على هذا الأصل: من مسائله أن ما علم يقيناً يجب العمل به واعتقاده وما ثبت ظاهراً وجب العمل به ولم يجب اعتقاده (8).

وقال أبو الحسن الكرخي: إن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه، ثم قال: الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفاً لقول أصحابنا فإن كان لا يصح في الأصل كفيينا مؤنة جوابه وإن كان صحيحاً في مورده فقد سبق ذكر أقسامه إلا أن أحسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه إذا

(1) النور اللامع، ص 99 وما بعدها، وينظر: ص 70 وما بعدها.

(2) شرح المنار وحواشيه، ص 620، فتح الغفار، 2/ 79.

(3) التحرير، ص 334، تيسير التحرير، 3/ 82.

(4) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت بحاشية المستصفي للغزالي، 2/ 120 وما بعدها، 136.

(5) شرح نخبة الفكر، ص 37-39.

(6) تأسيس النظر، ص 156.

(7) الاصول لابي الحسن الكرخي ملحقة بتأسيس النظر، تحقيق مصطفى القباني، ص 166.

(8) المصدر السابق نفسه.

ورد الحديث عن الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله⁽¹⁾.

وقول الماتريديّة ومن وافقهم بعدم حجية أحاديث الآحاد في العقائد قول لا أصل له بل هو مبتدع محدث فتقسيم ما ورد عن النبي μ إلى متواتر وآحاد تقسيم لم يكن معروفا في عصر الصحابة والتابعين كما أن القول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم قول ابتدعه القدرية والمعتزلة وكان قصدهم منه رد الأحاديث ورفضها لأنها حجة عليهم⁽²⁾، فإن أشهر من عرف عنه اشتراط العدد في صحة الحديث هو إبراهيم بن إسماعيل بن عليّة المتوفى 218 هـ وهو كما قال الذهبي : جهمي هالك كان يناظر في خلق القرآن⁽³⁾.

وقد نص الإمام الشافعي على إجماع المسلمين على حجية خبر الواحد في الرسالة حيث قال: ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد والانتفاء إليه بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد تثبت جاز لي⁽⁴⁾، وقال بعد أن نص على حجية خبر الواحد: ولم يزل سبيل سلفنا والقرون بعدهم إلى من شاهدنا هذه السبيل⁽⁵⁾.

والقول بحجية خبر الواحد في العقائد والأحكام هو مذهب الإمام مالك كما ذكره عنه محمد بن أحمد المعروف بابن خويزمنداد⁽⁶⁾. وهو أيضا قول الإمام أحمد قال المروزي: قلت لأبي عبد الله : ههنا اثنان يقولان إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً فعابه وقال لا أدري ما هذا...⁽⁷⁾.

ولا يعرف عن أبي حنيفة أنه قال بعدم إفادة خبر الواحد العلم أو أنه فرق في قبوله بين العقائد والأعمال بل الذي ورد عنه قبول الأحاديث بدون تفريق فقد روي عنه أنه قال: إذا جاء الحديث عن النبي μ لم نحد عنه إلى غيره وأخذنا به⁽⁸⁾.

(1) المصدر السابق ، ص 169 – 171.

(2) ينظر : صون المنطق، ص 161.

(3) ميزان الاعتدال، 20/1.

(4) الرسالة ، تحقيق احمد شاكرا، ص 457.

(5) الرسالة، ص 453 .

(6) الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم، 132/1، مختصر الصواعق المرسلّة ، 363 /2.

(7) مختصر الصواعق، 363/2، ارشاد الفحول للشوكاني، ص 48.

(8) مناقب ابي حنيفة للمواق بن احمد المكي، ص 71.

وقول الماتريديّة ومن شاكلهم بأن أحاديث الآحاد لا تفيد العلم لاحتمال الكذب والخطأ والشبهة في كونها خبر الرسول مرده إلى جهلهم بعلم الحديث وأهله فإنّه كما يرجع في معرفة الفقه للفقهاء وفي معرفة اللغة لأهل اللغة وكذا في كل صنعة وفن فإنه ينبغي الرجوع في معرفة الحديث لأهل الحديث الذين أفنوا أعمارهم وأموالهم في حفظ الحديث وصيانته ودراسته وتدريبه.

قال أبو الحسن العامري الفيلسوف: وليس يشك أن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار وهم العارفون لرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم ومقادير أعمارهم ومن اختلف إليهم وأخذ العلم عنهم بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يسقم ويقوى منها ويضعف بل هم المتجشمون للحل والترحال في أقاصي البلدان وأدانيها ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله ﷺ بل هم المجتهدون أن يصيروا نقاد الآثار وجهابذة الأخبار فيعرفوا الموقوف منها والمرفوع والمسند والمرسل ... وأن يصونوا صناعتهم صيانة لو رام أحد أن يفتعل حديثاً مزوراً أو يغير إسناداً أو يحرف متنّاً أو يروج فيها ما روج في الأخبار الأدبية كالفتوح والسير والأسمار والوقائع للحقه من جماعتهم أعنف النكير.

وإذا كان هذا سعيهم وعليه مدار أمرهم فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكدوا من العناية أعظم الحق وأوفر الشكر وأتم الإحماذ وأبلغ التقريظ (1). بل إن أهل الحديث، كما يقول ابن القيم من أعظم الناس صدقاً وأمانةً وديانةً وأوفرهم عقولاً وأشدهم تحفظاً وتحريماً للصدق ومجانبة للكذب وإن أحداً منهم لا يحابي في ذلك أباه ولا ابنه ولا شيخه ولا صديقه وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريراً لم يبلغه أحد سواهم لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ، حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم واتخذه إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة ومن تأمل ذلك أفاده علماً ضرورياً بما ينقلونه عن نبيهم ﷺ أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبه وهذا أمر وجداني عندهم لا يمكنهم جرده بل هو بمنزلة ما تحسونه من الألم واللذة والحب والبغض حتى أنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه ويباهلون من خالفهم عليه.

(1) الإعلام بمناقب الإسلام، ص 109 وما بعدها.

وقول هؤلاء القادحين في أخباره وسنته يجوز أن يكون رواية هذه الأخبار كاذبين أو غالطين بمنزلة قول أعدائه يجوز أن يكون الذي جاء به شيطان كاذب وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق أهل الطوائف كما قال عبد الله بن المبارك: وجدت الدين لأهل الحديث، والكلام للمعتزلة، والحيل لأهل الرأي... وإذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله ﷺ قال هذه الأخبار وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة وعلمهم بذلك ضروريا لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث أن هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم مقبولا... (1).

ومما يدل لحجية الأحاد مطلقاً أن النبي ﷺ حين سئل عن الفرقة الناجية قال: **لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذَوِ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، حَتَّىٰ إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَىٰ أُمَّهُ عِلَانِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَقَرَّقَتْ عَلَىٰ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَىٰ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي** (2)، فلا بد من معرفة ما كان عليه الرسول ﷺ والصحابة لمن أراد أن يكون من الفرقة الناجية وهذا لا يمكن إلا من طريق معرفة الأحاديث والآثار وأهل الحديث هم فرسان هذا الميدان وأبطاله وقد أبى الله تعالى كما يقول أبو المظفر السمعاني أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفا عن سلف وقرنا عن قرن إلى أن انتهوا إلى التابعين وأخذوا التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ وأخذ أصحاب رسول الله ﷺ عن رسول الله ﷺ ولا طريق لمعرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ من الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلا من هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث (3). ومما يدل أيضا على أن أحاديث الآحاد توجب العلم كما أنها توجب العمل عمل النبي ﷺ حيث اقتصر بخبر الواحد في إيجاب العلم فقد كان يبعث الآحاد من

(1) مختصر الصواعق، 38/2 وما بعدها.

(2) رواه الترمذي، أبواب الإيمان عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، برقم 2641/4 323، عن عبد الله بن عمرو وقال هذا حديث مفسر غريب، لا تعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه، البدع والنهي عنها، أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بزيع المرواني القرطبي المتوفى: 286هـ، تحقيق ودراسة: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة- مصر، مكتبة العلم، جدة - السعودية، ط/1، 1416 هـ، باب تعيير البدع، برقم 167/3 250، والحاكم، برقم 218/1 444.

(3) الانتصار لأهل الحديث ضمن صون المنطق، ص 166.

الصحابة إلى الملوك والرؤساء والأقطار يدعونهم إلى الإسلام وهذا مما لا بد فيه من العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الذي لا يبقى معه شك ولا شبهة⁽¹⁾. وقد ذكر الإمام الشافعي في الرسالة جملة الأحاديث والآثار التي دلت على ذلك⁽²⁾، فعلى هذا فإن القول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم يفضي إلى الطعن في عمل النبي μ وأصحابه وهو أيضا خرق إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام وموافقة للجهمية والمعتزلة والخوارج⁽³⁾.

أما أخبار الأحاد: وهو النوع الثاني من النصوص فموقفهم منها مركب من مقدمات ثلاث:

الأولى: أنها ظنية لا تفيد اليقين⁽⁴⁾.

الثانية: أنها لا تثبت بها العقيدة⁽⁵⁾.

قال التفتازاني فيلسوف الماتريديّة: إن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات...⁽⁶⁾

وقال الملا علي القاري: فإن الأحاد لا تفيد الاعتماد في الاعتقاد⁽⁷⁾.
الثالثة: أنها إن وردت في مخالفة العقل، فإن كانت نصاً لا تحتمل التأويل ردت وإن كانت ظاهرة فظاهرها غير مراد⁽⁸⁾.

(1) ينظر: توضيح الافكار للصنعاني، 27/1.

(2) الرسالة، 401-457.

(3) ينظر: مختصر الصواعق، 360/2-362.

(4) ينظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ص9، البداية من الكفاية للصابوني، ص93، كشف الاسرار شرح اصول البزدوي للعلاء البخاري، 2/1، 388/84، شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص 17، 22، المسايرة لابن الهمام مع شرحها لقاسم بن قطلوبغا، ص 203، إشارات المرام، ص99.

(5) كتاب التوحيد للماتريدي، ص9، البداية للصابوني، ص93، المسايرة، ص203، كشف الاسرار، 7/1، إشارات المرام، ص99.

(6) شرح العقائد النسفية، ص138 وما بعدها، النبراس، ص448 وما بعدها.

(7) شرح الفقه الاكبر، ص90، وينظر البصائر، ص1 وما بعدها.

(8) الماتريديّة وموقفهم من توحيد الاسماء والصفات للشمس السلفي الافغاني، 544/1 وما بعدها.

الفرع الثالث: القول بالمجاز

ذهبت الماتريديّة كغيرها من الفرق الكلامية إلى القول بأن المجاز واقع في اللغة والقرآن والحديث ، قال ابن الهمام : المجاز واقع في اللغة والقرآن والحديث ... (1). وقد نص على هذا غير واحد من أئمتهم وعلمائهم وهو أصل منهجي

يعتمدون عليه في تقرير العقيدة وأصول الفقه (2) . فهم يقسمون الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز ويقصدون بالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له وبالمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالمجاز عندهم هو قسيم الحقيقة أي بمعنى الشيء المقابل للحقيقة والمجاز بهذا الاصطلاح كان له دور كبير في عقيدة الماتريديّة ومن قبلها المعتزلة حيث اعتمدوا عليه في تأويلهم للنصوص والذي دفعهم لهذا هو اعتقادهم بأن حمل النصوص على معانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه لذلك نجدهم يستدلون على قولهم بالمجاز بقوله تعالى: **چئه ئه ئو چ(3)** ونحوها من الآيات ويقولون بأن الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه له .

قال البيضاوي في إشارات المرام : لما لم يكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والانفعالات النفسانية لمنع البراهين القطعية ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية (4). وقال أيضا : وإنما قالوا بالمجاز نفيا لوهم التجسيم والتشبيه... (5).

(1) التحرير في اصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام المتوفى: 861هـ ، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ، 1351هـ، ص168، تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي المتوفى: 972هـ، دار الفكر - بيروت ، 21/2.

(2) ينظر : التوحيد للماتريدي، 68 وما بعدها، التأويلات 12/1، 221، 434 ، 703، كشف الاسرار عن اصول البزدوي، 61/1 وما بعدها، 45/2، 60، 76، شرح المنار للنسفي، ص370 وما بعدها ، فتح الغفار بشرح المنار، 117/1 وما بعدها، التحرير لابن الهمام، ص160-186، تيسير التحرير، 2/2-63، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت بحاشية المستصفي للغزالي، 211/1-229.

(3) البقرة: من الآية: ١٥ .

(4) إشارات المرام، ص 187.

(5) إشارات المرام، ص 189.

وعن طريق القول بالمجاز توصل المعطلون لنفي ذلك فقالوا لا يد ولا استواء ولا نزول ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات لأن هذه الصفات لم ترد حقائقها بل هي عندهم مجازات فاليد مستعملة عندهم في النعمة أو القدرة والاستواء في الاستيلاء والنزول نزول أمره ونحو ذلك فنفوا هذه الصفات الثابتة بالوحي عن طريق القول بالمجاز (1).

وأما زعمهم أن حمل النصوص على معانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه فلا ريب في بطلانه إذ إنه من المعلوم لكل مسلم أن " كل ما أخبر به الله يستحيل أن يلزم عليه باطل ... ولا يخفى على أحد أن الذي يقول إن الاستواء على العرش يلزمه مشابهة الحوادث أن إلزامه هذا اعتراض صريح على من أخبر بالاستواء وهو الله Y.

فليعلم مدعي لزوم الباطل لظاهر آيات الصفات أن اعتراضه على ربه ومن ظن أن ظواهر آيات الصفات دالة على اتصافه تعالى بصفات تشبه صفات الخلق فهو جاهل مفتر بل ظاهرها اتصافه بتلك الصفات المنزهة عن مشابهة صفات

الحوادث. ومن أوضح الأدلة على أن آيات الصفات لم يرد بها شيء من المعاني التي يحملها عليه المتأولون أنها لو كان يراد بها ذلك لبادر النبي P إلى بيانه لأنه لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة إليه كما تقرر في الأصول ولا سيما في العقائد (2).

ويقول ابن حزم إذ يقول : كيف يظن به عليه السلام أن يخبر عن ربه خبرا يكلفنا فهمه وهو بخلاف ما يفهم ويعقل ويشاهد ويحس ما ينسب هذا إليه P إلا ملحد في الدين كائد (3).

فالقول بالمجاز على اصطلاح هؤلاء في القرآن أو الحديث أو اللغة قول مبتدع محدث لا أصل له لا في اللغة ولا في الشرع والقوم قالوا به ليتخذوه مطية لتعطيل النصوص عما دلت عليه من المعاني .

(1) منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي المتوفى: 1393هـ، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي - جدة، ص8 وما بعدها ، مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي المتوفى: 1393هـ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط/5، 2001 م، ص 57 وما بعدها.

(2) منع حوار المجاز للشنقيطي، ص61.

(3) الاحكام في اصول الاحكام، 540/4 وما بعدها.

يقول ابن القيم : والحق والصواب في هذه المسألة أن وجوب معرفة الله تعالى ثابت بالعقل والسمع والقرآن على هذا يدل فإنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد ويبين حسنه وقبح الشرك عقلا وفطرة ويأمر بالتوحيد وينهى عن الشرك ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال وهي الأدلة العقلية وخاطب العباد بذلك خطاب من استقر في عقولهم وفطرهم حسن التوحيد ووجوبه وقبح الشرك وذمه والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك كقوله تعالى :
 نَأْتِيهِمْ لَيْلٌ مِّنْ سُحُبٍ مُّغْضًا يُمْطَرُ فِيهَا مَاءٌ غَدِيقٌ (1)
 وقوله سبحانه: جَاءَ قَوْمًا حَشَاشٌ مُّسْتَعْصِمُونَ (2) وقوله (3) إلى أضعاف ذلك من
 براهين التوحيد العقلية التي أرشد إليها القرآن الكريم ونبه عليها.
 ولكن وهنا أمر آخر وهو أن العقاب على ترك هذا الواجب يتأخر إلى حين ورود الشرع كما دل عليه قوله تعالى: جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (4)
 وقوله:

جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحُ
 وَجَاءَ قَوْمًا حَشَاشٌ مُّسْتَعْصِمُونَ
 نَأْتِيهِمْ لَيْلٌ مِّنْ سُحُبٍ مُّغْضًا يُمْطَرُ فِيهَا مَاءٌ غَدِيقٌ (5) وقوله: جَاءَ
 نُورٌ لِّلَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يَتَذَكَّرُونَ (6)

وهذا في القرآن كثير يخبر أن الحجة إنما قامت عليهم بكتابه ورسوله كما نبههم بما في عقولهم وفطرهم من حسن التوحيد والشكر وقبح الشرك والكفر (7)

فمعرفة الله تعالى إذا واجبة بالعقل والسمع فالعقل يوجبه بمعنى اقتضائه لفعله

(1) الزمر: ٢٩ .
 (2) النحل: ٧٥ .
 (3) الحج: 73 - ٧٤ .
 (4) الإسراء: من الآية: ١٥ .
 (5) الملك: ٨ - ٩ .
 (6) القصص: ٥٩ .
 (7) مدارج السالكين ، 488/3 — 490 .

وذمه على تركه وتقبيحه لضده والسمع يوجبه بهذا المعنى ويزيد إثبات العقاب على تركه والإخبار عن مقت الرب تعالى لتاركة وبغضه له (1) .
فثبوت الحجة إذا وترتب العقاب على ذلك لا يكون إلا بعد ورود السمع وهذا هو الذي قد دل عليه الكتاب والعقل الصحيح، كما تقدم بيانه. فظهر بهذا أن قول الماتريدية وهو قول المعتزلة من قبل أن معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع وأن العبد يعاقب على تركها قول باطل ظاهر البطلان لمعارضته نص الكتاب وصريح العقل(2).

الفرع الخامس: القول بالتحسين والتقبيح العقليين

ومن القواعد والأسس المنهجية التي يقوم عليها منهج الماتريدية في تقرير العقيدة القول بالتحسين والتقبيح العقليين فقد ذهبت الماتريدية إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها فقد ذهبت الماتريدية إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها كما قالت المعتزلة من قبل إلا أنهم خالفوهم في المسائل المبنية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين كالقول بوجود الصلاح والأصلح ونحو ذلك .

واختلفت الماتريدية فيما بينها في الجزم بحكم الله في الفعل بمجرد إدراك العقل للحسن والقبح فيه فجمهور الماتريدية وعلى رأسهم الماتريدي يذهبون إلى أن حكم الله يجزم به في بعض الأفعال دون بعض قبل ورود السمع كالإلهيات والنبوات وأما السمعيات والشرائع فلا تدرك إلا بالسمع .
وأما أئمة بخارى فذهبوا إلى أن العقل لا يقضي بما أدركه من حسن الفعل وقبحه بحكم الله تعالى فيه إلا بعد ورود الشرع.
قال ابن الهمام: قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن

(1) مدارج السالكين، 490/3 ، وينظر : رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي الوائلي البكري، أبو نصر المتوفى: 444هـ، تحقيق: محمد باكريم با عبد الله ، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ، ط/2، 1423هـ — 2002م، ص 105-108، 167، صون المنطق، السيوطي، ص 178-180 ، طريق الهجرتين 413، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين اليمني المتوفى: 840هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/2، 1987م، ص 109 .
(2) الماتريدية دراسة وتقويماً لأحمد بن عوض الله بن داخل اللهبي الحربي، ص 147—150 .

والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح ... ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في إيلاء الأطفال والبهائم... واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها في فعل حكم الله في ذلك الفعل تكليفاً، فقال الأستاذ أبو منصور وعمامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه وتصديق النبي ρ وهو معنى شكر المنعم... وقال أئمة بخارى منهم لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة... إذ لا يمتنع أن لا يأمر الباري بالإيمان ولا يثيب عليه وإن كان حسناً ولا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحاً والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلاً إذ لا يحتاج سبحانه إلى الطاعة... ولا يتضرر بالمعصية... (1).

وقول الماتريديّة بالتحسين والتقيح العقليين راجع إلى أن العقل عندهم هو أصل المعرفة فلذلك كان أصلاً للسمع وكان مقدماً عليه عند التعارض فينتفون في هذا مع المعتزلة ويقابلهم الأشعرية فإنهم ينفون الحسن والقبح العقليين ويجعلون حسن الأشياء وقبحها راجعاً إلى الشرع لا إلى صفات قائمة بالأعيان والأفعال فهذان المذهبان على طرفي نقيض والحق وسط بينهما (2).

وخلاصة القول أن الماتريديّة يوافقون المعتزلة في إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال وأن العقل يدرك الحسن والقبح في بعض الأفعال فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الإتيان بذلك الفعل سبباً للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب على فعله والعقاب على تركه.

إلا أن أئمة بخارى وإن أثبتوا الحسن والقبح العقليين متفقون مع الأشعرية في أنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة.

كما أن جميع الماتريديّة يخالفون المعتزلة في وجوب الصلاح واللفظ وغيرها من الأمور التي أوجبها المعتزلة على الله تفرّيعاً على قولهم بالحسن والقبح العقليين (3).

و الناس في مسألة التحسين والتقيح على ثلاثة أقوال طرفان ووسط :

(1) المسائرة، ص 154—161، التوحيد للماتريدي، ص 221—224، التأويلات 1/ 202، 638، 767، أصول الدين للبزدوي، ص 92، تبصرة الأدلة للنسفي، ص 280—282، التمهيد، 43 وما بعدها، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، 229/4، إشارات المرام، ص 76، نظم الفوائد، ص 31، تاريخ المذاهب الإسلامية أبو زهرة، ص 179.

(2) الماتريديّة دراسة وتقويماً لأحمد بن عوض الله بن داخل اللهبيّ الحربي، ص 151 وما بعدها.

(3) الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى لحمد ربيع هادي المدخلي، ص 94.

بدون أمر الشارع والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع وأما الحكماء والجمهور فأتبوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب (1) .
فإطلاق القول في مسألة التحسين والتقيح بأنهما عقليان أو شرعيان غير صحيح والحق والصواب في المسألة هو التفصيل كما بينه أهل العلم المتقدم (2) .

الفرع السادس: التأويل والتفويض

فيما تقدم تبين أن مصدر تلقي العقيدة عند الماتريديّة في العقليات هو العقل فالعقل حاكم وأصل، والنقل تبع له وفرع له؛ فإذا ورد النقل على خلاف العقل لا بد من أن يرد أو يحرف بتأويله وصرفه عن ظاهره، وأما في السمعيّات فمصدر تلقي العقيدة عندهم هو النقل
أما المتواترات: كنصوص القرآن الكريم، والسنة المتواترة فحكموا عليها بأنها وإن كانت قطعية الثبوت، ولكنها ظنية الدلالة؛ لأنها أدلة لفظية، وظواهر ظنية لا تفيد اليقين، وأنها تخالف البراهين القطعية العقلية، وأن الأدلة العقلية براهين قطعية، وعند التعارض تقدم الأدلة العقلية، لأنها الأصل (3) .
وأن الأدلة السمعية إما أن يفوض فيها، وإما أن تؤول (4) ، وأما البراهين العقلية فتأويلها محال (5) .
وقد ساق التفتازاني فيلسوف الماتريديّة عدة آيات الصفات ثم ذكر قانوناً كلياً في الجواب عن تلك الآيات فقال:

(1) مدارج السالكين لابن القيم، 1/ 230 وما بعدها، 491/3، مفتاح دار السعادة، ص 367 وما بعدها ، الصواعق المرسلّة ، ص 495، لوامع الانوار البهية ، 284/1، إثثار الحق ، ص 377، العلم الشامخ ، ص 109 ، وما بعدها، جلاء العينين، ص 247، الحكمة والتعليل في افعال الله تعالى ، للمدخلي ، ص 78 -- 105 .

(2) الماتريديّة دراسة وتقويماً لأحمد بن عوض الله بن داخل اللهبيّ الحربي، ص 152 — 154 .

(3) ينظر: شرح المقاصد، 50/2 ، شرح العقائد النسفية، ص 5، 42، وشرح المواقف، 24/8، 110 وما بعدها، إشارات المرام ، ص 189 وما بعدها، نشر الطوالع، 228، شرح الاحياء، 105/2 وما بعدها ، النبراس، ص 34، 137، 185، يراءة الاشعريين، ص 80.

(4) ينظر : البداية من الكفاية، ص 48، شرح العقائد النسفية، ص 42، شرح المقاصد، 50/2 ، عمدة القاري، 88 /25 ، 90، 109، المساييرة مع شرح قاسم بن قطلوبغا، ص 35 وما بعدها ، نشر الطوالع، ص 228 وما بعدها ، النبراس ، ص 185 وما بعدها ، تبصرة الادلة، ص 54 وما بعدها.

(5) نشر الطوالع، ص 228.

والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظاهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم...، أو تؤول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفاسير، وشروح الأحاديث، سلوكاً للطريق الأحكم يعني طريقة المتكلمين⁽¹⁾.

وقال الجرجاني: ... ولا يجوز التعويل في إثباته أي الاستواء على الظاهر من الآيات والأحاديث مع قيام الاحتمال المذكور، هو أن المراد به الاستيلاء...⁽²⁾.

وقال: والحق أنها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات، نعم في إفادتها في العقليات نظر، ثم قال: فلا جرم كانت إفادتها في العقليات محل نظر وتأمل، ثم قال: وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية، نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية⁽³⁾. ولقد ساق الزبيدي نصوص صفتي الاستواء والنزول، وسماها ظواهر، ثم ذكر قانوناً كلياً معروفاً عند الماتريديّة وزملائهم الأشعرية في الجواب عن نصوص الصفات فقال:

وأجيب عنه بجواب إجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية: وهو أن الشرع إنما ثبت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل، معاً.

إذا تقرر هذا، فنقول: كل لفظ يرد في الشرع مما يستند إلى الذات المقدسة بأن يطلق اسماً، أو صفة لها، وهو مخالف للعقل، ويسمى المتشابه، لا يخلو إما أن يتواتر، أو ينقل آحاداً، والآحاد إن كان نصاً لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله، أو سهوه، أو غلظه، وإن كان ظاهراً فظاهره، غير مراد، وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل، بل لا بد وأن يكون ظاهراً، وحينئذ الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه⁽⁴⁾.

(1) شرح المقاصد، 50/2، وينظر: شرح العقائد النسفية، ص42، النبراس، ص184 وما بعدها، براءة الأشعريين، ص80.

(2) شرح المواقف، 110/8 وما بعدها.

(3) شرح المواقف، 56/2 وما بعدها.

(4) شرح الاحياء، 105/2 وما بعدها، وينظر من كتب الأشعرية: أساس التقديس، ص72 وما بعدها، المسامرة شرح المسامرة، ص33.

وهكذا موقفهم من نصوص أخرى في صدور الصغائر عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وتوبتهم عنها، فهي أيضاً إما أن تُرد وإما أن تحرف فيذكرون قانونهم الكلي قائلين:

... فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب أو معصية، فما كان منقولاً بطريق الأحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصرف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة⁽¹⁾.

قلت: هذا الذي ذكرنا من موقفهم من المتواترات، وأن العقل أصل والنقل فرع فلا بد من صرف النقل عن ظاهره، ولا يجوز التمسك بظاهره، هو بعينه موقف الجهمية الأولى والمعتزلة⁽²⁾، بل القرامطة الباطنية من نصوص الشرع.

وهذه حقيقة اعترف بها الماتريديّة⁽³⁾، ولذلك جاءت تأويلات الماتريديّة عين تأويلات الجهمية الأولى والمعتزلة⁽⁴⁾.

وللماتريديّة وزملائهم الأشعرية موقف آخر أضرب من الأول مأخوذ من القرامطة الباطنية كما صرح به ابن سينا الحنفي المتفلسف الباطني القرمطي المتوفى 428هـ وهو أن نصوص الصفات في الكتب السماوية والأحاديث النبوية ليست جادة في بيان الاعتقاد ولا القصد منها اعتقاد ما تدل عليه من صفات الله تعالى بل القصد منها استدراج العوام المشبهة لأن ذلك أنسب لدعوتهم إلى التنزيه لئلا يتبادروا إلى الإنكار والعناد.

وهذا من الأدلة الواضحة على أن مادة الماتريديّة هذه مأخوذة عن الجهمية الأولى بل عن القرامطة الباطنية ابن سينا من الملاحدة والزنادقة. هذا هو بيان موقفهم من النصوص المتواترات⁽⁵⁾.

فالتأويل والتفويض إذا هما أصل من الأصول المنهجية التي يقوم عليها منهج الماتريديّة في تقرير العقيدة وقد صرح الماتريدي بأن النصوص لا تحمل على

(1) شرح العقائد النسفية، ص140، شرح المواقف، 8/268، شرح الشفاء، 2/200، شرح الفقه الأكبر، ص 93، كلاهما للقاري، النبراس، ص455-457، وينظر من كتب الأشعرية: المواقف، ص 361.

(2) شرح الاصول الخمسة، ص226 ومتشابه القرآن، ص105، 231 كلاهما للقاضي عبدالجبار المعتزلي.

(3) ينظر: شرح المواقف، 51/2 وما بعدها.

(4) ينظر: شرح الاصول الخمسة، ص226 — 230 ومتشابه القرآن، ص 73، 75، 230، وما بعدها، 351، 374، 360 وما بعدها، 620، 403، 631، 663.

(5) الماتريديّة وموقفهم من توحيد الاسماء والصفات للشمس السلفي الافغاني، 1/540 — 544.

ظواهرها بل يجب أن تفهم على المعنى الذي يفهمونه ويتصورونه هم من النصوص قال في التأويلات : إن الخطاب قد لا يوجب المراد والفهم على ظاهر المخرج ولكن على مخرج الحكمة والمعنى (1).

كما أن أبا المعين النسفي قد صرح بهذا في التبصرة والتمهيد. قال في التبصرة: إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه وكون الباري جسما متبعضا متجزيا كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر والحجج المعقولة... غير محتملة، والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها... إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة وهي كلها حجج الله تعالى ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل... والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه... فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممتنعا (2).

وقال في موضع آخر: إن حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن صرفها إلى ما يحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى... فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه أو تفويض المراد إليه والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئا من أمارات الحدث فيه... (3).

والماتريدي كغيرهم من المتأولة لا يوجد لديهم قانون مستقيم في التأويل ولا في التفويض فالماتريدي يؤول بعض النصوص ويجزم بتأويله إياها أي أنه يقطع بأن تأويله هو المعنى المراد من اللفظ كتأويله قوله تعالى: **چئه ئه ئو چ(4)** وقوله: **چچ چچ چچ چچ(5)** وقوله: **چپ پ پپ پپ(6)** كما أنه يؤول كثيرا من النصوص ولا يجزم ولا يقطع بتأويله لها كما في تأويله لصفة الاستواء والوجه والعينين واليدين ونحوهما من الصفات ويلجأ إلى التفويض في نصوص أخرى كتفويضه لصفة المجيء (7).

(1) التأويلات 1/ 977 .

(2) تبصرة الادلة، ص77 وما بعدها، التمهيد، ص19.

(3) تبصرة الادلة، ص 110، وما بعدها، 113، التمهيد، ص19.

(4) البقرة: من الآية: ١٥.

(5) النساء: من الآية: ١٤٢.

(6) آل عمران: من الآية: ٥٤.

(7) التأويلات، 1/ 654، 396، وينظر: الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، 192/4، اجد العلوم

لمصديق حسن خان، 141/2.

والماتريدية بعد الماتريدي اختلفوا فمنهم من رجح التأويل ومنهم من رجح التفويض ومنهم من أجاز الأمرين ومنهم من أجاز التأويل للحاجة. فأبو القاسم الحكيم السمرقندي يرى التفويض مطلقا فهو يقول بعد ذكره لبعض النصوص الخبرية: فينبغي له أي للعبد أن يعتقد ويؤمن بها ولا يفسرها لأن تفسيرها يدخل في مذهب التعطيل ... وإذا رأيت آية المتشابه فدع ذلك إلى الله تعالى ولا تفسره حتى تنجو لأنه ليس فرضا عليك أن تعرف تفسيره بل الفرض عليك أن تؤمن به (1).

وذهب أبو المعين النسفي إلى جواز كل من التأويل والتفويض كما أنه ذكر اختلاف مشايخ الماتريدية في ذلك وكذا البياضي وغيره.

قال أبو المعين: اختلف مشايخنا رحمهم الله منهم من قال في هذه الآيات أي آيات الصفات الخبرية إنها متشابهة نعتقد فيها أن لا وجه لإجرائها على ظواهرها ... ولا نشغل بتأويلها ونعتقد أن ما أراد الله تعالى بها حق ... ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظاهرها ويقولون نعلم أن المراد بعض ما يحتمل بها الألفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد والقدم ولا يقطعون على مراد الله تعالى لانعدام دليل يوجب القطع على المراد وتعيين بعض المعاني ... (2)

ثم قال: فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه أو تفويض المراد إليه والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئا من أمارات الحدث ... (3). وقال في التمهيد بعد ذكره لآيات الصفات: فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشغل بتأويلها ... وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد (4). وذهب الناصري إلى القول بالتفويض ونسب القول به إلى مشايخ الماتريدية بإطلاق وبدون تفصيل.

قال: ومن أراد أن يعرف الحق فعليه التمسك بالأدلة الموجبة للعلم قطعا ... وما اشتبه عليه من متشابهات الكتاب والخبر المتواتر فيؤمن بمراد الله تعالى ومراد رسوله منها وينفي عن الله مشابهة الخلق عملا بالنص المحكم وهو قوله

(1) السواد الأعظم ، أبو القاسم الحكيم السمرقندي الحنفي المذهب الماتريدي العقيدة المتوفى 342هـ .
طبع ببولاق ، مصر 1253هـ ، ص 27.

(2) تبصرة الأدلة، ص 110 وما بعدها ، اصول الدين للبردوي، ص 25 وما بعدها.

(3) تبصرة الأدلة، ص 113 .

(4) التمهيد، ص 19 ، وينظر إشارات المرام، ص 187-189 ، نظم الفوائد ، ص 24.

تعالى: جُنْدٌ ثَثُجٌ (1)، ويصفه بما وصف نفسه في سورة التوحيد والإخلاص ويعتقد أن الله قديم حكيم لم ينزل كتابه متناقضا ولا بعث رسوله بدين متناقض (2).

وقال أيضا: والمذهب عند أصحابنا رحمهم الله أن كل ما ثبت بالكتاب والسنة الواضحة ولا يتعلق به العمل فإنه لا يجب الاشتغال بتأويله بل يجب الاعتقاد بثبوته وحقية المراد بذكره ووروده (3).

ويرى ابن الهمام التأويل فيما دعت الحاجة إليه وذلك إذا خيف على العوام أن يقع خلل في فهمهم فهو يقول مثلا في الاستواء: أنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماساة والمحاذاة بل بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به وحاصله وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة إذ لا دليل على إرادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء (4).

وأما ابن قطلوبغا فيرى أن التفويض أليق بالعوام والتأويل أليق بأهل النظر والاستدلال قال في حاشيته على المسامرة: فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة (5).

الماتريديّة إذا ليس لهم قانون مستقيم في التأويل ولا في التفويض فأقوالهم فيه مختلفة مضطربة.... والتأويل على اصطلاح الماتريديّة وغيرها من الفرق الكلامية... قول مبتدع محدث لا يعرف عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا أئمة المسلمين ولا عن أحد من أهل اللغة المتقدمين (6).

والتأويل بهذا الاصطلاح ما هو إلا منهج عقلي ظهر بظهور بدعة نفي الصفات والقدر على يد الجهمية والمعتزلة فقد ورد عن بعض رءوس الجهمية أنه قال :

(1) الشورى: من الآية: ١١ .

(2) النور اللامع، ص70.

(3) النور اللامع، ص96.

(4) المسامرة، ص30، 32 وما بعدها، وينظر: إشارات المرام، ص169.

(5) المسامرة، ص33.

(6) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، السيد احمد عبدالغفار، ص15-33.

ليس شيء أنقض لقولنا من القرآن فأقروا به في الظاهر ثم صرفوه بالتأويل ويقال إنه قال إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتأويل⁽¹⁾.

والذي يغلب على الظن كما أن القول بنفي الصفات انتقل إلى الجهمية والمعتزلة من طريق اليهود والنصارى فكذا القول بالتأويل، إذ إن التأويل بهذا الاصطلاح كان معروفا عند اليهود والنصارى قبل ظهوره على يد الجهمية والمعتزلة ففي اليهودية ارتبط التأويل باسم فايلو الإسكندراني الذي كان ينفي الصفات الخبرية التي وردت في التوراة ويؤكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً وفق قوانين التأويل المجازي التي حددها هو بنفسه.

وسار على نهج فايلو عدد من لاهوتي اليهود في العصور الإسلامية منهم سعدايا الفيومي وموسى بن ميمون الذي أكد في كتابه دلالة الحائرين أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى ظهور التشبيه هو التمسك بظاهر الصفات الخبرية التي وردت في التوراة وتفسيرها بالحقيقة دون المجاز⁽²⁾.

وفي النصرانية ظهر القول بالتأويل المجازي على يد كلمات الإسكندري وأوريجين والقديس أوغسطين واشتهر به أيضاً يوحنا الدمشقي الذي يعتبر من أكبر آباء الكنيسة الشرقية وقد كان له دور كبير في ظهور الجدل العقلي بين المسلمين بل يعده كثير من الباحثين المسؤول الأول عن ظهور الجدل العقلي في البيئية الإسلامية⁽³⁾.

ولقد كان التأويل أصل كل بدعة ظهرت بين المسلمين كما قال ابن القيم في نونيته :

هذا وأصل بلية الإسلام من ... تأويل ذي التحريف والبطلان
وهو الذي قد فرق السبعين بل ... زادت ثلاثاً قول ذي البرهان⁽⁴⁾
إلى أن قال:

وجميع ما في الكون من بدع وأد ... داث تخالف موجب القرآن
فأساسها التأويل ذو البطلان لا ... تأويل أهل العلم والإيمان⁽⁵⁾
فجميع ما أحدث في الإسلام من بدع فرقته الأمة شذر مذر أصله وسببه هو
التأويل الباطل الذي هو في الحقيقة تحريف وتعطيل لنصوص الكتاب والسنة.

(1) الصواعق المرسله، 4/ 1433.

(2) دلالة الحائرين، ص 123، وينظر: ص 81-87، 107 وما بعدها.

(3) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبد الحميد، ص 216 وما بعدها.

(4) ص 111.

(5) ص 113.

يقول ابن القيم: ويقال لهم إن الأصل في اللفظ حمله على الحقيقة وحمله على غير حقيقته وظاهره يكون إخراجا له عن أصله وهذا حتى يكون صحيحا مقبولا لا بد لمدعيه أن يأتي بأربعة أمور ليس له قدرة على واحد منها وهي : الأول: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي تأوله في ذلك التركيب الذي وقع فيه وإلا كان كاذبا على اللغة منشئا وضعا من عنده فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص (1).

الثاني: أن يبين ذلك المعنى... فإنه إذا أخرج عن حقيقته قد يكون له معان فتعين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل (2).

الثالث: إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره فإن دليل المدعي للحقيقة والظاهر قائم فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه (3).

الرابع: الجواب عن المعارض فإن مدعي الحقيقة قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة ، أما السمعي فلا يمكنك المكابرة أنه معه.

وأما العقلي فمن وجهين: عام وخاص. فالعام الدليل الدال على كمال علم المتكلم وكمال بيانه وكمال نصحه والدليل العقلي على ذلك أقوى من الشبه الخيالية التي يستدل بها النفاة بكثير فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فمخالفة تلك الشبه الخيالية أولى بالجواز وإن لم تجز مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدليل القاطع أولى.

وأما الخاص فإن كل صفة وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله ρ فهي صفة كمال قطعا فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها فالدليل العقلي الذي دل على ثبوت الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر دل نظيره على ثبوت الحكمة والرحمة والرضا والغضب والفرح والضحك والذي دل على أنه فاعل بمشيئته واختياره دل على قيام أفعاله به وذلك عين الكمال المقدس وكل صفة دل عليها القرآن والسنة فهي صفة كمال والعقل جازم بإثبات صفات الكمال للرب سبحانه ويمتنع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله بصفة توهم نقصا وهذا الدليل أيضا أقوى من كل شبهة للنفاة (4).

(1) الصواعق المرسله، 289/1، مختصر الصواعق، 43/1 وما بعدها، النونية لابن القيم، ص 307

(2) الصواعق المرسله، 292/1، مختصر الصواعق، 45/1، النونية، ص 307 .

(3) الصواعق المرسله، 292/1، مختصر الصواعق، 6/4/1، النونية، ص 307 وما بعدها .

(4) الصواعق المرسله، 293/1، مختصر الصواعق، 46/1 وما بعدها، النونية، ص 308، 313.

ثم يقال لهم: إن القول بالتأويل على اصطلاحكم شر من التشبيه والتعطيل فإن التأويل يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها فإن المعطل والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وانتهاكه لحرمتها وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال فجمعوا بين أربعة محاذير: اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله المحال الباطل ففهموا التشبيه أولا ثم انتقلوا إلى المحذور الثاني وهو التعطيل فعطلوا حقائقها بناء منهم على ذلك الفهم الذي لا يليق بها ولا يليق بالرب Ψ . المحذور الثالث نسبة المتكلم الكامل العلم الكامل البيان التام النصح إلى ضد البيان والهدى والإرشاد ... ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه أو أفصح أو أنصح للناس.

المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمانها فلو رأيتها وهم يلوكونها بأفواهم وقد حلت بها المثالات وتلاعبت بها أمواج التأويلات ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد فبذل كل واحد في ثمنها من التأويلات ما يريد فلو شاهدتها بينهم وقد ... قعد النفاة على صراطها المستقيم بالدفع في صدورهم والأعجاز وقالوا لا طريق لك علينا وإن كان لا بد فعلى سبيل المجاز فنحن أهل المعقولات وأصحاب البراهين وأنت أدلة لفظية وظواهر سمعية لا تفيد العلم ولا اليقين فلا إله إلا الله والله أكبر كم هدمت بهذه المعاول من معاقل الإيمان وتلمت بها حصون حقائق السنة والقرآن⁽¹⁾، ويلزم القائلين بالتأويل لوازم باطلة لا يرضى بواحد منها من في قلبه مثقال ذرة من إيمان منها أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه μ من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل ومنها أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفصح به بل رمز إليه رمزا وألغزه إلغازا لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد ومنها أن يكون قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك ومنها أن يكون دائما متكلما في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعة من الخطاب تارة بأنه استوى على عرشه وتارة بأنه فوق عباده وتارة بأنه العلي الأعلى وتارة بأن الملائكة تعرج إليه ... إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة ولا يقول في مقام واحد فقط ما هو الصواب فيه لا نصا ظاهرا ولا تنبيها ومنها أن

(1) الصواعق المرسله، 1/ 296 — 298، مختصر الصواعق، 1/ 48 — 50.

يكون أفضل الأمة وخير القرون فقد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا الشأن العظيم الذي هو من أهم أصول الإيمان وذلك إما جهل ينافي العلم وإما كتمان ينافي البيان... ومنها أن ترك الناس من إنزال هذه النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال ولم يستفيدوا منها يقينا ولا علما بما يجب لله ويمتنع عليه إذ ذاك إنما يستفاد من عقول الرجال وآرائها⁽¹⁾.

(1) الصواعق ، 314/1 - 316 ، مختصر الصواعق ، 50/1 - 53.

وقال أبو المعين النسفي: وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق وهو لا يتزايد في نفسه دل أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه ولا نقصان له بارتكاب المعاصي إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما (1).

ومما تقدم تبين بطلان قول الماتريدي في حقيقة الإيمان فإنه تلقائياً يسقط قولهم بنفي زيادة الإيمان ونقصانه وإضافة لهذا فإن زيادة الإيمان ونقصانه ثابتة بنص الكتاب والسنة والإجماع..... وأما احتجاجهم على نفي زيادة الإيمان ونقصانه بأن التصديق القلبي لا يقبل الزيادة ولا النقصان فهو باطل نقلاً وعقلاً فقد دل النقل على أن الإيمان القلبي يتفاوت كما في حديث الخروج من النار... كما لا يشك عاقل في أن المؤمنين يتفاوتون في التقوى تفاوتاً عظيماً وأعظم أسباب ذلك تفاوتهم في التصديق القلبي.

قال الإمام النووي: فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعثرهم الشبه ويتزلزل إيمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال وأما غيرهم من المؤلفه ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك فهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق آحاد الناس ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي μ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم من أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل. والله أعلم (2).

وقد صرح الإيجي في المواقف بأن التصديق يقبل الزيادة والنقصان فقال: والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

الأول: القوة والضعف. قولكم: الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض. قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً..

(1) التمهيد، 102، تبصرة الأدلة، ص478، بحر الكلام، ص45-47، أصول الدين للبزدوي، ص153، شرح العقائد النسفية، ص56-59، المسائرة، ص325-330، شرح الفقه الأكبر للقراري، ص87 وما بعدها، النكت والفوائد للبقاعي، ص247، بيان الاعتقاد، ص4، شرح العقيدة الطحاوية للميداني، ص99-103.

(2) شرح صحيح مسلم، 1/148 وما بعدها.

الثاني التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال والنصوص دالة على قبوله لهما⁽¹⁾ .

فلا ريب أن القول الحق في المسألة هو أن الإيمان يزيد وينقص يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي كما هو مذهب سلف الأمة⁽²⁾

ثالثاً: الاستثناء في الإيمان

يقصد بالاستثناء في الإيمان تعليق الإيمان بالمشيئة وهو قول المؤمن أنا مؤمن إن شاء الله. والخلاف في هذه المسألة وقع تبعاً للخلاف في حقيقة الإيمان وحاصل الأقوال التي قيلت في الاستثناء ثلاثة أقوال:

الأول: القول بوجوب الاستثناء وهو قول الكلابية ومن وافقهم.

الثاني: القول بتحريمه: وهو قول المرجئة والجهمية.

الثالث القول بجواز الأمرين باعتبارين. وهو قول أهل السنة والجماعة وسلف الأمة.

والماتريدي لما قالوا بأن الإيمان هو التصديق وأنه لا يقبل الزيادة والنقصان منعوا الاستثناء في الإيمان وقالوا إن الاستثناء شك ومن شك في تصديقه فهو كافر.

قال الماتريدي: الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى فعلى ذلك أمره في الجملة نحو أن يقول أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله أو محمد رسول الله إن شاء الله وكذلك الشهادة بالبعث والملائكة والرسول والكتب⁽³⁾ . وقال أبو المعين النسفي : ثم لما كان أي الإيمان اسماً للتصديق وهو شيء حقيقي معلوم الحد فإذا حصل بهذا الحد كان الذات به مؤمناً كالقعود والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك لما كانت معاني معلومة الحد متى وجدت بحقيقتها كان الذات بها قاعد جالس أسود أبيض فكذا هذا

وبمعرفة هذا يعرف أن التصديق لما وجد فقد وجد الإيمان بحقيقته فقول من يقول أنا مؤمن إن شاء الله مع وجود حقيقة التصديق كقول من يقول أنا قائم

(1) المواقف، ص 388.

(2) الماتريدي دراسة وتقويماً ، ص 463—467.

(3) التوحيد، ص 388.

ثم قد ثبت أنهما واحد في التحقيق على ما جرت به أحكام القرآن قال الله تعالى: **جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَقَدْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ** (1)، فألزمهم اسم الإسلام بالذي صاروا به مؤمنين ومثله في يونس **جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَقَدْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ** (2) فصيرهم بالذي آمنوا مسلمين وقال Y **جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَقَدْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ** (3) صير ذلك منهم إسلاما لو صدقوا في إيمانهم وكذلك به يكونون مؤمنين وقالت الملائكة: **جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَقَدْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ** (4) فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين (5).

وقول الماتريديّة بأن مسمى الإسلام والإيمان واحد ضعيف مخالف لمجموع أدلة الكتاب والسنة .

والله تعالى فسر الإيمان بأنه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبين أيضا أن العمل بما أمر يدخل في الإيمان ولم يسم الله الإيمان بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت إسلاما بل إنما سمي الإسلام الاستسلام له بقلبه وقصده وإخلاص الدين والعمل بما أمر به كالصلاة والزكاة خالصا لوجهه فهذا هو الذي سماه الله إسلاما وجعله دينا وقال: **جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَقَدْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ** (6) وهذا يقتضي أن كل من دان بغير دين الإسلام فعلمه مردود وهو خاسر في الآخرة فيقتضي وجوب دين الإسلام وبطلان ما سواه لا يقتضي أن مسمى الدين هو مسمى الإيمان بل أمرنا أن نقول آمنا بالله وأمرنا أن نقول **جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَقَدْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ** فكيف نجعلها واحدا ، وقولهم بأن الإسلام والإيمان شيء واحد يلزمهم فيه أحد أمرين إما أن يقولوا إن الإسلام هو التصديق وهذا ما لم يقله أحد من أهل اللغة وإما أن يقولوا إن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان وهذا خلاف قولهم .

(1) البقرة: ١٣٦ .

(2) يونس: ٨٤ .

(3) الحجرات: ١٧ .

(4) الذاريات: ٣٥ - ٣٦ .

(5) ينظر: التوحيد، ص 394-397 ، اصول الدين للبردوي، ص 221، 154، تبصرة الادلة للنسفي

ص، 482 ، النور اللامع للناصرى ، ص 74 ، حاشية ابن قطلوبغا على المسامرة، ص 296 —

298، جامع المتون، ص 23.

(6) آل عمران: من الآية: ٨٥.

فلا حجة فيه لأن البيت المخرج كانوا متصفين بالإيمان والإسلام ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما (1) .

إذا فقول الماتريديّة بأن الإيمان والإسلام مترادفان ولا فرق بينهما قول غير صحيح .

والقول الحق الذي دلت عليه الأدلة هو القول بالتلازم بين الإيمان والإسلام فإنهما إذا اجتمعا في الذكر كان المقصود بالإيمان الأمور الباطنة وبالإسلام الأعمال الظاهرة وإذا افترقا كان المقصود بهما واحد وهو الأمور الظاهرة والباطنة(2)

خامساً: حكم إيمان المقلد

البحث في هذه المسألة كان نتيجة لإيجاب المتكلمين النظر والاستدلال على كل مكلف فإنهم لما جعلوا النظر العقلي أول الواجبات وأصل العلم اختلفوا في حكم من آمن ولم ينظر ويستدل على ثلاثة أقوال :

الأول أنه يصح إيمانه ويكون كافراً.

الثاني أن إيمانه صحيح ولكنه آثم على تركه النظر والاستدلال .

الثالث أن يكون مقلدا لا علم له بدينه لكنه ينفعه هذا التقليد ويصير به مؤمناً غير عاص⁽³⁾

والماتريديّة لما قالت بوجوب النظر والاستدلال ذهب جمهورهم إلى أن من آمن ولم ينظر ويستدل يكون إيمانه صحيحاً ولكنه يآثم على تركه للنظر والاستدلال وذهب بعضهم إلى أنه يكون مقلداً ولا يآثم على تركه النظر والاستدلال.

قال الناصري: قال الإمام سيف الحق أبو المعين : ثم المذهب أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الإسلام لازم له وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعته وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة.....

ثم قال أبو المعين : ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا بد لثبوت الإيمان وكونه نافعا من دليل يبنّي عليه اعتقاده غير أن أبا الحسن الرستغني...قال: إذا بنى اعتقاده على قول الرسول وعرف أنه رسول وأنه ظهرت على يده المعجزات

(1) ينظر : شرح الطحاوية، ص 387 وما بعدها.

(2) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويما ، ص472-477.

(3) ينظر: لوامع الانوار البهية، 267/1-276.

من الإيمان ولم يزل عنه إيمانه ولم ينتقص ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله وحكمه أنه لو مات من غير توبة فله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه بفضلته وكرمه أو ببركة ما معه من الإيمان والحسنات أو بشفاعة بعض الأخيار وإن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة ولا يخلد في النار.

أما الاسم فلأن الإيمان هو التصديق والكفر هو التكذيب وهذا الذي ارتكب هذه الكبيرة... كان التصديق معه باقيا وما دام التصديق موجودا كان التكذيب منعما لمضادة بينهما فالقول بكفره والتكذيب منعما أو بزوال الإيمان والتصديق قائم أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر قول ظاهر الفساد. ثم إطلاق اسم الفاسق لما أنه خرج عن حد الائتثار والفسق في اللغة هو الخروج ثم الخروج عن الائتثار... ولا يضاد التصديق فيبقى التصديق وإذا بقي كان المصدق مؤمنا ضرورة (1). وقال الأوشي:

ولا يقضى بكفر وارتداد بعهر او بقتل واختزال (2)

وقال :

ومرجو شفاة أهل خير لاصحاب الكبائر كالجبال (3)

وقال :

ذو الإيمان لا يبقى مقيما لشؤم الذنب في دار اشتعال (4)

وقول الماتريديّة بأن مرتكب الكبيرة فاسق وليس بكافر حق وصواب وأما زعمهم بأن الفسق لا أثر له على الإيمان وأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان فلا شك ولا ريب أنه غير صحيح وهم قالوا بهذا لأن العمل غير داخل في مسمى الإيمان عندهم وأن الإيمان شيء واحد لا يزيد ولا ينقص وقد تقدم معنا بيان فساد قولهم هذا وأن الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الإيمان قول وعمل واعتقاد يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

(1) التمهيد، ص 92 وما بعدها ، وينظر تبصرة الادلة، ص 454 وما بعدها ، بحر الكلام، ص 47 وما بعدها.

(2) نثر اللاليء ، ص 213.

(3) نثر اللاليء ، ص 263.

(4) نثر اللاليء ، ص 277، وينظر : التوحيد للماتريدي، ص 329 — 365، سلام الأحكم ، ص 23-

في النصوص في حق الله تعالى بهذا المعنى فقالوا في تفسير قوله تعالى قل هو الله أحد أي الواحد الموجود الذي لا بعض له ولا انقسام لذاته (1).

الثاني: الوحدة في الصفات : والمراد بها كما يقولون انتفاء النظير له تعالى في كل صفة من صفاته فيمتنع أن يكون له تعالى علوم وقدرات متكثرة بحسب المعلومات والمقدورات بل علمه تعالى واحد ومعلوماته كثيرة وقدرته واحدة ومقدوراته كثيرة وهذا على جميع صفاته .

الثالث : الوحدة في الأفعال والمراد بها انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات عموما وامتناع إسناد التأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات أصلا. وجماع قولهم في توحيده تعالى أنه واحد في ذاته لا قسيم له أو لا جزء له واحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له (2).

والأخير يسمى بتوحيد الأفعال وأشهر ما قدموه من الأدلة على إثباته هو دليل التمانع وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله، وأما الأول والثاني والذي هو حاصل توحيدهم قصدوا به نفي التجسيم ونفي التشبيه وأدرجوا في مسمى هذا التوحيد الذي اصطالحوا عليه نفي ما ينفونه من الصفات الثابتة بالكتاب والسنة لذا جعلوا من أصول عقيدتهم نفي الجسم والجوهر والعرض ونحوها من الألفاظ والمعاني المبتدعة (3).

قال الماتريدي في بيان معنى الواحد والتوحيد : والله واحد لا شبيه له دائم قائم لا ضد له ولا ند وهذا تأويل قوله: چ ن ن ن ت ت ت چ (4)... وواحد بالتوحد عن الأشباه والأضداد ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض إذ هما تأويلا الأشياء وإذا ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق ووصف به (5).

وقال في موضع آخر: معنى الواحد أنه إذ هو واحد في علوه وجلاله وواحد الذات محال أن يكون له في ذاته مثال إذ ذاك يسقط التوحيد وواحد الصفات يتعالى عن أن يشركه أحد في حقائق ما وصف به العلم والقدرة والتكوين بل

(1) ينظر: تأويلات اهل السنة، ص 656 وما بعدها.

(2) ينظر : التوحيد، ص 23، 119، 121، بحر الكلام ، ص4، 19، المسامرة، ص43، جامع المتون، ص 4وما بعدها، نثر اللاليء، ص 9، شرح الطحاوية للميداني، ص 47، بيان الاعتقاد، ص 16.

(3) ينظر: التوحيد، ص 38 وما بعدها، تبصرة الادلة، ص 66- 86 ، التمهيد، ص 6-12،

المسايرة، ص 24-30 ، إشارات المرام، ص 107.

(4) الشورى: من الآية: 11.

(5) التوحيد، ص 23.

أَوْكُلُّكُمْ يَجِدُ تَوْبِينَ⁽¹⁾ ، وروى الشيخان عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ فِي التَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى عَاتِقَيْهِ شَيْءٌ⁽²⁾.

والاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها... فليس لأحد أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته وهي لغة العرب ولغة قريش خصوصا . ومن المعلوم المتواتر في اللغة... أنهم يقولون درهم واحد ودينار واحد ورجل واحد وامرأة واحدة وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد فكيف يجوز أن يقال إن الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام⁽³⁾.

ثم إن أصل لفظ الواحد في اللغة يدل على معنى ثبوتي وليس سلبي. قال ابن فارس : وحد الواو والحاء والذال أصل يدل على الانفراد⁽⁴⁾.

فتفسيرهم لمعنى الواحد تفسيراً سلبياً ليس بصحيح لذا يقال لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة إنه أمر لا يعقل ولا له وجود في الخارج وإنما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمى جسماً.

وأيضاً فإن التوحيد إثبات لشيء هو واحد فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه حتى يصح أنه ليس كمثل شيء في تلك الأمور الثبوتية ولا مجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو عليه حقيقة يستحق بها واحداً... لذلك أهل الإثبات من أهل السنة والحديث يصنفون كتب التوحيد يضمنونها ثبوت الصفات التي أخبر بها الكتاب والسنة لأن تلك الصفات في كتابه تقتضي التوحيد ومعناه⁽⁵⁾.

(1) رواه البخاري ، كِتَابُ الصَّلَاةِ ، بَابُ الصَّلَاةِ فِي الْقَمِيصِ وَالسَّرَاوِيلِ وَالتُّبَانِ وَالْقَبَاءِ ، برقم 82/1 ، ومسلم بلفظ : أَنَّ سَائِلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الصَّلَاةِ فِي التَّوْبِ الْوَاحِدِ؟ فَقَالَ أَوْلِكُلُّكُمْ

تَوْبَانِ؟ كِتَابُ الصَّلَاةِ ، بَابُ الصَّلَاةِ فِي تَوْبِ وَاحِدٍ وَصِفَةِ لُبْسِهِ ، برقم 565/1 367/1.

(2) صحيح البخاري ، كِتَابُ الصَّلَاةِ ، بَابُ: إِذَا صَلَّى فِي التَّوْبِ الْوَاحِدِ فَلْيَجْعَلْ عَلَى عَاتِقَيْهِ ، برقم 81/3591 ، ومسلم بلفظ: لَا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ فِي التَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى عَاتِقَيْهِ مِنْهُ شَيْءٌ كِتَابُ

الصَّلَاةِ ، بَابُ الصَّلَاةِ فِي تَوْبِ وَاحِدٍ وَصِفَةِ لُبْسِهِ ، برقم 516/1 368/1.

(3) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص188-

(4) معجم مقاييس اللغة، 6/90 وما بعدها ، وينظر: تهذيب اللغة، 5/192.

(5) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص189-

والمقصود هنا أن التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه ليس هو هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرتها الماتريديّة وغيرهم من المتكلمين وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول μ فهم مع زعمهم أنهم الموحدون ليس في توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله μ بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة⁽¹⁾. كما تقدم بيانه، وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ونزّهه عن كل ما ينزه عنه وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحدًا بل ولا مؤمنًا حتى يشهد أن لا إله إلا الله فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له⁽²⁾.

أولاً: توحيد الربوبية والألوهية

تري الماتريديّة كما مر معنا أن معرفة الله لا تتم إلا بالمعرفة الضرورية الفطرية بل لا تكون إلا بالاكتساب العقلي فلذا كان من الأصول التي تنبني عليها عقيدتهم وجوب معرفة الله بالعقل ورتبوا على ذلك إيجاب النظر والاستدلال وجعلوه أول واجب على العبد⁽³⁾.

وهذا مما جعلهم يتعبون أنفسهم في إقامة الأدلة والمقاييس العقلية لإثبات هذا النوع من التوحيد الذي لم يناع في أصله أحد من بني آدم⁽⁴⁾ وجعلوه هو الغاية الكبرى والمقصد الأسنى وأن من أتى به كان مؤمنًا موحدًا. وتقريرهم لتوحيد الربوبية يقوم على إثبات قضيتين:

الأولى: إثبات وجود الله.

الثانية: إثبات وحدانية الله في ربوبيته.

الأولى: إثبات وجود الله:

تعتقد الماتريديّة أن الله تعالى لا يعرف إلا من طريق العالم وفي هذا يقول الماتريدي: والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة⁽⁵⁾... (السمع...⁽⁵⁾)

(1) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويما، ص 190-

(2) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويما، ص 193 وما بعدها.

(3) ينظر: التوحيد، ص 135-137، شرح المقاصد، 44/1، وما بعدها، 48 وما بعدها، إشارات

المرام، ص 84.

(4) ينظر: نهاية الأقدام، ص 123 وما بعدها.

(5) التوحيد، ص 129.

وهذه المعرفة تكون عندهم بإثبات حدوث العالم ثم الاستدلال بذلك على إثبات وجود محدثه تعالى.

والماتريدي استدل على إثبات وجود الله بعدة أدلة ولكنها في الحقيقة جميعا ترجع إلى دليل واحد وهو دليل الحدوث والماتريدي ألمح في عدة مواضع من كتاب التوحيد إلى أن إثبات الصانع ليس له دليل إلا دليل الحدوث⁽¹⁾. كما أن النسفي أكد على أن العناية يجب أن تصرف لهذا الدليل، فلذا كان هو الدليل المعتمد عند الماتريدي حتى أنهم لا يلتفتون إلى غيره من الأدلة⁽²⁾، وعمامة المتكلمين استدلوا بدليل الحدوث وعولوا عليه في إثبات وجود الله وإن كانوا قد اختلفوا في بعض التفريعات فقط⁽³⁾.
ودليل الحدوث في الأصل مأخوذ في الأصل عن المعتزلة والجهمية الذين تأثروا بالفلاسفة⁽⁴⁾.

ويعرف دليل الحدوث بدليل حدوث الجواهر والأعراض وبدليل حدوث الأجسام وبدليل حدوث الأعراض وذلك أنهم يقررون قبل إقامتهم لمقدمات الدليل أن العالم وهو كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ينقسم إلى جواهر وأعراض والجوهر هو ما له قيام بذاته والعرض ما لا قيام له بذاته ثم يبنون الدليل على هذا التقسيم ويقيمونه على أربع مقدمات كبرى وهي :

- الأولى : إثبات الأعراض .
- الثانية : إثبات حدوث الأعراض .
- الثالثة : إثبات عدم خلو الجواهر عن الأعراض .
- الرابعة : إثبات عدم تقدم الجواهر على الأعراض .

(1) التوحيد، ص 231، 233.

(2) ينظر : التوحيد، ص 11، 19، 40، 82، 141 وما بعدها، اصول الدين، ص 14 وما بعدها، 18 ، تبصرة الادلة، ص 32 وما بعدها، التمهيد، ص 4 وما بعدها، البداية للصابوني، ص 19 وما بعدها، تفسير النسفي، 200/1 ، النور اللامع ، ص 20-23، المسائرة، ص 1 وما بعدها ، 20 وما بعدها، إشارات المرام، ص 82-94 .

(3) بنظر: الانتصار للخياط، ص 36، في التوحيد للنيسابوري، ص 73، شرح الاصول الخمسة، ص 92 - 108، رسائل العدل والتوحيد، ص 203-209، الارشاد للجويني، ص 1-19، الانصاف للباقلاني، ص 22، نهاية الاقدام، ص 5 وما بعدها، اصول الدين للبغدادي، ص 35، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، ص 82، النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية لابي ريدة، ص 6، العمل والحرية دراسة في فكر القاضي عبدالجبار، ص 240، 248-250، 288، ابو الهذيل العلاف، علي العرابي، ص 52 وما بعدها.

(4) ينظر: الماتريدي دراسة وتقويم ص 190 وما بعدها.

والنتيجة أن العالم بجميع أجزائه حادث والحادث لا بد له من من محدث وهو الله تعالى.

قال أبو المعين النسفي في التمهيد دليل ثبوت الأعراض أن الجوهر قد يكون ساكنا ثم يتحرك وهكذا على القلب ولو لم تكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر بل لو كانا راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجمع ساكنا متحركا لوجود ذاته الموجب لهما ولما اختص كل صفة بحالة على حدة ثبتت الأعراض ثم الأعراض كلها حادثة عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة وبعضها بحدوث أصدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل فإنها لما قبلت العدم دل أنها كانت حادثة إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز فأما القديم وهو واجب الوجود لذاته فيكون مستحيل العدم فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث.

وإذا كانت الأعراض كلها محدثة يستحيل خلو الجواهر عنها إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين وتوهم جسم في مكان واحد في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل كما يحيل اجتماع المتضادات في محل واحد في وقت واحد وإذا استحال خلو الجواهر عنها استحال سبق الجواهر عليها لما أن في السبق الخلو والخلو محال فكان السبق محالا فإذن لم تسبق الجواهر الأعراض وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثا وهو أن لوجوده ابتداءً .

ودخل تحت هذه الدلالة جميع أجزاء العالم من السموات والأفلاك الدوارة والنجوم السيارة وغيرها والأرضيين وما فيها من البحار والجبال والنبات والجماد وغير ذلك.

ثم لما ثبت أن العالم محدث والمحدث ما كان جائز الوجود وما كان جائز الوجود كان جائز العدم وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم - خصوصا بعد ما كان عدما- إلا بتخصيص مخصص ولهذا لا يثبت البناء دون الباني فلا بد من محدث له أحدثه وخصه بالوجود(1) .

قال الإمام أبو سليمان الخطابي في الغنية: إن الله سبحانه ... بعث رسوله محمدا ﷺ بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله وسراجا منيرا وقال له: چ چ چ چ

(1) التمهيد، ص 4 وما بعدها .

چ چ چ چ چ چ چ چ چ (1) وقال ρ في خطبة الوداع وفي مقامات شتى وبحضرته عامة أصحابه : **أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ** (2) وكان الذي أنزل عليه من الوحي وأمر بتبليغه وهو كمال الدين وتمامه لقوله تعالى: **چ چ چ چ** وشرائعه وفصوله إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبدا في كل وقت وزمان ولو أخر عنه البيان لكان التكليف واقعا بما لا سبيل للناس إليه وذلك فاسد غير جائز وإذا كان الأمر على ما قلناه وقد علم يقينا أن النبي ρ لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها إذ لا يمكن واحدا من الناس أن يروي عنه ذلك ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرفا واحدا فما فوقه لا من طريق تواتر ولا آحاد علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء وسلكوا غير طريقتهم ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدل لعدوا من جملة المتكلمين ولنقل إلينا أسماء متكلميهم كما نقل إلينا أسماء فقهاءهم وقرائهم وزهادهم فلما لم يظهر ذلك دل على أنه لم يكن عندهم أصل ... (4) .

وقال: إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانا وأصح برهانا وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه.

وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله عز وجل عن ذلك

(1) المائدة: من الآية: ٦٧ .

(2) رواه البخاري، كتاب العلم، باب: لِيُبَلِّغَ الْعِلْمَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ برقم 105/33، ومسلم، كتاب الفسامة والمخار بين القصاص والديات، باب تَغْلِيظُ تَحْرِيمِ الدِّمَاءِ وَالْأَعْرَاضِ وَالْأَمْوَالِ، برقم 1305/3 1679 .

(3) المائدة: من الآية: ٣ .

(4) الغنية عن الكلام وأهله ، ضمن صون المنطق، ص 95 وما بعدها

وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المتعرجة التي لا يؤمن العنت على راكلها والإيداع والانقطاع على سالكلها... (1).

ومن الفلاسفة الذين بينوا فساد دليل الحدوث ابن رشد الحفيد في كتابه مناهج الأدلة حيث قال : وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل لكن سلخوا في ذلك طريقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث والأجسام محدثة بحدوثه ، وطريقتهم التي سلخوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد طريق معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ (2).

ثم ذكر بأن هذه الطريقة ليست نظرية يقينية ولا شرعية يقينية وقال: وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى ، أعني بمعرفة وجود الصانع، وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول (3).

وقد اعترف حذاق الكلام بأن الإقرار بوجود الله أمر ضروري فطري إذ لا سبيل إلى إنكار ذلك ومن أنكره إنما هو مكابر معاند.

قال الشهرستاني في نهاية الإقدام: أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شردمة قليلة من الدهرية ... فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير چ گ گ و چ (4) چ ئو ئو ئو ئو ئو (5) وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء... قال تعالى: چ ه ه ه ه ه (6) وقال

(1) الغنية، ص 94 وما بعدها.

(2) مناهج الادلة ، ص 135 وما بعدها.

(3) مناهج الادلة ، ص 59.

(4) إبراهيم: من الآية: ١٠.

(5) الزخرف: من الآية: ٨٧.

(6) النجم: من الآية: ١٨ .

ومنقطع القرين في الرفعة والفضل والجلال وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد فيجب أن يكون العالم غير متناه إذ لو كان منهم شيء واحد فيخرج الجملة عن التناهي بخروج المحدثين وذلك بعيد ثم ما من عدد يشار إليه إلا وأمكن من الدعوى أن يزداد عليه وينقص منه فلم يجب القول بشيء لما لا حقيقة لذلك بحق العدد لا يشارك فيه غيره لذلك بطل القول به (1).

وقال في استدلاله بآيات الأنبياء والرسول واتساق العالم : إنه لم يذكر عن غير الإله الذي يعرفه أهل التوحيد دعوى الألوهية والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته ولا وجد في شيء معنى أمكن إخراجها عن حملها ولا بعث رسلا بالآيات التي تقهر العقول ويبهر لها فثبت أن القول بذلك خيال ووسواس.

و.... مجيء الرسل بالآيات التي يضطر من شهادتها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم فإذا لم يوجد ولا منعوا عن ذلك مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الإبصار لهم في إظهار آياتهم لوجدوا فثبت أن ذلك إنما سلم للرسول لما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار الذي قهر كل متعنت مكابر عن التمويه فضلا عن التحقيق (2).

وقال : وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو أن تحول الأزمنة من الشتاء والصيف أو تحول خروج الإنزال وينعها أو تقدير السماء والأرض أو تسيير الشمس والقمر والنجوم أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع من التدبير واتساق ذلك سنن واحد لا يتم إلا بمدبرين لذلك لزم القول بالواحد ... (3).

وهذه الأدلة عند الماتريدي أدلة سمعية حسية وأما الدليل العقلي عنده فهو دليل التمانع (4).

وصورة دليل التمانع عندهم كما يعرضه أبو المعين النسفي في التمهيد هي : إذا ثبت أن للعالم محدثا أحدثه وصانعا صنعه كان الصانع واحدا إذ لو كان له

(1) التوحيد، ص19، قال د. فتح الله خليف حول استدلال الماتريدي بتناهي العالم : وأما فكرة تناهي العالم التي اتخذها الماتريدي هنا أساساً للبرهنة على وحدانية الله فهي فكرة أرسطية...مقدمة كتاب التوحيد، ص35، قلت ولايبعد ان الماتريدي قد تأثر بفكر ارسطو فقد اطلع على بعض كتبه كما اشار هو الى ذلك في كتاب التوحيد، ص147.

(2) التوحيد، ص 20.

(3) التوحيد، ص21.

(4) التوحيد، ص20 وما بعدها.

صانعان لثبت بينهما تمنع وذلك دليل حدوثهما أو حدوث أحدهما فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتا وكذا هذا في جميع المتضادات كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والسواد والبياض وغير ذلك إما أن حصل مرادهما ووجد في المحل المتضادات وهو محال وإما أن تعطلت إرادتهما ولم تنفذ ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك وهو تعجزهما وإما أن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجز من لم تنفذ إرادته والعجز من أمارات الحدث فإذا لم يتصور إثبات صانعين قديمين للعالم فكان الصانع واحدا ضرورة (1).

وهذا الدليل لا ريب أنه دليل صحيح وبرهان تام على إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين، ومن قال بعدم صحته فلا شك أنه قد أخطأ (2).
ولكن اعتقاد الماتريديّة بأن هذا الدليل هو المقصود بقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ عَزِيزٌ أَلِيمٌ﴾ (3) اعتقاد باطل وفهم سقيم لكلام الله والذي جعلهم يقولون هذا هو اعتقادهم أن الإله بمعنى الآله اسم فاعل وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع (4).

فالإله عندهم هو بمعنى الرب وأن الآية دلت على انتفاء ربّين فقط وذلك بتقدير امتناع الفعل من ربّين فالآية عندهم دلت على نفي الشرك في الربوبية فقط وهو مطلوب دليل التمانع بينما الآية قد دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا وأن إثبات ربّين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم ... ولكن الإشراف الذي وقع في العالم إنما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله و في الإلهية بعبادة غير الله تعالى واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها .. فأما إثبات خالقين للعالم متمثلين فلم يذهب إليه أحد من الأدميين، وقد قال تعالى ﴿وَلَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّهُ يَبْغِضُ الْمُشْرِكِينَ﴾ (5)، والرسول دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية وذلك متضمن لتوحيد الربوبية كما قال كل منهم لقومه ﴿قُلْ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْنَا الْقُرْآنَ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ عَسَىٰ أَنْ يَفْهَمُوا﴾ (6) وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون له وذلك وحده لا ينفع

(1) التمهيد، ص6.

(2) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويم، ص 193 وما بعدها .

(3) الأنبياء: من الآية: ٢٢.

(4) التوحيد للماتريدي، ص 20 وما بعدها، تبصرة الأدلة، ص 35 وما بعدها، النور اللامع، ص 22 وما بعدها، المسائرة، ص 42—48، ضوء المعالي، ص 19 وما بعدها، شرح الطحاوي

للميداني، ص 48.

(5) لقمان: من الآية: ٢٥.

(6) الأعراف: من الآية: ٥٩، 73، 85، هود، 50، 61، 84، المؤمنون، 23، 32.

وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية يظنون أن هذا هو غاية التوحيد ... وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء ... من الجهل بالتوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب⁽¹⁾ .

فأدلتهم وإن كانت صحيحة فلم تنازع في هذا التوحيد أمة من الأمم وليست الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد⁽²⁾ . فمطلوب فعلي هذا هنالك فرق كبير بين مطلوب الآية ومطلوب التمانع ، فمطلوب الآية هو إثبات توحيد الإلهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله أحد غير الله تعالى. بينما مطلوب دليل التمانع هو إثبات توحيد الربوبية بفساد العالم لو وجد خالق آخر للعالم .

فالفرق بين المطلوبين فرق شاسع فكيف يصح القول بأن مطلوب الآية هو مطلوب دليل التمانع؟! **توحيد الإلهية:**

لم تتعرض الماتريديّة لتوحيد الإلهية ولم يتنبه أحد منهم إليه مع أنه قطب رحي الدين وأول وآخر دعوة الأنبياء والمرسلين ولم يفرقوا بين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية بل خلطوا بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية وظنوا أن معنى الإلهية هو القدرة على الاختراع فلذا اعتقدوا أن توحيد الربوبية هو المقصود في قوله تعالى: **چ ژ و و و و ي ي چ**⁽³⁾ ونحوها من الآيات وظنوا بأن المراد بالتوحيد- الذي هو حق الله على عباده هو مجرد توحيد الربوبية وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم وظنوا أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد وأن من جاء به فقد أخلى الدين كله لله وصار مؤمناً موحداً وجهل الماتريديّة بهذا النوع من التوحيد الذي هو أصل الأصول وأساس الدين وأساسه يرجع لفساد أصل منهجهم في التلقي حيث إنهم تلقوا عقيدتهم من العقل بزعمهم ولم يتلقوها من كتاب الله وسنة رسوله ρ فضلوا وأضلوا⁽⁴⁾ .

(1) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص 195 وما بعدها.

(2) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص 196 وما بعدها.

(3) الأنبياء: من الآية: ٢٢ .

(4) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص 198—215.

إن المتكلمين من الماتريديّة والأشعرية لا يوجد عندهم توحيد الألوهية فليس عندهم بعد توحيد الذات إلا نوعان من التوحيد:

الأول: توحيد الصفات.

الثاني: توحيد الأفعال.

أما توحيد الصفات فقد تبين أن توحيدهم هذا فيه تلحيد وإلحاد وتخريف وتعطيل وتخريف، حيث أرادوا تحقيق التنزيه فوقوا في أقبح التشبيه، فشبّهوا الله بالحيوانات العجماوات، والجمادات الصامتات، والمعدومات، اللاشيات، والممتنعات المستحيلات المحالات .

أما توحيد الأفعال: فهو أشهر أنواع التوحيد عندهم، وهو توحيد الربوبية، والخالقية، بمعنى أن الله خالق العالم وحده، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، والغاية، وأنه معنى لا إله إلا الله؟

حيث إنهم فسروا الألوهية بمعنى القدرة على الاختراع⁽¹⁾.

فعطّلوا صفة ألوهية الله تعالى، وحرفوها إلى صفة الخالقية والقادرية. ولذلك نرى الماتريديّة والأشعرية يعرفون التوحيد بتعريفات مجمّلة ناقصة غير جامعة لأهم أنواع التوحيد ألا وهو توحيد الألوهية الغاية العظمى، وقد سبق أن ذكرنا نصوصهم في تعريف التوحيد⁽²⁾.

وقال الشيخ محمد عبده ماتريدي الأزهر المتوفى 1323 هـ: أن توحيد الربوبية هو الغاية حيث قال بعد تعريفه: وهذا المطلوب كان الغاية العظمى من بعثة النبي ﷺ ...⁽³⁾.

أن هذه التعريفات التي وردت عن الماتريديّة تدور حول توحيد الربوبية وأنه هو الغاية، ولا تتناول توحيد الألوهية؛ مع أنه أهم أنواع التوحيد كلها، وهو الغاية العظمى والمقصد الأسنى الأسمى. وليس توحيد الربوبية الخالقية هو الغاية العظمى.

لقد ورد تقسيم التوحيد إلى الربوبية والألوهية في كلام الإمام أبي حنيفة حيث قال في صدد إقامة الحجة العقلية على علو الله تعالى:

والله يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويم، ص 213.

(2) ينظر: التبيان للنجفيري، ص 58 وما بعدها.

(3) رسالة التوحيد، ص 43.

(4) الفقه الايسر، ص 51.

وقال الإمام أبي جعفر الطحاوي المتوفى 321هـ: نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله، إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره⁽¹⁾.

فقوله: إن الله واحد توحيد إجمالي يشمل الأقسام كلها، فهو المقسم الكلي وقوله: ولا شيء مثله توحيد الأسماء والصفات، وقوله: ولا شيء يعجزه توحيد الربوبية، وقوله: ولا إله غيره توحيد الألوهية⁽²⁾.

فإن قيل: إن الألوهية تدخل في الصفات. يقال لهم: لا شك أن صفة الألوهية من أعظم صفات الله تعالى التي انفرد بها. ولكن الماتريدية والأشعرية لم يثبتوها صفة لله تعالى؟. لأنهم حصروا صفات الثبوتية الذاتية التي يسمونها صفات المعاني. في أربع على الاتفاق، وهي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة على تفلسف فيها واختلفوا في السمع والبصر.

وزادت الماتريدية صفة التكوين خلافاً للأشعرية، ولكن الخلاف في الحقيقة راجع إلى اللفظ، وأن التكوين عبارة عن القدرة والإرادة. أما صفة الكلام فقد عرفت أنهم عطلوها وحرفوا نصوصها إلى الكلام النفسي وقالوا: بخلق القرآن، وبخلق أسماء الله تعالى الحسنى. فأين في هذه الصفات المحصورة صفة الألوهية التي هي غاية خلق الجن والإنس ولتحقيقها أنزلت الكتب وأرسلت الرسل؟! بل الماتريدية أرجعوا هذه الصفة العظيمة إلى صفة التكوين، والصنع، والاختراع ويشهد لذلك وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن العلامة الكشميري أحد كبار أئمة الماتريدية الديوبندية المتوفى 1352هـ قد قال: الأسماء الحسنى عبارة عن الإضافات عند الأشعرية، أما عند الماتريدية فكلها مندرجة في صفة التكوين⁽³⁾. من المعلوم أن في أسماء الله الحسنى الاسم الأعظم وهو الله كما أن فيها اسماً حسناً آخر لله وهو الإله.

وهذان الاسمان الحسنان يدلان على صفة الألوهية لله تعالى أقطع دلالة فكيف تكون صفة الألوهية من صفات الأفعال التي مرجعها إلى صفة التكوين؟! مع أنها من أعظم صفات الله الثبوتية الذاتية.

(1) العقيدة الطحاوية مع شرح ابن أبي العز، ص 74 — 111.

(2) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص 84 وما بعدها.

(3) ينظر: فيض الباري شرح البخاري، 517/4.

الوجه الثاني: أن الماتريديّة فسروا الإله بالصانع القادر المالك صرح بذلك كبار الماتريديّة (1).

الوجه الثالث: أن الإمام أبا منصور الماتريدي وكبار الماتريديّة بعده يحتجون على إثبات توحيد الربوبية الخالقية وكون الله تعالى صانعاً وحده، للعالم ومحدثاً له.

بما يسمونه برهان التمانع.

فقالوا: واللفظ للتفتازاني فيلسوف الماتريديّة:

المحدث للعالم هو الله تعالى، أي الذات الواجب الوجود...، الواحد، يعني: أن صانع العالم واحد... والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى: **وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ عَاجِزٌ أَمَّا اللَّهُ** (2)، وتقريره: أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمناع، بأن يريد أحدهما حركة زيد، والآخر سكونه... وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان، أولاً فيلزم عجز أحدهما... (3).

ان هؤلاء الدهماء قلبوا آية عظيمة جاءت لتقرير توحيد الألوهية العبادة إلى كونها برهان التمانع على إبطال صانعين ربين لهذا العالم؛ فسروا الإله بالرب الخالق.

فسروا صفة الألوهية بالربوبية والخالقية والصانعية والمالكية.

فخرجوا على لغة العرب، وعطلوا صفة الألوهية، وحرفوا نصوصها إلى صفة الربوبية الخالقية الصانعية؛ لأن تفسير صفة بأخرى كتفسير اليد بالقدرة أو النعمة تعطيل وإبطال لها. حتى بشهادة الإمام أبي حنيفة رحمه الله وشهادة ثمانية من كبار أئمة الماتريديّة (4).

(1) ينظر: حاشية أحمد بن موسى الخيالي على شرح التفتازاني للعقائد النسفية لعمر النسفي مع حاشية رمضان البهشتي على حاشية الخيالي، ص 51، وحاشية مصلح الدين مصطفى الكستلي على شرح التفتازاني للعقائد النسفية، ص 63، وحاشية الملا أحمد الجندي عليه، ص 87، والتبيين لعبد السلام الفنجيري، ص 58 وما بعدها.

(2) الأنبياء: من الآية: ٢٢ .

(3) شرح تبصرة العقائد النسفية، ص 31-33، كتاب التوحيد للماتريدي، ص 20 وما بعدها، تبصرة الأدلة لابن أبي المعين النسفي، ص 36 وما بعدها، البداية للصابوني، ص 40، المسامرة لابن الهمام مع شرحها لابن أبي شريف وقاسم قطلوبغا، ص 44 وما بعدها، نشر الطواع، ص 237 وما بعدها، النبراس، ص 155-161، مرام الكلام، ص 13 كلاهما للفريهاري.

(4) ينظر: الماتريديّة وموقفهم في توحيد الاسماء والصفات لشمس السلفي الافغاني، 3/ 163—

ثانياً : توحيد الاسماء والصفات تمهيد

لقد عرضت للمعطلة بما فيهم الماتريدية شبهة حول صفات الله تعالى، ونصوصها في الكتاب والسنة، وهي أن ظاهر نصوص الصفات تشبيه الله تعالى بخلقه، ولو تركنا هذه النصوص على ظاهرها بدون تفويض أو تأويل، وأثبتنا ما تدل عليها دلالة حقيقة من العلو، والاستواء، والنزول، والوجه، واليدين، والغضب، والرضى، ونحوها، ولم نصرّفها إلى المعاني المجازية، يلزم من ذلك تشبيهه، وهذا يخالف التنزيه. وهذه الشبهة هي أصل أصولها الثلاثة الأخرى، وهي:

1. أن العقل يستحيل ما تدل عليه ظواهر هذه النصوص، وهي ظواهر ظنية في معارضة البراهين العقلية القطعية فنقدم عليها البراهين العقلية.
2. أما هذه الظواهر الظنية فهي إما أن نفوض معانيها إلى الله تعالى كما فعله السلف في زعمهم الباطل.

3. وإما أن نؤولها بأنواع من المجازات إلى معانٍ توافق البراهين العقلية. لما كانت قلوب السلف الصالح وفيهم الإمام أبو حنيفة سليمةً وفطرحهم مستقيمةً، وأذهانهم صافيةً مطهرةً من أرجاس الفلسفة وأنجاس بيئة الكلام، لم يخطر ببالهم أن نصوص الصفات توهم التشبيه ولا ظنوا أن صفات الله تعالى تشبهه صفات المخلوقين، فكان منهجهم إثباتاً بلا تمثيل وتنزيهاً في بعض الصفات كالقول في بعضها على طريقة واحدة، فلم يكن عندهم شيء من التشبيه والتعطيل ولا عندهم شيء من التفويض والتأويل. وتحقيقاً لما تقدم نذكر قول أبي حنيفة:

وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه، واليد، والنفس فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته، أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، هو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفة بلا كيف، وغضبه، ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف.... (1) ، وقال: لا ينبغي لأحد أن ينطق في الله تعالى بشيء في ذاته، ولكن نصفه بما وصف سبحانه به نفسه..... (2) ، وقال: لا يوصف الله بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة،

(1) الفقه الاكبر مع شرحه للقاري، ص58 وما بعدها، ومع شرحه للمغنيساوي، ص13.

(2) رواه الامام ابو العلاء صاعد بن محمد امام الحنفية في كتابه الاعتقاد عن أبي يوسف عنه ، ينظر جلاء العينين لنعمان الالوسي، ص368.

وهو يغضب ويرضى ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه (1) فهذه عقيدة الإمام أبي حنيفة تمثل عقيدة السلف في الصفات وتقضي على شبهة التشبيه أولاً وعلى التفويض ثانياً والتأويل ثالثاً.

ولكن الحنفية الماتريديّة لسبب تأثرهم ببيئة الجهمية تخيلوا من صفات الله تعالى ما يليق بالمخلوقين فكان هذا هو الدافع لهم على التفويض أو التأويل كما كان الجهمية الأولى تزعم أن إثبات الصفات لله تعالى كفر وتشبيه؛ بل القرامطة الباطنية بنوا التعطيل على هذه الشبهة نفسها.

قال الإمام أحمد عن الجهم ... ووجد ثلاث آيات من المتشابه قوله تعالى ﴿ذُنُوبٌ كَثِيرَةٌ تَأْتِي الْبَشَرَ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلِهِ﴾ (2)، وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَتَّخِذْ الْإِنْسَانُ مِنْ غَيْرِهِ مَثَلًا﴾ (3) (قوله تعالى: ﴿ذُنُوبٌ كَثِيرَةٌ تَأْتِي الْبَشَرَ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلِهِ﴾ (4).

فهي أصل كلامه على هذه الآيات، وتأويل القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله ﷺ كان كافراً، وكان من المشبهة. فأضل بكلامه بشراً كثيراً، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية (5). وقالوا: لم يتكلم ولا يتكلم، لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة، والجوارح منفية (6).

وقالوا: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم، إنما كون شيئاً فعبر عن الله وخلق صوتاً فأسمع، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف، ولسان وشفقتين (7).

هذه كانت شبهة الجهمية في التعطيل بشهادة الإمام أحمد بن حنبل، وتبعهم في ذلك الحنفية الماتريديّة حذو النعل ورددوا صداهم وطبقوها عملياً فترى كتب الماتريديّة مكتظة بهذه الشبهة الجهمية الدافعة لهم على تحريف النصوص

(1) الفقه الأيسر لابي حنيفة، تحقيق الكوثري، ص 56.

(2) الشورى: من الآية: ١١.

(3) الأنعام: من الآية: ٣.

(4) الأنعام: من الآية: ١٠٣.

(5) الرد على الجهمية، ص 104 وما بعدها، فتح الباري، 407/13.

(6) الرد على الجهمية، ص 106.

(7) الرد على الجهمية، ص 106.

وتعطيل الصفات تحريفاً يسمونه تأويلاً، فنراهم كلما يؤولون صفة من صفات الله تعالى يتشبثون بتلك الشبهة الباطلة (1).

ويزعمون أن حمل هذه النصوص على ظاهرها يستحيله العقل فهي إما أن يفوض في معانيها أو تؤول فهم أولاً وقعوا في التشبيه، وثانياً فروا منه، وثالثاً حرفوا النصوص، ورابعاً عطلوا الصفات، وخامساً وقعوا فيما فروا منه من التشبيه والتمثيل بل أشد منه حيث وصفوا الله بصفات المعدوم بل الممتنع (2).

قال الإمام أبو محمد عبدالله بن يوسف الجويني المتوفى 438هـ والد إمام الحرمين في صدد بيان انشراح صدره للعقيدة السلفية ورجوعه عن العقيدة الجهمية أبو إبراهيم بن شيخ الحزاميين الواسطي المتوفى 711هـ: والذي شرح الله صدره في حال هؤلاء والشيوخ الذين أولوا الاستواء بالاستيلاء والنزول بنزول الأمر، واليدين بالنعمتين، والقدرتين هو علمي بأنهم ما فهموا من صفات الرب تعالى إلا ما يليق بالمخلوقين فما فهموا عن الله استواءً يليق به، ولا نزولاً يليق به، ولا يدين تليق بعظمته بلا تكييف، ولا تشبيه، فلذلك حرفوا الكلم عن مواضعه، وعطلوا ما وصف الله تعالى نفسه به (3).

ومن ابرز الأمثلة على تطبيق الماتريديّة تلك الشبهة الجهمية على صفات الله (4).

أولاً: صفة علو الله تعالى:

الماتريديّة فهموا من نصوص علو الله على عرشه وفوقيته على عباده أنه يلزم من ظاهرها أن الله تعالى في الجهة، وأنه محاط وكل ذلك وصف الخلائق (5) ، وأن من كان في جهة لا بد أن يكون بينهما مسافة مقدرة، ويتصور أن

(1) ينظر هذه القاعدة في المسامرة مع المسامرة، ص 25، 29، اصول الدين لابي اليسر البزدوي، ص 25، إشارات المرام، ص 107، 189، شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص 42، شرح المقاصد، 50/4.

(2) ينظر: رسالة في اثبات الاستواء والفوقية للجويني ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، 18/1، شرح الطحاوية لابي العز، ص 245، جلاء العينين لنعمان الالوسي، ص 391، ومقدمة ابي الحسن الندوي لكتاب العقيدة السنية للشاه ولي الله الدهلوي، ص 7.

(3) ينظر: رسالة في اثبات الاستواء والفوقية للجويني ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، 181/1 . ومثله كلام الامام الخطابي فيما نقله عنه البيهقي في السنن الكبرى، 3/3، والاسماء الحسنی والصفات، ص 453، و مختصر الصواعق، 385/2.

(4) ينظر : القصيدة النونية ، ص 166، وشرحها وتوضيح المقاصد، 295/2، وشرحها للدكتور محمد خليل هراس، 151/2، توضيح الكافية للسعدي، ص 139.

(5) كتاب التوحيد للماتريدي، ص 70، البداية للصابوني، ص 45، 47، شرح العقائد النسفية، ص 40 النبراس، ص 178 وما بعدها.

تكون أزيد من ذلك أو أنقص أو مساوية⁽¹⁾، ولو كان في جهة لزم قدم المكان والجهة والحيز ولزم كونه جاهزاً، وجسماً، ومركباً أو يكون محلاً للحوادث⁽²⁾، وأيضاً: إما أن يساوى الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهيماً أو يزيد عليه فيكون متحيزاً⁽³⁾ وبناءً على هذا حرفوا نصوص العلو وعطلوا صفة العلو ووصفوا الله بصفات الممتنعات، فقالوا: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه⁽⁴⁾. وأنه ليس في الجهات الست لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف⁽⁵⁾، وأنه ليس على العرش ولا على غيره، ولا فوق العرش⁽⁶⁾، فليس الله فوق العالم⁽⁷⁾، ويكفرون من وصف الله تعالى بأنه في السماء أو وصفه بأنه فوق⁽⁸⁾.

وقالوا: من جوز في معبوده الدخول أو الخروج والاستقرار فهو عابد وثن⁽⁹⁾. وأن المشبهة يعنون من أثبت الاستواء لاحظ لهم من الإسلام غير أنهم جعلوا صنمهم الأرضي صنماً سماوياً⁽¹⁰⁾ وأن الله تعالى لا على شيء... ومن وصفه أنه على شيء فقد وصفه بأنه محتاج محمول فيكفر⁽¹¹⁾. ويقولون في علو الله تعالى على خلقه وفوقيته على عباده إلى فوقية القهر، والاستيلاء وتعالیه عن الأمكنية⁽¹²⁾. وعلو القهر وعلى القهر والغلبة وعلو

(1) كتاب التوحيد للماتريدي ص70، البداية للصابوني، ص45، 47، شرح العقائد النسفية ص40 النبراس ص 178 وما بعدها.

(2) شرح المواقف للجرجاني، 20/8-22، شرح العقائد النسفية، ص40 النبراس، ص 178 وما بعدها.

(3) شرح العقائد النسفية، ص40، النبراس، ص 178 وما بعدها.

(4) كتاب التوحيد للماتريدي، ص107، تبصرة الأدلة، ص 73، الدرّة الفاخرة للجامي، ص202، شرح العقائد النسفية، ص 42، شرح المواقف، 8/23، إشارات المرام، ص197، النبراس، ص184، تبديد الظلام، ص 35، 78.

(5) بدء الامالي مع شرحه ضوء المعالي، ص23-25، الطريقة المحمدية، ص17، شرح العقائد النسفية، ص40، شرح المواقف، 8/19، حاشية الكستلي، ص 72، النبراس، ص180.

(6) اصول الدين لابي اليسر البزدوي، ص28، ضوء المعالي للقاري، ص25.

(7) اصول الدين لابي يسر البزدوي، ص31.

(8) البحر الرائق، 5/120.

(9) تبديد الظلام، للكوثري، ص35.

(10) تعليقات للكوثري على تبين كذب المفتري، ص28.

(11) بحر الكلام لابن المعين النسفي، ص 25 وما بعدها، الجوهرة المنيفة لملا حسين، ص10.

(12) تأويلات أهل السنة للماتريدي، 1/58، إشارات المرام، ص98، تعليقات الكوثري على الاسماء

والصفات، ص406.

المكانة⁽¹⁾، وفوقية الربوبية والعظمة⁽²⁾، وعلو العظمة والعزة⁽³⁾، وعلو الشآن، وفوقية العز، والقهر والتنزيه⁽⁴⁾، وغيرها من التأويلات.

ثانياً: صفة الاستواء:⁽⁵⁾

قالوا: هذا يستلزم المكان، والتغير لله تعالى، وهذا ما أمارات الحدوث وفيه تمكين الحاجة، وذلك أثر النقصان⁽⁶⁾، بل يكون الله محدوداً محاطاً، وكل ذلك وصف الخلائق⁽⁷⁾.

وقالوا: لو قلنا: إنه على العرش لحصل في ذاته التغير والانتقال، والقديم لا يتصور عليه ذلك فهو لا على العرش ولا على غيره، ولأن ذلك من صفات الأجسام⁽⁸⁾، وأن الاستواء يشعر بالتحيز⁽⁹⁾ وغيرها من اللوازم⁽¹⁰⁾، ولذلك جعلوا نصوص الاستواء إلى الاستيلاء⁽¹¹⁾، أو إلى التمام⁽¹²⁾.

وقال الجرجاني: إن فسر الاستواء بالاستيلاء فمرجه إلى صفة القدرة، وإن فسر بالقصد فمرجه إلى صفة الإرادة، ولا يجوز التعويل على ظاهر النصوص⁽¹³⁾.

ثالثاً: صفتي الوجه واليدين ونحوهما:

كلما مرت عليهم آيات من كتاب الله أو أحاديث من أحاديث رسول الله p تنص على صفات الله تعالى من الوجه، واليدين، والعين، والأصابع، واليمين، والساق، والقدم ونحوها يتبادر إلى أذهانهم أنها جوارح⁽¹⁴⁾، وأنه لو قلنا

(1) شرح الفقه الأكبر للقاري، ص 171، تعليقات الكوثري على الفقه الأوسط، ص 51، مقدمته على الأسماء والصفات وتعليقاته عليها، ص 406.

(2) شرح الأحياء للزبيدي، 108/2.

(3) تعليقات الكوثري على الأسماء والصفات، ص 406.

(4) تبدين الظلام للكوثري، ص 88.

(5) ينظر: متشابه القرآن، ص 72 وما بعدها، شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار المعتزلي الحنفي، ص 226.

(6) كتاب التوحيد للماتريدي، ص 28 وما بعدها.

(7) كتاب التوحيد للماتريدي، ص 28 وما بعدها.

(8) أصول الدين للبزدوي، ص 28 وما بعدها.

(9) حاشية حسن الحلبي على شرح المواقف، 24/8.

(10) شرح المواقف، 20/8—22.

(11) ينظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ص 72، تأويلات أهل السنة له، 1/85.

(12) كتاب التوحيد للماتريدي، ص 37، ضوء المعالي للقاري، ص 32.

(13) شرح المواقف، 110/8 وما بعدها.

(14) ينظر: أصول الدين لآبي اليسر البزدوي، ص 28، إشارات المرام، ص 189.

بإثبات ذلك له تعالى يلزم كونه متبعضاً، ومنجزياً، ومركباً⁽¹⁾، ولذلك يركزون بقولهم: ليس متبعضاً، ولا منجزياً، ولا متركباً⁽²⁾.

رابعاً: صفة النزول ونحوها:

إذا تليت عليهم آيات بينات، وأحاديث واضحات تنص على نزول الله تعالى إلى السماء الدنيا، ومجيئه تعالى يوم القيامة فهموا من ذلك انتقالاً الأعراض، والأجسام⁽³⁾.

ويرى الماتريدي إن إثبات هذه الصفات لله تعالى يستلزم التغير والزوال لله تعالى فيكون الله تعالى من الآفلين، وقد قال إبراهيم چ چ چ چ چ چ ؛ فيجب صرف ذلك إلى الوجه الذي يحق بالربوبية⁽⁵⁾.

خامساً: صفتي الغضب، ونحوهما:

إذا قرأوا من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ρ ما دل على إثبات الغضب والرضا، والفرح، والحياء، والضحك والتعجب، والرحمة ونحوها لله تعالى، فهموا أنها كصفات وعوارض نفسانية⁽⁶⁾ وأنها تغيرات، وانفعالات يجب تنزيه الله تعالى عنها⁽⁷⁾ وأنها انفعالات نفسانية⁽⁸⁾، وأنه تعالى لا يوصف بالأعراض المحسوسة، والكيفيات النفسانية⁽⁹⁾.

وقالوا: إنما يصار إلى المجاز لاستحالة الحقيقة على الله تعالى، لأنها عبارة عن حالة نفسانية فالكل في حقه تعالى محال⁽¹⁰⁾.

سادساً: صفة الكلام:

وإذا تصوروا صفة الكلام يتبادر إلى أذهانهم الآلة والجارحة⁽¹¹⁾ أي اللسان، والفم، والشفقتان، والأسنان، والحلق كزعم الجهم تماماً، وأنه يلزم كون الله تعالى محلاً للحوادث، والأعراض⁽¹⁾.

(1) ينظر: حاشية العصام على شرح العقائد النسفية، ص158.

(2) العقائد النسفية مع شرحها للتفتازاني، ص39، النبراس، ص175.

(3) ينظر: التوحيد للماتريدي، ص77، اصول الدين لابي اليسر البزدوي، ص27، حاشية الحسن الشلبي على شرح المواقف، 24/8.

(4) الأنعام: من الآية: ٧٦.

(5) ينظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ص53، بحر الكلام لابي المعين النسفي، ص22.

(6) ينظر: المسامرة مع المسامرة، ص29.

(7) ينظر: المسامرة مع المسامرة، ص29، إشارات المرام، ص110.

(8) ينظر: إشارات المرام، ص189، نشر الطوالع، ص312.

(9) ينظر: حاشية العصام على شرح العقائد النسفية، ص159.

(10) ينظر: إشارات المرام، ص187.

(11) حاشية العصام على شرح العقائد النسفية، ص181.

ولذلك يعطلون صفة الكلام، ويقولون ببدعة الكلام النفسي وبيدعة القول بخلق القرآن، ويصرحون بأنه لا خلاف بينهم وبين المعتزلة في مسألة خلق القرآن غير أن المعتزلة لا يقولون ببدعة الكلام النفسي والماتريديية جمعوا بين بدعتين خطيرتين بدعة القول بخلق القرآن، وبدعة القول بالكلام النفسي، ولذا ينفون سماع كلام الله.

سابعاً: رؤية المؤمنين ربهم بالأبصار في الآخرة:

يقول أبو منصور الماتريدي: فإن قيل: كيف يرى؟ قيل: بلا كيف، إذ الكيفية تكون لدى صورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور، وظلمة وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك (2).

أن هذه الشروط السلبية مخالفة للعقل والنقل والفطرة واللغة، فهم في الحقيقة وقعوا في رفع النقيضين كما أنهم وقعوا في نفي علو الله تعالى بل نفي وجود الله، فإن هذه صفات المعدوم كما أنهم وقعوا في نفي الرؤية البصرية أيضاً وإن تظاهروا.

ولذلك جعل عقلاؤهم هذا الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظياً؛ لأن الماتريديية جوزوا رؤية أعمى الصين بقّة في الأندلس (3).

وواضح ان هذه ليست رؤية بصرية؛ لأنه لا شك أن رؤية أعمى الصين بقّة في الأندلس والأعمى يكون في المشرق، والبقّة تكون في المغرب إنما هي رؤية القلب التي هي علم ومعرفة؛ ولذلك جعلوا رؤية الله تعالى مستحيلة (4).

(1) شرح العقائد النسفية، ص55، حاشية العصام عليه، ص184 وما بعدها، المسائرة، ص84، حاشية عبدالحكيم على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص264، 28، 40، 46، 63، النبراس، ص141.

(2) كتاب التوحيد للماتريدي، ص85، وينظر: ضوء المعالي شرح بدء الامالي للقاري، ص43، شرح العقائد النسفية، ص73، البداية من الكفاية، ص74، المسامرة مع المسائرة، ص41، 43، 46، اصول الدين البزدوي، ص77، اشارات المرام، ص201-203، حاشية الكستلي، ص107، نشر الطوالع، ص265، الطريقة المحمدية، ص17، شرح المواقف، ص116/8، 143.

(3) حاشية الكستلي على شرح العقاد، ص108، حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، ص73، حاشية البهشتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص73، اشارات المرام، ص284، حاشية احمد الجندي على شرح العقاد، ص141، حاشية عبدالحكيم على الخيالي، ص199، حاشية العصام على شرح العقائد، ص199، اصول الدين للبزدوي، ص77، المسائرة مع المسامرة، ص41، 69، شرح المواقف، ص139/8، شرح العقائد، ص197/4.

(4) الماتريديية وموقفهم من توحيد اسماء والصفات لشمس السلفي الافغاني، ص1/470 وما بعدها.

الفرع الثالث: مذهب الماتريديّة في الأسماء الحسنى

قالت الماتريديّة بوجوب إثبات أسماء الله تعالى، وأن إثباتها لا يستلزم التشبيه، بدليل أن الرسل والكتب السماوية قد جاءت بها، ولو كان في إثباتها تشبيه لكان ذلك طعن في الرسل.

قال الماتريدي: الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمّى بها نحو قوله تعالى **چ چ** (1). ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد. ولكن لما احتملت تلك الأسماء خروج المسمى بها عن المعروفين من المسمين بما جاز مجيئهم بها مع قوله تعالى: **چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ** (2) لينفي به شبيهة الأشياء.. (3)

وزهد جمهورهم إلى القول بالتوقيف في أسماء الله تعالى، أي أن طريق إثبات الأسماء هو السمع، فلا يسمّى الله إلا بما سمى به نفسه وجاء به الشرع. قال الماتريدي في نفيه لاسم الجسم عن الله: وحقه السمع عن الله، أن الجسم ليس من أسمائه، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن أذن لأحد تقليده. فالقول به لا يسمع، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسي أو سمعي أو عقلي لوسع القول بالجسد والشخص، وكل ذلك مستنكر بالسمع، وليس القول بكل ما يسمّى به الخلق، وذلك فاسد (4).

وقال أيضاً: لا يجوز أن يقال لله تعالى يا مبارك... لأنه لا يعرف في أسمائه هذا بالنقل، وعلينا أن نسكت عن تسميته بما لم يسم نفسه (5). وقال في إثبات جواز إطلاق لفظ الشيء على الله، وأنه من أسمائه مستندلاً على ذلك بقوله تعالى: **چ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ** (6)، وقوله تعالى: **چ آ آ آ آ آ آ آ آ آ آ** (7). وبعد، فإن القول بهذا كله واجب بما ثبت في السمع التسمية به... (8).

(1) الرحمن: 1 .

(2) الشورى: من الآية: 11 .

(3) التوحيد، ص 93 ، 947، وينظر: 24، 41، 44، التمهيد، ص 13-16.

(4) التوحيد، ص 38.

(5) التأويلات، ص 562 .

(6) الشورى: من الآية: 11 .

(7) الأنعام: من الآية: 19 .

(8) التوحيد، ص 42، 94.

وقال أبو المعين النسفي: إن معنى الاسم لو كان ثابتاً من غير إحالة لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به، لأننا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهاننا إليه الشرع، ولهذا لا نسميه طبيياً وإن كانا عالماً بالأدواء، والعلل والأدوية، ولا فقيهاً وإن كان عالماً بالأحكام ومعانيها... (1).

وقال عبدالحميد الألويسي في نثر اللآلي: اعلم أن المحققين من العلماء على أن أسماءه تعالى توقيفية بمعنى أن جواز تسميته تعالى باسم موقوف على ورود الكتاب والسنة أو الإجماع... (2).

أن أسماء الله توقيفية مع أن مصدرهم في التلقي العقل ولكن خشية إطلاق أسماء على الله تعالى توهم اتصافه سبحانه بما فيه نقص فقالوا بالتوقيف من باب الاحتياط كما نص على هذا صاحب بيان الاعتقاد بقوله: والحق أنه لا بد من التوقيف وذلك للاحتياط عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى الاستناد إلى إذن الشرع (3).

والقول بالتوقيف في أسمائه تعالى هو قول أهل السنة والجماعة وسلف هذه الأمة قال الإمام أبو عبدالله محمد بن أبي زمنين رحمه الله: أعلم أن أهل العلم بالله، وبما جاءت به أنبيأؤه ورسوله، يرون الجهل بما لم يخبر به عن نفسه علماء، والعجز عن مالم يدع إليه إيماناً، وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه، على لسان نبيه... (4).

لم تفرق الماتريديّة في إثباتها للأسماء بين باب الإخبار عن الله تعالى، وباب التسمية، فأدخلوا في أسمائه تعالى ما ليس من أسمائه كالصانع، والقديم، والذات، والشيء... ونحو ذلك. حتى أن الماتريدي ذكر في تفسيره لقوله تعالى: جِئْكَ مِنْ نَاسٍ شَطِئْتُهُمْ هَاهُنَا وَمِنْ نَبِيٍّ هَاهُنَا، أن لفظ هو من أسماء الله تعالى (6).

(1) التمهيد، ص 10 تبصرة الأدلة، ص 84.

(2) نثر اللآلي، ص 34 وما بعدها، تفسير النسفي، 87/1، إشارات المرام، ص 116، بيان الاعتقاد، ص 12.

(3) بيان الاعتقاد، ص 13.

(4) الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص 218-

(5) الحشر: ٢٢ .

(6) التأويلات، ص 562، التوحيد، ص 42، 65، بحر الكلام، ص 18-20، التمهيد، ص 14، النور اللامع، ص 40 ضوء المعالي، ص 26 وما بعدها.

أثبتوه من الصفات، كاسم السميع والبصير والعليم...، وإما أن يردوه إلى الصفات السلبية والإضافية.

فالاسم عندهم إن دل على ما أثبتوه من الصفات، أثبتوه على حقيقته وإن خالف صرفوه عن حقيقته بالتأويل. وذلك لاعتقادهم أن ما دل عليه الاسم من المعاني والحقائق يعارض الدليل العقلي.

قال ابن الهمام: ثم إنه تعالى سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصراً، وكذا عليم بعلم، وقدير بقدرة، ومريد بإرادة لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء بخطابا لمن هو من أهل اللغة، والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم. بل يستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالة بلا معلوم، فلا يجوز صرفه عنه إلى لقاطع عقلي يوجب نفيه...⁽¹⁾.

وقال البيضاوي: إن العالم والقادر وسائر الأسماء المشتقة ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى، بل معناها إثبات ما هو لازم مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعاني، والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب تعالى، كيف والخلو عنها نقض وذهاب إلى أنه لا يعلم ولا يقدر؟⁽²⁾.

وقال أيضاً: إن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وهو اسم الجلالة فقط، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات. ولا خفاء في تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار...⁽³⁾.

قولهم: بأن اسم الله يدل على الذات من غير اعتبار للمعنى. معناه أنه لا يدل على صفة، وهو خطأ ظاهر. وذلك أن جميع أسماء الله تعالى حسنى، كما قال تعالى:

چ چ چ چ (4) ، فهي حسنى لدلالاتها على صفات الكمال والجلال والعظمة لله تعالى، ولو كان اسم الله لا معنى له لم يكن فيه مدح ولا ثناء لله تعالى، فكيف وهو أعظم أسماء الله تعالى؟! وإنما كان أعظمها لدلالته على جميع صفات الكمال والجلال. كما قال عبدالعزيز الدميري:

ويجمع اسم الله كل معنى من الصفات والأسامي الحسنى

(1) المسائرة، ص68 وما بعدها.

(2) إشارات المرام، ص119.

(3) إشارات المرام، ص114، وينظر: التوحيد، ص65، وما بعدها، ص69، تبصرة الأدلة، ص128، نظم الفوائد، ص21.

(4) الأعراف: من الآية: ١٨٠.

إذ الإله من له الكمال والكبريا والعز والجلال (1) وقال ابن القيم: اسم الله دال على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث: فإنه دال على إلهيته المتضمنة لثبوت صفات الإلهية له، مع نفي أضعافها عنه.

وصفات الإلهية هي صفات الكمال، المنزهة عن التشبيه والمثال وعن العيوب والنقائص. ولهذا يضيف الله تعالى سائر الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم العظيم كقوله تعالى: **چ چ چ چ** (2)، ويقال الرحمن، والرحيم، والقدوس، والسلام... من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء الرحمن... ونحو ذلك. فعلم أن اسم الله مستلزم لجميع معاني الأسماء الحسنى، دال عليها بالإجمال، والأسماء الحسنى تفصيل وتبين لصفات الإلهية، التي اشتق منها اسم الله. واسم الله دال على كونه مألوهاً معبوداً، تأله الخلائق محبة وتعظيماً وخضوعاً، وفزعاً إليه في الحوائج والنوائب (3).

وأما بالنسبة لبقية الأسماء، فإن الماتريديّة تقر بأن لها معاني مأخوذة باعتبار الصفات، أي أنها تدل على الصفات كما تدل على الذات. إلا أنهم في الأسماء التي مدلولاتها لا تتفق مع ما اعتقدوه في باب الصفات، لا يثبتون ما دلت عليه من المعاني والحقائق على الوجه الصحيح. بل يأولونها بما يتفق مع اعتقادهم في الصفات. وأقرب مثال على هذا اسم الله الأعلى، والظاهر.

قال الماتريدي في تفسيره لاسم الأعلى: الأعلى... هو أعلى من أن يمسه حاجة أو يلحقه آفة (4).

وقال أبو البركات النسفي: الأعلى: بمعنى العلو الذي هو القهر والاقنتدار، لا بمعنى العلو في المكان (5).

(1) نور الغسق في بيان هل اسم الجلالة مرتجل أم مشتق لمحمد الغيث بن ماء العينين، المطبوع
 يذيل آخر الجزء الثاني من كتاب النفحة الأحمديّة في بيان الأوقات
 المحمديّة، أبو العباس أحمد بن الشمس، مطبعة الجمالية، مصر، ط/1، 1330هـ، 1911م
 147/2.

(2) الأعراف: من الآية: ١٨٠.

(3) مدارج السالكين، 32/1 وما بعدها، وينظر: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام،
 أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي المتوفى: 581هـ، تحقيق: عمر عبد السلام

السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/1، 1421هـ — 2000م، 217/1.

(4) التأويلات، ص 636.

(5) تفسير النسفي، 349/4.

وقال الماتريدي في تفسيره لاسم الظاهر: الظاهر هو الغالب القاهر الذي لا يغلبه شيء (1).

وقال أبو البركات النسفي: الظاهر: بالأدلة الدالة عليه...، وقيل العالي على كل شيء الغالب له. من ظهر عليه إذا علاه وغلبه (2).

يظهر مما تقدم كيف أن اعتقاد الماتريدي نفي علو الله بذاته فوق خلقه، أثر في فهمهم لهذين الإسمين حتى قصروا معناهما على علو القدر والقهر.

وجواب أهل السنة عما نفته الماتريدي من المعاني والحقائق في هذه الأسماء وغيرها، هو جواب الماتريدي لمنازعهم من المعتزلة فيما أثبتوه من المعاني والحقائق، نحو السميع والبصير والعليم... إذ أن القول في دلالات الأسماء جميعها واحد، ولا دليل على التفريق، فهي تجري على قاعدة واحدة، وهي: أن الاسم من أسمائه تعالى له دلالات. دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم (3).

ف الاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة التي اشتق بها بالمطابقة، فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم. فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة عن الصفة، ويدل على الصفة الأخرى باللزوم.

فإن اسم السميع يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها، وعلى السمع وحده بالتضمن. ويدل على اسم الحي وصفة الحياة بالالتزام، وكذلك سائر أسمائه وصفاته... فإن من لوازم اسم العلي العلو المطلق بكل اعتبار. فله العلو المطلق من جميع الوجوه: علو القدر، وعلو القهر، وعلو الذات، فمن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسمه العلي.

وكذلك اسم الظاهر من لوازمه: أن لا يكون فوقه شيء كما في الصحيح عن النبي p: وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ،.... (4). بل هو سبحانه فوق كل شيء. فمن جحد فوقيته سبحانه فقد جحد لوازم اسمه الظاهر... وكذلك سائر أسمائه الحسنی (5).

(1) التاويلات، ص 547.

(2) تفسير النسفي، 4/223 وما بعدها.

(3) بدائع الفوائد، 1/162.

(4) رواه مسلم، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ p، كِتَابُ الذِّكْرِ وَالِدُعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، بَابُ مَا يَقُولُ عِنْدَ النَّوْمِ وَأَخَذَ الْمَضْجَعِ بِرَقْمِ 2084 / 4 2713.

(5) مدارج السالكين، 1/30 وما بعدها.

وتعطيل حقائق ومعاني الأسماء كلها أو بعضها قدح في صحة إطلاقها، إذ أن شرط صحة إطلاق الأسماء حصول معانيها وحقائقها، ثم إنه لا مانع ولا محذور من إثبات هذه المعاني والحقائق، وذلك أن الاسم والصفة له ثلاث اعتبارات، اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد.

الاعتبار الثاني: اعتباره مضافاً إلى الرب مختصاً به.

الثالث: اعتباره مضافاً إلى العبد مقيداً به، فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتاً للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله وللعبد منه ما يليق به. وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات والبصير الذي يلزمه رؤية المبصرات والعليم والقدير وسائر الأسماء، فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها وإثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل تثبتت له على وجه لا يماثل فيه خلقه ولا ياشبههم، فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق أُلحد في أسمائه، وجدد صفات كماله. ومن أثبت له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ومن أثبت له على وجه لا يماثل فيه خلقه بل كما يليق بجلاله وعظمته قد برئ من فرث التشبيه ودم التعطيل.

وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك... وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها، فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم وقدرته وإرادته وسائر صفاته فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق⁽¹⁾.

ومذهب الماتريديّة في الأسماء الحسنی على نوعین:

الأول: ما اشتمل على الحق:

1. إثبات جميع أسماء الله الحسنی له تعالى. لا نعلم لهم في ذلك خلافاً ولا استثناء.

وبذلك فارقوا غلاة الجهمية، لأنهم لا يثبتون لله الأسماء.

2. إثبات كثير من معاني أسماء الله تعالى.

وبذلك فارقوا جهمية المعتزلة، لأنهم يثبتون الأسماء مجردة عن المعاني.

(1) ينظر: بدائع الفوائد، 165/1.

3. أسماء الله تعالى توقيفية، فلا يجوز تسمية الله تعالى إلا بما ورد في الشرع(1).

قال الإمام حافظ الدين عبدالله النسفي في بيان الإلحاد في أسمائه تعالى: فيسموه بغير الأسماء الحسنی وذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه، نحو أن يقولوا: يا سخي، يا رفيق، لأنه لم يسم نفسه بذلك، ومن الإلحاد تسميته بالجسم، والجوهر، والعقل، والعلة(2).

4. أسماء الله تعالى كلها حسنى، وأنها ليست ألفاظاً مجردة: عن معانيها، بل تدل على معاني حسنة من التمجيد، والتقديس، والتعظيم(3).

فاسماؤه تعالى أحسن الأسماء وأجلها، لإنبائها عن أحسن المعاني وأشرفها ولدالاتها على صفات الكمال من الجلالة والجمال والإكرام(4).

والثاني: ما اشتمل على باطل:

وأهم نماذج ذلك ما يلي:

1. إن أسماء الله تعالى ليست أسماءً حقيقة لله تعالى.

قال أبو منصور الماتريدي: فيدلك أن الأسماء التي نسميه بها عبارات عما يقرب إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه(5).

2. الأسماء الحسنی غير مشتملة على صفاتٍ مستقلة بل هي متدرجة في صفة التكوين.

قال العلامة أنور شاه الكشميري الديوبندي: والأسماء الحسنی عند الأشعرية عبارة عن الإضافات، وأما عند الماتريدية فكلها مندرجة في صفة التكوين(6).

3. أسماء الله الحسنی مخلوقةٌ عندهم: لأنها عبارة عن الألفاظ والحروف، وهي مخلوقة، ولذلك جعلوا أسماء الله تعالى الحسنی تسمياتٍ.

(1) ينظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ص38-44، الدر اللقيط، لتاج الدين احمد بن عبدالقادر الحنفي، 428/4، شرح المواقف للجرجاني الحنفي الماتريدي 210/8، نشر الطواع، للمرعشي الماتريدي، ص309.

(2) مدارك التنزيل، 1/ 591، وينظر: إرشاد العقل السليم لابي السعود، 296/3.

(3) مدارك التنزيل، 1/ 591، 2/ 274، وينظر: الدر اللقيط لتاج الدين الحنفي، 429/4.

(4) إرشاد العقل السليم لابي السعود العمادي، 3/ 296، 5/ 200.

(5) كتاب التوحيد، ص 93 وما بعدها.

(6) فيض الباري، 4/ 517.

فلما قالوا إنها تسمياتٌ قالوا: إنها غير الله تعالى، إنها حروفٌ وألفاظٌ وإن الاسم الأزلي عين المسمى وهو الله لا غير⁽¹⁾.
كل هذا للتدرج إلى القول بأن أسماء الله تعالى مخلوقةٌ بعد قولهم: إنها غير الله؛ لأن كل ما هو غير الله فهو مخلوق⁽²⁾.
وهذا القول مبني على القول بخلق القرآن.
فالماتريديّة وافقوا الجهميّة الأولى في بدعة القول بخلق الأسماء الحسنی كما وافقوهم في بدعة القول بخلق القرآن فهم جميعاً قائلون بخلق القرآن وبخلق الأسماء الحسنی.
غير أن الماتريديّة كزملائهم الأشعرية انفردوا عن الجهميّة الأولى ببدعة أخرى وهي بدعة الكلام النفسي.
ولنا عودة لبيان هل الاسم عين المسمى أو غيره أو له وما هو الصواب في ذلك وبيان أن فساد القول بخلق أسماء الله تعالى كفساد القول بخلق القرآن، وسلف هذه الأئمة قد كفروا القائلين بخلق الأسماء الحسنی كما كفروا القائلين بخلق القرآن.
4. تعطيل معاني بعض الأسماء الحسنی بأنواع من التأويلات⁽³⁾.

الفرع الرابع: مذهب الماتريديّة في صفات الله تعالى

تعد الماتريديّة من الصفاتيّة، وذلك لأنهم يثبتون بعض الصفات، ويثبتون لهذه الصفات معنى حقيقياً يقوم بذات الرب تعالى. فليست هي عندهم مجرد وصف الواصف أو نفي الضد⁽⁴⁾.
وتؤكد الماتريديّة على أن إثبات هذه الصفات لا يستلزم التشبيه، إذ أنه لا شبه بين حقيقة الخالق والمخلوق، ولو كان إثبات الصفات يستلزم التشبيه للزم قدم المخلوق أو حدوث الخالق، وهذا ما لا يقول به عاقل.

(1) كتاب التوحيد، ص 65 وما بعدها، بدء الامالي للاوسي الفرغاني مع شرحها ضوء المعالي للملا

علي القاري، ص 26، نشر الطوالع، ص 302 وما بعدها، 306، روح المعاني، 1/ 53.

(2) شرح كتاب التوحيد في صحيح البخاري لعبدالله بن محمد العثيمان، ص 224.

(3) ينظر: بدائع الفوائد، 1/ 169، مدارج السالكين، 1/ 37، تأويلات اهل السنة للماتريدي، 593/1، مدارك التنزيل، 1/ 170، إرشاد العقل السليم، 1/ 248، المواقف، 8/ 215، نشر الطوالع، ص 320.

(4) ينظر: التوحيد، ص 49—60، 128 وما بعدها، التأويلات، ص 337، اصول الدين للبيزدي، ص 21 وما بعدها، إشارات المرام، ص 107، 136.

قال الماتريدي: ليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه... فلو كان لشيء منه شبه يسقط عنه من ذلك القدم، أو عن غيره الحدث...، فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير من ذلك الوجه كأحد الخلق⁽¹⁾.

وقال أبو المعين النسفي: إن الصانع القديم جل ثناؤه لا يشبه العالم، ولا شيئاً من العالم بوجه من الوجوه، لأن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مسده... فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثليين من جميع الوجوه، وإن كان ينوب منابه، ويسد مسده من بعض الوجوه فهما مثلان من ذلك الوجه، ثم إنما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده في وجه من الوجوه إن استويا في ذلك الوجه، إذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه، ولا سد مسده، وإذا عرف هذا فنقول: إن الله تعالى لو كان مثلاً للعالم، أو لشيء من أجزائه من جميع الوجوه، لكان هو جل جلاله محدثاً من جميع الوجوه أو كان ما يماثله قديماً من جميع الوجوه. ولو كان يماثله بوجه من الوجوه لكان الله تعالى محدثاً من ذلك الوجه، أو ما يماثله من ذلك الوجه. والقول بحدث القديم من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه، أو بقدم المحدث من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه محال⁽²⁾.

وما ذكرته الماتريدي من الدليل العقلي على نفي التشبيه من جهة أنه يستلزم الجمع بين النقيضين صحيح. ولكنهم ساروا على هذا الأصل فقط فيما أثبتوه من الصفات، وأما في بقية الصفات فهم على النقيض من ذلك، إذ يعتقدون أن إثباتها على حقيقتها يستلزم التشبيه والتجسيم، وهذا في الحقيقة تناقض، إذ أن القول في جميع الصفات واحد نفيًا وإثباتًا، ولا دليل على التفريق.

وأما من ناحية علاقة الصفات بالذات، فقد قالت الماتريدي بأن صفات الله لا هي هو ولا غيره، إذ لو كانت الصفات عين الذات لكانت ذاتاً، ولو كانت غيراً لزم تعدد القدماء، لأن الغيرين هما اللذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر. قال الأوشي:

صات الله ليست عين ذات ولا غيرا سواه ذا انفصال

(1) ينظر: التوحيد، ص24 وما بعدها، 41، 107.

(2) التمهيد، ص13 وما بعدها، وينظر: اصول الدين، ص31-33، تبصرة الادلة، ص86-100.

قال ملا علي القاري: طلق الناظم صفات الله، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها... لو كانت عيناً لكانت ذاتاً، ولو كانت غيراً لزم التركيب وهو من المحالات⁽¹⁾.

والذي دفع الماتريديّة إلى هذا القول، هو اعتراض المعتزلة عليهم عندما أثبتوا بعض الصفات، بأن إثباتها لله يستلزم تعدد القدماء، إذ أن الصفات غير الذات. فقالت الماتريديّة بنفي الغيرية دفْعاً لهذا الاعتراض، وقالت بنفي ذاتية الصفات دفْعاً لنفي الصفات.

يوضح هذا قول أبي المعين النسفي: وما يزعم المعتزلة أن الله تعالى لو كانت له هذه الصفات لكانت أغيراً له، وفيه إبطال التوحيد، والقول بأزلية غير الله تعالى كلام باطل، لأن الصفات ليست بأغير الله تعالى، بل كل صفة لا هي ولا هو ولا غيره، لأن الغيرين موجودان، يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه، وذلك في حق ذات الله تعالى وصفاته ممتنع، إذ ذاته أزلية، وكذا صفاته، والعدم على الأزلي محال. فانعدم حد المغايرة، وانعدمت المغايرة، كالواحد من العشرة لا يكون غير العشرة، ولا عين العشرة، لاستحالة بقائه بدونها، أو بقائها بدونه، إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده⁽²⁾.

وقال أيضاً: لا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات بعلّة أنها لو كانت ثابتة، لكانت أغيراً للذات، فإذا منعناهم من إثبات المغايرة بطلت شبهتهم⁽³⁾.

قال الإمام أحمد في رده على الجهمية: ثم إن الجهم ادعى أمراً آخر، وهو من المحال.

فقال: أخبرونا عن القرآن أهو الله، أو غير الله...؟

فادعى في القرآن أمراً يوهم الناس. فإذا سئل الجاهل عن القرآن، هو الله، أو غير الله؟ فلا بد له من أن يقول بأحد القولين.

فإن قال: هو الله.

قال له الجهمي: كفرت.

وإن قال: هو غير الله.

(1) ضوء المعالي، ص 24-26، نثر اللاليء، ص 25-27، وينظر التوحيد، ص 33، 55، 59، 69، 129 وما بعدها، 135، أصول الدين، ص 34 وما بعدها، النور اللامع، ص 40، السيف المشهور، ص 13، شرح الفقه الأكبر للقاري، ص 27، إشارات المرام، ص 118، 136.

(2) التمهيد، ص 23، تبصرة الأدلة، ص 146-151، بحر الكلام، ص 16 وما بعدها.

(3) النور اللامع، ص 40، 44.

قال: صدقت، فلم لا يكون غير الله مخلوقاً؟

فيقع في نفس الجاهل من ذلك ما يميل به إلى قوله الجهمي (1).

والماتريديّة لما ألجأتهم الجهمية والمعتزلة إلى هذا القول، أرادوا أن يتخلصوا من هذا الإشكال، فخرجوا بقول ثالث، وهو أن صفات الله لا هي ولا هو ولا غيره. وهو في الحقيقة قول متناقض لا سبيل إلى رفعه (2)، إذ أنهم بقولهم هذا نفوا مسمى اللفظين مطلقاً.

وقد تكلم الإمام أحمد في رده على الجهمية في جواب هذا، وبين أن لفظ الغير لم ينطق به الشرع لا نفيّاً ولا إثباتاً، وحينئذ فلا يلزم أن يكون داخلاً لفظ الغير في كلامه الشارع ولا غير داخل...، وأيضاً فهو لفظ مجمل، يراد بالغير ما هو منفصل عن الشيء، ويراد بالغير ما ليس هو الشيء. فلهذا لا يطلق القول بأن كلام الله وعلم الله ونحو ذلك هو هو، لأن هذا باطل، ولا يطلق أنه غيره، لئلا يفهم أنه بائن عنه منفصل عنه. وهذا الذي ذكره الإمام أحمد، عليه الحذاق من أئمة السنة، فهؤلاء لا يطلقون أنه هو، ولا يطلقون أنه غيره، ولا يقولون ليس هو هو ولا غيره. فإن هذا أيضاً إثبات قسم ثالث وهو خطأ. ففرق بين ترك إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال، وبين نفي مسمى اللفظين مطلقاً، وإثبات معنى ثالث خارج عن مسمى اللفظين. والذي عليه سلف الأمة وأئمتها إذا قيل لهم علو الله وكلام الله، هل هو غير الله أم لا؟ لم يطلقوا النفي ولا الإثبات، فإنه إذا قيل لهم غيره أو هم أنه مباين له. وإذا قال ليس غيره أو هم أنه هو، بل يستفصل السائل، فإن أراد بقوله غيره أنه مباين له منفصل عنه، فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه، وإن كان مخلوقاً، فكيف بصفات الخالق؟ وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو فليست الصفة هي الموصوف، فهي غيره بهذا الاعتبار (3).

فالواجب أن ينظر في هذا الباب، فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفينا، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني. وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين..، فلا تطلق نفيّاً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي

(1) الرد على الجهمية والزندقة، ص 110، وضمن عقائد السلف، ص 73، وضمن شذرات البلاطين، ص 19.

(2) ينظر: مقدمة تحقيق كتاب ابن رشد مناهج الأدلة لمحمد قاسم، ص 120.

(3) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويم، ص 214.

والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول ρ صوب المعنى الذي قصد به بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبيين المراد بها (1).
وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فهي ثمان صفات، وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين (2).
وهم قد خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها، لأنها هي التي دل العقل عليها عندهم. وأما غيرها من الصفات، فإنه لا دليل عليها من العقل عندهم، فلذا قالوا بنفيها. وسلكوا في الاستدلال على إثبات هذه الصفات طريقتين، وقد يسلكوا أحياناً طرقاً غيرها:

الأولى: التنزيه عن النقائص.

الثانية: دلالة المحدثات.

قال أبو المعين النسفي موضحاً الطريقة الأولى والتنزيه عن النقائص: إذا ثبت أن صانع العالم قديم ومن شرط القدم التبري عن النقائص، ثبت أنه حي قادر سميع بصير عالم، إذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفاً بالموت والجهل والعجز والعمى والصمم، إذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات، فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يعاقبها وهي صفات نقص ومن شرط القدم الكمال، فدل أنه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء أضدادها التي هي من سمات المحدث لكونها نقائص (3).

وقال في الثانية دلالة المحدثات: وإذا ثبت أيضاً أنه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف أنواعه، وهو الخالق له على ما هو عليه من الأحكام والإتقان وبديع الصفة وعجيب النظم والترتيب وتركيب الأفلاك وما فيها من الكواكب السائرة وما يرى من البدائع في أبدان الحيوانات من الحياة والتميز والاهتداء إلى اجتلاب المنافع وانتفاء المضار، وما فيهن من الحواس، وما في الأجسام الجمادية من البدائع والخاصيات التي أودعت فيها على وجه لو تأمل ذو البصيرة الموصوف بدقة الفكرة وحدة خاطر ورجاحة العقل وكمال الذهن وقوة التمييز جميع عمره فيها لما وقف على كنهها بل على جزء من ألف جزء

(1) منهاج السنة تحقيق د. محمد رشاد سالم، 554/2، بغية المرئاد، ص 426 وما بعدها، لوامع الانوار البهية، 217/1 وما بعدها.

(2) ينظر: إشارات المرام، ص 107، 114، جامع المتون، ص 8-12، نظم الفرائد، ص 24.

(3) تبصرة الأدلة، ص 113، وينظر: التمهيد، ص 9، 12، 21، النور اللامع، ص 37، المسائرة، ص 67.

مما فيها من آثار كمال الحكمة ولطف التدبير، ثبت أنه حي قادر عالم سميع بصير... يجري العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية، حتى أن العقلاء بأسرهم ينسبون من يضيف نسيج الديباج المنقوشة، وتحصيل التصاوير المونقة، وبناء القصور العالية، واتخاذ السفن الجارية... إلى ميت عاجز جاهل، إما إلى حماقة والغباوة وإما إلى العناد والمكابرة... (1).

وقبل ذكر استدلالهم على إثبات كل صفة على حدة، لابد من بيان أمر مهم وهو: أن ما أثبتته الماتريديّة من صفات الله تعالى ثابت بالشرع والعقل ولا ريب في هذا ولكن تخصيصهم هذه الصفات الثمان دون غيرها بالإثبات تخصيص من غير مخصص، ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل. بل إن الدليل النقلى والعقلى قد دل على اتصافه تعالى بهذه الصفات وغيرها، فالشرع قد أثبت صفات أخرى غير تلك الصفات الثمان، فما الموجب لعدم إثباتها؟

فإن قالوا: إن إثبات الصفة لابد له من دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، ولم يبق لدينا دليل عقلي على غير ما أثبتناه من الصفات (2).

قيل لهم: إن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله p من صفاته ليس موقوفاً على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول p إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى، وجب علينا التصديق به، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا. ومن لم يقر بما جاء به الرسول p حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم:

چ و ی ی پ د د ن ا ئه ئه ئو ئوئو ئو ئو ئو ئو ئوئو ئو ئو ئوئو ئوئو چ (3) ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمناً بالرسول p ، ولا متلقياً عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول p بشيء من ذلك، أو لم يخبر به، فإن ما أخبر به إذا لم يعلمه بعقله لا يصدق به، بل يتأوله أو يفوضه ومالم يخبر به إن علمه بعقله آمن به وإلا فلا.

(1) تبصرة الأدلة، ص 113 وما بعدها، وينظر: التوحيد للماتريدي، ص 45، التمهيد، ص 12، 21،

تفسير النسفي، 1/86، 200.

(2) ينظر: شرح المقاصد، 2/106.

(3) الأنعام: من الآية: ١٢٤ .

فلا فرق عند من سلك هذه السبيل بين وجود الرسول p وإخباره، وبين عدم الرسول p وعدم إخباره، وكان ما يذكر من القرآن الكريم والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده، وهذا قد صرح به أئمة هذا الطريق⁽¹⁾.
ثم يقال لهم: لم أثبت له تعالى إرادة، وأنه مريد حقيقة، ونفيت حقيقة الحب والرحمة ونحو ذلك.
فإن قالوا: لأن إثبات هذا تشبيهه.

قيل لهم: وكذلك يقول لكم منازعكم في الإرادة.
ويقول لكم أهل الإثبات: لا بد لكم أن تأتوا في الدلالة على ما أثبتموه من الصفات بالعقل بقياس شمولي أو قياس تمثيلي. فتقولون في الشمولي كل فعل متقن محكم فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته وهذه المخلوقات كذلك فهي دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشينته، وتقولون في التمثيلي: الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته في الشاهد، فكان دليلاً في الغائب، والدلالة العقلية لا تختلف شاهداً وغائباً فلا يمكنكم أن تثبتوا له سبحانه بالعقل صفة أو فعلاً إلا بالقياس المتضمن قضية كلية، إما لفظاً كما في قياس الشمول، وإما معنى كما في قياس التمثيل فإذا كنتم لا يمكنكم إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذي لا بد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وبين أفراد القضية الكلية، ولم يكن هذا عندكم تشبيهاً ممتنعاً، فكيف تنكرون معاني ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله p وحقائقه بزعمكم أنه يتضمن تشبيهاً⁽²⁾.

فإن قالوا: الإرادة التي نثبتها لله ليست مثل إرادة المخلوقين، كما أن قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه حي، عليم، قدير، وليس هو مثل سائر الأحياء العلماء القادرين.

قال لكم أهل الإثبات: كذلك الرحمة والمحبة التي نثبتها لله ليست مثل رحمة المخلوق، ومحبة المخلوق.

فإن قالوا: لا نعقل من الرحمة والمحبة إلا هذا.

قال لكم النفاة: ونحن لا نعقل من الإرادة إلا هذا⁽³⁾.

فإن قالوا: إنا نثبت تلك الصفات بالعقل.

قال لكم أهل الإثبات: لكم جوابان:

(1) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص 216.

(2) مختصر الصواعق المرسلّة، 119/2 وما بعدها، وينظر: منهاج السنة 115/2.

(3) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص 217.

أحدهما: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وعلى فرض أن ما سلكتكم من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، والنافي لا بد أن يأتي بديل كالمثبت سواء بسواء، وليس لكم أن تنتفوا شيئاً من الصفات بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم.

الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتتم به تلك الصفات من العقلية، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم، يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته تدل على حكمته البالغة (1).

فإن قالوا: إنما نفينا الرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك من الصفات لأنه لا يعقل لها حقيقة تليق بالخالق إلا الإرادة.

قيل لهم: هذا باطل، فإن نصوص الكتاب والسنة والإجماع مع الأدلة العقلية تبين الفرق، فإن الله سبحانه يقول: ﴿يُحِبُّ الَّذِينَ يُؤْتُونَ عَقْلًا وَبِالْغَايَاتِ الْمَحْمُودَةِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُحِبُّونَ الْمُنَافِقِينَ وَهُمُ الْغَائِبُونَ عَنِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَلِيًّا﴾ (2)، وقال تعالى: ﴿يُحِبُّ الَّذِينَ يُؤْتُونَ عَقْلًا وَبِالْغَايَاتِ الْمَحْمُودَةِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُحِبُّونَ الْمُنَافِقِينَ وَهُمُ الْغَائِبُونَ عَنِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَلِيًّا﴾ (3)، فبين أنه لا يرضى هذه المحرمات مع أن كل شيء كائن بسببه، وقال تعالى: ﴿يُحِبُّ الَّذِينَ يُؤْتُونَ عَقْلًا وَبِالْغَايَاتِ الْمَحْمُودَةِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُحِبُّونَ الْمُنَافِقِينَ وَهُمُ الْغَائِبُونَ عَنِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَلِيًّا﴾ (4).

وقد علم بالاضطرار من دين الإسلام، وبإجماع الأمة، أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الكفر والفسوق والعصيان، وأنه يرضى هذا ولا يرضى هذا والجميع بمشيئته وقدرته، فعلم بهذا أن ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات ليس مقصوراً على ما أثبتته الماتريديّة. بل إن الواجب، وهو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ρ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكيف ولا تمثيل. وهذا هو المنهج الحق الواجب اتباعه والسبيل المستقيم الذي لا أعوجاج فيه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وأما الطرق العقلية التي استدلت بها الماتريديّة على إثبات ما أثبتوه من

(1) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويم، ص 218.

(2) الزمر: من الآية: ٧.

(3) النساء: من الآية: ١٠٨.

(4) البقرة: من الآية: ٢٠٥.

وإعدام الموجود، يقتضى ثبوت الاختيار من الفاعل، وإذا ثبت الاختيار ثبتت القدرة، إذا لا اختيار بغير قدرة. يقول الماتريدي مقررأ هذا: إن اتساق الفعل المتوالي بلا فساد... ولا خروج عن طريق الحكمة، يثبت كون المفعول بالاختيار من الفاعل، فثبت أن الخلق كان بفعله حقيقة... وأيضاً أن الله تعالى إذا أنشأ شيء ثم أفناه، وفيه أيضاً ما قد أعاده نحو الليل والنهار، ثبت أن فعله بالاختيار، إذ تحقق به صلاح ما قد أفسده، وإعادة ما قد أفناه، وإيجاد المعدوم وإعدام الموجود، فثبت أن طريق ذلك الاختيار، إذ من كان الذي منه يكون بالطبع لا يجيء منه نفي ما يوجد، وإيجاد ما يعدمه... وأيضاً إنا قد بينا حدث العالم لا من شيء، وذلك نوع ما لا يبلغه إلا فعل من هو في غاية معنى الاختيار، وما يكون بالطبع فحقه الاضطرار، ومحال أن يكون من يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شيء، ثم يكون ذلك بالطبع، مع ما كان وقوع الشيء بالطبع هو تحت قهر آخر، وجعله بحيث يسقط عنه الإمكان، وذلك آية الحدث وإمارة الضعف، جل ربنا عن ذلك وتعالى. مع ما جرى التعارف المتوارث من الخلق بالدعوات والتضرع إلى الله تعالى بالفرج، وأنه قهر كذا ونصر كذا، وأعان فلاناً وخذل فلاناً وأن كل ذي قوة يفعل بقوة أنشأها، ولا ينال شيء من ذلك بالمضطر، ولا يرغب فيه، دل ذلك على أن العالم باختياره، فإذا ثبت الاختيار ثبتت له القدرة على الخلق، والإرادة لكونه على ما هو عليه، لأن من لا قدرة له يخرج الذي يكون منه مضطرباً فاسداً، ولا يملك الشيء وضده. فثبت أن ما كان منه بقدرة كان باختيار، وذلك أمارات الفعل الحقيقية في الشاهد... (1).

وأما أبو المعين النسفي وعامة الماتريديّة، فإنهم يثبتون القدرة بدلالة مطلق الفعل، بدون توسيط الاختيار في الاستدلال، وذلك أن فعل الفاعل لا يكون صادراً إلا عن قدرة، فالخلق لا يكون إلا من قادر. وكل من الطريقتين محورهما واحد إلا أن الثانية أقل مقدمات فهي أقرب وأبسط في الاستدلال من الأولى.

(1) التوحيد، ص 44 وما بعدها، ص 60.

قال أبو المعين النسفي مقررأ دلالة المحدثات على قدرة الله تعالى: المفعول كما دل على الفاعل فمطلقه يدل على القدرة... فإن كل من رأى المفعول... استدل بكونه مفعولاً على قدرة فاعله عليه (1).

وقال أيضاً: فلو لم يكن لله تعالى... قدرة، لما تصور منه إيجاد هذا العالم البديع، بما فيه من الأجرام العلوية، والنجوم السيارة والأشخاص الحيوانية وحيث حصلت به هذه الأشياء، دل على ان له... قدرة(2)

2. صفة العلم

تثبت الماتريدي صفة العلم لله تعالى بدلالة المحدثات عليه، إذ الإحكام والإتقان في المخلوقات والمحدثات يدلان على علم الخالق والمحدث، إذ لا إحكام ولا إتقان بغير علم.

قال الماتريدي: وعلى ما ذكرنا من تواصل الفعل.. وتتابعه محكماً متقناً هو الدليل أنه كان فعله على العلم به (3).

وقال أبو المعين النسفي: ولنا أيضاً طريقة دلالة المحدثات على الصفات وهي: المفعول كما دل على الفعل فمطلقه يدل على القدرة، وكونه محكماً متقناً يدل على العلم، فإن كل من رأى المفعول محكماً متقناً استدل بكونه مفعولاً على قدرة فاعلة عليه، وبكونه محكماً على علم فاعله به... (4).

وقرر البياضي الدليل من ثلاثة أوجه:

الأول: إثباته بخلقه للأشياء فإنه يقتضي معلومية الأشياء قبل أن تخلق. الثاني: أنه يدل على قدرة الخالق أي كونه فاعلاً بالقصد والاختيار، لأن الخلق إيجاد عن عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار إلا مع العلم بالمقصود. الثالث: أن الخلق البديع يدل على علم الخالق (5).

وبعد أن ذكر هذه الأوجه قال: وتقريره أن خلقه تعالى وأفعاله متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب، وكل من كان فعله كذلك فهو عالم، أما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق والأنفس وارتباط العلويات بالسفليات،

(1) تبصرة الأدلة، ص 113، 135 وما بعدها وما بعدها، النور اللامع، ص 37 وما بعدها، 41، شرح المقاصد، 81/2، سلام الأحكم، ص 132 وما بعدها، المسائرة، ص 58 وما بعدها، إشارات المرام، ص 130-136.

(2) التمهيد، ص 22.

(3) التوحيد، ص 45، وينظر: ص 47، 61 وما بعدها، 66 وما بعدها.

(4) تبصرة الأدلة، ص 135 وينظر: ص 113، 136 وما بعدها، النور اللامع، ص 37 وما بعدها، 41،

(5) إشارات المرام، ص 126.

وما أعطى الحيوانات من الأسباب والآلات المناسبة لمصالحها، وما أعطى النحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة، كما دل قوله تعالى: **چ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ژ ک ک گ گ چ (1)**، وأما الكبرى

وقد ينبه عليها بأن من رأى خطوطاً حسنة أو سمع ألفاظاً عذبة تدل على معان دقيقة جزم بأن مصدرها عالم، وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرار والتكثر على التصور ضروري وهو كاف في المقصود... (2).

كما أنهم استدلوا على إثبات صفة العلم بدليل التنزيه عن النقائص وتقريره: إذا لم يتصف الرب تعالى بالعلم، اتصف بالجهل، لأن العلم والجهل من الصفات المتعاقبة، واتصافه تعالى بالجهل ممتنع، لأنه صفة نقص، ومن شرط القدم التبري عن النقائص، فوجب اتصافه تعالى بالعلم.

قال أبو المعين النسفي: إنا عرفنا ثبوت هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب أضدادها التي في أنفسها نقائص إياها، ومعرفتنا باستحالة ثبوت النقائص في القديم، فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي صفات الكمال ضرورة انتفاء النقائص عن القديم، وعرف أن ثبوتها من شرائط القدم وهذه الطريقة جارية في هذه الصفات (3).

والدليل الأول هو المشهور عندهم وعند عامة المتكلمين في إثبات صفة العلم، ولا ريب في صحته فقد دل القرآن كما في قوله تعالى: **چ چ پ پ ث ث ڈ ڈ ت ت (4)**.

ودلالة المحدثات بما فيها من الأحكام والإتقان على علم الخالق والمحدث أمر ضروري يدركه كل عاقل بدون إقامة دليل منطقي لا يفهمه كل أحد. وقوله تعالى: **چ چ پ پ ث ث ڈ ڈ ت ت (5)**.

قد دل على وجوب علمه تعالى بالأشياء من عدة أوجه: أحدها: أنه خالق لها والخلق هو الإبداع بتقدير، وذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل تكونها في الخارج.

(1) النحل: ٦٨.

(2) إشارات المرام، ص 127، وينظر: سلام الأحكام، ص 132 وما بعدها، التمهيد، ص 21 وما بعدها، شرح المقاصد، 87/2 وما بعدها، المسائرة، ص 56-58، جامع المتون، ص 8 وما بعدها.

(3) تبصرة الأدلة، ص 114، بحر الكلام، ص 17.

(4) الملك: ١٤.

(5) الملك: ١٤.

الثاني: أن ذلك مستلزم للإرادة، والمشينة والإرادة مستلزمة لتصوير المراد والشعور به، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام.
الثالث: أنها صادرة عنه، وهو سببها التام، والعلم بأصل الأمر وسببه، يوجب العلم بالفرع المسبب، فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر منه.
الرابع: أنه في نفسه لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، وهذا هو مقتضى العلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضى لوجود السبب التام، فهو في علمه بالأشياء مستغن بنفسه عنها، كما هو غني بنفسه في جميع صفاته...⁽¹⁾.
فالآية مع دلالتها على صحة طريقة الماتريديّة، فهي أتم وأكمل وأوضح في الدلالة على وجوب اتصافه تعالى بالعلم من طريقهم⁽²⁾.

3. صفة الحياة

اختلفت الماتريديّة في طريقة الاستدلال على إثبات صفة الحياة، فذهب بعضهم إلى أن الحياة تثبت بدلالة المحدثات، إذ أن الفعل كما لا يتصور إلا من قادر عالم كذلك لا يتصور إلا من حي، وذهب بعضهم إلى أن الحياة تثبت بدلالة القدرة والعلم لا بدلالة الفعل، إذ يستحيل ثبوت القدرة والعلم بدون الحياة.
قال أبو المعين النسفي موضعاً هذا: ثبوت الحياة... عند بعض أصحابنا نصرهم الله بدلالة المحدثات عليها إذ إحكام الفعل كما لا يتصور إلا من قادر عالم لا يتصور إلا من حي، تحققه أن الحياة لذات ما لا يعرف في الشاهد إلا بوجود الأفعال الاختيارية، وعند وجودها يقع التيقن بثبوت الحياة بحيث لا مجال للريب في ذلك، ويعد الشاك فيه متجاهلاً، وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل قادراً عالمياً يستدل به على كونه حياً وتمكن في فكر العقول امتناع القول بوجود ذلك إلا من حي على ما ذكرنا.

وعند بعض أصحابنا كانت الحياة من مدلولات العلم والقدرة لا من مدلولات الفعل بل الفعل يدل على علمه وقدرته ويستحيل ثبوتها بدون الحياة، إذ الحياة شرط ثبوتها، ودليل استحالة ثبوتها بدون الحياة، أن الموت والجمادية يضادان العلم والقدرة، إذ العقول السليمة كما تأتي قبول قول من أخبر عن اجتماع الموت والحياة والسواد والبياض والحركة والسكون، تأتي قبول قول من يجوز ثبوت العلم والقدرة للميت، وتعرف امتناع اجتماعهما مع الموت، كما تعرف امتناع اجتماع الحياة والموت، ولا تفرق بينهما، فلو جاز ذا لجاز الأول ولو امتنع لامتنع هذا لانعدام ما يوجب التفرقة بين الأمرين في العقول

(1) شرح الطحاوية، ص 98-100، لوامع الانوار، 148/1 وما بعدها.

(2) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويمًا، ص 251.

الصحيحة السليمة، تحققه أن ذلك لو جاز لجاز أن يكون كل ديباج نفيس وكل صورة موقفة، وكل قصر عال في العالم كانت حاصلة عن فعل الجمادات والموتى، ولعل كل تصنيف دقيق في فن من العلوم كان في عمل الموتى والجمادات... وتجوز هذا كله هذيان وخروج عن قضية العقول التحاق بالمتجاهلة (1).

واستدلوا أيضاً على ثبوت صفة الحياة بدليل ثبوت الكمال والتنزيه عن النقائص، فلو لم يتصف الخالق بالحياة، لوجب أن يتصف بالموت، إذ أن الموت ولحياة من الصفات المتعاقبة، والموت صفة نقص يجب تنزيه الخالق عنها، كما أن الحياة صفة كمال يجب اتصافه بها، إذ من شرط القدم الكمال والتبري عن النقائص، فثبت وجوب اتصافه بالحياة (2).

وكل هذه الطرق الثلاث التي استدلت بها الماتريدية على اتصاف الباري بالحياة صحيحة مستقيمة. بل هي بديهية ضرورية، إذ أن معرفة اتصاف الخالق بالحياة أمر ضروري مستقر في الفطر، لا يجده إلا مكابر ملحد. والدليل على أنه حي علمه وقدرته، لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير الحي: فهذا دليل مشهور للنظار، يقولون: قد علم أن من شرط العلم والقدرة الحياة، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالماً، إذ الميت لا يكون عالماً، والعلم بهذا ضروري (3).

قال ابن رشد بصحة هذا الدليل فقال: وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، ما قالوه في ذلك صواب (4).

4. الإرادة

أثبتت الماتريدية الإرادة لله Y بدليل أن الله تعالى قد خلق الخلق باختياره، ولا اختيار بدون إرادة، كما أنه لا اختيار بدون قدرة. وأيضاً اختصاص المفعول بوجه دون وجه، وبوقت دون وقت، دليل على اتصاف الفاعل بالإرادة، إذ هي

(1) تبصرة الأدلة، ص 114 وما بعدها، وينظر: التمهيد، ص 21، النور اللامع، ص 37 وما بعدها، ص 40، المسابقة، ص 62، إشارات المرام، ص 118.

(2) ينظر: تبصرة الأدلة، ص 113، التمهيد، ص 21، النور اللامع، ص 37.

(3) لوامع الأنوار البهية، 131/1 وما بعدها.

(4) مناهج الأدلة، ص 161 وما بعدها.

المعنى الذي يوجب التخصيص. وكذلك استدلوا بدليل التنزيه إذ أن الخالق لو لم يكن مريداً لكان عاجزاً.

قال الماتريدي: إن شرط كل من فعله اختيار الإرادة، وكل من فعله الاضطرار أنه غير مريد... (1).

وقال: ثم الأصل الذي يقع عليه الفعل في الشاهد أن يكون على إرادة أو غلبة أو سهو، فكل من خرج في شيء عن الوصف بالغلبة فيه والسهو لزم الوصف بالإرادة التي هي الأفعال... (2).

كما أن التخصيص في المفعولات يدل على اتصاف الفاعل بالإرادة دلالة بديهية، إذ لا تخصيص بلا إرادة.

والدليل على إرادته تخصيصه الأشياء بخصوصيات، واستحالة المخصص من غير مخصص: فإن هذا دليل مشهور للنظار، ويقرر هنا: إن العالم فيه تخصيصات كثيرة، مثل تخصيص كل شيء بما له من القدر، والصفات، والحركات كطوله وقصره، وطعمه ولونه وريحه وحياته وقدرته وعلمه وسمعه وبصره وسائر ما فيه، مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك، إذ ليس واجب الوجود بنفسه. ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لا تخصص، وإنما يكون التخصيص بالإرادة (3).

وثبوت الإرادة بدليل التنزيه أمر مدرك ببداهة العقول، إذ أنه من الضروريات. بل إن معرفة اتصاف الله تعالى بصفة الإرادة أمر لا يحتاج لإقامة الأدلة العقلية المنطقية عليه، إذ أنه يدرك بالفطرة والضرورة. ولا يجحد هذا إلا مختوم على قلبه، أو فاقد لعقله (4).

5. السمع والبصر

استدلّت الماتريديّة على اتصاف الله تعالى بصفتي السمع والبصر بدليل الكمال والتنزيه عن النقائص، وذلك أن السمع والبصر صفات كمال والصمم والعمى صفتا نقص، ومن شرط القدم الكمال والتبري عن النقائص، فلزم اتصافه بالسمع والبصر وتنزيهه عن الصمم والعمى.

قال أبو المعين النسفي: إذا ثبت أن صانع العالم قديم ومن شرط القدم التبري عن النقائص، ثبت أنه... سميع بصير... إذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفاً ب...

(1) التوحيد، ص293.

(2) التوحيد، ص305، وينظر: ص44 وما بعدها، ص60.

(3) لوامع الأنوار البهية، 1/145.

(4) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقييماً، ص257.

العمى والصمم، إذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات، فلو لم يكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يعاقبها وهي صفات نقص ومن شرط القدم الكمال، فدل أنه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء أضعافها التي هي سمات المحدث لكونها نقائص (1).

وقال ابن الهمام: إنه تعالى سميع بصير... بمرأى منه خفايا الهواجس والأوهام، وبمسمع منه صوت أرجل النملة على الصخرة الملساء، لأنهما صفتا كمال فهو الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق، وقال تعالى: جِئْتُمْ نَذِيرًا (2) وقد ألزم ابراهيم ن أباه الحجة بقوله، قال تعالى: جِئْتُمْ نَذِيرًا (3) فأفاد أن عدمها نقص لا يليق بالمعبود (4).

ويرى البيضاوي: أن ثبوت السمع والبصر من المعلوم من الدين بالضرورة، وأنه لا حاجة لإقامة الأدلة العقلية على ثبوت ذلك، بل يكتفي بالأدلة السمعية، وخالف ابن الهمام جمهور الماتريديّة، حيث ذهب إلى أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم، وقد نص على ذلك بقوله: اعلم أنهما أي السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم (5).

ولا جرم أن القول بمغايرة السمع والبصر للعلم هو القول الصحيح، وذلك لأن الله قرن بين العلم وبين السمع والبصر، وفرق بين السمع والبصر، وهو لا يفرق بين علم وعلم لتنوع المعلومات.

قال تعالى: جِئْتُمْ نَذِيرًا (6) وفي موضع آخر، قال تعالى: جِئْتُمْ نَذِيرًا (7)، وقال تعالى: جِئْتُمْ نَذِيرًا (8) ذكر سمعه لأقوالهم، وعلمه ليتناول باطن أحوالهم، وقال لموسى وهارون: جِئْتُمْ نَذِيرًا (9)، وفي السنن عن النبي ﷺ إنه قرأ على المنبر: جِئْتُمْ نَذِيرًا (9).

(1) تبصرة الادلة ، ص 113 وما بعدها.

(2) الأنعام: من الآية: ٨٣ .

(3) مريم: ٤٢ .

(4) المسايرة، ص 65-67.

(5) المسايرة، ص 67.

(6) فصلت: ٣٦ .

(7) الأعراف: ٢٠٠ .

(8) البقرة: ٢٢٧ .

(9) طه: من الآية: ٤٦ .

ي ب د ن ث ه و ز ح ط ي (1) ووضع إبهامه على أذنه وسبابته على عينه (2).

ولا ريب أن مقصوده بذلك تحقيق الصفة، لا تمثيل الخالق بالمخلوق، فلو كان السمع والبصر العلم لم يصح ذلك (3).

ويوضح هذا الإمام البيهقي في تعليقه على الحديث بقوله: وَالْمَرَادُ بِالْإِشَارَةِ الْمَرْوِيَّةِ فِي هَذَا الْخَبَرِ تَحْقِيقُ الْوَصْفِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالسَّمْعِ وَالْبَصْرِ ، فَأَشَارَ إِلَى مَحَلِّ السَّمْعِ وَالْبَصْرِ مِنَّا لِإِثْبَاتِ صِفَةِ السَّمْعِ وَالْبَصْرِ لِلَّهِ تَعَالَى ، كَمَا يُقَالُ قَبِضَ فُلَانٌ عَلَى مَالِ فُلَانٍ ، وَيُشَارُ بِالْيَدِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ حَازَ مَالَهُ ، وَأَفَادَ هَذَا الْخَبَرَ أَنَّهُ سَمِعَ بِصِيرٍ لَهُ سَمْعٌ وَبَصَرَ لَا عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ عَلِيمٌ ، إِذْ لَوْ كَانَ بِمَعْنَى الْعِلْمِ لِأَشَارَ فِي تَحْقِيقِهِ إِلَى الْقَلْبِ؛ لِأَنَّهُ مَحَلُّ الْعُلُومِ مِنَّا ، وَلَيْسَ فِي الْخَبَرِ إِثْبَاتُ الْجَارِحَةِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ شَبِّهِ الْمَخْلُوقِينَ عُلُومًا كَبِيرًا (4).

وقال الإمام الدارمي في رده على بشر المريسي: لا يقال لشيء إنه سميع بصير إلا لمن هو من ذوي الأسماع والأبصار، وقد يقال في مجاز الكلام: الجبال والقصور تتراءى وتسمع، على معنى أنها تقابل بعضها بعضاً، وتبلغها الأصوات ولا تفقه، ولا يقال: جبل سميع بصير، وقصر سميع بصير، لأن سميع مستحيل ذلك إلا لمن يسمع بسمع، ويبصر ببصر. فإن أنكر أصحاب المريسي ما قلنا فليسموا شيئاً من ليس من ذوي الأسماع والأبصار أجازت العرب أن يقولوا فيه هو سميع بصير. فإنهم لا يأتون بشيء يجوز أن يقال له ذلك (5).

فإذا علم هذا، يتبين لنا أن القول بأن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم قول ظاهر البطلان عقلاً ونقلاً، بل معلوم الفساد بالضرورة (6). ونجمل أهم جوانب الحق وبه فارقوا الجهمية الأولى ووافقوا الكتاب والسنة فيما يلي:

(1) النساء: ٥٨ .

(2) رواه ابو داود في سننه من حديث ابي هريرة ، كِتَابِ السُّنَّةِ، بَابُ فِي الْجَهْمِيَّةِ، برقم 4738 / 223، قال ابن حجر في الفتح 365/13 إسناداه قوى على شرط مسلم .

(3) رد الامام الدارمي على نشر المريسي، ص 43-50.

(4) الاسماء والصفات، بَابُ مَا جَاءَ فِي إِثْبَاتِ صِفَةِ الْبَصْرِ وَالرُّؤْيَةِ وَكِلْتَاهُمَا عِبَارَتَانِ عَنِ مَعْنَى وَاحِدٍ، برقم 390 / 462.

(5) رد الامام الدارمي على بشر المريسي، ص 50.

(6) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويمًا، ص 260.

1. أثبتوا كثيراً من صفات الله تعالى الثبوتية الذاتية، كحياته تعالى، وعلمه، وقدرته، وإرادته سبحانه وتعالى.
 2. كما أثبت جمهورهم سمعه تعالى، وبصره سبحانه.
 3. أثبتوا صفة التكوين باعتبار أنها مرجعٌ للصفات الفعلية، وهذا القول وإن كان في طيه تعطيل لكنه أحسن من التعطيل الصريح.
 4. استدلوا لإثبات الصفات التي أثبتوها بنصوص الكتاب والسنة (1).
 5. لهم جهود عظيمة طيبة في الرد على الجهمية الأولى لإثبات ما أثبتوه من الصفات وإن كانت تلك الردود تترد عليهم فيما نفوه من الصفات؛ لأنهم كثيراً ما يحتجون بحجج أهل السنة على الجهمية الأولى والمعتزلة ثم يخالفون ما تدل عليه تلك الحجج فيتناقضون فترتد عليهم تلك الحجج نفسها (2).
- أما أهم المآخذ عليهم فنجملها في الآتي:

حول تقسيمهم للصفات:

1. حصرهم لصفات الله تعالى، فقد حصروا جميع الصفات في إحدى وعشرين صفةً لا غير، وقد صرح أحد أئمتهم، كمال الدين البياضي الحنفي الماتريدي المتوفى 1098هـ بحصر الصفات الذاتية الثبوتية في سبع، والصفة الثامنة هي التكوين، وهي صفة فعلية فقال: وعند جلة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية، والصفات الأخرى راجعة إليها (3).
- كما صرح الشاه محمد أنور الكشميري أحد كبار أئمة الديوبندية المتوفى 1352هـ بأن الأسماء الحسنى كلها مندرجة في صفة التكوين (4).
- ومعلوم أن صفة التكوين مرجعٌ للصفات الفعلية عندهم فهي صفة فعل فأين يضعون لفظ الجلالة الله وهو الاسم الأعظم ونحوه من الأسماء الحسنى التي تدل على ذات الله تعالى وعلى الصفات الثبوتية الذاتية الكمالية، فهل يضعونها أيضاً في صفة التكوين؟

2. الماتريديّة تظاهروا بإثبات سبع صفات ذاتية ثبوتية ألا وهي: الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام لكنهم في الحقيقة لا يثبتونها كلها جميعاً باتفاقهم بل الحقيقة أنهم اتفقوا على إثبات الصفات الأربع الأول

(1) ينظر: شرح العقائد النسفية، ص 44-58، كتاب التوحيد للماتريدي، ص 57.

(2) ينظر على سبيل المثال كتاب التوحيد للماتريدي، ص 25، 42، 57، 93 وما بعدها.

(3) إشارات المرام، ص 188، وقوله الثمانية خطأ والصواب الثماني.

(4) فيض الباري، 517/4.

فقط، وأما صفتا السمع والبصر فجمهورهم يثبتونها وخالفهم بعضهم كالإمام ابن الهمام شارح الهداية ال 861هـ فأرجعهما إلى صفة لعلم⁽¹⁾.
ومعلوم أن إرجاع صفة إلى أخرى وتفسير صفة بمعنى أخرى تعطيل صريح فمن فسر العلم بالحياة، أو فسر اليد بالقدرة ونحو ذلك فقد أبطل وعطل حتى بشهادة الإمام أبي حنيفة وفي ذلك عبرة⁽²⁾.
وهم مع إثباتهم لهذه الصفات تفلسفوا في إثباتها تفلسفاً كادوا أن ينفوها ويعطلوها فإنهم قد صرحوا بأن كلاً من هذه الصفات صفة واحدة قديمة أزلية لا تكثر فيها ولا تجدد وإنما التجدد في متعلقاتها؛ لأن ذلك أليق بكمال التوحيد⁽³⁾.

فأخرجوا الصفات عما عرف في الشرع والعقل والفطرة.
3. الماتريديّة تظاهروا بإثبات الصفات الفعلية الصفات الاختيارية والحقيقة أنهم لا يثبتون الصفات الفعلية ولا يقولون بقيامها بالله تعالى ومعلوم أن الصفة لا تكون صفةً إلا إذا قامت بالموصوف واتصف الموصوف بها، وإلا لزم أن تكون صفاتٌ لعمرو صفاتٍ لزيد، وهذا قلب الحقائق ومكابرة بدهاة العقل السليم الصريح والنقل الصحيح.

وهذه حقيقة اعترفوا بها في صدد احتجاجهم على المعتزلة فقالوا: ومعلوم أن كلاً من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب. وليس الكل ألفاظاً مترادفة، وأن صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فنثبت له صفة العلم، والقدرة،، والحياة وغير ذلك، لا كما يزعم المعتزلة: أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه، وقدرته، وغيرهما...؛ وقالوا: "ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام⁽⁴⁾".
ومعلوم أيضاً أنهم أرجعوا جميع الصفات الفعلية إلى صفة التكوين، وأن جميع الصفات الفعلية ليست صفات حقيقةً لله تعالى، وإنما هي من متعلقات صفة التكوين، والتكوين صفة أزلية وهي عندهم: مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود.

فلا شك أن ما يزعمون من صفة التكوين ليس إلا مجموع صفتي القدرة

(1) ينظر المسليرة، ص 69.

(2) ينظر الفقه الاكبر بشرح القاري، ص 58 وما بعدها.

(3) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص 55 وما بعدها، النبراس للفريهاري، ص 21 وما بعدها.

(4) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص 44، 58.

والإرادة، ولا شيء غير ذلك، وأنه لا خلاف في الحقيقة بين الماتريديّة وبين الأشعرية فكل متفقون على نفي الصفات الفعلية، ونفي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، حذراً عن تعدد القدماء، وفراراً عن حلول الحوادث بذاته تعالى في زعمهم كما تقدم ذلك في المسائل الخلافية بين الفريقين.

4. الماتريديّة خالفوا طريقة الكتاب والسنة، وناذبوا منهج سلف هذه الأمة في باب الصفات السلبية، فأجملوا في الإثبات وفصلوا في النفي المحض ولذلك نرى الإثبات عندهم قليلاً. والنفي كثيراً، فعامّة توحيدهم سلوب خالصة اقتداءً بشيوخهم المعتزلة، الثبوتية الذاتية التي هي من أعظم صفات الله تعالى الدالة على كماله سبحانه وتعالى، كصفة العلو لله سبحانه وتعالى، فيفسرون هذه الصفة العظيمة بالسلوب فيقولون: المراد تعاليه عن الأمكنة، والمراد علو القهر، والتنزيه، وتعاليه عن كل موهوم، وتعاليه عن الأشباه، والأنداد، والصفات التي لا تليق به.

فقالوا: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل به، ولا منفصل عنه، ولا فوق العرش، ولا يمين، ولا شمال، ولا أمام، ولا خلف، فقالوا بما لا يقره عقل صريح ولا نقل صحيح، ولا فطرة سليمة، ولا إجماع، وأرادوا الفرار من التشبيه وقصدوا التنزه، فنزهوا الله تعالى عن كثير من صفاته الكمالية، ووقعوا في أبشع التشبيه وأشنعه وهو تشبيه الله تعالى بالحيوانات، بل بالجمادات، بل بالمعدومات، بل بالممتنعات، وقالوا: إن الله تعالى لا كلام له، ولا يتكلم ولا يناجي، ولا ينادي بالمعنى الذي دل عليه الكتاب والسنة وفهمه سلف الأمة، ولا له يد، ولا يدان، ولا أصابع، ولا قبضة، ولا وجه، ولا عين، ولا ساق ولا قدم، ولا رجل، وأولوها إلى المعاني الأخرى (1).

المطلب الثالث

عقيدة الماتريديّة في النبوة

الفرع الأول: ما تثبت به النبوة عند الماتريديّة
يرى الماتريديّة أن إثبات صدق الرسل والأنبياء يقوم على النظر في صفات الأنبياء الخلقية والخلقية قبل الرسالة وبعدها وعلى تأييد الله لهم بالمعجزات

(1) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً، ص265 وما بعدها، الماتريديّة وموقفهم في توحيد الاسماء والصفات لأشهر السلفي الأفغاني، 3/175-وما بعدها.

قال في كتاب التوحيد : ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: أحدهما ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم في الصغر والكبر فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم ما احتمل التسوية بينهم على ذلك ولا تربيتهم تبلغ ذلك على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاما شريفا ويجعلهم أمناء على الغيوب والأسرار وهذا مما تميل إلى قبوله الطبيعة ويستحسن جميع أمورهم العقل فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له..

والثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها أو يبلغ بكنهها التعلم مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشئوا لا في ذلك وربوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله أكرمهم بذلك لما يجعلهم أمناء على وحيه (1).

وأما جمهور الماتريديّة فيرون أنه لا دليل على صدق النبي غير المعجزة بحجة أن المعجزة وحدها هي التي تفيد العلم اليقيني بثبوت نبوة النبي أو الرسول .

قال البيهقي: ... لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل فيكون الثبوت بالدلائل وليست تلك الدلائل إلا المعجزات فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه فكانت معجزات موسى ن العصا واليد البيضاء وغيرهما من المعجزات ومعجزات عيسى ن إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك ومعجزات محمد p القرآن فإن العرب بأجمعهم مع فصاحتهم عجزوا عن الإتيان بمثله ... فعجزوا عن ذلك فكانت المعجزات دليل صدق دعواهم الرسالة فإن ما ظهر ليس في وسع بشر فعلم أن الله هو المنشئ وإنما ينشئها لتكون دليلا على صدق دعواه فإن قوم كل رسول سألوا منه دلائل صدقه فدعا الله تعالى ليؤيده بإعطاء ما طلبوا منه فلما أعطاه دليل صدقه الذي طلب منه قومه صار ذلك دليل صدقه من الله تعالى فإن الله لا يؤيد الكاذب ولا بد للناس من معرفة الرسل ولا طريق للمعرفة سوى المعجزات... (2)، وقال أبو المعين النسفي : ... إذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود

(1) التوحيد ، ص180، 189 ، وينظر : ص 202- 210 .

(2) اصول الدين، ص97 وما بعدها.

الرسول ... لا يجب قبول قوله بدون إقامة الدليل ... لما أن تعين هذا المدعي للرسالة ليس في حيز الواجبات لانعدام دلالة العقل على تعينه فبقي في حيز الممكنات وربما يكون كاذبا في دعواه فكان القول بوجود قبول قوله قولاً بوجود قبول قول من يكون قبول قوله كفراً وهذا خلف من القول وإذا لم يجب قبول قوله بدون الدليل يطالب بالدليل وهو المعجزة ... (1)، وقال الناصري : فالمعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسل بواسطة التأمل وترك الإعراض عن النظر فيها وإنما جهل من جهل بعد ظهور آيات الرسل بترك التأمل ولم يعذر بالترك لأن العقل مما يلزمه التأمل فيها لأنه حجة من حجج الله تعالى وهي تتعاضد ولا تتضاد ولو كانت الحجج موجبة للعلم جبراً لما تعلق بها ثواب ولا عقاب فالمعجزة رأس الحجج وهي تزداد عند البحث والتأمل أيضاً واستنارة وقوة ووكادة (2) .

وقال صاحب بيان الاعتقاد: والنبوة رحمة وموهبة بمشيئة الله تعالى فقط ولا بد من معجزة وهي عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله (3) .

ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء ولكن القول بأن نبوة الأنبياء لا تعرف إلا بالمعجزات قول غير صحيح والدليل على هذا يظهر من عدة أوجه :

1. إن المقصود إنما هو معرفة صدق مدعي النبوة أو كذبه فإنه إذا قال : إني رسول الله فهذا الكلام إما أن يكون صدقاً وإما أن يكون كذباً ... فإذا كان مدعي الرسالة إذا لم يكن صادقاً فلا بد أن يكون كاذباً عمداً أو ضلالاً فالتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما هو دون دعوى النبوة فكيف بدعوى النبوة.

2. معلوم أن مدعي الرسالة إما أن يكون من أفضل الخلق وأكملهم وإما أن يكون من أنقص الخلق وأرذلهم ولهذا قال أحد أكابر ثقيف للنبي م لما بلغهم الرسالة ودعاهم إلى الإسلام : والله لا أقول لك كلمة واحدة إن كنت صادقاً فأنت أجل في عيني من أرد عليك وإن كنت كاذباً فأنت أحقر من أن أرد عليك.

(1) التمهيد، ص 44 وما بعدها ، تبصرة الأدلة ، ص 286 وما بعدها وينظر: بحر الكلام، ص 61

وما بعدها ، النور اللامع، ص 12.

(2) النور اللامع، ص 14 وما بعدها ، وينظر: 103، 64، 6، 105، 122، 9-12.

(3) بيان الاعتقاد، ص 21 وما بعدها.

الله كيف يخفى صدقه وكذبه أم كيف لا يتميز الصادق في ذلك من الكاذب بوجوه من الأدلة لا تعد ولا تحصى⁽¹⁾.

5. وإذا كان الكاذب إنما يؤتى من وجهين إما أن يتعمد الكذب وإما أن يلبس عليه كمن يأتيه الشيطان فمن المعلوم الذي لا ريب فيه أن من الناس من يعلم أنه لا يتعمد الكذب ... ونحن لا ننكر أن الرجل قد يتغير ويصير متعمد للكذب بعد أن لم يكن كذلك لكن إذا استحال وتغير ظهر ذلك لمن يخبره ويطلع على أموره.

ولهذا لما كانت خديجة رضي الله عنها تعلم من النبي ρ أنه الصادق البار قال لها لما جاءه الوحي : **لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ خَدِجَةٌ: كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ**⁽²⁾، فهو ρ لم يخف من تعمد الكذب فإنه يعلم من نفسه ρ أنه لم يكذب لكن خاف في أول الأمر أن يكون قد عرض له عارض سوء وهو المقام الثاني فذكرت خديجة ما ينفي هذا وهو ما كان مجبولاً عليه من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم والأعمال وهو الصدق المستلزم للعدل والإحسان إلى الخلق ومن جمع فيها الصدق والعدل والإحسان لم يكن ممن يخزيه الله، وصلة الرحم وقرى الضيف وحمل الكل وإعطاء المعدوم والإعانة على نوائب الحق هي من أعظم أنواع البر والإحسان وقد علم من سنة الله أن من جبلة الله على الأخلاق المحمودة ونزله عن الأخلاق المذمومة فإنه لا يخزيه⁽³⁾.

6. طريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الأدميين خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء ولهذا إنما يقرر الرب تعالى في القرآن أمر النبوة وإثبات جنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وقومه وهود وقومه وصالح وقومه ... وغيرهم فيذكر وجود هؤلاء وإن قوما صدقوهم وقوما كذبوهم ويبين حال من صدقهم وحال من كذبهم فيعلم بالاضطرار حينئذ ثبوت هؤلاء ويتبين وجود آثارهم في الأرض فمن لم يكن رأى في بلدة آثارهم فليس في الأرض ولينظر آثارهم وليسمع أخبارهم المتواترة....

(1) شرح الطحاوية، ص144.

(2) رواه البخاري ، بَابُ بَدَأِ الْوَحْيِ، برقم 3 7/1 7 ومسلم ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ بَدَأِ الْوَحْيِ إِلَى

رَسُولِ اللَّهِ ρ ، برقم 160 139/1.

(3) شرح الطحاوية، ص 114 وما بعدها.

كاذب متعمد للكذب مفتر على الله يخبر عنه بالكذب الصريح أو مخطئ جاهل ضال يظن أن الله تعالى أرسله ولم يرسله .

وذلك لأن فيما أخبروا به وما أمروا به من الأحكام والإتقان وكشف الحقائق وهدى الخلائق وبيان ما يعلم العقل جملة ويعجز عن معرفته تفصيلا ما يبين أنهم من العلم والمعرفة والخبرة في الغاية التي باينوا بها أعلم الخلق ممن سواهم فيمتنع أن يصدر مثل ذلك من جاهل ضال .

وفيها من الرحمة والمصلحة والهدى والخير ودلالة الخلق على ما ينفعهم ومنع ما يضرهم ما يبين أن ذلك صدر عن راحم بار يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق .

وإذا كان ذلك يدل على كمال علمهم وكمال حسن قصدهم فمن تم علمه وتم حسن قصده امتنع أن يكون كاذبا على الله يدعي عليه هذه الدعوى العظيمة التي لا يكون أفجر من صاحبها إذا كان كاذبا متعمدا ولا أجهل منه إن كان مخطئاً... والعلم بجنس الحق والباطل والخير والشر والصدق والكذب معلوم بالفطرة والعقل الصريح.

فإذا علم أنه فيما علم الناس أنه حق وأنه خير هو أعلم منهم به وأنصح الخلق فيه وأصدقهم فيما يقول علم بذلك أنه صادق عالم ناصح لا كاذب ولا جاهل ولا غاش.

وهذه الطريق يسلكها كل أحد بحسبه ولا يحتاج في هذه الطريق إلى أن يعلم أولاً خواص النبوة وحقيقتها وكيفيةها بل أن يعلم أنه صادق بار فيما يخبر به و يأمر به ثم من خبره يعلم حقيقة النبوة والرسالة (1).

الفرع الثاني: المعجزة والكرامة عند الماتريديّة

تثبت الماتريديّة كرامات الأولياء كما أنهم يثبتون معجزات الأنبياء ويرون أنه لا فرق بينهما إلا التحدي الذي هو دعوى الرسالة فالمعجزة عندهم أمر خارق للعادة غير مقرون بالتحدي ويرون أنه لا تعارض ولا التباس بين إثبات المعجزات وإثبات الكرامات بل إن كرامة الولي من معجزة النبي ودليل على صدقه لأن كرامة التابع كرامة المتبوع والولي لا يكون وليا حتى يكون مصدقا بالنبي ومتبعا له.

قال أبو المعين النسفي مبينا تعريف المعجزة : المعجزة وحدها على طريقة المتكلمين أنها ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي

(1) شرح الطحاوية ، ص119-121.

النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله وإنما قيد بدار التكليف لأن ما يظهر من الناقض للعادة في دار الآخرة لا يكون معجزة وإنما قلنا لإظهار صدق مدعي النبوة ليقع الاحتراز به عما يظهر مدعي الألوهية إذ ظهور ذلك على يده جائز عندنا وفيه أيضا احتراز يظهر على يد الولي إذ ظهور ذلك كرامة للولي جائز عندنا وإنما قلنا لإظهار صدقه لأن ذلك لو ظهر لإظهار كذبه... لا يكون ذلك معجزة له ولا دليلا على صدقه بل يكون دليلا على كذبه في دعواه وإنما قلنا مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله لأن الناقض للعادة لو ظهر على يده ثم ظهر على يد المتحدي به مثله لخرج ما ظهر على يده عند المعارضة عن الدلالة إذ مثله ظهر على يدي من يكذبه يكون دليل صدق من يكذبه فيتعارض الدليلان فيسقطان (1).

وقال مبينا اعتقاد الماتريدي في كرامات الأولياء : وظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولي جائز عندنا غير ممتنع... وأهل الحق أقروا بذلك لما اشتهر من الأخبار واستفاض من الحكايات عن الأخبار فلا وجه إلى رد ما انتشر به الخبر عن صالح الأئمة في ذلك وما ظنوا أي: المعتزلة أنه يؤدي إلى انسداد طريق الوصول إلى معرفة النبي والرسول... فظن باطل بل كل كرامة للولي تكون معجزة لرسول فإن ظهورها يعلم أنه ولي ولن يكون وليا إلا وأن يكون محقا في ديانته إذ المعتقد دينا باطلا عدو لله لا وليه وكونه محقا في ديانته وديانة الإقرار برسالة رسوله واتباعه إياه في دينه دليل صحة رسالة رسوله فمن جعل ما هو معجزة للرسول ودلالة صدقه مبطلا للمعجزة وسادا لطريق الوصول إلى معرفتها فقد وقع في غلط فاحش وخطأ بين ثم كيف يؤدي ذلك إلى التباس الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على أثر الدعوة والولي لو ادعى الرسالة لكفر من ساعته وصار عدوا لله تعالى ولا يتصور بعد ذلك ظهور الكرامة على يده وكذا صاحب المعجزة لا يكتف معجزته بل يظهرها وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها ويخاف أنها من قبيل الاستدراج له دون الكرامة ويخاف الاغترار لدى الاشتهار... ثم فيها فائدة ثبوت رسالة من آمن به الولي وصيرورة الولي كمن عاين من أهل عصر النبي معجزته وتصير أيضا مبعثة له على الجد والاجتهاد في العبادات والاحتراز عن السيئات.. (2)

(1) التمهيد، ص46.

(2) التمهيد، ص51 وما بعدها، وينظر: تبصرة الأدلة، ص271 وما بعدها، 329 وما بعدها، بحر الكلام، ص61 وما بعدها، أصول الدين للبزدوي، ص96-99، 227-230، سلام

وقال الناصري : الفرق بين النبي والولي ظاهر لأن النبي يدعي المعجزة والكرامة ويتحدى بها الخلق فيقول إن آية رسالتي وثبوتي كذا وكذا والولي لا يدعي الكرامة وإنما تظهر على يده من غير تحد ودعوى ومتى ادعاها سقط من رتبة الولاية وصار فاسقا كذا ذكر علماء الأصول منهم سيف الحق أبو المعين... (1).

وقال الأوشي :

كرامات الولي بدار دنيا لها كون فهم أهل النوال (2)

قال الألوسي: كرامات الولي... جمع كرامة وهي ظهور أمر خارق للعادة مقارن للاعتقاد الصحيح والأعمال الصالحة غير مقارن لدعوى النبوة وصاحبها مقر بالمتابعة إذ بها تحقق ولايته والوثوق بصدق كرامته ودعواه النبوة دليل نفي الكرامة عنه وثبوت كونه متصفا بالكذب فضلا عن التمييز بالولاية وبهذا تمتاز عن المعجزة... (3).

وقال ملا علي قاري: والكرامات للأولياء حق أي: ثابت بالكتاب والسنة ولا عبرة بمخالفة المعتزلة وأهل البدعة في إنكار الكرامة والفرق بينهما أن المعجزة أمر خارق للعادة كإحياء الميت وإعدام جبل على وفق التحدي وهو دعوى الرسالة والكرامة خارق للعادة إلا أنها غير مقرونة بالتحدي وهي كرامة للولي وعلامة لصدق النبي فإن كرامة التابع كرامة المتبوع... ثم قال: كل ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما إلا التحدي... والحاصل أن الأمر الخارق للعادة هو بالنسبة إلى النبي معجزة سواء ظهر من قبله أو من قبل أمته لدلالته على صدق نبوته وحقية رسالته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له وإلا فحقيقة المعجزة أن تكون مقارنة للتحدي على يد المدعي وبالنسبة إلى الولي كرامة (4).

ظهر لنا مما تقدم أن الماتريدية تشترط في المعجزة حتى تكون دليلا صحيحا على إثبات النبوة ثلاثة شروط : خرق العادة والتحدي وعدم المعارضة وحدهم هذا للمعجزة غير منضبط وبيانه من وجوه:

الأحكام على سواد اعظم، ص122-125، المسائرة، ص196، 203—212، بيان الاعتقاد، ص21 وما بعدها، 29.

(1) النور اللامع، ص121، وينظر: 120.

(2) نثر اللاليء، ص75.

(3) نثر اللاليء، ص138.

(4) شرح الفقه الاكبر، ص79، وينظر: حاشية العصام على شرح العقائد، ص206 وما بعدها.

الوجه الأول : ليس في الكتاب والسنة تعليق الحكم بهذا الوصف بل ولا ذكر خرق العادة ولا لفظ المعجز وإنما فيه آيات وبراهين وذلك يوجب اختصاصها بالأنبياء.

الوجه الثاني : كون الآية خارقة للعادة.... ووصف لا ينضبط وهو عديم التأثير فإن نفس النبوة معتادة للأنبياء خارقة للعادة بالنسبة إلى غيرهم... كما أن ما يعرفه أهل الطب والنجوم والفقهاء والنحو هو معتاد لنظرائهم وهو خارق بالنسبة إلى غيرهم. ولهذا إذا أخبر الحاسب بوقت الكسوف والخسوف تعجب الناس إذ كانوا لا يعرفون طريقه فليس في هذا ما يختص بالنبي...

فكونه خارقا للعادة ليس أمرا مضبوطا فإنه إن أريد به أنه لم يوجد له نظير في العالم فهذا باطل فإن آيات الأنبياء بعضها نظير بعض بل النوع منه كإحياء الموتى هو آية لغير واحد من الأنبياء وإن قيل: إن بعض الأنبياء كانت آيته لا نظير لها كالقرآن والعصا والناقة لم يلزم ذلك في سائر الآيات. ثم هب أنه لا نظير لها في نوعها لكن وجد خوارق العادات للأنبياء غير هذا ففس خوارق العادات معتاد جميعه للأنبياء بل هو من لوازم نبوتهم مع كون الأنبياء كثيرين ...

وإن عني بكون المعجزة هي الخارق للعادة أنها خارقة لعادة أولئك المخاطبين بالنبوة بحيث ليس فيهم من يقدر على ذلك فهذا ليس بحجة فإن أكثر الناس لا يقدر على الكهانة والسحر ونحو ذلك ...

وأیضا فكون الشيء معتادا هو مأخوذ من العود وهذا يختلف بحسب الأمور فالحائض المعتادة من الفقهاء من يقول تثبت عاداتها بمرة ومنهم من يقول بمرتين ومنهم من يقول لا تثبت إلا بثلاث وأهل كل بلد لهم عادات في طعامهم ولباسهم وأبنيتهم لم يعتدها غيرهم فما خرج عن ذلك فهو خارق لعاداتهم لا لعادة من اعتاده غيرهم فلهذا لم يكن في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وأئمتها وصف آيات الأنبياء بمجرد كونها خارقة للعادة ولا يجوز أن يجعل مجرد خرق العادة هو الدليل فإن هذا لا ضابط له وهو مشترك بين الأنبياء وغيرهم ولكن إذا قيل من شرطها أن تكون خارقة للعادة بمعنى أنها، لا تكون معتادة للناس فهذا ظاهر يعرفه كل أحد ويعرفون أن الأمر المعتاد مثل الأكل والشرب ليس دليلا ولا يدعي أحد أن مثل هذا دليل له فإن فساد هذا ظاهر لكل أحد ولكن ليس مجرد كونه خارقا للعادة كافيا لصورتين الأولى: أن كون الشيء معتادا وغير معتاد أمر نسبي إضافي ليس بوصف مضبوط تتميز به الآية... الثانية : أن مجرد ذلك مشترك بين الأنبياء وغيرهم.

الوجه الثالث: إن آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها ولا تحديه بالإتيان بمثلها بل هي دليل على نبوته وإن خلت عن هذين القيدتين وهذا كإخبار من تقدم من نبوة محمد فإنه دليل على صدقه وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به ولا يستدل به وأيضا فما كان يظهره الله على يديه من الآيات مثل تكثير الطعام والشراب مرات وكنب الماء من بين أصابعه غير مرة... وغير ذلك كله من دلائل النبوة ولم يكن يظهرها للاستدلال بها ولا يتحدى بمثلها بل لحاجة المسلمين إليها وكذلك إلقاء الخليل في النار إنما كان بعد نبوته ودعائه لهم إلى التوحيد، ومما يلزمهم أن ما كان يظهر على يد النبي p في كل وقت من الأوقات ليس دليلا على نبوته لأنه لم يكن كلما ظهر شيء من ذلك احتج به وتحدى الناس بالإتيان بمثله بل لم ينقل عنه التحدي إلا في القرآن الكريم خاصة ولا نقل التحدي عن غيره من الأنبياء مثل موسى والمسيح وصالح عليهم السلام، ولكن السحرة لما عارضوا موسى أبطل معارضتهم. وهذا الذي قالوه يوجب أن لا تكون كرامات من جملة المعجزات....

الوجه الرابع: أن المعارضة بالمثّل أن يأتي بحجة مثل حجة النبي وحثه عندهم مجموع دعوى النبوة والإثبات بالخارق فيلزم على هذا أن تكون المعارضة بأن يدعي غيره النبوة ويأتي بالخارق وعلى هذا فليست معارضة الرسول بأن يأتوا بالقرآن أو عشر سور أو سورة مثل أن يدعي أحدهم النبوة ويفعل ذلك وهذا خلاف العقل والنقل ولو قال الرسول p لقريش لا يقدر أحد منكم أن يدعي النبوة ويأتي بمثل القرآن وهذا هو الآية وإلا فمجرد تلاوة القرآن ليس آية بل قد يقرأه المتعلم له فلا تكون آية لأنه لم يدع النبوة ولا ادعاها لكان الله ينسيه إياه أو يقيض له من يعارضه كما ذكرت لك كانت قریش وسائر العلماء يعلمون أن هذا باطل.

ثم إنه قد يأتي الرجل بما لا يقدر الحاضرون على معارضته ويكون معتادا لغيرهم كالكهانة والسحر... . و قد ادعى جماعة من الكذابين النبوة وأتوا بخوارق الكهان والسحرة ولم يعارضهم أحد في ذلك المكان والزمان وكانوا كذابين... .

الوجه الخامس: إن آيات الأنبياء مما يعلم العقلاء أنها مختصة بهم ليست مما تكون لغيرهم فيعلمون أن الله لم يخلق مثلها لغير الأنبياء وسواء في آياتهم التي كانت في حياة قومهم وآياتهم التي فرق الله بها بين أتباعهم وبين مكذبيهم بنجاة هؤلاء وهلاك هؤلاء ليست من جنس ما يوجد في العادات المختلفة لغيرهم... فآيات الأنبياء هي أدلة وبراهين على صدقهم والدليل يجب أن يكون مختصا

وتوحيده ومعلوم أن الذي امتاز به الخليل من هذا لا يماثله فيه أبو مسلم وأمثاله.... (1).

(1) ينظر : الماتريديّة دراسة وتقويما للحربي، ص388-395.

المطلب الرابع اليوم الآخر عند الماتريديّة

تسمي الماتريديّة المسائل المتعلقة باليوم الآخر السمعيّات وذلك بناء على أن هذه المسائل لا تعلم إلا بالسمع أي أن مصدرهم في التلقي فيما يتعلق باليوم الآخر هو السمع فقط إلا أن اعتقادهم بأن اليوم الآخر وما يتعلق به لا يعلم إلا بالسمع ليس بسديد بل إن العقل قد دل على اليوم الآخر كما دل عليه السمع بل إن السمع قد نبه على دلالة العقل كما في قوله تعالى **جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن لَّدُنِّي وَمَا لَكُم مِّنْ عِندِي بِأَعْيُنٍ تُبْصِرُ وَإِن لَّكُم مِّنْ عِندِي بِأَعْيُنٍ تُبْصِرُ وَإِن لَّكُم مِّنْ عِندِي بِأَعْيُنٍ تُبْصِرُ وَإِن لَّكُم مِّنْ عِندِي بِأَعْيُنٍ تُبْصِرُ وَإِن لَّكُم مِّنْ عِندِي بِأَعْيُنٍ تُبْصِرُ** (1) وقوله تعالى:

جَاءَهُمْ نَارٌ مِّن سَمَاءٍ مُّضِيَّةٍ تُحْمِلُهُمْ وَيُحْمَلُونَ بِهَا إِلَىٰ عُذُقَاتٍ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقَابٌ مَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ (2).
فهذا العالم المحكم المتقن لا يجوز في مقتضيات العقول الصحيحة أن يكون أمره عبثاً ولا أن يكون بناؤه باطلاً ويستحيل عقلاً أن يكون ليس وراءه حكمة عليا هي نتيجة لحكمة خلقه ونشأته بل لا بد وأن هناك نشأة أخرى وراء هذه النشأة تتجلى فيها جميع حكم النشأة الأولى وتظهر فيها نتائج التكليف الشرعية ويميز الله تعالى فيها الخبيث من الطيب والصالح من الطالح والمسيء من المحسن وينتقم فيها من الظالم للمظلوم ومن الباغي للمبغي عليه ولولا تلك النشأة الآخرة لضاعت حكمة خلق هذا العالم ولكان أمره عبثاً باطلاً (3).

يعد الماتريديّة جميع المباحث المتعلقة باليوم الآخر من السمعيّات أي أن التعويل فيها يقتصر على الكتاب والسنة دون الركون إلى العقل وأحكامه ومن ثم جاءت عقيدة الماتريديّة في اليوم الآخر بإثبات نعيم القبر وعذابه وأشرط الساعة والبعث والنشور والميزان والصراط والحوض (4)

ولما كانت رؤية الله تعالى من المسائل المتعلقة باليوم الآخر قالت الماتريديّة بإثباتها لدلالة السمع عليها وبجوازها في العقل إلا أنهم قيدوها بنفي الجهة والمقابلة وذلك لأنهم ينفون عن الله علو الذات فاحتاجوا إلى أن يجمعوا بين

(1) آل عمران: ١٩٠ - ١٩٢.

(2) الحجر: ٨٥.

(3) ينظر: الإيمان بعوالم الآخر ومواقفها، عبدالله سراج الدين، ص7، الماتريديّة دراسة وتقويماً للحربي، ص399 وما بعدها.

(4) الفرق الإسلاميّة واصولها الايمانية للدكتور عبدالفتاح أحمد فاد، 276/1.

مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث (1). وبعد ذكره للأدلة السمعية قال : والمعقول أنا نرى في الشاهد الجواهر والألوان والأكوان إذ كما نميز بحاسة البصر بين جوهر وجوهر نميز بين الأبيض والأسود والمتحرك والساكن والاجتماع والافتراق غير مرئية ولم ير إلا الجواهر لما وقع التمييز بين الأبيض والأسود والمتحرك والساكن كما لا يقع بين العالم والجاهل والحكيم والسفيه والساخط والراضي ثم لما ثبتت رؤية هذه المعاني ولم نعلم وضعاً جامعاً بين هذه الأجناس إلا الوجود إذ لا جوهرية ولا لونية في الحركة والسكون وعند السبر يتبين أن ليس وراء الوجود صفة تجمع هذه الأجناس فعلمنا أن المعنى المطلق للرؤية المجوز لها ليس إلا الوجود... ثم رأينا أن الوجود يتعدى من الشاهد إلى الغائب فيكون جائز الرؤية في العقل ثم الشرع ورد بإثباتها في الآخرة للمؤمنين (2). وقال الأوشي :

يراه المؤمنون بغير كيف وإدراك وضرب من مثال
فينسون النعيم إذا رأوه فيا خسران أهل الاعتزال (3)

وقول الماتريدية بإثبات الرؤية ونفي الجهة والمقابلة قول متناقض حتى أن المعتزلة صارت تسخر منهم ومن أمثالهم فيقول قائلهم : من سلم أن الله ليس في جهة وادعى مع ذلك أنه يرى فقد أضحك الناس على عقله (4).

المطلب الخامس

عقيدة الماتريدية في القضاء والقدر

الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان ولا يصح الإيمان إلا به قال تعالى: ﴿چ تم □□ چ (5) وقال تعالى: چ عئ كئ كئ كئ چ (1)

(1) التمهيد، ص38.

(2) التمهيد ص40 وما بعدها ، وينظر : تبصرة الأدلة ، ص236 وما بعدها، بحر الكلام، ص39

(3) نثر اللاليء، ص77-83 ، ضوء المعالي، ص41، 45، سلام الاحكم، ص114 وما بعدها ، اصول الدين للبردوي، ص77، 86، النور اللامع، ص72 وما بعدها ، 76، 86-89، كشف الاسرار، 59/1، المسامرة ، ص36-42، شرح الفقه اكبر للقاري، ص83 وما بعدها ، شرح الطحاوية للميداني، ص68-72، الصحائف الإلهية، ص360-367 .

(4) ينظر شرح اصول الخمسة، ص249-253، المغني في ابواب التوحيد والعدل 149/4 وما بعدها.

(5) القمر: ٤٩ .

وقال p في حديث عمر r عندما سأله جبريل عن الإيمان : أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ (2).

والإيمان بالقدر على درجتين، كل درجة تتضمن شيئين: فالدرجة الأولى الإيمان بأن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلا وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال ، ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلائق فأول ما خلق الله القلم قال له اكتب قال ما أكتب قال اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه جفت الأقلام وطويت الصحف كما قال سبحانه وتعالى: ﴿حِطُّ ذُنُوبِهِمْ بِحِطِّهِمْ وَسِحْرُ أَهْلِ الْآدَمِ إِذْ هُمْ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَأَهُلٌ لِمَنْ هُمْ يُوعَدُونَ﴾ (3)، وأما الدرجة الثانية فهي مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأنه ما في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه ولا يكون في ملكه إلا ما يريد وأنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسله ونهاهم عن معصيته وهو سبحانه يحب المتقين والمحسنين والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا يحب الكافرين ولا يرضى عن القوم الفاسقين ولا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد والعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مَا كَانَ لِلْبَشَرِ أَنْ يُضِلَّ أَهْلًا مِثْلَهُ نَسَبًا وَلَا مَهْرًا وَمَنْ يُضِلَّهُ اللَّهُ فَلَا يَصْلِحُ لَهُ شَيْءٌ يَصْلِحُ بِهِ اللَّهُ لِيُزِيلَ عَنْهُ سَخِيمَاتِ النَّفْسِ﴾ (4).

فالإيمان بالقدر إذا يشتمل على أربع مراتب لا يكون العبد مؤمنا بالقدر حتى يؤمن بها وهي:

1. علم الله القديم وأنه قد علم أعمال العباد قبل أن يعملوها.
2. كتابة ذلك في اللوح المحفوظ.
3. مشيئة الله العامة وقدرته الشاملة.

(1) الأحزاب: من الآية: ٣٨ .

(2) رواه مسلم ، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِيمَانِ، وَالْإِسْلَامِ، وَالْقَدْرِ وَعَلَامَةِ السَّاعَةِ، برقم 8،

36/1 .

(3) الحج: ٧٠ .

(4) التكوين: ٢٨ - ٢٩ .

إيجاد الله لكل المخلوقات وأنه الخالق وما سواه مخلوق (1).
والماتريديّة تثبت هذه المراتب: العلم والكتابة وعموم المشيئة والخلق وما وقع
منهم من انحراف في القضاء والقدر إنما هو فيما يتعلق بأفعال العباد وفي
الحقيقة أن هذه المراتب الأربع ليست بواضحة في كلام الماتريديّة فهم عندما
يعرفون القضاء والقدر ينصون على العلم والخلق أما المشيئة فيذكرونها في
بحثهم لمسألة الإرادة وأما الكتابة فقل أن يذكروها .

وفيما يلي بعض النقول عنهم توضح ما ذكر :
قال الماتريدي: القضاء في حقيقته الحكم بالشيء والقطع على ما يليق به
وأحق أن يقطع عليه فرجع مرة إلى خلق الأشياء لأنه تحقيق كونها على ما هي
عليه وعلى الأولى بكل شيء أن يكون على ما خلق إذ الذي خلق الخلق هو
الحكيم العليم والحكمة هي إصابة الحقيقة لكل شيء ووضع موضعها قال الله
تعالى: جأ ب ب ج (2) وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قضى بهن
أي خلقهن وحكم...، ثم قال: وأما القدر فهو على وجهين: أحدهما الحد الذي
عليه يخرج الشيء وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر من
حسن أو قبح وعلى مثل هذا قوله: ج□ □ تم □□ ج (3) والثاني بيان ما عليه
يقع كل شيء من زمان ومكان وحق وباطل وما له من الثواب والعقاب (4)

وقال أيضا: الحمد لله الذي فطر الخلق بقدرته وصرفهم بحكمته على
سابق علم ومشيئة... أنشأ الأشياء كيف شاء قال تعالى: جئو نؤ نؤ نؤ نؤ
نؤ ج (5) وذكر أبو المعين النسفي في تعريف القضاء والقدر كلاما نحو كلام
الماتريدي (6) . وأما بالنسبة للمشيئة فقال: وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي
يتولى تخليق أفعال العباد خيرا وشرها طاعتها ومعصيتها والله تعالى مختار

(1) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي المتوفى :
1377هـ، تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، ط/1، 1410 هـ - 1990 م ،
294/2، الروضة الندية، ص352 وما بعدها ، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومواقف
الناس منها ، عبدالرحمن المحمود، دار الوطن، ط/2، 1418 - 1997 ، ص27-55، 305-
321.

(2) فصلت: من الآية: ١٢ .

(3) القمر: ٤٩ .

(4) التوحيد، ص306 وما بعدها.

(5) الأنبياء: ٢٣ .

(6) التمهيد، ص 81 وما بعدها ، تبصرة الادلة، ص 427 — 429.

في تخليق ما يخلق غير مضطر فيه ولا اختيار بدون الإرادة ثبت أن ما وجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى وما لم يوجد منها لم يكن بإرادة الله تعالى إذ لم يخلقه ثم حاصل المذهب أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى على أي وصف كان.... (1) .

وقال الناصري: إنما أوجبوا الاعتقاد بسبق علم الله تعالى بكل كائن من خلقه قبل كونهم لأنه تعالى هو القديم الكامل وما سواه محدث وثبوت العلم من صفات الكمال فيستحيل عليه الجهل لما فيه من التعري عن الكمال وإنما قرنوا التخليق بالعلم لأن العلم بالمخلوق من شرط التخليق ... (2).

وقال أيضا : وأما قولهم : وكل شيء يجري بقدرته ومشئته . فإنما قالوا ذلك لما قامت عليه الأدلة القاطعة على أن كل حادث حدث فهو بإرادة الله تعالى وتخليقه وتكوينه خيرا كان أو شرا حسنا كان أو قبيحا جوهرًا كان أو عرضا وهو مذهب أهل السنة والجماعة يعني الماتريديّة(3) .

وقال مبينا إثبات الكتابة : وقد كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ جميع ما يكون وجميع ما تفعل العباد قبل خلقهم ... (4) .

وقالوا مشيرين إلى ثبوت مراتب القضاء والقدر عندهم: .. وكون أفعال العباد بعلم الله تعالى وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر..(5).

فالماتريديّة إذ تثبت مراتب القضاء والقدر الأربع العلم والكتابة والمشئّة والخلق فلذا يعدون من مثبتة القدر(6).

المطلب السادس

مذهب الماتريديّة في أفعال العباد

قالت الماتريديّة: إن أفعال العباد مخلوقة لله كما تقدم الإشارة إلى ذلك وأن الله تعالى خلقها كلها خيرا كانت أو شرا واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة عقلية وعقلية

(1) التمهيد، ص75 ، تبصرة الادلة، ص 411 وما بعدها ، 378.

(2) النور اللامع، ص 55.

(3) النور اللامع، ص 56.

(4) النور اللامع، ص 110، وينظر: 57 وما بعدها، 61 وما بعدها، 94 وما بعدها.

(5) ينظر : تأويلات أهل السنة ، ص 149 ، 351 ، سلام الأحكم، ص 43—59، اصول الدين

للبيزدي، ص 41—45 ، 99 ، المسائرة، ص 123، وما بعدها، 133—136، ضوء المعالي، ص

22، نثر اللالي، ص 22—24.

(6) ينظر: الماتريديّة دراسة وتقويماً للحربي، ص 433—437.

وقد اختلفت عباراتهم في بيان معنى الكسب⁽¹⁾ وحاصل كلامهم أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله تعالى والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد وتأثير العبد هذا هو الكسب عندهم .

يوضح هذا البياضي بقوله: أصل الفعل بقدرة الله والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور الماتريديين⁽²⁾ وهم يقصدون بهذا أن الله تعالى لا يخلق فعل العبد إلا بعد أن يريد العبد ويختاره وقد نصوا على ذلك . قال أبو المعين النسفي : وما اخترعه أي الله تعالى فيه أي في العبد باختيار العبد ذلك وله عليه قدرة فآثر تعلق قدرته به كونه فعلا له فيكون الله تعالى مخترعا فعل العبد باختياره لولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلا له...⁽³⁾ .

وقال صدر الشريعة في التوضيح : جرت عادته تعالى أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار إلى القصد يخلق الله عقبيه الحالة المذكورة الاختيارية وإن لم نقصد لم يخلق...⁽⁴⁾ .

وحقيقة قول الماتريديين هذا أن للعباد إرادة غير مخلوقة وهي مبدأ الفعل فالعباد على مذهبهم يتصرفون بمبادئ أفعالهم باستقلال تام كما يشاؤون وخلق الله تعالى لأفعالهم إنما هو تبع لإرادتهم غير المخلوقة وقولهم هذا قريب من قول المعتزلة .

ولا شك أن قول الماتريديين هذا باطل لأن الله تعالى خالق كل شيء ومعاذ الله والله أكبر وأجل وأعظم أن يكون في عبده شيء غير مخلوق له ولا داخل تحت قدرته ومشيبته فما قدر الله حق قدره من زعم ذلك ولا عرفه حق معرفته ولا عظمه حق تعظيمه بل العبد جسمه وروحه وصفاته وأفعاله ودواعيه وكل ذرة فيه مخلوق لله خلقا تصرف به في عبده ... فهو عبد مخلوق من كل وجه وبكل اعتبار وفقره إلى خالقه وبارئه من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه وبين أصبعين

(1) التمهيد، ص 71 .

(2) إشارات المرام، ص 256، اللمعة ابراهيم الحلبي ، ص 48.

(3) تبصرة الأدلة، ص 386، وينظر : التوحيد للماتريدي ، ص 42.

(4) التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح : الإمام القاضي صدر الشريعة عبدالله بن مسعود

المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى 747 هـ، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه : الشيخ زكريا

عميرات، دار الكتب العلمية / بيروت / لبنان، ط 1، د.ت، 194/1، إشارات المرام، ص 258 وما

بعدها، نظم الفرائد، ص 53، الصحائف الإلهية، ص 385، اللمعة، ص 50 وما بعدها، وينظر :

موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، ص 69، نظرية التكليف، عبدالكريم عثمان

ص 360، 338، القضاء والقدر المحمود، ص 256، 301.

من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدا لما شاء وقوعه منه كارها لما لم يشأ وقوعه فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ... (1).

وهذا لا يعني أن العبد مجبور لا اختيار له بل إن الله تعالى خلقه على نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله وتلك النشأة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه فهو الذي خلقه وكونه كذلك وهو لم يجعل نفسه كذلك بل خالقه وباريه جعله محدثا لإرادته وأفعاله وبذلك أمره ونهاه وأقام عليه حجته وعرضه للثواب والعقاب فأمره بما هو متمكن من إحداثه ونهاه عما هو متمكن من تركه ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التي مكنه منها وأقدره عليها وناطها به وفطر خلقه على مدحه وذمه عليها مؤمنهم وكافرهم المقر بالشرائع منهم والجادد لها فكان مريدا شائيا بمشيئة الله له ولولا مشيئة الله أن يكون شائيا لكان أعجز وأضعف من أن يجعل نفسه شائيا فالرب سبحانه أعطاه مشيئة وقدرة وإرادة وعرفه ما ينفعه وما يضره وأمره أن يجري مشيئته وإرادته وقدرته في الطريق التي يصل بها إلى غاية صلاحه... (2).

فأفعال العباد إذا هي أفعالهم حقيقة ومفعولة للرب تعالى إذ إن الفعل غير المفعول فالعبد فعل فعله حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل ... فربه هو الذي جعله فاعلا بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها (3).

(1) شفاء العليل لابن القيم، ص144.

(2) شفاء العليل، ص 137 وما بعدها.

(3) شفاء العليل، ص131.

المطلب السابع مذهب الماتريديّة في القدرة والاستطاعة والتكليف بما لا يطاق

الفرع الأول: القدرة والاستطاعة

الاستطاعة والطاقة والقدرة والوسع ألفاظ متقاربة المعنى وضدها العجز عرفها المتكلمون بأنها: صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (1).

ومسألة الاستطاعة أو القدرة من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الفرق الإسلامية تبعا للخلاف الواقع في القدر فالذين قالوا بالجبر وهم الجهمية ومن وافقهم قالوا بنفي الاستطاعة لا مع الفعل ولا قبله وذلك لأن العبد عندهم لا اختيار له (2). والذين قالوا بنفي القدرة وأن العبد خالق لفعله وهم المعتزلة ومن وافقهم أثبتوا الاستطاعة قبل الفعل ونفوا أن تكون معه (3)، والذين قالوا بالكسب وهم الأشعرية ومن وافقهم قالوا بأن الاستطاعة تكون مع الفعل لا قبله (4).

وأما جمهور الماتريديّة فقد توسطوا في المسألة فقالوا بإثبات الاستطاعة قبل الفعل ومعه فقالوا بأن الاستطاعة تقع على نوعين:
الأولى: سلامة الأسباب والآلات وهي تتقدم الفعل.
الثانية: الاستطاعة التي يتهيأ بها الفعل وهي تتقدم الفعل.
قال الماتريدي: الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال.

(1) المواقف، 229/2، المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدى المتوفى: 631هـ، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط/1، 1987، ص 127، التعريفات للجرجاني، ص 35.

(2) الملل والنحل للشهرستاني، ص 36، مقالات الإسلاميين، 312/1، الفرق بين الفرق، ص 128، التبصير في الدين، ص 96، أصول الدين للبغدادي، ص 333، البدء والتاريخ، 146/5، الغنية 94/1.

(3) مقالات الإسلاميين، 300/1، في التوحيد للنيسابوري، ص 366—370، شرح الأصول الخمسة، ص 390، المحيط بالتكليف، 351/1 وما بعدها، كتاب الشافي لابي حمزة، 219/2، 3/5—8.

(4) الانصاف، ص 46، التمهيد، ص 323—325، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، ص 152، شرح السنوسية الكبرى، ص 278.

للمستطيع الأمور بالحج إذا لم يحج إنه كلف بما لا يطيق ولا يقال لمن أمر بالطهارة والصلاة فترك ذلك كسلاً أنه كلف ما لا يطيق (1).

المطلب الثامن

أهم آراء الماتريدي إجمالاً

1. لا يرى الماتريدي مسوغاً للتقليد، بل ذمه وأورد الأدلة العقلية والشرعية على فساده وعلى وجوب النظر والاستدلال.
2. يذهب في نظرية المعرفة إلى لزوم النظر والاستدلال، وأنه لا سبيل إلى العلم إلا بالنظر، وهو قريب من آراء المعتزلة والفلاسفة في هذا، ثم يذكر أدلة كثيرة على وجود الله، مستخدماً أدلة المعتزلة والفلاسفة في حدوث الأجسام وأنها دليل على وجود الله.
3. يوافق في الاعتقاد في أسماء الله السلف، ويرى أن أسماء الله توقيفية، فلا نطلق على الله أي اسم إلا ما جاء به السمع، إلا أنه يؤخذ على الماتريدي أنهم لم يفرقوا بين باب الإخبار عن الله وبين باب التسمية فأدخلوا في أسمائه ما ليس منها كالصانع والقديم والشيء، والسلف يخالفونهم في هذا وقد عطل الماتريدي كثير من أسماء الله تعالى وألوهها.
4. يرى أن المؤمنين يرون ربهم والكفار لا يرونه، ويخالف الأشعري هنا في أن الماتريدي يرى أن الأدلة على إمكان رؤية الله تعالى عقلاً غير ممكنة، بينما يستدل عليها أبو الحسن الأشعري بالعقل، إلا أنهم خالفوا السلف فنفاوا المقابلة والجهة مطلقاً، وذلك بسبب نفيهم عن الله علو الذات كما أن إثباتهم للرؤية ونفي الجهة والمقابلة فيه تناقض فإن الله تعالى يرى في جهة العلو.
5. هو أقرب ما يكون إلى السلف في سائر الصفات، فهو يثبت الاستواء على العرش وبقية الصفات دون تأويل لها ولا تشبيهه، أي في الصفات التي تثبت عند الماتريدي بالعقل لكنهم يؤولون ما عداها، كما أنهم يعتقدون أن صفات الله لا هي هو ولا غيره وهو تناقض منهم.
6. في القضاء والقدر هو وسط بين الجبر والاختيار، فالإنسان فاعل مختار على الحقيقة لما يفعله ومكتسب له وهو خلق لله، حيث يخلق للإنسان عندما يريد الفعل قدرة يتم بها، ومن هنا يستحق الإنسان المدح أو الذم على هذا القصد، وهذه القدرة يقسمها إلى قسمين:

(1) ينظر: شرح الطحاوية، ص515—518، الحكمة من تعليل أفعال الله تعالى، المدخلي، ص 128—130، الماتريدي دراسة وتقويم للحربي، ص444—449.

قدرة ممكنة: وهى ما يسميها: لسلامة الآلات وصحة الأسباب.
وقدرة ميسرة، زائدة على القدرة الممكنة: وهى التي يقدر الإنسان بها على
الفعل المكلف به مع يسر، تفضلا من الله تعالى.
يقول الماتريدي بخلق أفعال العباد، وهو يفرق بين تقدير المعاصي والشرور
والقضاء بها وبين فعل المعاصي، فالأول من الله والثاني من العبد بقدرته
واختياره وقصده. ويمنع أبو منصور من إضافة الشر إلى الله فلا يقال: رب في
الأورات والخبائث ولو أنه خالق كل شيء، وهذا الشق الأخير معروف عن
السلف، أما تقسيمه القدرة وجعل العبد فاعلا باختياره وقصده وقدرته من وجه،
ولو كان الله هو الفاعل من وجه آخر، فيه حيد عن مذهب السلف في ذلك،
ونسبة الماتريدي الفعل إلى العبد يقصدون به أن الله لا يخلق فعل العبد إلا بعد
أن يريده العبد ويختاره فيصبح ذلك العمل كسبًا له يجازي به حسب اختياره له
وإرادته المستقلة له.

في مسائل الإيمان: لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا يقول بخروج مرتكب
الكبيرة عن الإسلام. ويرى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، دون الإقرار
باللسان، ومن هنا يفترق الماتريدي عن السلف. وعنده لا يجوز الاستثناء في
الإيمان، لأن الاستثناء يستعمل في موضع الشكوك والظنون. وهو كفر، وأهل
السنة قالوا بجواز الاستثناء في الإيمان لأنه يقع على الأعمال لا على أصل
الإيمان أو الشك في وجود الإيمان⁽¹⁾.

(1) فرق معاصرة لغالب عواجي، 3/1228-1230.

جريدة المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم

1. الاباضية بين الفرق الإسلامية، علي يحيى معمر ، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.
2. الاباضية عقيدة ومذهبا ، د. صابر طعيمة ، دار الجيل ، بيروت ، ط/1، 1406هـ – 1986.
3. الاباضية في موكب التاريخ، علي يحيى معمر ، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.
4. الإبانة الكبرى ، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العكبري (المتوفى: 387هـ)، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.
5. الإبانة الكبرى لابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العكبري (المتوفى: 387هـ)، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.
6. إبانة المناهج في نصيحة الخوارج ، القاضي شمس الدين جعفر بن أحمد بن لبي يحيى عبدالسلام بن اسحاق التميمي الزيدي (المتوفى 573هـ)، مخطوط بدار الكتب المصرية.
7. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ)، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، ط/1، 1397هـ.
8. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ) تحقيق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار – القاهرة، ط/1، 1397.
9. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العكبري (المتوفى: 387هـ)، تحقيق : عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية للنشر – السعودية، ط/2 ، 1418هـ.
10. أبجد العلوم ،أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: 1307هـ)، دار ابن حزم، ط/1، 1423 هـ – 2002 م.

11. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: 840هـ) تقديم: الدكتور أحمد معبد عبد الكريم، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، ط/1، 1420 هـ - 1999 م.
12. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1414هـ، 1994م.
13. إتحاف المرید بجوهرة التوحيد شرح جوهرة التوحيد، برهان الدين عبدالسلام بن ابراهيم المالكي اللقاني، (ت 1041هـ) دار القلم العربي، ط/1، 1990.
14. إتحاف المرید بجوهرة التوحيد شرح جوهرة التوحيد، برهان الدين عبدالسلام بن ابراهيم المالكي اللقاني، (المتوفى 1041هـ) دار القلم العربي، ط/1، 1990.
15. الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة، حياة بن محمد بن جبريل، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1423هـ/2002م.
16. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير - الاستشراق - الاستعمار، دراسة وتحليل وتوجيه (ودراسة منهجية شاملة للغزو الفكري)، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: 1425هـ)، دار القلم - دمشق، ط/8، 1420 هـ - 2000 م.
17. الأحاد والمثاني، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاک بن مخلد الشيباني (المتوفى: 287هـ)، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراجعية - الرياض، ط/1، 1411 - 1991
18. أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام (الخوارج والشيعة)، يوليوس فهلوزن، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1958.
19. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1، 1408 هـ - 1988 م.
20. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)، حققه وخرج

- أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1، 1408 هـ - 1988م.
21. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: 631هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان .
22. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
23. إحياء علوم الدين ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، دار المعرفة - بيروت.
24. أخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (المتوفى: 646هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1426 هـ - 2005 م.
25. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراجعية، ط/1، 1412 هـ - 1991 م.
26. أخلاق العلماء، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجرّي البغدادي (المتوفى: 360هـ)، قام بمراجعة أصوله وتصحيحه والتعليق عليه: إسماعيل بن محمد الأنصاري، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - السعودية.
27. آداب الشافعي ومناقبه، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1424 هـ - 2003 م.
- الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة، عبدالقادر شيبه الحمد ، الجامعة الإسلامية ، المملكة العربية السعودية ، ط/6، 1432هـ.
28. آراء الخوارج :د. عمار طالبي- المكتب المصري الحديث بالإسكندرية (د.ط،د.ت).
29. آراء الكلابية العقديّة وأثرها في الإشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة ، هدى ناصر محمد الشلالى ،مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط/1، 1420هـ - 2000م.
30. الأربعين في أصول الدين ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ) دار الكتب العلمية ، دار الجيل ، 2004م.

31. إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري ، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري ، أبو العباس ، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ)، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق، مصر ، ط/7، 1323هـ .
32. إرشاد الفقيه إلى معرفة أدلة التنبيه ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ) تحقيق: بهجة يوسف حمد أبو الطيب ، مؤسسة الرسالة.
33. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد في عقيدة الأشاعرة ، (إمام الحرمين) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجويني (المتوفى 476هـ) تحقيق ذ.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد مطبعة السعادة - مصر - 1369 هـ - 1950م.
34. أساس التقديس - للإمام فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (المتوفى 606هـ)، تحقيق : د. احمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، 1406هـ - 1986م.
35. أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ، أبو الأعلى المودودي ترجمة محمد عاصم الحاد ط 1988 ، الدار السعودية جدة .
36. الاسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي ، القاهرة ، ط/3، 1968.
37. الأسماء والصفات ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)،حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي،قدم له: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوداني، جدة - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1413 هـ - 1993 م.
38. الأسماء والصفات ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)،حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الله بن محمد الحاشدي،قدم له: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوداني، جدة - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1413 هـ - 1993 م.
39. إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان ، القاضي كمال الدين أحمد بن الحسن بن يوسف البياضي،(المتوفى 1098 هـ) تحقيق: يوسف عبد الرازق مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده ، ط/1، 1368 هـ - 1949م.
40. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)،تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1415 هـ.
41. أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي، المملكة العربية السعودية.
42. أصول الدين لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى 429هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ط/3، 1401هـ - 1981م.

43. أصول الدين، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى 429هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ط/3، 1401هـ، 1981م.
44. الاصول والفروع ، ابو محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي (المتوفى 456هـ)، دراسة وتحقيق: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية - السويد ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط/1، 1432هـ - 2011م.
45. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى : 1393هـ)، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، 1415 هـ - 1995 م .
46. الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط/1، 1412هـ - 1992م.
47. الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط/1، 1412هـ - 1992م.
48. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط/1، 1401.
49. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية - بيروت.
50. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1411هـ - 1991م.
51. الاعلام خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط/15، 2002 م .
52. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط/15، 2002 م.
53. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.
54. الافتراق مفهومه - أسبابه - سبل الوقاية منه ، د.ناصر بن عبدالكريم العقل، بحث منشور على موقع ملتقى أهل الحديث www.ahlalhdeth.com .

55. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1424 هـ - 2004 م.
56. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1424 هـ - 2004 م.
57. أم البراهين ، للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم بن يوسف السنوسي التلمساني، ويليه (شرح أم البراهين) لتلميذه محمد بن عمر بن إبراهيم الملاي التلمساني، تحقيق د. خالد زهري ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/2، 2009.
58. الامام الاعظم ابو حنيفة المتكلم لعناية الله إبلاغ ، المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية ، مصر 1390هـ.
59. إمام اهل السنة والجماعة ابو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهبة للطباعة والنشر ، ط/1، 2009م.
60. الانتصار ، ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، Nyberg بالقاهرة 1344 هـ .
61. الانتصار لأصحاب الحديث، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار - السعودية، ط/1، 1417هـ - 1996م.
62. الانتصار للقرآن ، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: 403هـ)، تحقيق : د. محمد عصام القضاة ، دار الفتح للنشر والتوزيع ، عمان - الاردن ، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان، ط/1، 1422هـ - 2001م.
63. الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (المتوفى: 562هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط/1، 1382 هـ - 1962 م .
64. الإنسان في الفلسفة الإسلامية ، منى أحمد أبو زيد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط/1، 1414هـ - 1994م.
65. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري (المتوفى403هـ) تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، وقام بتصحيحه ووضع فهرسه عزت العطار الحسيني، المكتبة المصرية بالقاهرة، 1369هـ - 1950م.
66. إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي،

- أبو عبد الله، عز الدين اليمني (المتوفى: 840هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/2، 1987م.
67. الإيمان ، أبو عبد الله محمد بن يحيى ابن أبي عمر العدني (المتوفى: 243هـ)، تحقيق: حمد بن حمدي الجابري الحربي، دار السلفية – الكويت، ط/1، 1407 هـ .
68. الإيمان بين السلف والمتكلمين ، أحمد بن عطية بن علي الغامدي ، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ، ط/1 ، 1432هـ — 2002م.
69. الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عبد الحميد الأثري، مراجعة وتقديم: الدكتور عبد الرحمن بن صالح، مدار الوطن للنشر، الرياض، ط/1، 1424 هـ - 2003 م.
70. الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين ، محمد بن محمود آل خضير، مكتبة الرشد، الرياض ، ط/3، 1430هـ – 2009 م .
71. الإيمان عند السلف وعلاقته بالعمل وكشف شبهات المعاصرين لمحمد بن محمود آل خضير، مكتبة الرشد، الرياض ، ط/3، 1430هـ – 2009م.
72. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار، أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى 840هـ) مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط/1، 1366هـ — 1947م .
73. بحر العلوم ، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي(المتوفى: 373هـ) تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر ، بيروت.
74. بحر العلوم ، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر – بيروت.
75. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: 373هـ)، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر – بيروت.
76. بحر الكلام ، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي الماتريدي (المتوفى 508هـ) ، تحقيق و تعليق: محمد السيد البرسيجي، دار الفتح - عمان – الأردن ط/1، 1435هـ – 2014 م.
77. البداية من الكفاية في الهداية غي أصول الدين ، الإمام نور الدين ابو محمد أحمد بن محمود بن ابي بكر البخاري الحنفي الصابوني ، تحقيق: د. فتح الله خليف ، دار المعارف بمصر ، 1969م.
78. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: علي شيري ، دار إحياء التراث العربي، ط/1، 1408، هـ - 1988 م .
79. بدائع الفوائد، : محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

80. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية، ط/1، 1425هـ-2004م.
81. البدع والنهي عنها، محمد بن وضاح القرطبي، تحقيق: محمد أحمد دهمان، دار الصفا القاهرة، ط/1، 1411هـ، 1990م.
82. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة
83. البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ، القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني المالكي البصري (المتوفى403هـ) تحقيق ريتشارد مكارثي، المكتبة الكاثوليكية، بيروت 1958م .
84. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام،شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)،تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/2، 1413 هـ - 1993 م.
85. تاريخ الجهمية والمعتزلة ،جمال الدين القاسمي الدمشقي (المتوفى 1332هـ) مؤسسة الرسالة ،ط/1399، 1هـ — 1979م .
86. تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)،(صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، المتوفى: 369هـ)، دار التراث - بيروت، ط/2، 1387 هـ.
87. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ ،دار العلم للملايين، ط/4، 1983م.
88. تاريخ المذاهب الإسلامية ، محمد ابو زهرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة
89. تاريخ المذاهب الإسلامية ، محمد بن أحمد بن مصطفى المعروف بأبي زهرة (المتوفى 1394هـ)، دار الفكر العربي ، القاهرة.
90. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط/1، 1422 هـ - 2002 م.
91. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م .
92. تاريخ مختصر الدول، غريغوريوس (واسمه في الولادة يوحنا) ابن أهرن (أو هارون) بن توما الملطي، أبو الفرج المعروف بابن العبري (المتوفى:

- 685هـ)، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، بيروت، ط/3، 1992
93. تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ط/2، 1419هـ - 1999م.
94. تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ط/2، 1419هـ - 1999م.
95. تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي الماتريدي (المتوفى 508هـ)، تحقيق و تعليق: الأستاذ الدكتور محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط/1، 2011.
96. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين أبو المظفر شاهفور بن طاهر الإسفراييني، الملقب بحجة المتكلمين (المتوفى 471هـ)، حقق الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه وعلق حواشيه الإمام محمد زاهد بن حسن العلمي الكوثري، مكتبة الخانجي 1998م.
97. تبیین كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/3، 1404.
98. التجسيم عند المسلمين - (مذهب الكرامية) د، سهير محمد مختار، شركة الاسكندرية للطباعة والنشر، 1971.
99. التحرير في اصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ)، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، 1351هـ.
100. التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ.
101. تحفة المرید، ابراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري (المتوفى 1277هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، 2007م.
102. تخريج الأحاديث المرفوعة المسندة في كتاب التاريخ الكبير للبخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، إعداد: دكتور/ محمد بن عبد الكريم بن عبيد، مكتبة الرشد، الرياض، ط/1، 1420 هـ - 1999 م.
103. تخريج العقيدة الطحاوية، لابي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، 1414 هـ.

104. تذكرة الحفاظ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط/1419، 1هـ-1998م.
105. التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق ودراسة: الدكتور: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط/1، 1425 هـ.
106. التربية الروحية والاجتماعية، أكرم ضياء العمري، ، دار إشبيليا ط/1، 1417 هـ.
107. التربية في الإسلام، ، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، مصر، 1967م.
108. ترتيب الأمالي الخميسية مؤلف الأمالي: يحيى (المرشد بالله) بن الحسين (الموفق) بن إسماعيل بن زيد الحسن بن الشجري الجرجاني (المتوفى 499 هـ)، رتبها: القاضي محيي الدين محمد بن أحمد القرشي العبشمي (المتوفى: 610 هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1422 هـ - 2001 م.
109. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليعقوبي (المتوفى: 544هـ) ، تحقيق: جزء 1: ابن تاووت الطنجي، 1965 م، جزء 2، 3، 4: عبد القادر الصحرراوي، 1966 - 1970 م، جزء 5: محمد بن شريفة، جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983م، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط/1، 1983م.
110. تسهيل العقيدة الإسلامية، عبد الله بن عبد العزيز بن حمادة الجبرين، دار العصيمي للنشر والتوزيع، ط/2، (د.ت).
111. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت، ط/1، 1416 هـ.
112. التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، جميل بن حبيب اللويحق ، دار الاندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة ، ط/1419، 1هـ.
113. التعريفات ،علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط/1، 1403 هـ-1983م .
114. تعظيم قدر الصلاة ، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المرّوزي (المتوفى: 294هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار - المدينة المنورة، ط/1، 1406.

115. التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، دار العاصمة للنشر والتوزيع.
116. تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
117. تفسير التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري (المتوفى: 283هـ)، جمعها: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون / دارالكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1423هـ.
118. التفسير الحديث ، دروزة محمد عزت، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1383 هـ.
119. تفسير الشعراوي - الخواطر، محمد متولي الشعراوي (المتوفى: 1418هـ)، مطابع أخبار اليوم.
120. تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملّي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط/1، 1422 هـ - 2001 م.
121. تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، هذبه وحققه وضبط نصه وعلق عليه: بشار عواد معروف - عصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة.
122. تفسير القاسمي، محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود دار الكتب العلميّه - بيروت ، ط/1، 1418 هـ.
123. تفسير القرآن العزيز، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (المتوفى: 399هـ)، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة - مصر - القاهرة، ط/1، 1423هـ - 2002م.
124. تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط/3، 1419 هـ.
125. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/2، 1420هـ - 1999 م.

126. تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض - السعودية، ط/1، 1418هـ - 1997م.
127. تفسير القرآن، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ)، قدم له الأستاذ الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، حققه وعلق عليه الدكتور: سعد بن محمد السعد، دار المآثر - المدينة النبوية، ط/1، 1423 هـ، 2002 م.
128. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ) تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط/1، 1426 هـ - 2005 م.
129. تفسير الماوردي = النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
130. تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: 1371هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط/1، 1365 هـ - 1946م.
131. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، ط/1، 1419 هـ - 1998 م.
132. تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، ط/1، 1419هـ.
133. تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (المتوفى: 104هـ)، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط/1، 1410 هـ - 1989 م.
134. تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (المتوفى: 104هـ)، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط/1، 1410 هـ - 1989 م.
135. تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (المتوفى: 150هـ)، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط/1، 1423 هـ.

136. تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (المتوفى: 150هـ)، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط/1، 1423هـ.
137. تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (المتوفى: 150هـ)، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط/1، 1423هـ.
138. التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: 1398هـ) مكتبة وهبة، القاهرة، ط/7، 2000م.
139. تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي القيرواني (المتوفى: 200هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1425هـ - 2004م.
140. التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط/1989، 2م.
141. تقريب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط/1، 1406 - 1986.
142. تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط/1، 1421هـ/ 2001م.
143. تلخيص البيان في مجازات القرآن، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى، ولقبه الشريف الرضي (المتوفى 406)، تحقيق تحقيق محمد عبدالغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1955م.
144. تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان، نور الدين عبدالله بن حميد السالمي (المتوفى 1332هـ) المطبعة العصرية، الكويت، ط/9، 1394هـ - 1974.
145. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: 403هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، ط/1، 1407هـ - 1987م.
146. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387هـ.
147. التمهيد، القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني المالكي البصري (المتوفى 403هـ) تحقيق ريتشارد مكارثي، ط/1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م.

148. تناقض أهل الأهواء والبدع في العقيدة ، دراسة نقدية في ضوء عقيدة السلف، د. عفاف بنت حسن بن محمد مختار ، مكتبة الرشد، السعودية .
149. تنبيه ذوي الألباب السليمة عن الوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة، سليمان بن سحمان بن مصلح بن حمدان بن مصلح بن حمدان بن مسفر بن محمد بن مالك بن عامر الخثعمي ، التبالي ، العسيري ، النجدي (المتوفى: 1349هـ)، دار العاصمة - الرياض، المملكة العربية السعودية .
150. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلطي العسقلاني (المتوفى: 377هـ)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث - مصر .
151. التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح : الإمام القاضي صدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي (المتوفى 747 هـ)، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه : الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية / بيروت / لبنان، ط/1، (دبت).
152. تهافت الفلاسفة ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) ، تحقيق سليمان دنيا ، ط/6 ، دار المعارف، القاهرة 1980 .
153. تهذيب (تاريخ ابن عساكر، تاريخ دمشق) ، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ) هذبه عبدالقادر بن أحمد الدومي المعروف بابن بدران الحنبلي ، المكتبة العربية دمشق- ط/1 ، 1911م .
154. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي - القاهرة .
155. تهذيب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط/1، ، 1326هـ .
156. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاءي الكلبي المزني (المتوفى: 742هـ)، تحقيق : د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/1، 1400 - 1980 .
157. تهذيب اللغة تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط/1، 2001م .
158. التوحيد وإثبات صفات الرب Y، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمى النيسابوري (المتوفى: 311هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد ، السعودية ، الرياض، ط/5، 1414هـ - 1994م .

159. التوحيد، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ) تحقيق: د. فتح الله خليف دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية.
160. التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت-القاهرة، ط/1، 1410هـ-1990م.
161. تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي (المتوفى: 972هـ)، دار الفكر - بيروت.
162. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، سليمان بن عبد الله بن محمد (المتوفى: 1233هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الاسلامي، بيروت، مشق، ط/1، 1423هـ/2002م.
163. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط/1، 1420هـ - 2000م.
164. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط/1، 1420هـ - 2000م.
165. الجامع الصحيح (مسند الربيع)، الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، تحقيق: محمد إدريس ، عاشور بن يوسف، دار الحكمة ، مكتبة الاستقامة، بيروت ، سلطنة عمان، 1415هـ.
166. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط/2، 1424هـ - 2004م.
167. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/7، 1422هـ - 2001م.
168. الجامع الكبير - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، 1998م.
169. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط/1 ، 1422هـ .

170. جامع بيان العلم وفضله ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1414 هـ - 1994 م .
171. الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ ، عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني أبو محمد (المتوفى 386 هـ)، تحقيق: محمد أبو الأجدان - عثمان بطيخ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، المكتبة العتيقة ، تونس، ط/2، 1403 - 1983.
172. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : 671هـ)، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط/2 ، 1384 هـ - 1964 م .
173. الجامع لشعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه ، د. عبد العلي عبد الحميد حامد ، أشرف على تحقيقه وتخريره أحاديثه :مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط/1، 1423 هـ - 2003 م ، 1/ 263-335.
174. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط/1، 1987 م.
175. جوامع السيرة النبوية، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
176. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) مطبعة المدني، القاهرة.
177. حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد المسمى تحفة المرید على جوهرة التوحيد، تحفة المرید تأليف الشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري (المتوفى 1277هـ)، شرح جوهرة التوحيد، الشيخ برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني (المتوفى 1041هـ)، ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية (بيروت لبنان ، ط/2، 1424 هـ - 2004 م.
178. حاشية العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1419 هـ.
179. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة

- (المتوفى: 535هـ)، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراجعية - السعودية / الرياض، ط/2، 1419هـ - 1999م.
180. حديث علي بن حجر السعدي عن إسماعيل بن جعفر المدني، إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري الزرقي مولاهم، أبو إسحاق المدني - ويكنى أيضا: أبا إبراهيم (المتوفى: 180هـ)، دراسة وتحقيق: عمر بن رفود بن رفيد السقياني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط/1، 1418هـ - 1998م.
181. حقيقه السنة والبدعة = الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداء، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: ذيب بن مصري بن ناصر القحطاني، مطابع الرشيد، 1409هـ.
182. الحكم الجديرة بالإذاعة من قول النبي μ بعثت بالسيف بين يدي الساعة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دار المأمون - دمشق، ط/1، 1990م.
183. الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، محمد ربيع المدخلي، مكتبة لينة للنشر والتوزيع، ط/1، 1409هـ.
184. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، 1409هـ.
185. الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار د. غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية، جدة، ط/2، 1421هـ - 2000م، 3 / 1279 - 1284.
186. الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، أبو الحسن عبد العزيز بن يحيى بن مسلم بن ميمون الكناني المكي (المتوفى: 240هـ)، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقهري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط/2، 1423هـ - 2002م.
187. خصائص التشريع الإسلامي، محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت
188. خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية - الرياض.
189. الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام، د. ناصر بن عبدالكريم العقل، دار أشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط/1، 1419هـ - 1998م.
190. الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها غالب بن علي عواجي، (رسالة ماجستير) جامعة الملك عبدالعزيز، كلية الشريعة، 1399هـ.

191. الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة ،الدكتور. عامر النجار ، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ، 2086م.
192. الدر المنثور في التفسير بالماثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر - مصر، 1424هـ — 2003م.
193. الدر المنثور في التفسير بالماثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، دار الفكر - بيروت.
194. دراسات في الاهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها، ناصر بن عبدالكريم العقل، مركز الدراسات والاعلام ، دار اشبيلية للنشر، الرياض، 1418هـ - 1997م.
195. دراسات في السنة النبوية ، محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، السنة العاشرة - العدد الثالث- 1397هـ - 1977م .
196. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، د. عرفان عبدالحميد ،دار ابن الاثير للطباعة والنشر ، بغداد ، ط/1977، 1م.
197. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبدالحميد ،دار ابن الاثير للطباعة والنشر ، بغداد ، ط/1977، 1م.
198. دراسات في الفلسفة اليونانية والإسلامية، الدكتور صالح الرقب، دار الفكر ، بيروت ، ط/2، 1426هـ-2005م .
199. الدعائم، ابو بكر أحمد بن النظر العماني ، وزارة التراث القومي والثقافة ، سلطنة عمان ، ط/2، 1386هـ — 1966م.
200. الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل، لتحقيق مذهب الحق بالبرهان والصدق، لبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني ، تحقيق سالم بن حمد الحارثي ، وزارة التراث القومي والثقافة ، سلطنة عمان ، ط/2، 1417هـ - 1997م.
201. دول الإسلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَإِماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق : حسن إسماعيل مروة - محمود الأرنؤوط، دار صادر، بيروت ، ط/1، 1999م.
202. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي(المتوفى: 808هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/2، 1408 هـ - 1988 م.
203. ذم الكلام وأهله: أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي (المتوفى: 481هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط/1، 1418هـ -1998م.

204. رجال الفكر والدعوة في الإسلام ،أبو الحسن علي الحسيني الندويدار ابن كثير، 1428 – 2007.
205. رد الدارمي على بشر المريسي، عثمان بن سعيد الدارمي أبو سعيد، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، 1358 هـ.
206. الرد على الجهمية والزنادقة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط/1، (د.ت).
207. الرد على الجهمية، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني (المتوفى: 280هـ)، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير – الكويت، ط/2، 1416هـ - 1995م .
208. رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزيّ الوائلي البكري، أبو نصر (المتوفى: 444هـ)، تحقيق: محمد با كريمة با عبد الله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط/2، 1423هـ — 2002م.
209. الرسالة التبوكية = زاد المهاجر إلى ربه، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: د. محمد جميل غازي، مكتبة المدني – جدة.
210. الرسالة الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط/1، 1358هـ/1940م.
211. رسائل العدل والتوحيد، إمام أهل السنة، الحسن البصري، إمام الزيدية، القاسم الرّسّي، إمام المعتزلة، القاضي عبدالجبار، إمام الاثنى عشرية، الشريف المرتضى، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، ط/2، 1408هـ – 1988م .
212. رسائل ودراسات في الالهواء والفرق، د. ناصر عبدالكريم العقل، دار الوطن، الرياض، ط/2، 2002م .
213. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (المتوفى: 581هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/1، 1421هـ — 2000م.
214. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ابو عذبة الحسن بن عبدالمحسن (كان حياً 1125 هـ)، مطبعة دار المعارف النظامية، الهند، حيدرآباد، 1323هـ.
215. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لابي عذبة، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط/1، 1409هـ.

216. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط/2، 1423هـ-2002م.
217. رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد، منشورات جامعة أم القرى، ط/1، 1411هـ / 1991م .
218. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط/1، 1422 هـ .
219. زبدة البيان في تنقيح حقيقة الإيمان وتحقيق زيادته النقصان للشيخ محمد الجوندلوي ، مطبعة الدين المحمدي ، لاهور ، 1937 .
220. الزهد والرفائق لابن المبارك، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرزوي (المتوفى: 181هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية – بيروت.
221. الزهد، ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: يحيى بن محمد سوس، دار ابن رجب، ط/2، 2003 م.
222. زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، مكتبة دار القلم والكتاب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1416هـ/ 1996م.
223. شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، جمال الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن نباتة (المتوفى 768هـ) ، والرسالة المشروحة لابن زيدون وهو أبو الوليد أحمد بن عبد الله المخزومي الأندلسي القرطبي (المتوفى 463 هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: دار الفكر العربي - مطبعة المدني، : 1383 هـ - 1964 م.
224. سلام الاحكم على السواد الأعظم ،إبراهيم حلمي بن حسين الوفي ، الأستانة، تركيا ، دار سعادات ، ط/1، 1313هـ .
225. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط/1.
226. السنة ، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي الحنبلي (المتوفى: 311هـ)، تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراية – الرياض، ط/1، 1410هـ - 1989م.

227. السنة ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم – الدمام، ط/1، 1406.
228. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، د. مصطفى السباعي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط/3، 1402 هـ.
229. السنة، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفى: 287هـ)، تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط/1، 1400.
230. السنة، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المَرَوَزي (المتوفى: 294هـ)، تحقيق : سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، ط/1، 1408 هـ .
231. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ، فيصل عيسى البابي الحلبي.
232. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.
233. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط/1، 1421 هـ - 2001 م.
234. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوِجْردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط/3، 1424 هـ - 2003 م.
235. السواد الأعظم ، أبو القاسم الحكيم السمرقندي الحنفي المذهب الماتريدي العقيدة (المتوفى 342هـ) طبع ببولاق ، مصر 1253هـ.
236. السياسة المالية في الإسلام ، عبد الكريم الخطيب دار المعرفة ، بيروت (د.ط، د.ت).
237. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز الذهبي (المتوفى : 748هـ)، تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/3، 1405 هـ / 1985 م.
238. الشامل في اصول الدين ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، حققه وقدم له : د.علي سامي النشار، يصل بدير عون ، سهير محمد مختار ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ط/1، 1389هـ – 1969م.

239. شأن الدعاء، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: 388هـ) تحقيق: أحمد يوسف الدقاق ، دار الثقافة العربية ط/1، 1404 هـ - 1984 م .
240. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: 1089هـ)، حققه: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط/1، 1406 هـ - 1986 م .
241. شرح العقيدة الطحاوية للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي (المتوفى 321 هـ) ، تحقيق: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط/2، 1414 هـ .
242. شرح أسماء الله الحسنى ، الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري الشافعي (المتوفى 465هـ)، تحقيق: أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني، دار أزال ، بيروت ، ط/2 ، 1406هـ - 1986م .
243. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: 418هـ)، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة - السعودية، ط/8، 1423هـ / 2003م .
244. شرح الاشارات والتنبيهات ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: د. علي رضا نجف زادة، كتاب خانة ، طهران .
245. شرح الاصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار بن أحمد (المتوفى 415هـ) تعليق : أحمد بن الحسيني بن أبي هاشم ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط/1، 1384هـ — 1965م .
246. الشرح الجديد لجوهرة التوحيد ، محمد احمد العدوي ، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي واولاده مصر ، ط/1، 1366 هـ - 1947م .
247. شرح السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 516هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط/2، 1403 هـ - 1983م .
248. شرح السنة، الحسن بن علي بن خلف البربهاري أبو محمد، تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم - الدمام، ط/1، 1408 .
249. شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: 792هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وكالة الطباعة والترجمة، في الرئاسة العامة لإدارات البحوث، العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

250. شَرْحُ الْعَقَائِدِ النَّسَوِيَّةِ، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفى 792هـ) تحقيق د . أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ط/1 - 1987م.
251. شرح العقيدة الطحاوية (إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل) د. صالح بن عبدالعزيز بن محمد آل الشيخ ، خرج احاديثه : سليمان القاطوني ، دار المودة للنشر والتوزيع ، مصر ، ط/1، 1431هـ - 2011م .
252. شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (المتوفى: 792هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط/1، 1418 هـ.
253. شرح العقيدة الطحاوية، عبد الغني الغنمي الميداني الحنفي الدمشقي (المتوفى 1298هـ)، تحقيق : محمد مطيع الحافظ ،محمد رياض المالح، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1995م.
254. شرح العقيدة الواسطية، محمد بن خليل حسن هراس (المتوفى: 1395هـ)، ضبط نصه وخرّج أحاديثه علوي بن عبد القادر السقاف، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الخبر، ط/3، 1415 هـ.
255. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (المتوفى 791هـ) (دار المعارف النعمانية، باكستان ، 1401هـ - 1981م.
256. شرح المواقف ، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (المتوفى 816هـ)، ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط/1، 1419هـ - 1998 .
257. شرح صحيح البخارى لابن بطلال، ابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط/2، 1423هـ - 2003م.
258. شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، عبد الله بن محمد الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط/1، 1405 هـ .
259. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ) ،تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط/1، 1415 هـ، 1494 م .
260. شرح نهج البلاغة ، لابن ابي الحديد (المتوفى 6٥٦ هـ)، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ،دار الجبل ، بيروت، ط/2، 1416هـ - 1996م.
261. الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجرّي البغدادي (المتوفى: 360هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار الوطن ، الرياض ، السعودية، ط/2، 1420 هـ - 1999 م.

262. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1410.
263. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريره: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط/1، 1423 هـ - 2003 م.
264. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1398هـ — 1978 م .
265. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (المتوفى: 573هـ)، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإيراني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، ط/1، 1420 هـ - 1999 م .
266. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط/4، 1407 هـ - 1987 م.
267. صحيح الجامع الصغير وزياداته ، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، المكتب الإسلامي .
268. صراع الغرب مع الاسلام ،أصف حسين ،ترجمة مازن صلاح مطبقاني ، مركز الفكر المعاصر ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط/1، 1434هـ - 2013 م .
269. صريح السنة، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: بدر يوسف المعتوق، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي ، الكويت، ط/1، 1405.
270. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1408هـ.
271. صون المنطق و الكلام في فني المنطق و الكلام، الامام عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى 911هـ) ، تحقيق: الدكتور علي سامي

- النشار ،سعاد علي عبدالرزاق ، مجمع البحوث الاسلامية بالازهر ، القاهرة
1389هـ — 1970م، دار الكتب العلمية ، بيروت 2007م.
272. ضحى الإسلام، أحمد أمين إبراهيم الطباخ (المتوفى 1954م) الهيئة
المصرية العامة للكتاب، مصر، 1351هـ - 1932م.
273. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي
(المتوفى: 771هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو،
هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط/2، 1413هـ.
274. الطبقات الكبرى، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء،
البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: 230هـ)، تحقيق: زياد محمد
منصور، : مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط/2، 1408 هـ .
275. طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (المتوفى: 840
هـ) تحقيق: سوسنة ديفلد - فلزر، دار مكتبة الحياة - بيروت، 1380هـ =
1961م.
276. طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد
شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر
، دار ابن القيم - الدمام، ط/2، 1414 - 1994.
277. ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر بن عبدالرحمن لحوالي، مكتب
الطيب - مصر ط/1، 1417هـ .
278. عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي ، أبو بكر بن العربي المالكي،
(المتوفى 542هـ) تحقيق : جمال مرعشلي ،دار الكتب العلمية، بيروت ،
1418هـ - 1997م.
279. العبرة في شهر الصوم ، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن بن عبد
الله بن حمد العباد البدر، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط/1،
1370هـ/1970م.
280. العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف
ابن الفراء (المتوفى : 458هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه : د أحمد بن علي
بن سير المباركي، كلية الشريعة بالرياض ، جامعة الملك محمد بن سعود
الإسلامية، ط/2 1410 هـ - 1990 م.
281. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ،محمد حامد الناصر،
مكتبة الكوثر - الرياض، ط/2، 1422 هـ - 2001 م.
282. العظمة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري المعروف
بأبي الشيخ الأصبهاني (المتوفى: 369هـ)، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس
المباركفوري، دار العاصمة - الرياض، ط/1، 1408 هـ .

283. عقائد السلف للأئمة: أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي ، تحقيق: د. علي سامي النشار ، عمار جمعي الطالبی ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، 1971م.
284. العقائد العضدية، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الحسني الحسيني الإيجي الشافعيّ (المتوفى: 756هـ) تحقيق : نزار حمادي، دار ومكتبة المعارف، ط/1 ، 1432هـ - 2011م .
285. العقد الثمين في معرفة رب العالمين ، الأمير الحسين بن بدر الدين محمد بن أحمد بن يحيى(المتوفى 662 هـ). تحقيق إسماعيل بن مجد الدين بن محمد المؤيدي، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، إيران، 2002م.
286. العقود الفضية في اصول الاباضية ، سالم بن حمد بن سليمان بن حميد الحارثي ، وزارة التراث القومي والثقافة ، سلطنة عمان ، الطبعة الثانية 1438هـ - 2017م.
287. العقيدة الإسلامية بين السلف والمتكلمين ، أ.د حسن بن محمد شبالة ، موقع منبر علماء اليمن، جامعة اب 1420هـ.
288. العقيدة السفارينية (الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية)،شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: 1188هـ)، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف - الرياض، ط/1، 1998.
289. عقيدة العادة عند الأشاعرة ما لها وما عليها، جابر زايد عيد السميري، كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية - غزة ،مجلة الجامعة الإسلامية المجلد التاسع - العدد الأول، 2001م.
290. العقيدة النظامية، إمام الحرمين ركن الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (المتوفى 478 هـ) تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.
291. العقيدة والشريعة في الإسلام ، المستشرق المجري: اجناس جولدتسيهر (المتوفى 1921م) ، نقله إلى العربية وعلق عليه :د. محمد يوسف موسى، د. علي حسن عبدالقادر، عبد العزيز عبد الحق، مكتبة دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثني ببغداد، ط/2 (د.ت).
292. العلم ، أبو خيثمة زهير بن حرب النسائي (المتوفى: 234هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ، 1403 - 1983.
293. العلم الشامخ في تفضيل الحق على الاباء والمشايخ - ويلييه : الأرواح النوافخ، صالح بن مهدي المقبل اليمني (المتوفى 1108هـ) مصر، ط/1، 1328هـ.
294. العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: أبو

- محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف – الرياض، ط/1، 1416هـ - 1995م.
295. عمان تاريخ يتكلم، محمد بن عبدالله السالمي ، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع ، ط/1، 1383هـ – 1963م.
296. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفى بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت .
297. العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي p، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1419هـ .
298. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، أبو عبد الله، عز الدين، من آل الوزير (المتوفى: 840هـ)، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط/3، 1415 هـ - 1994 م.
299. عون المريد شرح جوهرة التوحيد، عبد الكريم تنان، ومحمد أديب الكيلاني ، دار الثائر، دمشق، ط/1، 1415هـ – 1994م.
300. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، اليعمرى الربيعي، أبو الفتح، فتح الدين (المتوفى: 734هـ)، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم – بيروت، ط/1، 1993/1414.
301. غاية المراد في نظم الاعتقاد ، نور الدين عبد الله بن حميد السالمي العماني، تعليق : ابو رأس عبدالله بن محمد الكاملي، المطبعة الجزائرية الإسلامية بقسنطينة ، 1271هـ – 1951م.
302. غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: 631هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة.
303. غرائب القرآن و رغائب الفرقان نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: 850هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/1، 1416 هـ.
304. الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط/2، 1401هـ.

305. فتح الباري - لابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي - السعودية / الدمام ، ط/2، 1422هـ
306. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ .
307. الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (المتوفى: 1031هـ)، تحقيق: أحمد مجتبى، دار العاصمة - الرياض.
308. الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (المتوفى: 1031هـ)، تحقيق: أحمد مجتبى، دار العاصمة - الرياض.
309. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط/1، 1414هـ
310. الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، عبد الله مصطفى المراغي ، مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر - 1947م .
311. فجر الإسلام ، أحمد أمين إبراهيم الطباخ (المتوفى 1954م) مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ، القاهرة ، 1933 .
312. الفرق الإسلامية في الشعر الاموي د. النعمان القاضي، دار المعارف بمصر.
313. الفرق الكلامية - المشبهة - الأشاعرة - الماتريدية .: ناصر بن عبد الكريم العقل ، دار الوطن - الرياض ، ط/1 ، 1422هـ.
314. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: 429هـ)، دار الأفاق الجديدة - بيروت، ط/2، 1977.
315. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها ، د.غالب بن علي عواجي ، المكتبة العصرية الذهبية ، جدة ، ط/4، 1433هـ - 2001م.
316. فرق وطبقات المعزلة ، د. علي سامي النشار ، دار المطبوعات الجامعية 1972م .
317. الفروق في العقيدة بين أهل السنة والاشاعرة دراسة مقارنة: صادق عبده سيف حسن السفيناني، نشر دار القمة ودار الإيمان الإسكندرية - مصر، ط/1، 2005م.

318. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، مكتبة الخانجي - القاهرة.
319. فضائل الصحابة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1403 - 1983 .
320. الفقه الإسلامي وأدلته أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - سورية - دمشق، ط4 (د.ت).
321. الفقه الأكبر (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء الأيسر والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس، ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (المتوفى: 150هـ)، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، ط1، 1419 هـ - 1999م.
322. الفكر الإسلامي بين الامس واليوم، محجوب بن ميلاد، (المتوفى 2000م)، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1955 م.
323. الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي، المعروف بابن النديم (المتوفى: 438هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط2، 1417 هـ - 1997 م.
324. فهم القرآن ومعانيه الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله (المتوفى: 243هـ) تحقيق: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر - بيروت، ط2، 1398هـ.
325. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت -، عبد العلي محمد بن نظام الدين الهندي محمد اللكنوي الأنصاري المكنى بأبي العباس الملقب ببحر العلوم (ت 1225هـ) مطبوع مع المستصفي، للغزالي (ت 505هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413 هـ - 1993م.
326. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحى اللكنوى الهندي أبو الحسنات، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، دار السعادة، مصر، ط1، 1324هـ.
327. في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في اصول الدين، د. أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط5، 1985م.
328. فيض الباري على صحيح البخاري (أمالي) محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي (المتوفى: 1353هـ) تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005 م.
329. فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط1، 1356 هـ .
330. القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر. دمشق - سورية، ط2، 1408 هـ - 1988 م.

331. القاموس المحيط ، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: 817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط/8، 1426 هـ - 2005 م.
332. القائد إلى تصحيح العقائد ، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني (المتوفى: 1386هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط/3، 1404 هـ / 1984 م.
333. القدرية والمرجئة د. ناصر بن عبدالكريم العقل، مركز الدراسات والاعلام ، دار اشبيلية ، الرياض ، ط/1، 1418 هـ — 1997 م.
334. قصة الديانات، سليمان مظهر ، دار الوطن العربي، ط/1، 1964.
335. القصيدة النونية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى : 751هـ)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط/2، 1417 هـ.
336. القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومواقف الناس منها ، عبد الرحمن المحمود، دار الوطن، ط/2، 1418 - 1997 .
337. قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين بيئاً وتأصيلاً ، جابر بن زايد عيد السميري ، دار السودان للكتاب ، السودان ، الخرطوم ، ط/1 ، 1416 هـ — 1995 م.
338. قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1، 1418 هـ/1999 م.
339. قواعد الإسلام ، إسماعيل بن موسى الجبطني (المتوفى 750هـ)، مكتبة الاستقامة ، 2003 م.
340. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي (المتوفى: 386هـ)، تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ط/2، 1426 هـ - 2005 م.
341. القول السديد في جواز خلف الوعيد والرد على الجاهل الرومي العنيد ، عبدالغني بن إسماعيل بن احمد بن ابراهيم النابلسي، (المتوفى 1143 هـ) مكتبة الحرمين ، الرياض (د.ت ، د.ط).
342. القول المفيد على كتاب التوحيد، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: 1421هـ)، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط/2، 1424 هـ.

343. الكافي الشاف في تخريج احاديث الكشاف ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى 852هـ) دار عالم المعرفة بيروت / طبع بذيلى تفسير الكشاف في المجلد الرابع
344. الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (نونية ابن القيم)، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) ، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن العريفي ،ناصر بن يحيى الجنيني ، عبدالله بن عبدالرحمن الهذيل ، فهد بن علي المساعد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع – مكة، ط/1، 1428هـ.
345. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: 630هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط/1، 1417هـ / 1997م.
346. الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (المتوفى: 285هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي – القاهرة، ط/3، 1417 هـ - 1997 م.
347. الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط/1، 1418هـ – 1997م.
348. الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد ابن مبارك بن القطان الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، 1409 – 1988.
349. كبرى اليقينيّات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي ، دار الفكر ، ط/3، 1394 هـ.
350. كتاب الاغاني ،أبو الفرج الأصفهاني (المتوفى 356هـ) ، تحقيق د. إحسان عباس ود. إبراهيم السعافين والأستاذ بكر عباس، دار صادر 1438هـ.
351. كتاب الأيمان (ومعالمه، وسننه، واستكمالها، ودرجاته) ، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: 224هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط/2، 1403هـ - 1983م.
352. كتاب الإيمان، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد البغدادي الحنبلي (ت 458هـ) ، تحقيق: د. سعود بن عبدالعزيز الخلف، جار العاصمة – ط/1، 2011.
353. كتاب الوضع، يحيى بن الخير بن ابي الخير الجنائوني (أبو زكرياء)، تعليق : ابو اسحاق إبراهيم اطفيش — ناصر بن محمد المرموري، تحقيق: أحمد بن

- صالح الشيخ أحمد ، بكير بن محمد بن عيسى فخار، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط/2، 1436هـ / 2015م.
354. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
355. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى: 1067هـ)، مكتبة المثنى - بغداد ، 1941م.
356. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة ، بيروت.
357. الكنى والأسماء، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري الدولابي الرازي (المتوفى: 310هـ) تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم - بيروت/ لبنان، ط/1، 1421 هـ - 2000م.
358. كيد الشيطان لنفسه قبل خلق آدم ن ،ومعه بيان مذاهب الفرق الضالة، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي أبو الفرج، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، مكتبة ابن تيمية، 1420 - 1999.
359. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1417 هـ - 1996م.
360. اللآلئ البهية، أحمد بن عبدالله المرदाوي الحنبلي (كان حياً 1236هـ) ، تحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان، 2006م.
361. لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول ، ابو الحجاج يوسف بن محمد المكلاني، (المتوفى 626هـ) تقديم وتحقيق وتعليق : د. فوقية حسين محمود، دار الانصار ، مصر، ط/1 ، 1977م.
362. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر ، بيروت، ط/3، 1414 هـ.
363. لطائف الإشارات - تفسير القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: 465هـ)، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، ط/3.
364. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين

- (المتوفى: 478هـ)، تحقيق: فوقية حسين محمود، عالم الكتب - لبنان، ط/2، 1407هـ - 1987م .
365. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ) مطبعة مصر ، القاهرة ، 1955م .
366. لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ) ، المطبعة السلفية بالقاهرة ، ط/1 ، 1370هـ .
367. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: 1188هـ)، مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق، ط/2، 1402 هـ - 1982 م .
368. لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى و الصفات، فخر الدين الرازي. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، التيمي، البكري، القرشي، الطبرستاني، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الري (المتوفى 606 هـ)، المطبعة الشرقية بمصر. ط/1 1323هـ .
369. المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: 631هـ)، تحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط/1، 1987 .
370. متشابه القرآن ، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (المتوفى 415هـ) ، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث ، القاهرة، (د.ت).
371. متن النونية في عقيدة التوحيد ،ابن نصر فتح بن نوح النفوسي ، المطبعة العربية في الجزائر ، ط/1، 1352هـ - 1933م .
372. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري (المتوفى: 209هـ)، تحقيق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط/1، 1381 هـ .
373. المجتبي من السنن = السنن الصغرى للنسائي ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط/2، 1406 - 1986 .
374. مجرد مقالات الأشعري، الإمام محمد بن الحسن بن فورك (المتوفى 406هـ) تحقيق و ضبط أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط/1، 2005 .
375. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني (المتوفى 406هـ) دار المشرق، 1987 .

376. مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: 518هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة - بيروت، لبنان.
377. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: 807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ - 1994 م.
378. المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد ابادي، ابو الحسين المتزلي (ت 415هـ) وهو من جمع ابو محمد الحسن بن أحمد بن منتويه (المتوفى 416هـ)، عنى بتصحيحه ونشره الاب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
379. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1422 هـ .
380. محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ط/1، 1404هـ.
381. المحصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط/3، 1418 هـ - 1997 م .
382. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط/5، 1420 هـ / 1999 م
383. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، مؤلف الأصل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلبي شمس الدين، ابن الموصلبي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة - مصر، ط/1، 1422 هـ - 2001 م.
384. مختصر تفسير ابن كثير، (اختصار وتحقيق) محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت - لبنان، ط/7، 1402 هـ - 1981 م.
385. مختصر سنن أبي داود، الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (المتوفى: 656 هـ) تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1431 هـ - 2010 م.

386. المختصر في اصول الدين ، القاضي عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمذاني الأسد ابادي ، ابو الحسين المتزلي (ت 415هـ) ، تحقيق : محمد عمارة، جامعة دمشق،سورية (د.ط، د.ت) .
387. المختصر في الاديان والفرق ، د. عيسى عبدالله السعدي ، دار الاوراق الثقافية ، جدة ، ط/2، 1436هـ – 2015م.
388. مختصر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ، مصطفى صبري ، دار السلام ، 1407 هـ.
389. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: 458هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط/1، 1417هـ 1996م.
390. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط/3، 1416 هـ - 1996م.
391. مذاهب الإسلاميين ، المعتزلة ، الأشاعرة ، الإسماعيلية ، القرامطة ، النصيرية، د. عبدالرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1997م .
392. مذاهب الفرق الثنتين وسبعين المخالفة للسنة والمبتدعين ،عبدالله بن أسعد اليافعي ، تحقيق موسى الدويش ، دار البخاري للنشر والتوزيع ، ط/1 ، 1410هـ
393. مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط/5، 2001 م.
394. مذهب التفويض في نصوص الصفات ، أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض، 1414هـ.
395. مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ، (المتوفى 346هـ) اعتنى به وراجعته : كمال حسن مرعي ، المكتبة العصرية، صيدا ، بيروت ، ط/1، 1425هـ – 2005م.
396. المسامرة في شرح المسامرة في علم الكلام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة، 2006.
397. المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، أ.د عبد الله بن سلمان بن سالم الأحمدى، دار طيبة – الرياض، ط/2، 1416 هـ .
398. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع

- (المتوفى: 405هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط/1، 1411 - 1990.
399. المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط/1، 1413 هـ - 1993 م.
400. المسند ، أبو سعيد الهيثم بن كليب بن سريح بن معقل الشاشي البُنْكَثِي (المتوفى: 335هـ)، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط/1، 1410 هـ .
401. مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (المتوفى: 204هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر - مصر، ط/1، 1419 هـ - 1999 م.
402. مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (المتوفى: 307هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، ط/1، 1404 - 1984.
403. مسند إسحاق بن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي المروزي المعروف بـ ابن راهويه (المتوفى: 238هـ)، تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط/1، 1412 - 1991.
404. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/1، 1421 هـ - 2001 م.
405. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصابري عبد الخالق الشافعي ، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط/1، 2009 م .
406. مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط/1، 1412 هـ - 2000 م.
407. مسند الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكيمون القضاعي المصري (المتوفى: 454هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط/2، 1407 - 1986.

408. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (ص) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
409. مشارق أنوار العقول الإمام نور الدين عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ط/1، 1409هـ - 1989م.
410. المصنف في الأحاديث والآثار (مسند ابن أبي شيبة)، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط/1، 1409 هـ

411. المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط/2، 1403هـ

412. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع (الموضوعات الصغرى)، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: 1014هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط/2، 1398 هـ.

413. المطالب العالية من العلم الإلهي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي - بيروت، ط/1، 1407هـ - 1987م.

414. مطالع الانظار على متن طوابع الانوار، ابي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني (المتوفى 749هـ) وهو شرح لكتاب طوابع الانوار ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى 685هـ)، ويليه حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (المتوفى 816هـ) دار الكتبي، القاهرة.

415. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي (المتوفى: 1377هـ)، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، ط/1، 1410 هـ - 1990 م.

416. المعارف، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط/2، 1992 م.

417. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ)، عالم الكتب - بيروت، ط/1، 1408 هـ - 1988 م.
418. المعتزلة، زهدي جار الله، اهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1947م.

419. المعتزلة بين القديم والحديث ، محمد العبدية وطارق عبدالحليم ، دار الأرقم – برمنجهام، ط/1، 1408هـ.
420. المعتزلة بين القديم والحديث ، محمد العبدية وطارق عبدالحليم ، دار الأرقم – برمنجهام، ط/1، 1408هـ.
421. المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، دار العاصمة – الرياض، ط/1، 1409هـ.
422. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، محمد عمارة مصطفى عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988م.
423. المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد البغدادي الحنبلي (المتوفى 458هـ) تحقيق: وديع زيدان حداد ، دار المشرق بيروت ، ط/1، 1986.
424. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي (المتوفى: 436هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، ط/1، 1403هـ.
425. معجم الأدياء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/1414، 1هـ - 1993.
426. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة.
427. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم – الموصل، ط/2، 1404 – 1983.
428. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط/1، 1429 هـ - 2008 م.
429. معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (المتوفى: 1408هـ)، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
430. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة.
431. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
432. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

433. المغني ، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مكتبة القاهرة، (د.ط).
434. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد ابادي ، ابو الحسين المعتزلي (المتوفى 415هـ) ، منشورات بيضون طبعه دار الكتب العلمية، 2012.
435. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط/3، 1420 هـ.
436. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى، الشهير بطاش كبرى زاده ت 968هـ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، بيروت، 1405هـ — 1985م .
437. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت
438. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، ط/1، 1412 هـ .
439. مفهوم تجديد الدين ، بسطامي محمد سعيد ، دار الدعوة ، الكويت ، 1405هـ.
440. المقاصد الحسنة ، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي – بيروت، ط/1، 1405 هـ - 1985م.
441. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: 324هـ)، تحقيق : هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط/3، 1400 هـ - 1980م.
442. المقدمات الممهدة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، دار الغرب الإسلامي، ط/1، 1408 هـ - 1988 م.
443. مقدمة التوحيد، أبو حفص عمرو بن جميع ، مطبعة الفجالة ، ط/ 1، 1373هـ - 1953م.
444. مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، د. محمد عابدي الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط/ 1 ، 1998 م .

445. مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم ، محمد العبدية ، وطارق عبدالحكيم ، دار الفكر ، بيروت ، ط/1، 1998م.
446. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي - قبرص ، ط/1407، 1 - 1987.
447. المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (المتوفى: 807هـ)، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
448. مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاكر الخرائطي السامري (المتوفى: 327هـ)، تقديم وتحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط/1، 1419 هـ - 1999 م.
449. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: 548هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت ، 1404.
450. من عقائد السلف (الرد على الجهمية) أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنَدَه العبدية (المتوفى: 395هـ)، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط/13، العدد التاسع والأربعين ، محرم - صفر - ربيع الأول 1401هـ.
451. مناهج الأدلة في عقائد الملة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ) ، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية، ط/2، 1964م .
452. المنتخب من مسند عبد بن حميد، أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر الكسبي ويقال له: الكسبي بالفتح والإعجام (المتوفى: 249هـ)، تحقيق: صبحي البدري السامرائي ، محمود محمد خليل الصعيدي، مكتبة السنة - القاهرة، ط/1، 1408 - 1988 .
453. المنتخب من مسند عبد بن حميد، أبو محمد عبد الحميد بن حميد بن نصر الكسبي ويقال له: الكسبي بالفتح والإعجام (المتوفى: 249هـ)، تحقيق: مصطفى العدوي، دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط/2، 1423هـ - 2002م.
454. منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، علي بن سلطان محمد القاري (المتوفى 1014هـ) ومعه التعليق الميسر على شرح الفقه الأكبر ، وهبي سليمان غاوجي ، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط/1419، 1هـ - 1998م .
455. منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: 1393هـ)، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي - جدة.

456. المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، دار الكتب الحديثة، مصر.
457. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط/2، 1392هـ.
458. المنهاج في شعب الإيمان، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني، أبو عبد الله الحليمي (المتوفى: 403 هـ) تحقيق: حلمي محمد فودة الناشر: دار الفكر، بيروت ط/1، 1399 هـ - 1979 م.
459. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، مؤسسة الرسالة، ط/2، 1403 هـ - 1983 م.
460. منهج النبي ﷺ في التربية والتعليم، خالد بن عبد الله المصلح، دار المعرفة، بيروت، ط/1، 1999.
461. منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، خالد عبداللطيف، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة، ط/1، 1416 هـ.
462. المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل أحمد بن يحيى بن المرتضى بن المفضل بن منصور الحسني (المتوفى 840 هـ) طبع في دار المعارف السلطانية حيدرآباد الدكن 1316 هـ.
463. المنية والأمل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني المعتزلي (المتوفى: 415هـ)، تحقيق: الدكتور سامي النشار - الدكتور عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية، 1972 م.
464. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بخطط المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئ (المتوفى: 845هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1418 هـ.
465. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بخطط المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقرئ (المتوفى: 845هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 1418 هـ.
466. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط/1، 1417 هـ / 1997 م.
467. المواقف في علم الكلام، : عضد الدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - بيروت، ط/1، 1997.
468. موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، أ. د. حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة- المدينة النبوية، ط/1، 1420 هـ - 1999 م.

469. الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء والباحثين، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط/1، 1431 هـ - 2010 م.
470. موسوعة القيم ومكارم الأخلاق، مرزوق بن صنيان تنباك، دار رواح للنشر والتوزيع، الرياض، (د.ط، د.ت).
471. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط/4، 1420 هـ.
472. موقف ابن حزم من المذهب الأشعري كما في كتابه الفصل في الملل والنحل، عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار الصميعي للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية، ط/1، 1418 هـ - 1997 م.
473. موقف الصحابة من الفرقة والفرق، د. أسماء بنت سليمان بن عبد الرحمن، دار الفضيلة، الرياض، ط/1، 1426 هـ.
474. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748 هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط/1، 1382 هـ - 1963 م.
475. الناسخ والمنسوخ، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: 338 هـ)، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح - الكويت، ط/1، 1408.
476. النبراس شرح العقائد، محمد عبدالعزيز الفرهاري، دار الفكر، ط/1، 1988 م.
477. نثر اللآلي في شرح نظم الأمالي،، عبدالحميد بن عبدالله الألوسي، طبع في مطبعة الشابندر، - بغداد، 1330 هـ - 1911 م.
478. نثر اللآلي، ابو علي بن حسن بن فضل طبرسي، تحقيق وتصحيح: محمد حسن زبري قايني، ترجمة: حميد رضا شخي، مؤسسة جاب أستان قدس رضوي، ايران، 1979 م.
479. نداء الريان في فقه الصوم وفضل رمضان، أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله العفاني، قدم له: أبو بكر الجزائري - محمد صفوت نور الدين - محمد عبد المقصود، دار ماجد عسيري - جدة.
480. نشأة الاشعرية وتطورها، الدكتور جلال محمد عبد الحميد موسى، دار الكتاب اللبناني، ط/1، 1982 م.
481. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، ط/9، 1386 هـ - 1966 م.
482. نظرية التكليف، آراء القاضي عبدالجبار الكلامية، د. عبدالكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/1، 1391 هـ - 1971 م.

483. نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية في العقائد، عبد الرحيم بن علي الأماصي الرومي المعروف بشيخ زاده، المطبعة الادبية بمصر، 1317هـ.
484. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (المتوفى: 1041هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت - لبنان، ط/1، 1997.
485. النفي في باب صفات الله Y بين أهل السنة والجماعة والمعطلة، ابو محمد ارزوقي بن محمد سعيداني، دار المنهاج، الرياض، ط/1، 1426هـ.
486. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله Y من التوحيد، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني (المتوفى: 280هـ)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط/1، 1418هـ - 1998م.
487. نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط/2، 1979م.
488. نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد، ابو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني (المتوفى 280هـ) تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1358هـ.
489. نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني (المتوفى 548هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط/1، 1425هـ.
490. نهاية العقول في دراية الاصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: د. سعيد عبداللطيف فودة، دار الذخائر، بيروت، لبنان، 2015م.
491. النهاية في الفتن والملاحم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1408هـ - 1988م.
492. النهاية في غريب الحديث والأثر،: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.
493. نهج البلاغة لسيدنا الامام علي بن ابي طالب ؓ، جمعه ونسق ابوابه الشريف الرضي شرحه وضبط نصوصه محمد عبده، باشراف د. عبدالله أنبس الطباع،

- ود. عمر أنبس الطّبّاع، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ، بيروت، ط/1، 1410هـ - 1990م.
494. النوازل في الحج ، د.علي بن ناصر الشلعان ، دار التوحيد للنشر ، الرياض ، ط/1، 1431هـ - 2010م.
495. نواقض الإيمان القولية والعملية، عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، مدار الوطن للنشر، ط/3، 1427هـ .
496. نور الغسق في بيان هل اسم الجلالة مرتجل ام مشتق لمحمد الغيث بن ماء العينين ، المطبوع يذيل آخر الجزء الثاني من كتاب النفحة الأحمدية في بيان الأوقات المحمدية، ابو العباس احمد بن الشمس ، مطبعة الجمالية، مصر، ط/1، 1330هـ ، 1911م.
497. النونية في عقيدة التوحيد، ابن نصر فتح بن نوح النفوسي ، المطبعة العربية في الجزائر ، ط/1، 1352هـ - 1933م.
498. هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: علي حسن عبد الحميد الحلبي الأثري دار ابن القيم - دار ابن عفان 1422 - 2001.
499. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، 1420هـ - 2000م.
500. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، 1420هـ - 2000م.
501. وسطية أهل السنة بين الفرق ، محمد با كريم محمد با عبد الله، دار الراية للنشر والتوزيع، ط/1، 1415هـ - 1994م.
502. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط/1، 1415 هـ - 1994 م.
503. وفاء الأمانة باداء الامانة في فن الحديث ، محمد بن يوسف اطفيش ، (المتوفى 1332هـ) ، وزارة التراث القومي ، سلطنة عمان ، 1986م.
504. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط/1، 1900م.

505. وقعة صفيين، نصر بن مزاحم المنقري. (المتوفى سنة ٢١٢ هـ). تحقيق وشرح. عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة. للطبع والنشر والتوزيع، ط/2، ١٣٨٢ هـ، ص573.
506. يسألونك عن الزكاة، حسام الدين بن موسى محمد بن عفانة، لجنة زكاة القدس، فلسطين، ط/1، 1428 هـ - 2007 م.