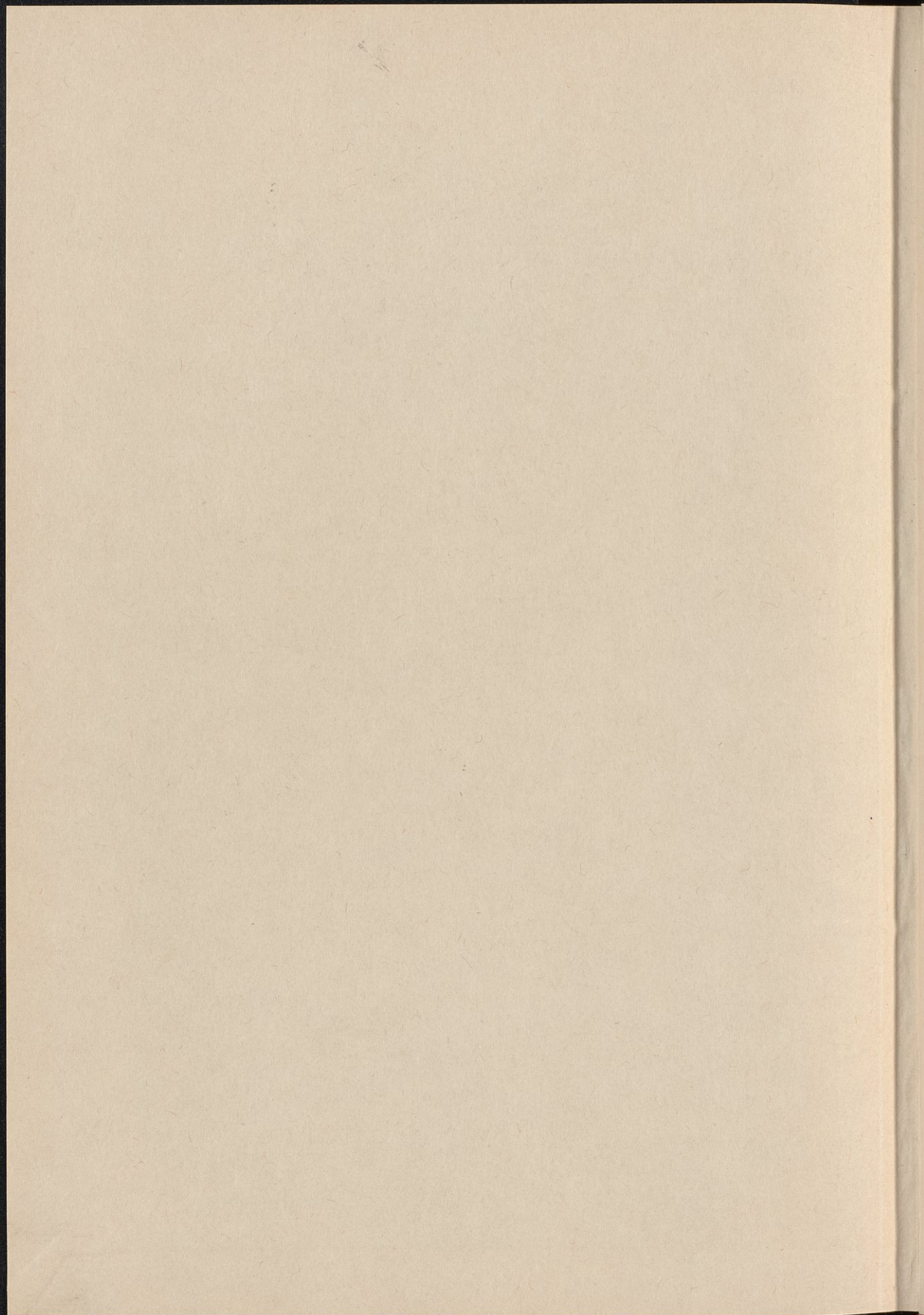
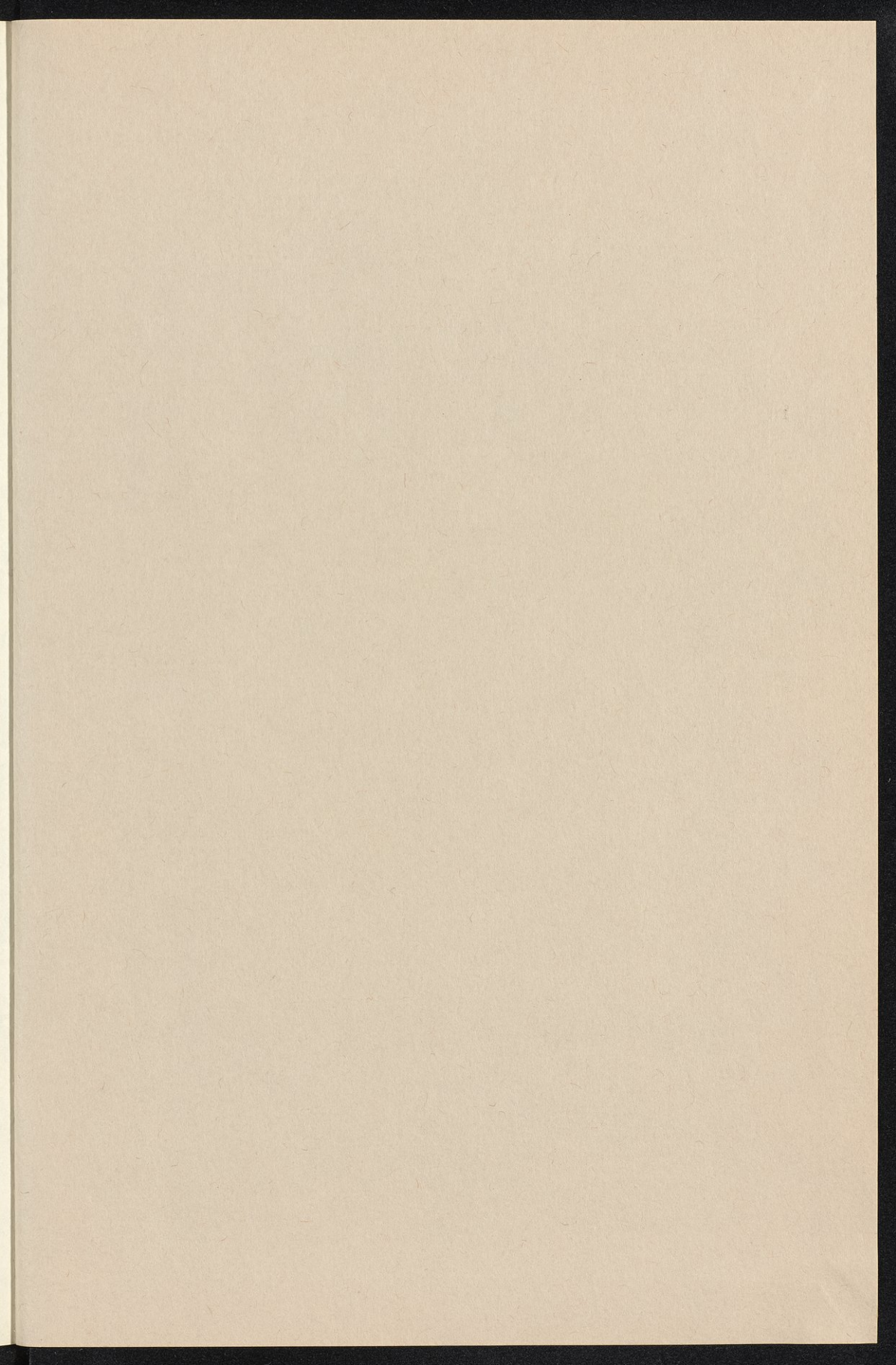


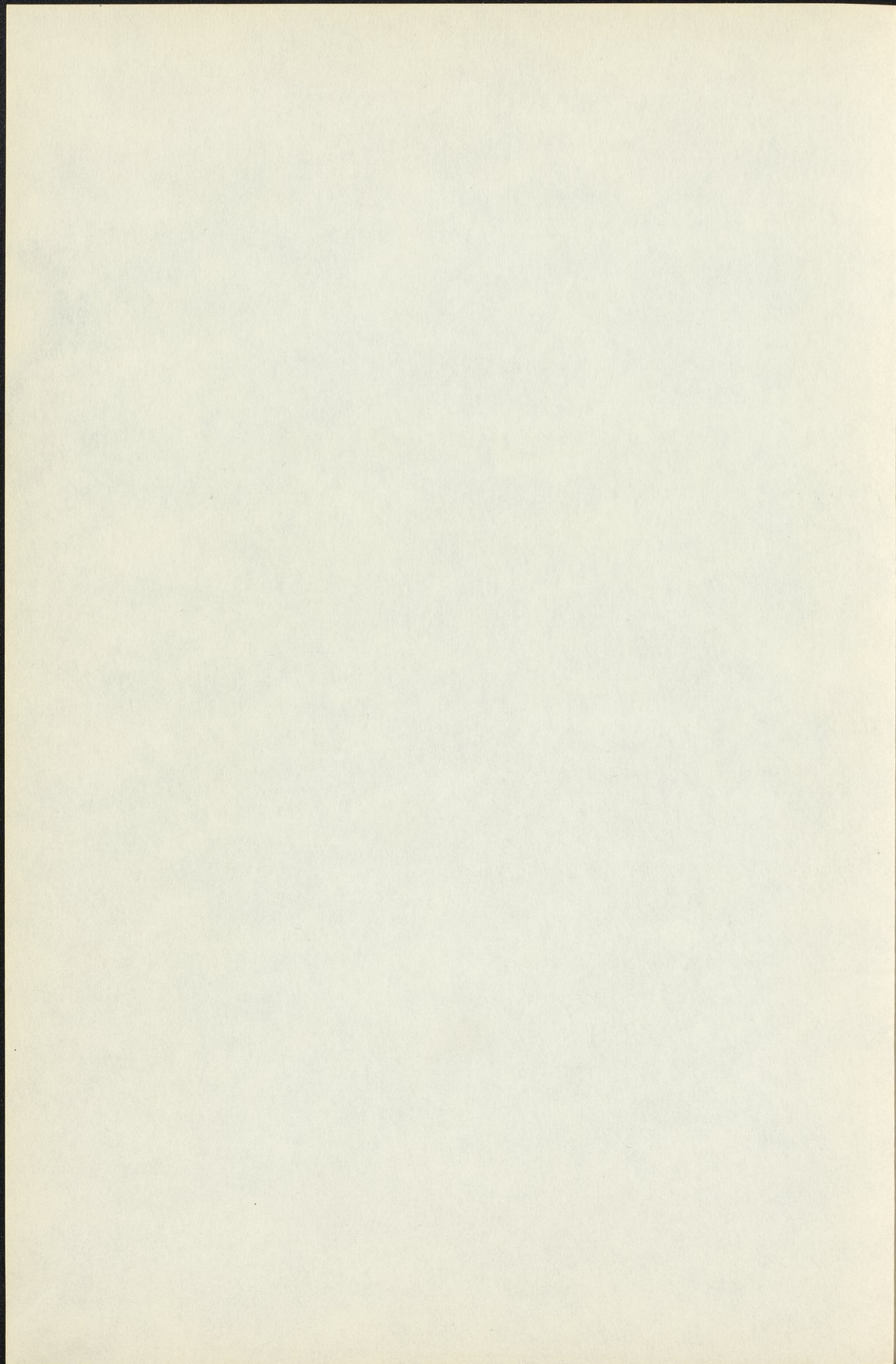
THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

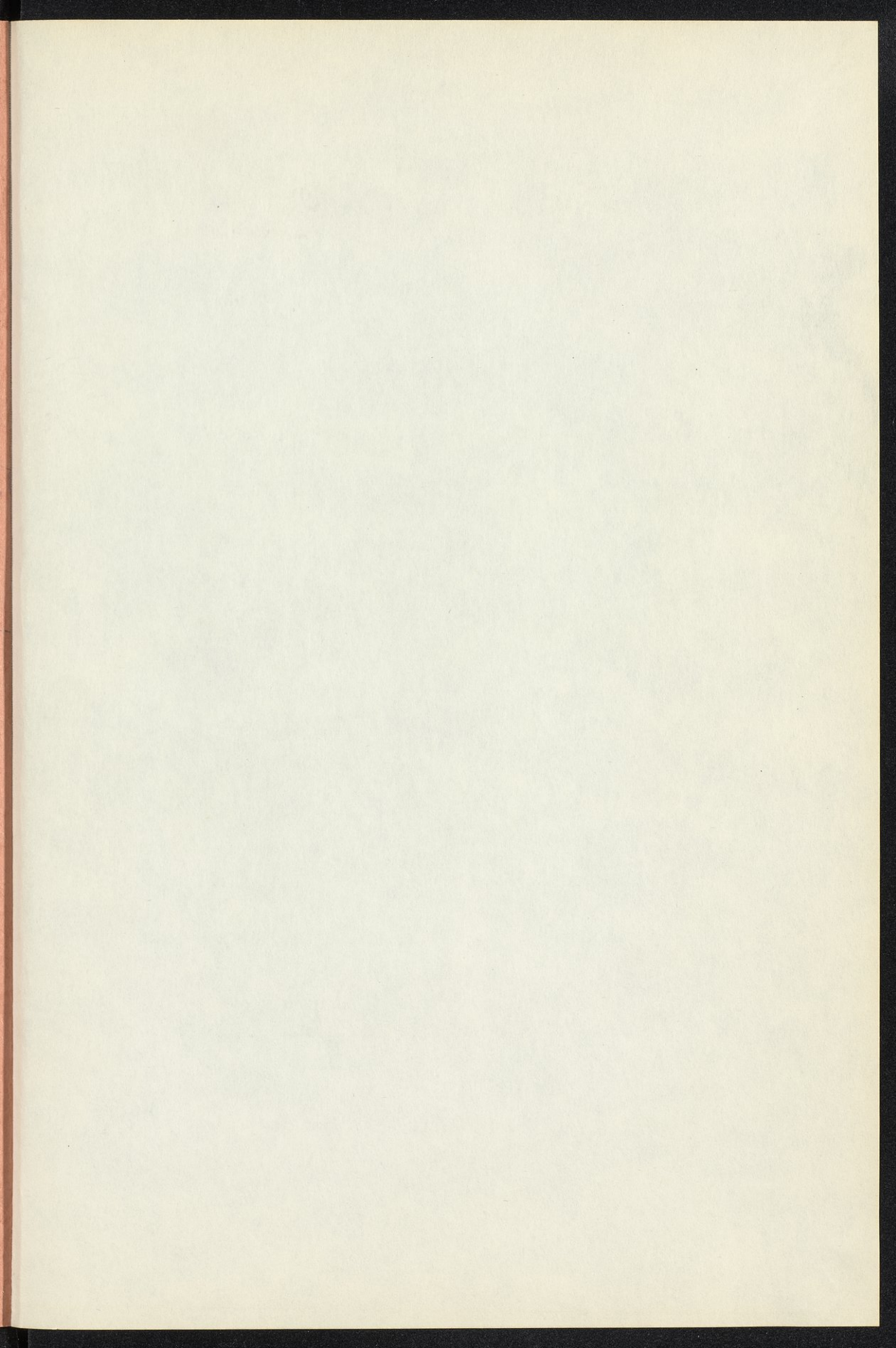


GENERAL LIBRARY









الدكتور عرويان عبد الحميد
دكتوراه في الفلسفة - جامعة كمبودج

دراسات

مكتبة المركزية
لجامعة بغداد

في الفرق والعقائد الإسلامية

سأدت جامعة بغداد على نشره

مطبعة الارشاد - بغداد

١٩٦٧/١٢/٩/١٥٠٠/١

فصل في بيان

الدكتور عرفان عبد الحميد

دكتوراه في الفلسفة - جامعة كمبردج

مدينة
المكتبة المركزية
لجامعة بغداد

دراسات

في الفرق والعقائد الإسلامية

ساعات جامعة بغداد على نشره

مطبعة الارشاد - بغداد

BP

191

A2

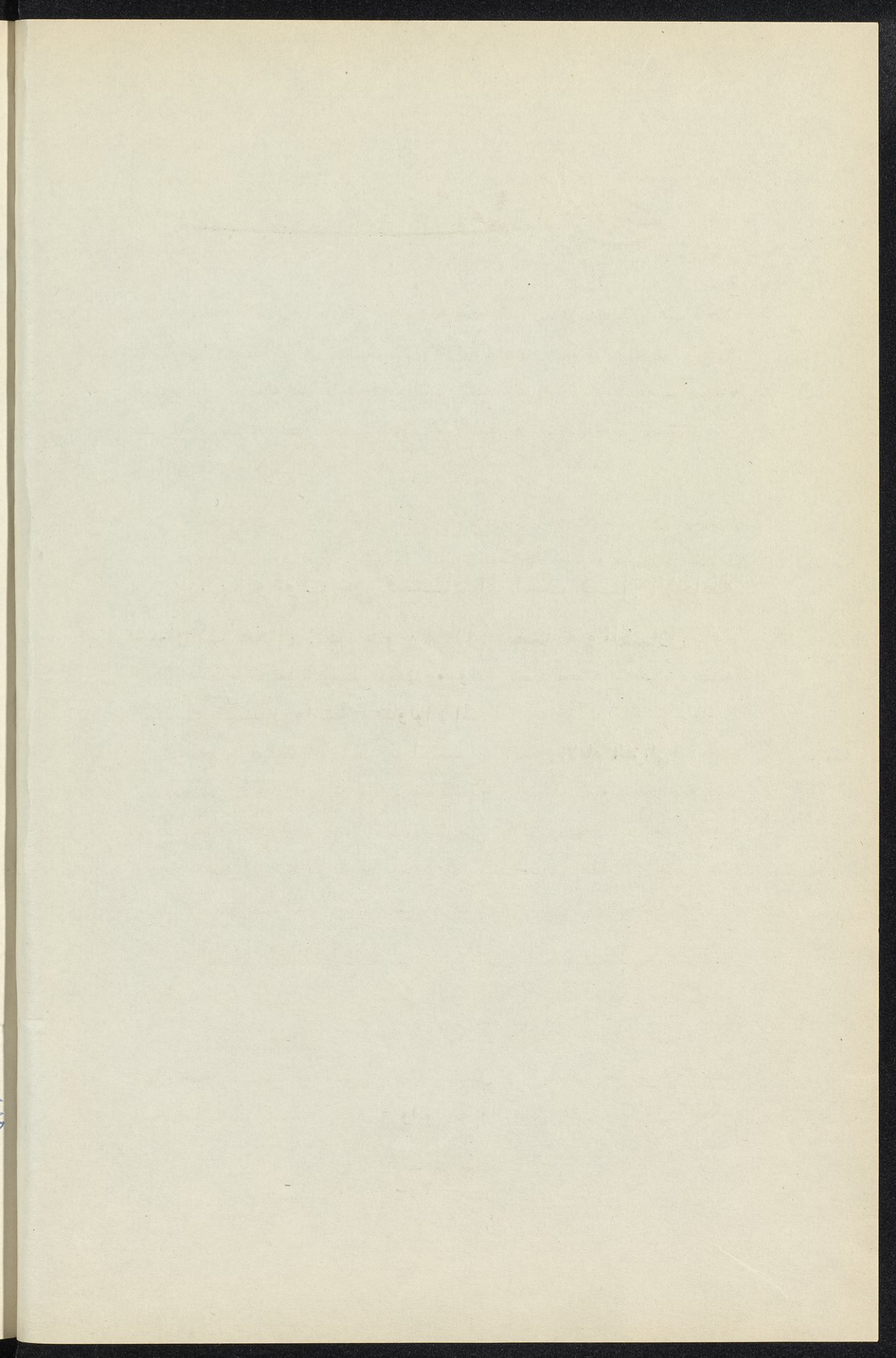
الطبعة الاولى

١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« ان الوقوف على فساد المذاهب قبل الاحاطة
بمداركها محال ؛ بل هو رمي في العماية والضلال »

الامام الغزالي



مقدمة

يواجه الطالب الجامعي وهو يحاول التعرف على مسائل علم الكلام الاسلامي وقضاياه في مصادره الاولى الرئيسة صعوبات كبيرة تتأني في الغالب من : صياغة هذا العلم في أسلوب معقد وعر ، ومن معالجة موضوعاته بطريقة لا تلتزم المنهج العلمي القائم على الموازنة والمقارنة والربط التاريخي بين الفروع والاصول .

والمعروف لدى الباحثين ان العقائد الاسلامية - بعد ان استقرت المدارس الكلامية في صورة مذاهب تلتزم خطوطا معينة وخاصة - ظهرت على شكل (متون) تبدو فيها المسائل الكلامية في صور من الاختصار ، بل ان شئت فسمه الاختزال المخل الذي يجعل من مسائل هذا العلم الغازا غامضة مستقلة يعسر فهمها . ولقد شعر بعض المتأخرين بهذا النقص في الاسلوب والمنهج ، فتناولوا (المتون) ب (الشروح) التي حاولت ان توضح ما استغلق وتبسط ما استعسر ، كما فعل التقازاني في شرح العقائد النسفية والدواني في شرحه للعقائد العسدية . ومع ذلك فقد عرض هؤلاء الآراء والافكار المختلفة من خلال وجهات نظرهم المذهبية فجاءت أحكامهم مجانية للحق بعيدة عن الصواب ، هذا الى جانب عيب ظاهر في منهجهم الذي جانب طريق الموازنة والمقارنة والتحليل .

والفصول التالية محاولة لعرض وجهات النظر المختلفة للمدارس الكلامية التي ظهرت ونمت وتطورت داخل أطار الفكر الديني في الاسلام ، وهي محاولة لا أدعي لها الكمال فالكمال لله تعالى وحده ، الا انها تحمل في طياتها بعض الجديد المتمثل في أسلوب العرض ، ومنهج البحث اللذين يعتمدان المقارنة والموازنة والتحليل التاريخي ورد الفكرة

المعينة الى أصولها الاولى ، ومناقشة الآراء المختلفة مناقشة علمية حرة والنظر الى المسائل المختلفة على اعتبار انها وجهات نظر اجتهادية بحته تحتمل القبول والرد ، والرغبة عن اصطناع المحاباة والابتعاد عن أسباب العصبية •

وختاماً أود ان اقدم شكري وتقديري للاخ الزميل سامي مكّي العاني لتوفّره على قراءة مخطوطة الكتاب ، كما واشكر للدكتور كامل الشيبّي ما قدم لي من مقترحات منهجية بناءة افدت منها الشيء الكثير في بحثي •

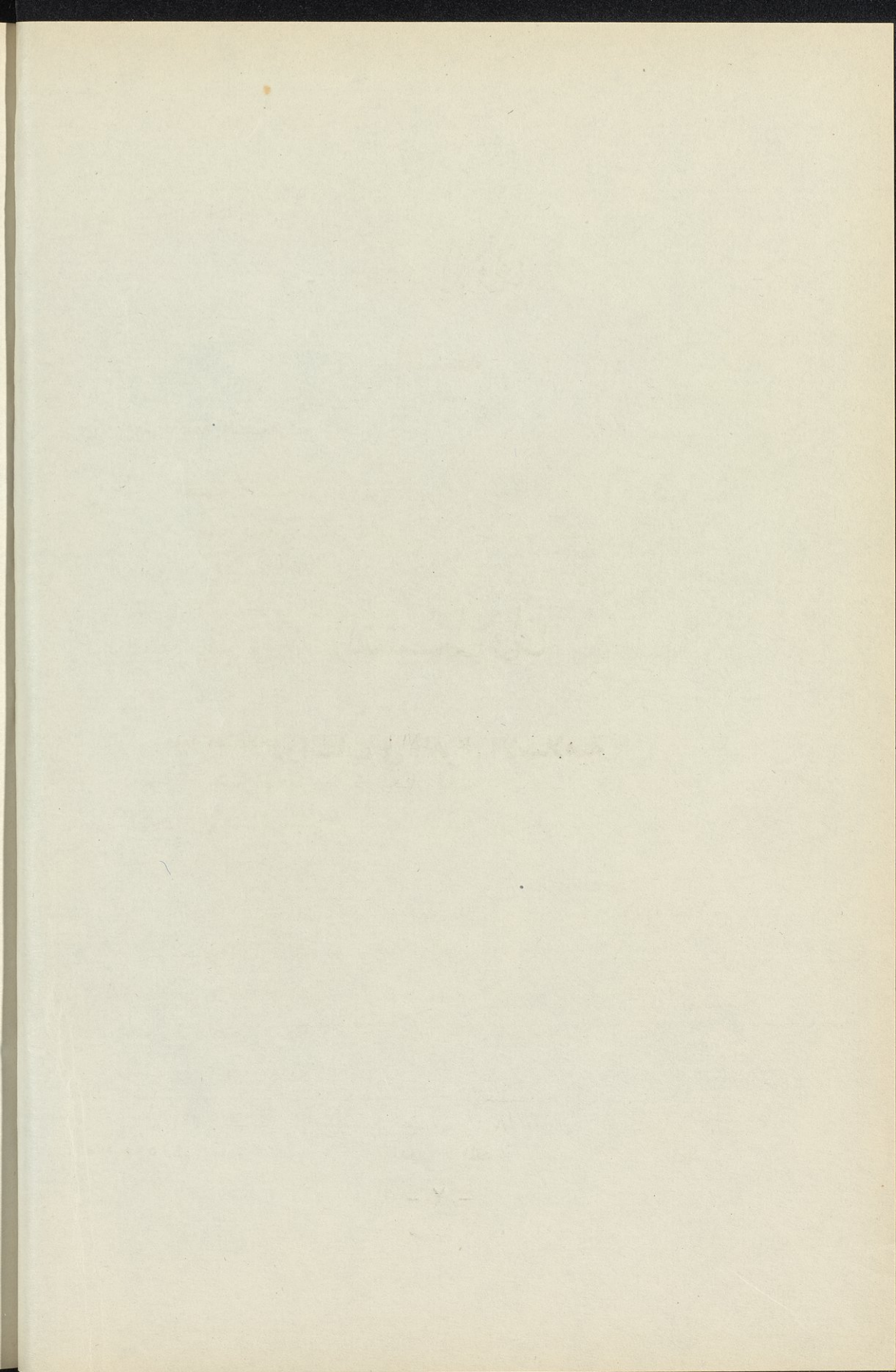
هذا والله اسأل ان يوفقنا لخدمة التراث ، وهو من وراء القصد •

بغداد

١٩٦٧/٩/٢٤

القسم الأول

دراسات في الفرق الاسلامية



الفصل الأول

الشيعة

معنى كلمة الشيعة لغة واصطلاحاً :

لغة : شيعة الرجل - بالكسر - أتباعه وأنصاره ، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة ، وكل قوم امرهم واحد يتبع بعضهم رأي بعض فهم شيع . والشيع : الذين يتبع بعضهم بعضا وليس كلهم متفقين ، واصل الشيعة : الفرقة من الناس على حدة وكل من اعوان انسانا وتحزب له فهو له شيعة ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد .

اما اصطلاحاً : فقد غلب الاسم على كل من يتولى عليا واهل بيته ، رضى الله عنهم اجمعين ، حتى صار اسما خاصا لهم ، فاذا قيل فلان من الشيعة : عرف انه منهم وفي مذهب الشيعة ، واصل ذلك من المشايعة وهي المطاوعة والمتابعة^(١) .

ويقول الشيخ المفيد وهو من اعلام الشيعة الامامية (ت ٤١٣/١٠٢٢) :
« التشيع في اصل اللغة هو الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص ، قال الله عز وجل : فاستغاثه الذي من شيعته على الذي من عدوه (القصص : ١٥) ففرق بينهما في الولاية والعداوة ، وجعل موجب التشيع لاحدهما هو الولاء بصريح الذكر له في الكلام . . . فاما اذا ادخل

(١) أنظر : لسان العرب : ١٨٨/٨ . تاج العروس :
٤٠٥/٥ ، مادة : شيع . ابن خلدون ، المقدمة . ص ٣٤٨ .

فيه علامة التعريف (يعني بلفظ : الشيعة) فهو على التخصيص لا محالة
لاتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لامامته بعد
الرسول صلوات الله عليه وآله بلا فصل ونفي الامامة عن تقدمه في مقام
الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعا له غير تابع لاحد منهم على وجه
الاعتداء ... فعلم بهذا الاعتبار ان السمة بالتشيع عَلمٌ على الفريق الذي
ذكرناه وان كان اصلها في اللسان ما وصفناه من الاتباع « (٢) » .

وذكر الامام أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤/٩٣٤) انهم « انما قيل
لهم : الشيعة ، لانهم شايعوا عليا رضوان الله عليه ؛ ويقدمونه على سائر
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٣) .

ويحدد ابن حزم (ت ٤٥٦/١٠٦٥) معنى التشيع تحديدا مانعا جامعا
فيقول : « من وافق الشيعة في ان عليا رضى الله عنه ، افضل الناس بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم واحقهم بالامامة وولده من بعده فهو
شيعي ، وان خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون ، فان خالفهم
فيما ذكرنا فليس شيعيا » (٤) .

ويذكر الشيخ المفيد قولا مماثلا لهذا فيقول « ويستحق اسم التشيع
ويغلب عليه من دان بامامة امير المؤمنين عليه السلام على حسب ما قدمناه ،
وان ضم الى ذلك من الاعتقاد ما ينكره كثير من الشيعة ويأباه » (٥) .

وذكر الشهرستاني (ت ٥٤٨/١١٥٣) في تعريفهم « هم الذين شايعوا
عليا عليه السلام على الخصوص وقالوا بامامته وخلافته نصا ووصاية اما جليا

(٢) المفيد : اوائل المقالات ، ص ٢ - ٤ .
(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٦٥/١ (تحقيق محمد
محي الدين عبدالحميد) .

(٤) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ١١٣/٢ .

(٥) المفيد : اوائل المقالات ، ص ٦ .

وأما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج من اولاده وان خرجت فبظلم يكون من غيره او ببقية من عنده» (٦) .

وهكذا ، فالتشيع ، اصطلاحا ، أساسه الاعتقاد بان عليا وذريته احق الناس بالخلافة ، وان عليا كان احق بها من أبي بكر وعمر وعثمان -رض- وان النبي صلى الله عليه وسلم عهد له بها من بعده ، وكان كل امام يعهد بها لمن بعده « فأهم خلاف بين الشيعة وغيرهم مسألة الخلافة لمن تكون » (٧) . فبينما يرى اهل السنة انه « لا بد للمسلمين من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم ، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، واقامة الجمع والاعياد ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد الامة » (٨) ، ترى الشيعة « ان الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ويتعين القائم بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى الامة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر ، وان عليا رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم » (٩) . وهكذا فبينما الخلافة في نظر أهل السنة قضية مصلحية

(٦) الشهرستاني : الملل والنحل ١/١٩٥ .

(٧) أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ٢/٢٠٨ .

(٨) علي القاري : شرح الفقه الاكبر ، ص ١٣٢ (مطبعة القاهرة

سنة ١٣٢٣) . أنظر أيضا البغدادي : أصول الدين ص ٢٧٩ ، الايجي :

المواقف ٨/٣٤٤ . حيث يقول : الامامة ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع .

(٩) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٤٨ ، أنظر أيضا : كاشف

الغطاء : اصل الشيعة واصولها ص ٩٥ حيث يقرر : ان الامامة هي الاصل

وشورى بين الناس هي عند الشيعة قضية دينية تكون بالنص والتعيين ومنكرها انما ينكر اصلا عرف في الدين بالضرورة • « فاذا اردنا ان نميز بعبارة قصيرة موجزة ما يبنى عليه جوهر الخلاف بين الاسلام السني والشيعة ، يمكننا القول بان الاول هو مذهب الاجماع "Consensus" والثاني هو مذهب السلطة "Authority" » (١٠) •

متى ظهر التشيع ؟

اختلف المؤرخون قديما وحديثا في تحديد الوقت الذي ظهر فيه التشيع في الاسلام ، ومن الممكن تلخيص وجهات النظر المختلفة كما يلي :

١ - ففة ترى ان التشيع ظهر في حياة الرسول -ص- ومن هؤلاء ، النوبختي من القدامى ومحسن الامين العاملي والشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء ، من المحدثين •

يقول النوبختي (ت ٣٠٠/٩١٢) « فأول الفرق الشيعة وهم فرقة علي بن أبي طالب عليه السلام المسمون شيعة علي عليه السلام في زمان النبي - صلى الله عليه وسلم وآله - وبعده ، معروفون بانقطاعهم اليه والقول بامامته » (١١) •

ويقول السيد محسنين الأمين العاملي ، « القول بتفضيل علي عليه السلام وموالاته الذي هو معنى التشيع كان موجودا في عهد الرسول » (١٢) •

الذي امتازت به الامامية وافتقرت عن سائر فرق المسلمين وهو فرق جوهرية اصلي ، وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، وانظر أيضا : محمد رضا المظفر : « عقائد الامامية » ص ٤٩ حيث يقرر : ان الامامة اصل من أصول الدين لا يتم الايمان الا بالاعتقاد بها •

- (١٠) كولدزبير : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ٢١٣
- (١١) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ١٥
- (١٢) العاملي : اعيان الشيعة ، ١٣/١

ويقول الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء : « ان اول من وضع بذرة التشيع في حقل الاسلام هو نفس صاحب الشريعة الاسلامية ، يعني ان بذرة التشيع وضعت مع بذرة الاسلام جنبا الى جنب وسواء بسواء » (١٣) .

٢ - وفئة ثانية ترى ان التشيع ظهر بعد وفاة الرسول -ص- مباشرة ، ونتيجة للاختلاف في من يخلفه في الامامة والخلافة ، ومن هؤلاء العلامة ابن خلدون والمرحوم أحمد أمين ، والمستشرق برنارد لويس مع آخرين .

يقول المرحوم أحمد أمين « كانت البذرة الاولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ان أهل بيته اولى الناس ان يخلفوه » (١٤) . ويقول في مكان آخر « وهذا الحزب وجد من بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما يمرور الزمن وبالمطاعن في عثمان » (١٥) .

ويقول الاستاذ برنارد لويس « بدأ التشيع بعد وفاة محمد (ص) كحركة سياسية صرفة تطالب بانتخاب علي للخلافة بعد النبي » (١٦) .

٣ - وفئة أخرى ترى ان التشيع ظهر في عهد عثمان معاصرا ومرافقا لحركة الفتنة ، وممن ذهب الى هذا الرأي المستشرق الالماني ولهوزن الذي يقول « بمقتل عثمان انقسم الاسلام الى حزبين : حزب علي وحزب معاوية » (١٧) .

٤ - ويستفاد من قول لابن النديم ان التشيع كحركة سياسية ظهرت

(١٣) كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ، ص ٧٧ ، ط ٩ ، المكتبة الحيدرية ، ١٣٨١/١٩٦٢ .

(١٤) أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٢٦٦ .

(١٥) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(١٦) Lewis, B. "The Origins of Ismailism", P. 23.

(١٧) ولهوزن (يوليوس) : أحزاب المعارضة السياسية الدينية

في صدر الاسلام ، ص ١٤٦ .

بعد هذه الفترة بقليل وذلك أثناء خروج علي -رض- لقتال طلحة والزبير وعائشة -رض- فيقول « لما خالف طلحة والزبير عليا وأيا الا الطلب بدم عثمان بن عفان وقصدهما علي ليقاتلهما حتى يفيئا الى امر الله تسمى من اتبعه على ذلك شيعة ، فكان يقول ، شيعتي ، وسماهم الاصفياء والاولياء وشرطة الخميس والاصحاب ومعنى شرطة الخميس : ان عليا قال لهذه الطائفة تشرطوا فانما اشارتكم على الجنة ولست اشارتكم على ذهب ولا فضة » (١٨) .

٥ - ويرى الدكتور طه حسين ان حزب الشيعة ظهر بعد قتل علي ويدل على ذلك بان لفظ شيعة قد اطلق على العراقيين والشاميين معا في صحيفة التحكيم ، اما الدكتور الدوري : فيرى ضرورة التفرقة بين التشيع باعتباره عقيدة روحية وباعتباره حزبا سياسيا ، فيؤيد رأي كاشف الغطاء فيما يتعلق بالتشيع الروحي وينحاز الى رأي طه حسين فيما يتعلق بالتشيع السياسي (١٩) .

٦ - ويرى الدكتور الشيبني بان دلالة الاصطلاح « شيعة » على الكتلة التي ندرسها من المسلمين وانصرافه اليهم دون غيرهم قد بدأ بحركة التوابين التي ظهرت سنة ٦١ هـ وانهت بالفشل سنة ٦٥ هـ . ثم هو يلخص الآراء السابقة بقوله « فالتشيع كان تكتلا اسلاميا ظهرت نزعته أيام النبي ، وتبلور اتجاهه السياسي بعد قتل عثمان ، واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد قتل الحسين » (٢٠) .

٧ - والذي أراه هو ان التشيع كمذهب فكري وسياسي لم يتكامل

(١٨) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٩ .
(١٩) الشيبني (كامل مصطفي) ، الصلة بين التصوف والتشيع ،

ص ١٢ .

(٢٠) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .

بنيانه الا مع ظهور القول بنظرية النص والتعيين التي اعطت له من المميزات والملامح ما جعله يتخصص ويتميز عن غيره من الاتجاهات والمذاهب وهكذا أرى ان التشيع ارتبط - وما زال - اصلا بهذه النظرية ، فيوصف بالتشيع من دان بها واعتقدها وان جمع اليها كثيرا مما نأباه الشيعة وترفضه ، ولا يستحق الوصف به من لم يعتقدوا تدينا وان جمع في نفسه كل معاني التشيع الاخرى • واذا نظرنا الى التشيع كمصطلح مرادف للقول بالنص والتعيين امكنا ان نقول ان ظهوره الديني والفكري كمنهج في الامامة والسياسة تأخر الى نهاية القرن الاول للهجرة • وارى لهذا القول دنيا فيما ذكره ابن المرتضى - وهو معتزلي ينتسب لآل البيت ومن ائمة الشيعة الزيدية - اذ يقول : « واما الرفضة فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الاول ولم يسمع عن احد من الصحابة من يذكر ان النص في علي جلي متواتر ، فان زعموا ان عمارا وابا ذر والمقداد بن الاسود كانوا سلفهم لقولهم بامامة علي ، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ولا السب لهما ، الا ترى ان عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب في الكوفة وسلمان الفارسي في المدائن » (٢١) •

ملاحظات عامة حول دراسة العقائد الشيعية :

١ - ان الدراسات القديمة لعقائد الشيعة والمثلة بكتب المقالات تحمل طابع التحامل على التشيع الديني باعتباره فرقة خارجة عن اجماع المسلمين ، ومن ثم صار من الخطأ الكبير الاعتماد على هذه الكتب في تصوير عقائد الشيعة من غير نقد وتمحيص وموازنة مع ما ورد في كتب عقائد الشيعة نفسها ، ذلك ان ما ورد في كتب المقالات نقول من المخالف والقاعدة

(٢١) ابن المرتضى : كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٥ (تحقيق سوسنة ديفلد فلزر) ، الا انه يربط بعد ذلك مباشرة التشيع وظهوره ب « عبدالله بن سبأ » •

العامّة « ان نقل المخالف لا يعتد به » (٢٢) ، وهذه النقول غالباً ما تكون تخريجات والزامات بعيدة عما يقتضيه المذهب ، والقاعدة هنا أيضاً « ان ما يقتضيه قول المجتهد لا يجوز ان يجعل قولاً له » (٢٣) . من قبيل ذلك ما ورد في كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (٣٠٠/٩١٢) حيث يقول في معرض كلامه عن عقائد الشيعة « وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم وان الله قد كان غير عالم فعلم ، وانه يبدو له البداوات ، وانه اضطر عباده الى الكفر والمعصية بالاسباب والمهيجات ، والقول بالرجعة الى دار الدنيا قبل الآخرة ، وان القرآن قد غير وبدل وصرف عن مواضعه وزيد فيه ونقص منه ، وان الفرائض والسنة قد غيرت وبدلت وزيد ما ليس منها ، وان الامة ارتدت بعد نبينا وكفرت بعد ايمانها ، هذه جملة من سوء اخبار الرافضة لو طلبت مثله في اخبار اليهود لما اصبته » (٢٣) . وكقول المَلَطِي (ت : ٣٧٧هـ) « ان في الرافضة اللواطه والابنة والحمق وشرب الخمر وقذف المؤمنين والمؤمنات والزور والبهت ، وكل قاذورة ، وليس لهم شريعة ولا دين » (٢٤) . وكقول الاسفراييني (ت ٤٧١/١١٧٨) « واعلم ان جميع من ذكرناهم من فرق الامامية متفقون على تكفير الصحابة ، ويدعون ان القرآن قد غير عما كان عليه ووقع فيه الزيادة والنقصان من قبل الصحابة ، ويزعمون انه قد كان فيه النص على امامة علي فاسقطه الصحابة عنه ، ويزعمون انه لا اعتماد على القرآن الآن ولا على شيء من الاخبار المروية عن المصطفى ، ويزعمون انه لا اعتماد على الشريعة التي في أيدي المسلمين ، وينتظرون اماما يسمونه المهدي

(٢٢) القاسمي (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة ،

ص/٢٢ .

(٢٣) المصدر السابق : ص/٢٥ .

(٢٣) الخياط (أبو الحسين) : كتاب الانتصار ص ١٠٧ .

(٢٤) المَلَطِي : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ٢٥ .

يخرج ويعلمهم الشريعة ، وليسوا في الحال على شيء من الدين (٢٥) .
 في حين نرى شيئا اماميا وهو ابن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ يقول
 « اعتقادنا في التوحيد ان الله واحد ليس كمثل شيء قديم لم يزل ولا يزال
 سميا بصيرا حكيما حيا قيوما عزيزا قدوسا عالما قادرا لا يوصف بجوهر
 ولا جسم ولا صورة ولا عرض ... خارج عن الحدّين حد الابطال وحد
 التشبيه (٢٦) ويقول عن القرآن - اعتقادنا في القرآن انه كلام الله ووحيه
 وتنزيله وكتابه وانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ...
 واعتقادنا ان القرآن الذي انزله الله تعالى على نبيه هو ما بين الدفتين وهو
 ما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك ... ومن نسب اليانا نقول انه
 اكثر من ذلك فهو كاذب » (٢٧) .

٢ - ان مؤرخي الفكر الشيعي قد أخفقوا في اقامة حدود واضحة
 بين الشيعة الامامية الأثني عشرية التي تمثل اكثرية الشيعة وبين سائر
 الفرق الشيعية بما فيها الغلاة ، حتى صرنا نرى عالما محققا مثل الاستاذ
 ولهوزن يقول - والسبئية الاسم الاقدم ، والرافضة الاسم الاحدث لشيء
 واحد بعينه - وهكذا كثيرا ما يخلط كتاب الفرق بين مصطلحات الرافضة ،
 الامامية ، الزيدية ، الكيسانية ، السبئية ، كقولهم : - وغلاتهم الامامية
 المنتظرية - الامامية جماعة من غلاة الشيعة - ، - وقالت الكيسانية اتباع
 المختار بن ابي عبيد ، وهو عندنا شعبة من الزيدية ، فرق الرافض الزيدية
 والكيسانية والامامية ، والروافض من جملتهم الزيديون .. ومن جملتهم
 الكيسانية .. ومن جملتهم الروافض الامامية ، غلاة الامامية وخصوصا الاثنا

(٢٥) الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٤٣ .

(٢٦) القمي (ابن بابويه) : عقائد الشيعة الامامية باب « صفة

اعتقاد الامامية » ص ٦٦ .

(٢٧) المصدر السابق ، باب « نزول القرآن » أنظر أيضا : المظفر

(محمد رضا) : عقائد الامامية : ص ٤١ .

عشرية منهم « (٢٨) •

ان السبب الرئيسي لهذا الخلط الذي يسبب الالتباس الخطر هو في نظرنا تعذر واستحالة الفصل بين التشيع كاتجاه سياسي وكمذهب ديني وفكري ، فالتشيع (بدأ اتجاها سياسيا صرفا التف حول حق علي في الخلافة) (٢٩) ، ثم اتخذ شكل تناحر اقليمي حتى صار يمثل الاتجاه السياسي العام لمعارضة العراق لسلطة الشام ثم تطور وتحدد نطاقه كمذهب ديني معين ، ومع ذلك ، بقي الاتجاه السياسي هو العامل المتحكم في اعتبار الشخص شيعة ام لا • ولتصوير هذا التداخل بين التشيع الديني والسياسي وما قد ينتج عنه من التباس ليس افضل من الاستشهاد بقول المفيد اذ يقول (ويستحق اسم التشيع ويغلب عليه من دان بامامة علي عليه السلام على حسب ما قدمناه ، وان ضم الى الاعتقاد ما ينكره كثير من الشيعة ويأباه) (٣٠) ، وهكذا صار الناس شيعة لمجرد قولهم بافضلية علي في الخلافة ، ويوضح هذا الرأي ابن المرتضى فيقول (كان ابو الهذيل يتشيع لبني هاشم •• و ابو الهذيل كان يفضل عليا على عثمان وكان الشيعي في ذلك الزمان من يفضل عليا على عثمان) (٣١) ، وهكذا أيضا صار كثيرون شيعة

(٢٨) أنظر على التوالي ، تاج العروس : ٤٠٥/٥ ، السمعاني : « الانساب » ص ١٥ • ابن حزم : « الفصل » ١٧٩/٣ ، البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٤٤ • الاسفراييني « التبصير في الدين » ص ٤٤ • الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ص ٨٧ • ابن خلدون : « المقدمة » ص ٣٥١ ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥٢ • ولهوزن : المصدر السابق ص ٢٥٨ التعليق رقم (١) •

(٢٩) لويس (برنارد) « العرب في التاريخ » ص ٩٩ • أيضا : ولهوزن : المصدر السابق ص ١٤٨ •

(٣٠) المفيد : اوائل المقالات ، ص ٦ •

(٣١) ابن المرتضى : « كتاب طبقات المعتزلة » ، ص ٤٨ •

مع ما قد يكون في آرائهم من شذوذ عن الخط العام لعقيدة الشيعة ،
 والجانب الثاني من رأى المفيد المذكور يشرح هذا ويوضحه اذ يقول
 (فهشام بن الحكم كان شيعيا وان خالف الشيعة كافة في اسماء الله تعالى ،
 وما ذهب اليه في معاني الصفات) (٣٢) • وهكذا الصقت بالتشيع كعقيدة آراء
 كثيرة تمثل وجهات نظر فردية ، فهشام بن الحكم مثلا اتهم بالتشبيه ، فصار
 التشبيه سمة وصمت بها الشيعة جميعا ، فيذكر الشهرستاني عنهم (وكان
 التشبيه بالاصل والوضع في الشيعة) (٣٣) ، ويقول الخياط (واما جملة قول
 الرافضة فهو ان الله عز وجل ذو قدّ وصورة وحدّ ، يتحرك ويسكن ،
 يدنو ويبعد يخف ويثقل) (٣٤) هذا في الوقت الذي تذهب فيه الشيعة
 الاثنا عشرية والزيدية مذهب المعتزلة في الصفات الالهية وتنزيه البارئ تعالى
 عن الجسّميه والمشابهة وفي الوقت الذي يقول فيه ابن بابويه القمي (ومن
 قال بالتشبيه فهو مشرك ، ومن نسب الى الامامية غير ما وصف في التوحيد
 فهو كاذب) (٣٥) ويقول الشيخ المفيد (اقول ان الله عز وجل واحد في
 الالهية والازلية لا يشبهه شيء ولا يجوز ان يماثله شيء) (٣٦) •

٣ - ان البحث في عقائد الشيعة من غير تحديد وحصر للمصطلح
 ينبغي ان يعتمد على كتب الاثني عشرية الامامية ، باعتبارها تمثل الاكثرية
 الغالبة من الشيعة ، ذلك لأن المصطلح (الشيعة) اذا طلق من غير تحديد
 وحصر لا يعني الا المذهب الاثنا عشري وهذه حقيقة اشار اليها جمع من

(٣٢) المفيد • المصدر السابق ، ص ٦ •

(٣٣) الشهرستاني ، « الملل والنحل » ١/ ١٣٩ •

(٣٤) الخياط : « كتاب الانتصار » ص ٢٧٢ •

(٣٥) ابن بابويه القمي : « عقائد الشيعة الامامية » باب صفة اعتقاد

الامامية •

(٣٦) المفيد ، اوائل المقالات ، ص ١٧ •

العلماء امثال كاشف الغطاء^(٣٧) ، آصف فيضي^(٣٨) وشتر وتمان^(٣٩) وآخرون ، لذا فليس الا من قبيل التشويه المخزى درج تعاليم الغلاة تحت مصطلح الشيعة ، ومن هنا يظهر فساد الاحكام التعسفية التي اطلقها البعض على الشيعة ، والصور المنافية للحقيقة التي كونوها عنهم ، من قبيل ذلك ما قاله كولد زيهر ونيرج وفريد لندر واحمد امين والآخرون عن الشيعة •

يقول كولد زيهر (ان الشيعة كانت على وجه الدقة المنطقة التي نبتت فيها جرائم السخافات التي حللت وقضت على نظرية الالوهية في الاسلام)^(٤٠) . ويقول نيرج في مقدمته لكتاب (الانتصار) (ان الشيعة كانت محل امتزاج الثنوية بالاسلام خاصة ، اذ ان في افكارها من المناسبة لآراء الثنوية ما لا يخفى ، مثال ذلك قولها في أمتها وتجسيمها الذي هو اقرب شيء الى تجسيم الثنوية ، ثم ثبت عن كثير من رجالها انهم جمعوا بين الرفض والزندقة)^(٤١) • ويقول فريد لندر (ان آل النبي الذين بنوا حقهم في الخلافة اصلا على انهم اقرباء مؤسس الاسلام واهله كانوا آله في هدم وتشويه ما بناه في حياته)^(٤٢) • ويقول المرحوم أحمد أمين (والحق ان التشيع كان مأوى يلجأ اليه كل من أراد هدم الاسلام لعداوة أو حقد ، ومن كان يريد ادخال تعاليم آباءه من يهودية ونصرانية وزرادشتية وهندية ، ومن كان يريد استقلال بلاده والخروج على مملكته كل هؤلاء كانوا

(٣٧) كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ، ص ٩٢ حيث يقول

« يختص اسم الشيعة اليوم على اطلاقه بالامامية » •

(٣٨) آصف فيضي أنظر مقالته : (Shia Legal Theories)

التي ظهرت في مجلة (Law in The Middle East) ، ص ٣٣٤

• (١٩٥٥)

(٣٩) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : « شيعة » •

(٤٠) كولد زيهر : العقيدة والشريعة ، ص ٢٠٧ •

(٤١) نيرج : مقدمة كتاب الانتصار ص/١٥ •

(٤٢) فريدلندر ، شنع الشيعة (بالانكليزية) المقدمة ، ص ٢ •

يتخذون حب اهل البيت شعارا يضعون وراءه كل ما شاءت اهوأؤهم (٤٣) •
 ٤ - وهناك نقطة مهمة جدا يجب الانتباه اليها عند دراسة تاريخ
 العقائد الاسلامية عامة والشيعية بصورة خاصة ، ذلك ان التشيع كغيره من
 المدارس الفكرية التي نشأت في الاسلام قد خضعت لتأثيرات اجنبية مختلفة
 فارسية ومسيحية ويهودية وغنوصية ، ولكن هذا التأثير لم يقتصر على التلقي
 المجرد ، وانما كان للموضوع جانب ايجابي يتمثل في نوع من الاختيار
 وهكذا وكما يقول الاستاذ اوتو برتزل (اذا نظرنا الى الامور من هذه
 الجهة امكن ان نتصور ان تكون العقائد الاسلامية لم يكن دخولا فقط
 في هذه العناصر الاجنبية ، بل كان أيضا اخراجا وابعادا تدريجيا لافكار
 مسيحية ومانوية وغنوصية وما يتصل بذلك من آراء فلسفية ، من مجموع
 تلك العقائد) (٤٤) • وفي هذا الخصوص فان المذهب الشيعي بدأ يتكون على
 مهل ويتبين العناصر التي لا تلتئم مع جوهر العقيدة فيبعدها عن جملة آرائه
 الكلامية ، وهكذا فان هذا الجانب الذي يمثل نوعا من الغريبة والسبك لم
 يؤخذ - مع الاسف - بنظر الاعتبار • وهكذا ايضا ظلت عقائد الشيعة
 تمثل وتشكل من خلال كتابات تمثل دور الاحتكاك مع العناصر الاجنبية ،
 فالافكار الغالية من قول بالوهية الائمة ، وبالحلول وتناسخ الارواح انما
 ظهرت في دوائر الغلاة ومن ثم يعد ادراجها تحت مصطلح (التشيع)
 مدعاة للالتباس الخطر •

نظريات أصل التشيع :

قدم الباحثون - قدماء ومعاصرين - نظريات عديدة حاولوا بها تفسير

- (٤٣) أمين (أحمد) : فجر الاسلام ، ص ٢٧٦ •
 (٤٤) برتزل (اوتو) : أنظر مقالته في مجلة « الاسلام » الالمانية ،
 ج ١٩ ، سنة ١٩٣١ ، وقد ترجمها الاستاذ عبد الهادي أبو ريده وجعلها في
 ذيل كتاب « مذهب الذره عند المسلمين » تحت عنوان : مذهب الجوهر
 الفرد عند المتكلمين الاولين في الاسلام « ص ١٤٥ •

اصل التشيع الديني ، وفيما يلي عرض ومناقشة لاهمها :

١ - القائلون بالاصل الفارسي :

حاول كل من دوزي واوجست ملر وفون كريمير ودادمستتر وجويدى ، ربط التشيع باصل فارسي ، وقد تطرف دوزي فادعى ان التشيع ليس الا فرقة فارسية ، فهو يقول (كانت الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية ، وفيها يظهر اجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية ، وبين الجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد . لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي امرا غير معهود ولا مفهوم ، لأنهم لم يعرفوا غير مبدأ الوراثة في الحكم ، لهذا اعتقدوا انه ما دام محمد لم يترك ولدا يرثه ، فان عليا هو الذي كان يجب ان يخلفه وان الخلافة يجب ان تكون وراثية في آل علي . ومن هنا فان جميع الخلفاء - ما عدا عليا - كانوا في نظرهم مغتصبين للحكم لا تجب لهم طاعة . وقوى هذا الاعتقاد عندهم كراهيتهم للحكومة وللسيطرة العربية فكانوا في الوقت نفسه يلقون بانظارهم النهممة الى ثروات سادتهم ، وهم قد اعتادوا ايضا ان يروا في ملوكهم احفادا منحدرين من اصلاب الآلهة الدنيا ، فنقلوا هذا التوقير الوثني الى علي وذريته . فالطاعة المطلقة للامام الذي من نسل علي كانت في نظرهم الواجب الاعلى حتى اذا ما ادى المرء هذا الواجب ، استطاع بعد ذلك بغير لائمة ان يفسر سائر الواجبات والتكاليف تفسيرا رمزيا وان يتجاوزها ويتعداها ، لقد كان الامام عندهم هو كل شيء ، انه الله قد صار بشرا ، فالخضوع الاعمى المقرون بانتهاك الحرمات ذلك هو الاساس في مذهبهم) (٤٥) . وعلى نحو مشابه يتحدث اوجست ملر ويضيف الى هذا (ان الفرس كانوا - تحت تأثير الافكار

(٤٥) دوزي : مقالة عن تاريخ الاسلام (بالفرنسية) وقد ترجم الكتاب الى التركية الدكتور عبدالله جودت بعنوان « تاريخ اسلاميت » ، والفقرة هذه تظهر في الترجمة التركية في الصفحة ٢٨١ ، والنص العربي مقتبس من كتاب ولهوزن السابق ، ص ٢٤٠ .

الهندية قبل الاسلام بعهد طويل يميلون الى القول بان الشاهنشاه هو تجسد لروح الله (Pahlavi - Bagh) التي تنتقل في اصلاب الملوك من الآباء الى الابناء) (٤٦) ، ويرى دادمستر (ان العناصر الفارسية التي اعتنقت الاسلام ظاهريا ادخلت في الاسلام الفكرة الهندية - الآرية التي تقول بالعائلة الالهية المختارة التي تنقل في اصلابها النور الالهي (Farry Yazdan) جيلا بعد جيل منتهمة ب الساوسخايانت Saoschyant أو المسيح المنتظر (Messiah) هذه الفكرة ادخلت في الاسلام وتبلورت في آل البيت وشخص علي (٤٧) . اما جويدي فيضيف الى رأي سابقه القول بان (انتشار هذه الافكار الغالية كانت نتيجة حملة دعاية ايرانية ثنوية منظمة لهدم الاسلام) (٤٨) .

والظاهر في هذه النظرية انها اعتمدت على اقوال بعض كتاب المقالات ممن صوروا حركات الفرس والشيعة الغلاة على انها محاولات احتمت بال بيت لهدم الاسلام من الداخل وذلك عن طريق تقويض عقيدته الدينية . فيروي المقريزي بان (السبب في خروج اكثر الطوائف عن ديانة الاسلام ، ان الفرس كانت من سعة الملك وعلو اليد على جميع الامم وجمالة الخطر في انفسها بحيث انهم كانوا يسمون انفسهم الاحرار والاسياد وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم ، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على ايدي العرب ، وكان العرب عند الفرس اقل الامم خطرا تعاطفهم الامر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في اوقات شتى وفي كل ذلك يظهر الله الحق فرأوا ان كيده على الحيلة انجح فآظهر قوم منهم الاسلام واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة اهل البيت واستبشاع

(٤٦) عن كتاب ولهوزن السابق ، ص ٢٤١ .

(٤٧) مقتبس من

Lewis, B. "The origins of Ismailism," p. 15.

(٤٨) المصدر السابق ، ص ١٥ .

ظلم علي ، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى اخرجوهم عن طريق الهدى^(٤٩) . ويردد ابن حزم هذا الرأي فيقول (رأوا ان الكيد للمسلمين على الحيلة انجح ، فظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشناع ظلم علي بن ابي طالب رضي الله عنه وسلكوا بهم مسالك مختلفة حتى اخرجوهم عن الاسلام)^(٥٠) .

وقد انتقد هذه النظرية جمع كبير من المستشرقين امثال كولدزبهر ، كيب ، نيكلسون وفريد لندر .

فيقول ولهوزن (اما ان آراء الشيعة كانت تلائم الايرانيين فهذا امر لاسبيل الى الشك فيه ، اما كون هذه الآراء قد انبعثت من الايرانيين ، فليست تلك الملائمة دليلا عليه بل الروايات التاريخية تقول بعكس ذلك ، اذ تقول ان التشيع الواضح الصريح كان قائما اولا في الدوائر العربية ثم انتقل بعد ذلك منها الى الموالي)^(٥١) .

ويقول كولدزبهر (ان الحركة العلوية نشأت في ارض عربية بحتة ولم تمتد الى العناصر الاسلامية غير السامية الا في خلال ثورة المختار) ثم يستطرد فيقول (ان اول الواضعين لجزء من مبادئ التجسيد والحلول قوم لا شك انهم من الجنس العربي الصميم فالتشيع كالاسلام عربي في نشأته وفي اصوله التي نبتت منها)^(٥٢) .

(٤٩) المقریزی ، الخطط ، ٣٦٢/١ .

(٥٠) ابن حزم : الفصل ، ٩١/٢ . انظر ايضا : الاسفراييني ،

التبصير في الدين ، ص ١٠٩ .

(٥١) ولهوزن : أحزاب المعارضة ، ص ٢٤١ . أنظر أيضا :

Nicholson, R. A. "Aliterory History of The Arabs", p. 214.

(٥٢) كولدزبهر : العقيدة والشريعة ، ص ٢٤٩ .

ويقول الاستاذ كيب : ان الفكرة الخاطئة التي لا زالت منتشرة والتي تقول بان بلاد فارس كانت الموطن الاصلي للتشيع ، نظرية لا اصل لها ، بل الروايات التاريخية تثبت بان الزرادشتيين كانوا اميل لاعتناق المذهب السني (دون المذهب الشيعي) (٥٣) .

وقد حاول فريدلندر (٥٤) ان يوضح بان هذه النظرية ضعيفة لا تقوى على النقد فهي تقوم على دليلين متهافتين هما :

- ١ - كون التشيع المذهب الرسمي اليوم لدولة فارس .
- ٢ - التشابه الظاهري الموجود بين فكرة التجسيد الالهي في الائمة وفكرة مماثلة كانت موجودة في بلاد آسيا الوسطى .

اما عن الدليل الاول ، فالمعروف ان بلاد فارس (ظلت - كما يقول الاستاذ نولدكه - في اجزاء كبيرة منها تدين بالمذهب السني واستمر ذلك حتى سنة ١٥٠٠ ، عندما اعلن التشيع مذهباً رسمياً فيها بقيام الدولة الصفوية) (٥٥) ، هذا في الوقت الذي كان التشيع فيه منتشرًا في القرن الرابع في مناطق واسعة من بلاد العرب (ففي القرن الرابع الهجري - يقول الاستاذ آدم متمر - نشر التشيع الويته على مدينة البصرة وعلى نصف ابلس والقدس والقسم الاكبر من شرق الاردن ، وباستثناء المدن والحواضر كانت الجزيرة العربية في غالبيتها تدين بالمذهب الشيعي ، وحتى في المدن ، كانت غالبية السكان في عمان وهجر وصعدة شيعة . . اما في بلاد ايران فان التشيع كان منتشرًا في المنطقة الساحلية المحاذية لبلاد بابل حيث كانت في اتصال مستمر مع الجزيرة العربية في حين كانت السيادة المطلقة في بلاد

Gibb. H. A. R. "Mohammadanism," p. 121. (٥٣)

(٥٤)

Friedlaender, I. The Heterodoxies of The Shieites, pp. 2-4

(٥٥) المصدر السابق

الشرق للمذهب السني باستثناء مدينة قم التي كان أهلها شيعة غالبية (٥٦) ،
وحتى هنا (فان الذين نشروا فيها التشيع هم الاشعريون وهم عرب
خلص) (٥٧) .

اما بخصوص الدليل الثاني ، فان فكرة الحلول والتجسيد
(Incarnation) من التأثيرات الثقافية الاجنبية العامة التي غزت الفكر
الاسلامي ، لذا فليس من السهل ربطها بجهة واحدة دون غيرها ، ومع
ذلك فقد ذهب كولدزيهر الى القول بان (مبدأ الاغراق في تأليه علي ،
والذي صاغه في مبدأ الامر عبدالله بن سبأ ، حدث في بيئة سامية عذراء ،
لم تكن قد تسربت اليها الافكار الآرية ، وانضم الى هذه الحركة في بدء
قيامها جموع غفيرة من العرب ، حتى ان اول الواضعين لجزء من مبادئ
التجسيم والحلول قوم لا شك انهم من الجنس العربي الصميم) (٥٨) .
وفكرة الحلول اخذ بها غلاة الشيعة وامتد اثرها الى الفرق الاسلامية
المختلفة كالصوفية وبعض فرق المعتزلة كالحائطية والحمارية ، وقد استمدت
جميعها من معين مشترك واحد هو الغنوصية المسيحية ، فهي اذن من
سمات الغلاة ولا يصح ربطها بالتشيع ، ولذلك حاربها متكلمة الشيعة
وكفروا القائلين بها فوصفهم الشيخ المفيد بانهم (ملاحدة وزنادقة) (٥٩) .
وقد اشار ابن خلدون الى هذا كله فقال « ومنهم (اي الشيعة) طوائف

(٥٦) وفيما MEZ, Adam. "The Renaissance of Islam", 62.

وفيما يخص انتشار التشيع أنظر أيضا : المقدسي : أحسن التقاسيم ،
ص (٩٦ ، ١٢٦ ، ١٧٩ ، ٣٩٥ ، ٤١٥) وكذلك المقرئزي : « الخطط » ،
ج ٣٥٨/٢ .

(٥٧) الحموي (ياقوت) : « معجم البلدان » - مادة - قم - ٤ /

١٧٦ .

(٥٨) كولدزيهر : العقيدة والشريعة ، ص ٢٢٩ ، انظر ايضا ولهوزن :

« احزاب المعارضة » ص ٢٤٢ . وايضا ، حتى (فليب) : تاريخ العرب
ص ٣١٧ .

(٥٩) المفيد : « اوائل المقالات » ، ص ٦٥ .

يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بالوهية الائمة ، اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالوهية ، او ان الاله حل في ذاته البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه « (٦٠) » .

القائلون بالاصل اليهودي :

ومن اشهر القائلين بها الاستاذ ولهُوزن الذي بنى نظريته على رواية وردت في الطبرى كما سنرى ، ويرى لها اصحابها سندا فيما جاء في كتب المقالات وخاصة ما جاء على لسان الشَّعْبِي وما ذكره الاسفراييني وابن حزم والشهرستاني فقد ورد عن الشعبي قوله (احذرك الاهواء المضلة شرها الرافضة ، فانها يهود هذه الامة يبغضون الاسلام كما يبغض اليهود النصرانية ، ولم يدخلوا في الاسلام رغبة ولا رهبة من الله ولكن مقنا باهل الاسلام وبغيا عليهم ، وقد حرقهم علي بن ابي طالب ونفاهم الى البلدان . . . ذلك ان محبة الرافضة محبة اليهود . قالت اليهود لا يكون الملك الا في آل داوود ، وقالت الرافضة لا يكون الملك الا في علي بن ابي طالب ، وقالت اليهود لا يكون جهاد في سبيل الله حتى يخرج المسيح المنتظر وينادي مناد من السماء ، وقالت الرافضة لا جهاد في سبيل الله حتى يخرج المهدي وينزل سبب من السماء ، واليهود يؤخرون صلاة المغرب حتى تشتبك النجوم وكذلك الرافضة . . . الخ) (٦١) اما ابن حزم فيذكر ان « هؤلاء (الكيسانية) صاروا في سبيل اليهود القائلين بان ملكصدق بن عامر . . . والعبد الذي وجهه ابراهيم عليه السلام ليخطب ريقا بنت بنؤال . . . والياس عليه السلام وفتحاص بن العازار بن هارون عليه السلام احياء الى اليوم » (٦٢) ، وهو

(٦٠) ابن خلدون - المقدمة - ص ٣٥١ .

(٦١) ابن عبد ربه « العقد الفريد » ، ٣٥٣/١ . أنظر أيضا ، البغدادي « الفرق بين الفرق » ص ١٤٤ . الشهرستاني : ١٤/٢ (ربط الرجعة باليهودية) .

(٦٢) ابن حزم : الفصل ٣/١٨٠ ، أنظر : النوبختي فرق الشيعة ص ٢٠ حيث يورد نصا مهما بخصوص قول مخالف الشيعة : في ان « اصل الرفض مأخوذ من اليهودية » بناء على اقوال ابن سبأ .

بهذا يشير الى العقيدة المشتركة عند الغلاة القائلين بان الامام ما مات ولن يموت ولا بد له من ان يظهر ليملاً الارض عدلاً كما ملئت جوراً •

اما ولهوزن فبعد ان فندّ نظرية الاصل الفارسي ، حاول هو من جانبه ان يجعل اليهودية المعين الذي اشتقت منه الشيعة فكرتها معتمداً في ذلك - كما يقول فريدلندر - (٦٣) على رواية للطبري (ج : ٢ : ص : ١٩٦١ ، طبعة اوربا) التي تناقض ما جاء في كتاب الملل والنحل للشهرستاني وغيره من كتب المقالات • يقول ولهوزن (اما مذهب الشيعة الذي ينسب الى عبدالله بن سبأ انه مؤسسه ، انما يرجع الى اليهود اقرب من ان يرجع الى الايرانيين ••• فالفكرة القائلة بان النبي ملك يمثل سلطان الله على الارض قد انتقلت من اليهودية الى الاسلام ، اذ ان المبدأ الاساس الذي بدأ منه مذهبهم : ان النبوة ، وهي المعرض الشخصي الحي للسلطة الالهية تنسب بالضرورة الى الخلافة وتستمر تحيا فيها ، وقبل محمد وجدت سلسلة طويلة متصلة من الانبياء الذين يتلو بعضهم بعضاً على نحو ما يقول اليهود - « سلسلة دقيقة من الانبياء » وكما ورد في الاصحاح : ١٨ ، من سفر « تثنية الاشرع » من انه لم يخل الزمان ابداً من نبي يخلف موسى ومن نوعه وهذه السلسلة لا تقف عند محمد ولكل نبي خليفته الى جانبه يعيش أثناء حياته وهذا الزميل الثاني ، هو أيضاً فكرة يهودية فكما كان لموسى خليفة هو يوشع ، كذلك لمحمد خليفة هو علي ، به يستمر الامر • على ان كلمة نبي لم تطلق على علي وبنيه - بل اطلق عليهم اسماء (الوصي) او (المهدي) او (الامام) عامة ، ولكن إن لم يطلق الاسم فان الحقيقة العقلية كانت مقصودة بوصفهم عارفين بالغيوب وتجسيديات للخلافة عن الله (٦٤) •

• (٦٣) فريدلندر : المصدر السابق ، ص ٢ - ٣ •

(٦٤) ولهوزن « أحزاب المعارضة ، ص ٢٤٥ - ٢٤٧ ، قارن ذلك بما

ذكره كولدزهر ، « العقيدة والشريعة ص ٢٠٥ •

ان هذه النظرية في مجموعها تعتمد اذن على رواية الطبري التي اوردها على لسان سيف بن عمر التميمي ، وعلى المقارنة التي اوردها صاحب العقد الفريد على لسان الشَّعْبِي ، وهما من كتب التاريخ والادب التي لا يصح الاعتماد عليها في تصوير العقائد التي يجب ان تصور من خلال كتب الفرق والمقالات . اما سيف بن عمر التميمي فقد اتهم من قبل رجال الجرح والتعديل بالكذب والضعف والوضع . فقد قال عنه ابن معين « انه ضعيف الحديث » وقال عنه ابو داود « انه ليس بشيء » وقال النسائي والدارقطني « ضعيف » وقال ابن حبان « انه يروى الموضوعات » وقال الحاكم « اتهم بالزندقة » (٦٥) فرجل هذا حاله لا يصلح ان يكون راوية لعقيدة الغير ولا يمكن الاعتماد على ما يرويه . اما رواية الشَّعْبِي فجديرة بالدراسة والاختيار ، فالشعبي له ميل الى التشيع معروف ، فقد عده ابن سعد والشهرستاني من الشيعة ، فلم يجد خصوم الشيعة - كما يقول فريدلندر - من هو احسن منه وافضل في ادانة الشيعة واتهامهم واقامة هذه المقارنة بين عقائدهم والديانة اليهودية ، وهكذا اوردوا هذه المقارنة على لسانه لادانة الشيعة - كما يظهر - من رجل اتهم هو بميوله الشيعة (٦٦) .

٣ - نظرية الاصل اليهودي - المسيحي المشترك :

القائلون بهذه النظرية جمع من المستشرقين من اشهرهم ، كولدزيهير وفريدلندر .

فيرى كولدزيهير ان فكرة الرجعة تسربت الى الاسلام عن طريق المؤثرات اليهودية المسيحية « فعند اليهود والنصارى ان النبي ايلياء قد رفع الى السماء ، وانه لا بد ان يعود الى الارض في آخر الزمان لاقامة دعائم

(٦٥) ابن ابي حاتم : « الجرح والتعديل » ، ج ٢ ، القسم الاول ،

ص ٢٧٨ - ابن حجر . « تهذيب التهذيب » ، ٢٩٧/٤ .

(٦٦) فريدلندر : المصدر السابق ص ١٠٠ .

الحق والعدل ، ولا شك ان ايلياء هو الانموذج الاول لأئمة الشيعة المختفين
الغائبين الذين يحيون لايراهم احد والذين سيعودون يوما كمهدين
منقذين للعالم « (٦٧) .

اما فريدلندر^(٦٨) فيرى ان التشيع قد استمد افكاره الرئيسية من
اليهودية حيث استمد منها فكرة المهديّة واستمد من المسيحية فكرة
(الدوسيتزم Docetism) التي دخلت الدوائر الاسلامية بتأثير المانوية التي
اعتقت هذه الهرطقة المسيحية واعطتها شكلا محمدا . فالمسيح في هذه
العقيدة المانوية ليس له حقيقة واقعة فحياته كلها وولادته وتعميده وآلامه
من اجل التكفير عن خطايا البشر كل ذلك كان قضية ظاهرية لا حقيقة لها
فالشخص الذي ربط على الصليب - في رأيهم - لم يكن المسيح بعينه وانما
كان عميلا للشيطان الذي أراد ان يوقف نشاط المسيح فربطه المسيح على
الصليب بنفسه عقابا على سوء سلوكه . اما المسيح فانه اختفى وسيعود في
المستقبل ، وهذا شبيه بما كان يراه الغلاة من ان الامام لم يمت وانما بدا
للناس ذلك ، وانما اختفى وسيعود في الوقت المناسب - قبل يوم القيامة -
لإعادة العدل الى الارض بعد ان ملئت جورا ، وان من مات كان شيطانا
تصور بصورة الامام ، فيروي البغدادي عن السبئية قولها « فلما قتل علي
رضي الله عنه زعم ابن سبأ ان المقتول لم يكن عليا وانما كان شيطانا تصور
للناس في صورة علي وان عليا صعد الى السماء كما صعد اليها عيسى بن
مريم عليه السلام . قال : كما كذبت اليهود والنصارى في دعواها قتل
عيسى كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها قتل علي ، وانما رأت
اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى كذلك القائلون بقتل علي
رأوا قتيلا يشبه عليا فظنوا انه علي ، وعلي قد صعد الى السماء وانه سينزل

(٦٧) كولدزبير : المصدر السابق ، ص ٢١٥ .

(٦٨) فريد لندر : المصدر السابق ص ١٠٠ وما بعدها .

الى الدنيا ويتنقم من أعدائه» (٦٩) • وهذه العقيدة بعيدة عما تعتقده الشيعة الاثنا عشرية التي ترى « في موت الائمة انه جرى عليهم على الحقيقة وانه ما اشتبه للناس امرهم كما يزعمه من يتجاوز الحد فيهم ، بل شاهدوا قتلهم على الحقيقة لا على الحسبان والخيولة ولا على الشك والشبهة ، فمن زعم انهم شبهوا او واحد منهم فليس من ديننا على شيء ونحن منه براء» (٧٠) •

القائلون بالاصل العربي :

ومن اشهر الداعين لها الاستاذ مونتكمري واط (٧١) الذي يرى ان حركة الفتوحات الكبرى سببت نوعا من القلق الروحي والمادي ، مما ادى الى ان يفكر البعض في « الخلاص » من الوضع الراهن الذي كان الناس يقاسون منه عن طريق توقع ظهور زعيم او قائد سياسي - Charismatic له من القدرات الروحية الفائقة ما يتمكن معها من انقاذ البشر مما يعانون منها ويؤيد نظريته هذه بدليلين :

١ - ان الدوائر الشيعية على اختلاف فيما بينها نظرت الى الامامة باعتبارها مصلحة دينية وليست من المصالح العامة التي تفوض الى الناس ، وان الامام يجب ان يكون معصوما عن الخطأ •

٢ - ان رجال الشيعة الاوائل كانوا من عرب اليمن الجنوبيين ، وكانت اليمن ارض سلالات الملوك الذين يتوارثون الحكم ، وكانوا يتصفون بصفات روحية تجعلهم رأس السلطين الروحية والزمنية (مِرْوَد) •

(٦٩) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ١٤٣ ، ١٤٨ ، انظر ايضا : الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٧٣ • ابن حزم ، الفصل ٣/١٨٨ ، ١٧٩ ، الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٣٥ • الشهرستاني • الملل والنحل ١١/٢ •

(٧٠) ابن بابويه القمي ، عقائد الامامية ، باب الرجعة •

(٧١) أنظر مقاله :

“The Conception of The charismatic Community in Islam,”
Numen, Vii (1960), pp. 77-90.

ثم يقول : ومع ان الاسلام لا يشجع الملكية الوراثية الا ان كون هؤلاء من عرب الجنوب ممن اعتادوا تقديس الملوك يحملنا على الاعتقاد بتأثرهم بماضيهم التاريخي في هذا الخصوص .

الفرق الشيعية

أولا : الامامية الاثنا عشرية : وتؤلف الاكثرية الساحقة من الشيعة واليهم ينصرف الذهن عادة عند اطلاق الشيعة ، والذي يميزهم ويجمعهم القول (٧٢) :

آ - بوجوب الامامة ووجودها في كل زمان : « فالامامة - في نظرهم - ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ويتعين القائم بتعينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لنبي اغفالها ولا تفويضها الى الامة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم (٧٣) . ومن علماء الشيعة من يعتبر الامامة اصلا من اصول الدين ، عُرِف من الدين بالضرورة ، ومن انكرها فقد انكر ركنا من أركان الدين » (٧٤) ومنهم من يرى « ان الشيعة وان اوجبوا امامة الاثنى عشر لكن منكر امامتهم ليس بخارج عن الاسلام ،

(٧٢) انظر ، العاملي (محسن الامين) ، « اعيان الشيعة » ١٥/١ ، حيث يقول : الامامية هم القائلون بوجوب الامامة ، والعصمة ، ووجوب النص ، وانما حصل الاسم لها في الاصل لجمعها في المقالة هذه الاصول . ويقول الشيخ المفيد « أوائل المقالات » ، ص ٧ : فاما السمة للمذهب بالامامة ووصف الفريق من الشيعة بالامامية فهو علم على من دان : بوجوب الامامة ووجودها في كل زمان ، ووجب النص الجلي ، والعصمة والكمال لكل امام ثم حصر الامامة في ولد الحسين بن علي عليهما السلام ، وساقها الى الرضا علي بن موسى .

(٧٣) ابن خلدون - « المقدمة » ، ص ٣٤٨ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١/ص ١٩٥ .
(٧٤) المفيد . اوائل المقالات ص ٤ . المظفر (محمد رضا) عقائد الامامية ، ص ٤٩٠ .

وتجرى عليه جميع احكامه « (٧٥) .

ب - النص والتعيين : ترى الامامية الاثنا عشرية ان الرسول -ص- نص على خلافة علي (رض) اما نصا جليا واضحا أو خفيا بالتلميح والاشارة في حياته ، ولهم في اثبات ذلك نصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، وتفيد عندهم حصول العلم اليقيني بها . من ذلك قول النبي (ص) يوم غدير خم « من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار » وكقوله « هذا (يعني عليا) اخي ووصي وخليفتي من بعدي فاسمعوا له واطيعوا » وكقوله « انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي » (٧٦) . الى غير ذلك من روايات دلت - على رأيهم - على ثبوت الامامة لعلي بعد الرسول -ص- ، ثم يرون ان عليا اوصى لولده الحسن وأوصى الحسن أخاه الحسين ، وهكذا الى الامام الثاني عشر المهدي المنتظر ، فالائمة امتداد من الرسول -ص- « قد وصى كل منهم لسلفه الذي عينه باقراره الصريح ، موافقا للترتيب الالهي ، وجاعلا اياه المرشح الشرعي للوظيفة الربانية » (٧٧) .

ومن علماء الشيعة ومتكلميهم من يربط التشيع بهذا الركن اصلا ، أعني الاعتقاد بان عليا -رض- كان اماما للمسلمين بتعيين من الرسول ،

- (٧٥) العاملي (محسن الامين) ، « اعيان الشيعة » ج ١/ص ٦٩ .
وانظر ايضا : كاشف الغطاء « اصل الشيعة واصولها » ، ص ٩١ حيث يقول : انه (اي المسلم) بعدم الاعتقاد بالامامة لا يخرج عن كونه مسلما .
(٧٦) الحلبي (العلامة) : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٢٥ كذلك كتاب : الباب الحادي عشر ، « مبحث الامامة » . كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ص ٩٦ . المظفر (محمد رضا) ، عقائد الامامية ، ص ٦٠ .
(٧٧) كولدزهر : العقيدة والشريعة ، ص ١٩٦ .

اما نصا كما ترى الامامية ، أو وصفا كما ترى الجارودية من الزيدية (اتباع ابي الجارود زياد بن منذر العبدي وكان من أصحاب الامام محمد الباقر) • وهكذا فان الشيخ المفيد يخرج في تعريف له لمعنى التشيع ، ثلثي الزيدية من الشيعة لان من رأى الزيدية السليمانية (اتباع سليمان ابن جرير الزيدي) والبُتْرِيَّة (اتباع الحسن بن صالح بن حي) « ان الامامة شورى متى ما عقدها اثنان من ا خيار الامة لمن يصلح لها فهو امام في الحقيقة » (٧٨) •

ج - عصمة الائمة : العصمة - لغة - هي المنع أو الامسك ، وعصمة الله عبده ، ان يعصمه مما يوبقه • اما - اصطلاحا - فقد اختلف المتكلمة في تحديد معناها • فقال قوم : المعصوم هو الذي لا يمكنه الايمان بالمعاصي ، واختلفوا في عدم التمكن كيف هو ، فقال قوم منهم : المعصوم هو المختص في نفسه أو بدنه أو فيهما بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي • وقال قوم ، بل المعصوم مساو في الخواص النفسية والبدنية لغير المعصوم ، وانما العصمة هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية • وقال آخرون ، بل المعصوم مختار متمكن من المعصية والطاعة ، وهي بذلك ملكة تمكن صاحبها من اجتناب المعاصي مع القدرة عليها « (٧٩) • وقد اتفقت الامامية على ان امام الدين لا يكون الا معصوما من الخلاف لله تعالى ، لا تصدر عنه صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا ولا خطأ في التأويل ولا للاسهاء عن الله تعالى ، وذلك ليكون مقبول القول ولا

(٧٨) أنظر المفيد • المصدر السابق ، ص ٤ • الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٢٢ / البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٤ / الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ١٣٥ •
(٧٩) ابن منظور - لسان العرب ، مادة - عصم / الجرجاني : التعريفات ص ١٠٠ / التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ١٠٤٧ / ٢ ، ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ٧ / ٧ •

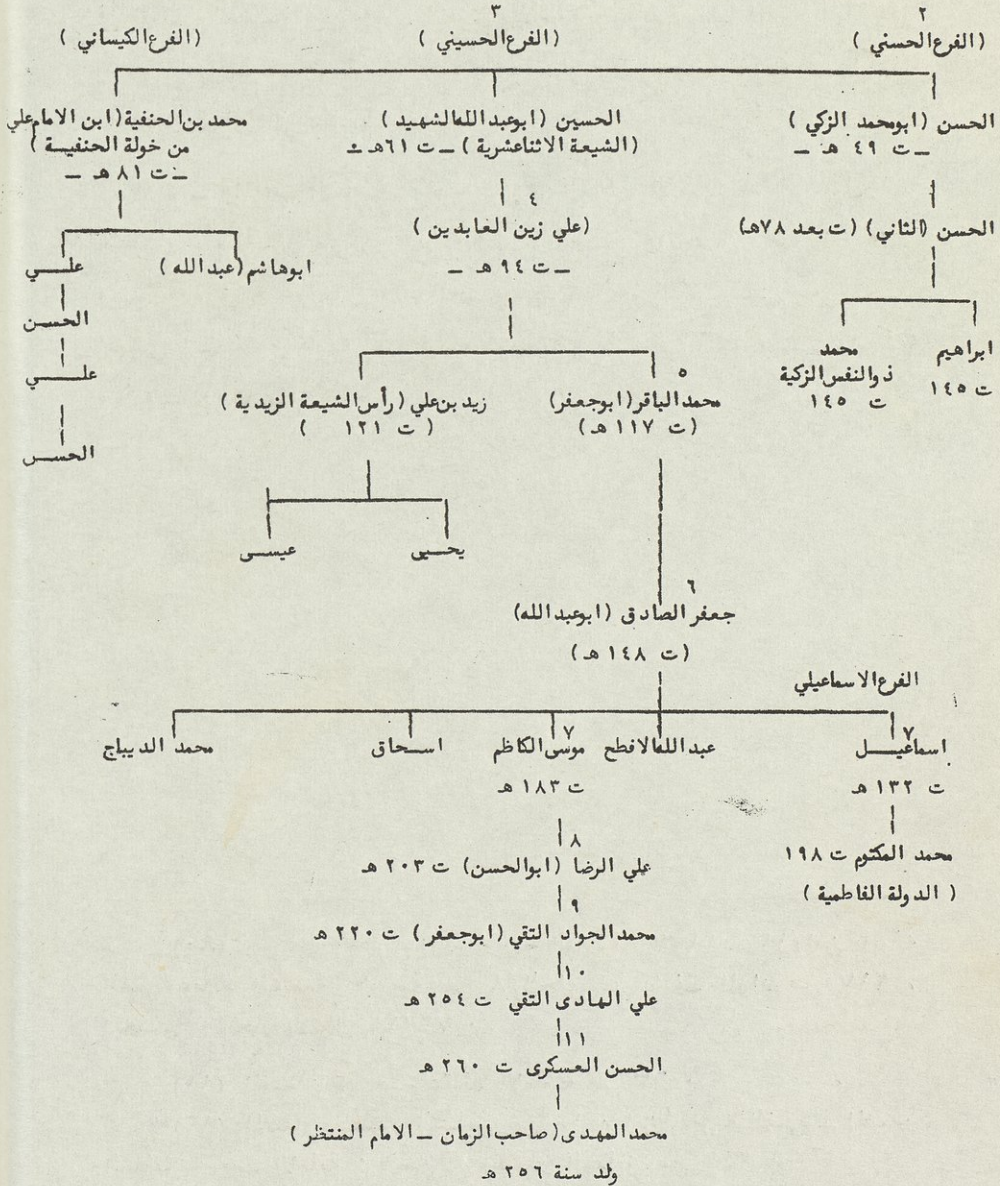
تسقط من القلوب هيئته « (٨٠) واختلفوا • هل العصمة تبدأ بالامامة أم تكون قبلها أيضا ، ويرى المفيد « الوجه ان تقطع على كمالهم عليهم السلام في العلم والعصمة في أحوال النبوة والامامة وتتوقف فيما قبل ذلك وهل كانت أحوال نبوة وامامة ام لا ، وتقطع على ان العصمة لازمة منذ اكمل الله عقولهم الى ان قبضهم » (٨١) •

د - وانفتحت الامامية الاثنا عشرية على ان الائمة بعد الرسول اثنا عشر اماما ، ابتداء بعلي بن أبي طالب ثم الحسن والحسين رضي الله عنهم ومن بعده في ولده دون ولد الحسن حتى الامام الثاني عشر وهو محمد المهدي المنتظر • وفيما يلي قائمة توضيحية لاسماء الائمة وسني واماكن ولاداتهم ووفياتهم (٨٢) •

(٨٠) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ١١/٧ - ١٢/ ابن بابويه القمي/ عقائد الشيعة الامامية ص ٨/ الحلبي - كشف المراد ص ٢١٧ ، المجلسي : بحار الانوار ٧٢/١١ •

(٨١) المفيد : تصحيح عقائد الامامية ص ٦٣ •
(٨٢) المفيد : المصدر السابق ص ١٠ • ابن بابويه القمي - المصدر السابق : باب الامامة • الحلبي : المصدر السابق ص ٢٤٩ •

(١)
 (علي بن ابي طالب - ابو الحسن المرتضى -
 مولده - ٢٣ قبل الهجرة - وفاته ٤٠ هـ)



ثانيا - الشيعة الزيدية :

اتباع الامام زيد بن علي بن الحسين السبط رضي الله عنهم اجمعين * وكان زيد عن علي قد بويح له بالكوفة ، فخرج في خمسة عشر الف رجل من اهلها على والي بغداد يوسف بن عمر الثقفي عامل هشام بن عبد الملك على العراقيين ، فلما استمر القتال بينهما سمع من بعض اتباعه الطعن على ابي بكر وعمر -رض- فانكر ذلك على من سمعه منه ، فنفر عنه الذين يابعوه ، فقال لهم : رفضتموني ، فيقال انهم سمو الرفضة لقول زيد لهم « رفضتموني »^(٨٣) * وبقي زيد في شردمة فقاتل حتى قتل ودفن ليلا وكان معه نصر بن خزيمة العبسي ثم انه ظهر على قبره فنبش وصلب عريانا ثم احرق ، وبعده خرج ابنه يحيى بن زيد في أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، فوجه اليه نصر بن سيار صاحب خراسان شرطته سلم بن احوز المازني فقتله^(٨٤) .

(٨٣) هذا هو التفسير الشائع لمصطلح « الرفضة » المستمد من تسمية زيد بن علي الذين رفضوا السير معه وانفضوا من حوله لاستنكاره ما بدا منهم من طعن في الشيخين ابي بكر وعمر -رض- ولعنهم اياهما * أنظر : الشهرستاني : الملل والنحل ٢٠٩/١ ، الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٣٤ ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ١٢٩/١ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٥ ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥٢ . وهناك تفسير آخر اورده كل من النوبختي (فرق الشيعة ص ٥٤) والقاضي النعمان الفاطمي (دعائم الاسلام ٦٢/١) . يقول النوبختي : وكان المغيرة بن سعيد قال بهذا القول (اي بامامة محمد ذي النفس الزكية وانه القائم وانه الامام المهدي) لما توفي أبو جعفر محمد بن علي (الباقر) واطهر المقالة بذلك فبرئت منه الشيعة اصحاب ابي عبدالله جعفر بن محمد (الصادق) عليهما السلام ورفضوه فزعم انهم رافضة وانه هو (أي المغيرة) سماهم بهذا الاسم .

(٨٤) المسعودي : مروج الذهب ١٨٢/٢ ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ١٣٠/١ .

وقد جوز الزيدية (عدا الجارودية منهم) « ان يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالامامة اماما واجب الطاعة ، سواء أكان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين » (٨٥) . ولم يشترطوا في الامام ان يكون معصوما ولهذا أيضا لم يعترفوا بمبدأ الوراثة المباشرة في الامامة واعترفوا (عدا الجارودية منهم) بشرعية خلافة الشيخين ابي بكر وعمر ولم يعلنوا البراءة منهما ، وذلك تطبيقا للقاعدة العامة المشهورة التي وضعها زيد في الامامة وهي القول « بجواز امامة المفضول مع قيام الافضل ، ومعنى ذلك ان عليا كان افضل الصحابة الا ان الخلافة فوّضت لابي بكر لمصلحة دينية ، لذا فبيعتة ليست بخطأ ولا توجب كفرا ولا فسقا » (٨٦) .

والزيدية يرجعون في الاصول الى الاعتزال ، وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة ، الا في مسائل قليلة (٨٧) وقد سبقت الاشارة الى ان بعضا من

(٨٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٤ . الشهرستاني : الملل والنحل ٢١٧/١ . قارن : كولدزيهر ، المصدر السابق ص ٢١٧ .

(٨٦) العامل (محسن الامين) أعيان الشيعة ١٣/١ . الطوسي (نصيرالدين) : قواعد العقائد (مقتبس من محمد جواد مغنية : الشيعة والتشيع ص : ٣٥) .

(٨٧) يقول الشهرستاني عن زيد -رض- « أراد ان يحصل الاصول والفروع حتى يتحلى بالعلم فتتلمذ في الاصول لواصل بن عطاء رأس المعتزلة . . . فاقتبس منه الاعتزال وصارت اصحابه كلها معتزلة » - الملل والنحل ٢٠٧/١ . ويعد ابن المرتضى (كتاب طبقات المعتزلة ص ١٧) زيدا ضمن رجال الطبقة الثالثة ، وكان زيد لا يخالف المعتزلة الا في المنزلة بين المنزلتين (المصدر السابق ص ٣٤) . اما عن الصلة بين زيد وابي حنيفة ، فيذكر أبو الفرج الاصفهاني ، (مقاتل الطالبين - ص ١٠٧) بان ابا حنيفة كان ينصر زيدا ويميل اليه وانه ارسل اليه يقول « ان لك عندي معونة وقوة على جهاد عدوك فاستعن بها انت واصحابك في الكراع والسلاح) . وذكر الزمخشري (الكشف ٦٤/١) ان ابا حنيفة كان يفتي سرا بوجود نصرته زيد بن علي وحمل المال اليه والخروج معه على اللص المتغلب المسمى بالامام والخليفة » ، أنظر أيضا : الشيباني : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

علماء الامامية الاثنا عشرية لا يعتبرون الزيدية شيعة لانهم « لا يوجبون النص »^(٨٨) ويقولون ان الامامة تكون بالاختيار فمن اختير من قبل اهل الحل والعقد صار اماما واجب الطاعة »^(٨٩) ، ويستنون منهم الجارودية الذين قالوا « ان النبي نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالحكم فكان هو الامام من بعده وزعموا ان الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي »^(٩٠) .

ثالثا - الشيعة الاسماعيلية :

تستمد هذه الفرقة اسمها من انها على خلاف الاثنا عشرية تختتم سلسلة أئمتها الظاهرين بالامام السابع الذي لا تعترف الشيعة الاثنا عشرية بامامته ، وهو اسماعيل بن الامام جعفر الصادق ، ولذلك تسمى أيضا بالشيعة « السبعية »^(٩١) واسماعيل هو الابن الاكبر للامام السادس جعفر الصادق ،

- (٨٨) المفيد - اوائل المقالات ، ص ٤/مغنية (محمد جواد) .
 • الشيعة والتشيع ، ص ٣٥ .
 (٨٩) ابن خلدون - المقدمة ٣٥٤ .
 (٩٠) الشهرستاني : ١/٢١١/البغدادي ص ٢٢/اذسفرائيني ص ٣٢/الاشعري : المقالات ص ١٣٣ .
 (٩١) تطلق على الاسماعيلية تسميات عديدة ذكرها الغزالي في كتابه المشهور (فضائح الباطنية ص ١١) منها : **الباطنية** ، لدعواهم ان لظواهر القرآن والاخبار بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللب من القشرة ... وغرضهم الاقصى ابطال الشرائع فانهم اذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين .
 ومنها : **السميعية** (ص ١٦) وانما لقبوا بها لامرين : احدهما اعتقادهم ان ادوار الامامة سبعة ، وان الانتهاء الى السابع هو آخر الدور وهو المراد بالقيامة ، وان تعاقب هذه الادوار لا آخر لها ، والثاني قولهم : ان تدابير العالم السفلي ... متوطد بالكواكب السبعة ... وهذا المذهب مسترق من ملحدة المنجمين وملتفت الى مذاهب الثنوية . ومنها **التعليمية** ، لقبوا بها لان مبدأ مذاهبهم ابطال الرأي وابطال تصرف العقول ودعوة الخلق الى التعليم من الامام المعصوم وانه لا مدرك للعلوم الا التعليم (ص ١٧) .

وكان قد توفي في حياة ابيه فاختلفت الشيعة بسبب ذلك في سوق الامامة من بعده ، فترى الامامية الاثنا عشرية ان الصادق نقل الامامة من بعده الى اخيه موسى الكاظم وهو الامام السابع في سلسلة الاثنا عشرية ، اما الاسماعيلية السبعية فقد اعتقدوا بان « النص لا يرجع القهقري والفائدة من النص بقاء الامامة في اولاد المنصوص عليه دون غيره »^(٩٢) ، فلا يجوز غير ذلك لانها لا تنتقل من اخ الى اخ بعد الحسن والحسين عليهما السلام ولا تكون الا في الاعقاب »^(٩٣) ومن ثم فالامام على رأيهم بعد اسماعيل هو ابنه محمد . وهنا تفرق الاسماعيلية الى شعبتين رئيسيتين ، شعبة وقفت في موت محمد بن اسماعيل (الملقب بالمكتموم) وقالت برجعته بعد موته وانتظرته مهديا يبعث ، وهؤلاء هم القرامطة . وشعبة سآقت الامامة من بعده في سلسلة متصلة - مع اختلاف في ترتيب اشخاصها - كانوا في رأيهم أئمة مستورين مختفين اجتنبوا المجاهرة بالدعوة الى اللحظة التي اثمرت فيها الحركة الاسماعيلية بظهور الامام الشرعي في شخص عبيدالله المهدي - مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب - الذي هو أول الائمة الظاهرين ، وهذه عقيدة الاسماعيلية الفاطميين بشعبتيها النزارية

(٩٢) الشهرستاني : الملل والنحل . ٢٧/٢ . ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٥٦ (ويعتقد آخرون بان اسماعيل اظهر من الفسق وشرب الخمر ما حمل الصادق على خلعه ونقل الامامة منه الى اخيه الاصغر موسى الكاظم . وقد رد على هؤلاء اتباع اسماعيل بقولهم : ان الله اذا اجتنبى شخصا للامامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير في المستقبل طهره من الذنوب والاوزار وافقده القدرة على اتيانها فتحرير الخمر لم ير فيه اسماعيل - ومن ثم مريدوه من الاسماعيلية - الا معنى مجازيا ، وطبقوا ذلك على الاحكام والفرائض الاخرى كالصيام والحج وغيرهما . انظر : كولدزيهر - العقيدة والشريعة ص ٢٤١ وما بعدها . وقارن بذلك ما ذكره : Tritton, A. S. "Islam Belief and Practices," p. 77.

Guillaume, A. "Islam," p. 122. وكذلك

(٩٣) النوبختي : فرق الشيعة ص ٥٨

والمستعلية (٩٤) •

موجز تاريخهم :

اشتدت ضربات العباسيين ومقاومتهم للحركات الشيعية بعد فشل ثورة محمد الملقب بـ (ذو النفس الزكية) وهكذا اضطر أكثر الشيعة الى الاختفاء وعمدوا الى نشر دعوتهم بالتستر والكتمان وتلمسوا أماكن يختفون فيها ؛ ليدرؤوا عن انفسهم ما اضره لهم العباسيون من حق ونقمة ، حتى ان محمد بن اسماعيل فر الى الري ومنها الى دماوند حيث استقر بقريية سميت محمد آباد نسبة اليه ، وسار ابناؤه على منواله فاختفوا في خراسان وفي اقليم قندهار وفي السند وأخذ دعواتهم يجوبون البلاد لجذب الانباع اليهم • وقد اتخذ ائمة الاسماعيلية مدينة سلمية من أعمال حماة ببلاد الشام مركزا لنشر الدعوة في أرجاء العالم الاسلامي ومن اشهر نوابهم الذين تصدوا لنشر هذا المذهب ، ميمون القداح الذي وضع دعامة المذهب الاسماعيلي حتى اعتقد بعض المؤرخين انه هو محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق نفسه ، واعتقد بعض آخر انه كان يصدر في عمله عن ميول شعوية ترمي الى مقاومة الاسلام ، ثم خلفه في زعامة الدعوة هذه ابنه عبدالله بن ميمون الذي اتخذ من الاهواز مركزا لنشر دعوته ، ولما اتصل خبره بوالها اضر له الشر فهرب عبدالله الى الشام واقام في سلمية الى ان مات فيها (٩٥) •

(٩٤) الشهرستاني : الملل والنحل ٥/٢ وما بعدها ، وأنظر أيضا ، دائرة المعارف الاسلامية ، مادة الاسماعيلية • وكتاب الفرق من أهل السنة امثال البغدادي (الفرق بين الفرق ص ١٧٩) والاسفراييني (التبصير في الدين ص ١٢٤) يرون ان محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق لم يتترك من بعده عقبا ، وهدفهم من ذلك انكار الصلة بينه وبين مؤسس الدولة الفاطمية ، عبيدالله المهدي ، الذي ترى الاسماعيلية انه من سلالة محمد بن اسماعيل) •

(٩٥) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية ، (مختصرا)

ص ٣٩ - ٤٢ •

وقد وضع عبدالله بن ميمون اساس الدعوة لبث عقائد المذهب الاسماعيلي أو مذهب السبعية الذي يدعو الى امامة اسماعيل بن جعفر الصادق ، وابتدع لذلك دعوة منظمة قسمها الى سبع درجات أو مراتب زيدت بعده حتى أصبحت تسعا في أيام الفاطميين ، وقد صور بعض المؤرخين (امثال دوزي ، بروكلمان ، نيكلسون ، نليب حتى وبندى جوزي) عبدالله بن ميمون « صاحب مؤامرة قوية الدعائم تم تنظيمها بمهارة فائقة » . وقد تملكت نفسه الكراهية في أشع صورها للعرب والاحتقار للاسلام والمسلمين مدفوعا الى ذلك بما يدعيه من حرية الفكر والعقيدة ، وقد عمل على ايجاد جمعية سرية كبيرة تلقن الناس جميعا مبادئها كل فرد على قدر عقله واستعداده « (٩٦) ، فاضطر الخلفاء الى تضيق الخناق على الشيعة عامة ، فاضطرت طائفة الاسماعيلية الى مغادرة سلمية مركز دعوتهم ومواصلة جهودهم في بلاد أكثر صلاحية لبث هذه الدعوة وهكذا نجح احد دعاة الاسماعيلية واسمه أبو عبدالله الشيعي في نشر تعاليم الاسماعيلية في بلاد المغرب ، وواتته الظروف هناك حيث ثبت مركزه فيها ، ولم يمض وقت طويل حتى غدا الشيعة أصحاب السلطان المطلق في جميع الجهات الواقعة الى الغرب من مدينة القيروان ، ثم انفذ أبو عبدالله الشيعي الرسل الى ابي عبيدالله المهدي الجد الاعلى لخلفاء الدولة الفاطمية وامام الاسماعيلية آنذاك يدعوه للحضور الى افريقية فرحب عبيدالله

(٩٦) حتى (فيليب) تاريخ العرب ص ٥٣٢/جوزي (بندلي) : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام . ص ١٢١/دوزي : مقالة عن تاريخ الاسلام (الترجمة التركية ص ٣٣٨) . بروكلمان تاريخ الشعوب الاسلامية ٧٣/٢ . وأحسن مصدر عن دعوة الاسماعيلية هو كتاب برناردلويس : « أصول الاسماعيلية » . وكذلك كتاب :
Ivanow, W. "The Alleged Founder of Ismailism,"
وأیضا : كوربان (هنري) ، تاريخ الفلسفة الاسلامية .

بهذه الدعوة فوصل بلاد المغرب ودانت له ودعا الناس الى مذهب الاسماعيلية ، فدخل فيه الناس طوعا أو كرها ، ثم امتد نفوذ الاسماعيلية منها الى مصر حيث فتحها المعز لدين الله الفاطمي سنة ٣٦١هـ / ٩٦٩ ، ومن مصر انطلقت « الاسماعيلية حتى صارت تشكل حركة قوية انتشرت من سواحل الاطلس حتى الاجزاء الشرقية البعيدة عن العالم الاسلامي ، كبلاد ما وراء النهر والهند واشتدت قوتها في ايران بصورة خاصة ، حيث ظهر اعظم فلاسفة الاسماعيلية الباطنيين امثال ابي يعقوب السجستاني ، ناصر خسرو ، ابي حاتم الرازي وحميد الدين الكرمانى » (٩٧) .

وخلال القرن الخامس الهجري وبعده دب الضعف والانحلال في صفوف الاسماعيلية ، وانشقت الحركة على نفسها ، وصارت فرقا مختلفة ، وقد حدث الانشقاق الاول سنة ٤١١هـ / ١٠٢١م عندما اعلن الحاكم بامر الله : بان التجسد الالهى قد حل فيه ثم اختفى - وربما مات مقتولا - فانفصلت الطائفة الدرزية عن بقية الاسماعيلية لاعتقادهم بانه لم يموت وانه سيعود فهو الامام المنتظر عند هذه الطائفة . ثم حدث الانشقاق الآخر بعد وفاة المستنصر بالله سنة ٤٨٧ / ١٠٩٤ ، حيث اكره ابنه الاكبر نزار على التخلي عن الامامة وذلك بتدبير من اخيه المستعلي الذي قبض على نزار واودعه السجن حيث لاقى فيه حتفه ، وقد سبب هذا قلقا واضطرابا شديدين في صفوف الاسماعيلية التي انشقت منذ ذلك الحين الى فرعين رئيسيين :-

آ - المستعلية : نسبة الى المستعلي ابي القاسم أحمد (٤٨٧هـ / ١٠٩٤م) .

وقد انتقل مركز دعوتها الى اليمن بعد ان سقطت الدولة الفاطمية في مصر على يد صلاح الدين الايوبي سنة ١١٧١م ، وقد استمرت في اليمن لمدة خمسة قرون ، ثم جابهت نجاحا كبيرا في الهند ، فنقل مركز الدعوة

(٩٧) دائرة المعارف الاسلامية (بالانكليزية) مادة : الاسماعيلية .

الى كوجارت وذلك في القرن التاسع الميلادي ، ثم حدث انشقاق في صف هذا الفرع بعد وفاة الداعي السادس والعشرين داود بن عجب شاه سنة ٩٩٩هـ/١٩٥١م في مدينة (أحمد آباد) فتبعت الاكثرية ابنه داود بن قطب شاه الذي اعتبر الداعي أو الامام السابع والعشرين ، في حين تبع الفرع اليماني الداعي سليمان بن حسن (ومن هنا عرفوا بالسليمانية) • ويعتبر غلام حسن الداعي السادس والاربعين في سلسلة السليمانية اليوم ، اما داعي الفرع الداودي واسمه طاهر بن محمد فيعيش في بومبي بالهند اليوم وهو يمثل الداعي الحادي والخمسين واتباعه يسمون أيضا بالبهرة •

ب - النزارية : بعد مقتل نزار على يد أخيه المستعلي ، نقل ابنه القاصر المهتدى من قبل اتباعه المخلصين الى بلاد فارس ، حيث نشى في خفية وكتمان على يد كبير الدعاة الحسن بن صالح • وعند وفاته سنة ٥٥٧هـ تولى ابنه حسن القاهر باحكام الله العرش جهرة ، واعلن قيام القيامة الكبرى ومجيء اسلام روحاني خالص متحرر من كل ذهن تشريعي ومن كل عبودية للقانون ، وبقية هذه الفرقة تعرف اليوم في الهند بالخوجا ، وهم يعترفون بالاغا خان زعيما روحيا لهم ، ومن اسلافهم « الحشاشون » (٩٨) •

تعاليم الاسماعيلية :

تقوم تعاليم الاسماعيلية على المزج بين « مذاهب دينية مختلفة وآراء سياسية واجتماعية متعددة ومبادئ فلسفية وعلمية متنوعة » (٩٩) ، ومذهبهم في جوهره يعتمد الى حد كبير على تلك الصفة المقدسة التي كان يتمتع بها

-
- (٩٨) كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٣٦/حتى
(فليب) ، تاريخ العرب ص ٥٣٤ ، دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « الاعماعيلية »/وبقية المصادر المذكورة في الهامش ٩٦ •
(٩٩) جوزي (بندلي) : تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ١٢١ •

العدد سبعة في بلاد المشرق ، ثم اضيف الى هذا العقيدة الايرانية القائلة
بالنعمة اللدنية والنظريات الغنوصية التي تعود بأصلها الى النساك وعناصر
من الفلسفة اليونانية وأخرى من المانوية لتصهر في عقيدة باطنية تتلائم مع
الميل المعروف في الشرق الى تأسيس الجمعيات السرية « (١٠٠) » .

فللرقم سبعة عندهم صفة مقدسة ، وهذه نزعة كانت معروفة عند
الشيعة الغلاة من قبلهم امثال المنصورية والمغيرية (١٠١) ، وهي نزعة
اقتبسوها من نظريات الفيثاغوريين وهكذا جعلت الاسماعيليه « النظام الكوني
والحوادث التاريخية امرا مرتبا على هذا العدد ، وهم يتبعون في حدوث
الكائنات فلسفة غنوصية مبنية الى حد كبير على الافلاطونية الحديثة ،
فيجعلون التجليات سبعا هي الله - العقل الكلي - النفس - المادة الاصلية
(الهولي) - الفضاء - الزمن - عالم الارضين والبشر ، ولهذا العالم سبعة
انبياء مشرعين يسمى كل واحد منهم الناطق وهم : آدم ، ونوح ، وابراهيم ،
وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ثم محمد التام بن اسماعيل ، وبين كل نبين
ناطقين سبعة انبياء صامتين ، ويوازي الصامتين طبقة أدنى منهم وهي مرتبة على
أساس السبعة أو الاثني عشر ، وهم زعماء الدعوة ويعرف واحداهم بالحجة
ثم المبشرون العاديون ويعرفون بالدعاة (١٠٢) ، وتعمل كل مجموعة
سباعية من الانبياء الصامتين « على تدعيم عمل الناطق الذي سبقها والتمهيد
للناطق الجديد الذي يخلفه ، فهي سلطة تعاقية دقيقة التحديد بديعة
التركيب ، تتجلى الروح الالهية في درجاتها المختلفة ومراحلها المتوالية
وتظهر للانسانية عند بدء الخليفة في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها ، وكل

(١٠٠) بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الاسلامية ج ٢ /

ص ٧٣ .

(١٠١) الشيبلي (كامل مصطفى) الصلة بين التصوف والتشيع ،

ص ٢٠٨ .

(١٠٢) حتى (فليب) : تاريخ العرب ص ٥٣٢ .

مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي يبدو في وقته يكمل انجاز العمل الذي أداء المظهر السابق « (١٠٣) » . وهنا نرى ان الاسماعيلية تصل - كما يقول الاستاذ النشار - « الى افضح النتائج التي يمكن ترتبها على فكرة الفيض ، فالفيض دائم وابق ومستمر ، ودائرته لم تعلق على الاطلاق (١٠٤) » فتعاقب الادوار لا آخر لها (١٠٥) ، وهذا يعني في لغة دينية بسيطة : ان محمدا لم يكن خاتم النبيين ولا آخر من يمثل اكتمال الوحي الالهي كما تقول العقيدة الاسلامية ، وهكذا أصبحنا لا نستطيع ان نتيقن في مذهبهم قواعد الاسلام التقليدي حتى في صورته الشيعية البحتة ، وانتهى الامر بهم - كما يقول كولدزيهر - « الى طمس معالم الاسلام وانحلال عقائده انحلالا تاما » (١٠٦) . ولهذا نرى كتاب المقالات يعتبرون مذهب الاسماعيلية من المذاهب الخارجة عن الاسلام ، فيعلن البغدادي « والذي صح عندي من دين الباطنية انهم دهرية زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها ليلها الى استباحة كل ما يميل اليه الطبع » (١٠٧) اما الامام الغزالي فيرى ان لمقاتلتهم مرتبتين : احدهما توجب التخطفة والتضليل والتبديع والاخرى توجب التكفير والتبري « (١٠٨) » وقد روج الاسماعيلية مذهبهم على أساس الدعوة السرية ، وهذه الدعوة تطوي على تعاليم تدريجية يتلقنها مريدو الاندماج في الجماعة على مراتب متتالية ولا تبقى هذه التعاليم في اعلى مراتبها من الاصول الايمانية الواجبة في الديانة

- (١٠٣) كولدزيهر : العقيدة والشريعة ، ص ٢٣٩ .
- (١٠٤) النشار (علي سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٨٣ (وهذه الفكرة في دورية النبوة واستمراريتها هي التي بنت عليها القاديانية والبهائية في العصر الحديث دعوتيهما) .
- (١٠٥) الغزالي : فضائح الباطنية ، ص ١٦ .
- (١٠٦) كولدزيهر : المصدر السابق ص ٣٣٨ .
- (١٠٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٧٧ .
- (١٠٨) الغزالي : المصدر السابق ، ص ١٤٦ .

الاسلامية الا هيكلًا خاويًا وبناء متداعيا • وتبدأ هذه المراحل بدراسة دقيقة
 نفسية من يراد دعوته وذلك لتشخيص من يطمع في استدرجه ، بمعرفة
 ميله وطبعه ومذهبه « (١٠٩) وتحديد الطريق الذي يؤتى منه حتى لا تطرح
 البذرة - كما يقول البغدادي على لسانهم - « في أرض سبخة » (١١٠)
 وتسمى هذه المرتبة بـ « التفرّس » ثم تبدأ مراحل أخرى تنتهي بالتشكيك
 في عقائد المدعو الاصلية وسيله ان يتدثه بالسؤال عن الحكم في مقررات
 الشرائع وغوامض المسائل وعن التشابه من الآيات وذلك لزعزعة الثقة
 في نفس المدعو ونقله من حال الى حال ينتهي به الامر الى التحلل الكامل
 من جميع التكليف الشرعية (١١١) وهذه صورة من وصية بعث بها عبيدالله
 القيرواني الى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابي تقول :

« اني اوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والانجيل والزبور ،
 وبدعوتهم الى ابطال الشرائع والى ابطال الميعاد والنشور والبعث والملائكة
 في السماء والجن في الارض وينبغي ان تحيط علما بمخاريق الانبياء
 ومناقضتهم كقول عيسى بن مريم لليهود لا ارفع شريعة موسى ثم رفعها
 بتحريم الاحد بدل السبت واباحة العمل يوم السبت ولا تكن كصاحب
 الامة المنكوسة حين سألوه فقال : « قل الروح من امر ربي » ولا تكن

(١٠٩) المصدر السابق ، ص ٢١ .

(١١٠) البغدادي : المصدر السابق ص ٢٨٣ قارن/جوزي (بندلي) :

المصدر السابق ص ١٢٦ .

(١١١) أنظر هذه المراتب والغرض من كل مرتبة ، الغزالي (فضائح

الباطنية) ص ١٥ .

الشهرستاني : الملل والنحل ٢/٢٧/البغدادي/الفرق بين الفرق/

ص ١٧٩ • وعن تأثير الجمعيات السرية - كالماسونية - بنظام الاسماعيلية

القائم على السرية والتدرج ، انظر : جوزي (بندلي) : المصدر السابق

ص ١٢٥ • بروكلمان (كارل) المصدر السابق ٧٣/٢ حتى (فليب)

المصدر السابق ص ٥٣٤ .

كموسى في دعواه التي لم يكن عليها برهان سوى المخزقة ، وما العجب عن شيء كالعجب من رجل يدعي العقل ثم يكون له اخت أو بنت حسناء وليس له زوجة في حسننها فيحرمها على نفسه وينكحها من أجنبي ، ولو عقل الجاهل لعلم انه احق باخته وابنته ، ما وجه ذلك الا ان صاحبهم (محمد - ص) حرم ذلك عليهم وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الاله الذي يزعمونه واخبرهم بما لا يكون أبدا من البعث والحساب والجنة والنار » (١١٢) .

هكذا بدأت الاسماعيلية كفرقة شيعية معتدلة ثم تطورت حتى جمعت بين الالحاد في الدين والاباحية في العمل .

رابعا - الغلاة :

الغلو - لغة : هو تجاوز الحد ومجاوزة القدر في كل شيء وهو نقيض التقصير و - غلا - في الدين والامر يغلو غلواً : جاوز حده وافرط فيه (١١٣) ، وفي القرآن الكريم « قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم (١١٤) » اي غلواً باطلا ، لان الغلو في الدين غلوان ، غلو حق ، وهو ان يفحص عن حقائقه ويفتش عن ابعد معانيه ويجهتد في تحصيل صحيحه ، وغلوا باطل ، وهو ان يتجاوز الحد ويتخطاه بالاعراض عن الادلة واتباع الشبه (١١٥) .

وفي الحديث الشريف ، اياكم والغلو في الدين ، فانما هلك من كان

• (١١٢) البغدادي : المصدر السابق ص ١٧٧

(١١٣) ابن منظور : لسان العرب ، مادة « غلا » / الراغب الاصفهاني : المفردات في غريب القرآن : ص ٣٦٤ (تحقيق محمد سيد كيلاني - طبعة الحلبي) .

• (١١٤) القرآن الكريم : المائدة : ٧٧

قبلكم بالعلو في الدين^(١١٦) اي التشدد فيه ومجاوزه الحد ، لان دين الله بين العلو والتقصير ولان الحق بين طرفي الافراط والتفريط .

وفسر البعض « العلو في الدين » بمعنى البحث عن بواطن الاشياء والكشف عن عللها وغوامض متعبدها ويسوقون دليلا على ذلك الحديث النبوي « ان هذا الدين متين فاوغل فيه يرفق فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى » وكذلك ما رواه مسلم عن ابي مسعود ان رسول الله (ص) قال : « هلك المنتعون » قالها ثلاثا^(١١٧) .

اما اصطلاحا : فمن الممكن الوقوف على مذاهب الغلاة وافكارهم وتحديد المصادر التي استمدوا منها ، ونظرة فقهاء المسلمين اليهم ، باستعراض عدد من التعريفات التي وردت عنهم في كتب المقالات .

يقول الاشعري : انما سموا الغالية ، لانهم غلوا في عليّ وقالوا فيه قولا عظيما^(١١٨) .

ويقول فيهم ابن بابويه القمي : اعتقادنا في الغلاة ، والمفوضة انهم كفار بالله جل اسمه وانهم شر من اليهود والنصارى والمجوس^(١١٩) .

ويقول فيهم الشيخ المفيد : الغلاة المتظاهرون بالاسلام ، هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والائمة من ذريته عليهم السلام الى الالوهية والنبوة

(١١٦) اخرجه الامام أحمد بن حنبل في مسنده : ٢١٥/١ (طبعة الحلبي) /النسائي : السنن ٢٤ كتاب الحج ، ٢١٨ : باب التقاط الحصى .
(١٧) مسلم : الصحيح ، ٤٧ - كتاب العلم - حديث رقم (٧) .
(١١٨) الاشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل) مقالات الاسلاميين ، ٦٦/١ (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، الطبعة الاولى : مطبعة النهضة المصرية ١٩٥٠) .

(١١٩) ابن بابويه القمي ، عقائد الامامية ، باب نفي الغلو .

ووصفوه من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين عليه السلام بالكفر والقتل والتحريق بالنار ، وقضت الأئمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن الاسلام (١٢٠) .

ويقول الشهرستاني : الغلاة اسم على اولئك الذين غلوا في حق أئمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الالهية ، فربما شبهوا واحدا من الأئمة بالاله ، وربما شبهوا الاله بالخلق ، وهم على طرفي الغلو والتصير ، وانما نشأت شبهاتهم عن مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى ، اذ اليهود شبهوا الخالق بالخلق ، والنصارى شبهت الخلق بالخالق فسرت هذه الشبهات في اذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الالهية في حق بعض الأئمة (١٢١) .

ويقول ابن خلدون : ومنهم (أي الشيعة) طوائف يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بالوهية هؤلاء الأئمة اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالهية أو ان الاله حل في ذاتهم البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه (١٢٢) .

افكار الغلاة : تضم فرق الغلاة دوائر مختلفة ومتنوعة تعكس صورا من الآراء والافكار القديمة التي اصطدم بها الاسلام في الاراضي المفتوحة . وفرق الغلاة على كثرتها وتنوعها لم تفلح في اقامة دول وامارات ، وانما اقتصر اثرها على حركات فتن وتمرد وعصيان وأفكار هدامة تتميز بنزعة

(١٢٠) المفيد : تصحيح عقائد الامامية ، باب الغلو والتفويض ، ص ٦٣ .

(١٢١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٠/٢ (على هامش الفصل لابن حزم الاندلسي) .

(١٢٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٣٢ .

التلفيق والاستمداد من مصادر فكرية مختلفة ومتباينة ومثلت غزواً فكرياً كاد يشوب صفاء العقيدة الإسلامية في القرنين الأولين لولا الجهود المخلصة الواعية التي بذلها رجال المعتزلة وغيرهم في تفنيد آرائهم والرد عليها^(١٢٣) .

أولاً : ترى في عقائد الغلاة فكرة الحلول والتجسيد المسيحية (Incarnation - Corporation) فكانت فرقههم المختلفة تؤمن بالوهية الأئمة فبعضها بحلول الجزء الإلهي وتجسده فيهم ، وبعضها اعتقدت الوهية رؤسائها على الطريقة نفسها :

فعبده الله بن سبأ كان يزعم « ان علياً كان إلهاً ، وكان يقول هو الأله بالحقيقة » ، والشريعية كانت تعتقد ان الله تعالى « حل في خمسة أشخاص في محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين » ، والعميرية ، وهم فرع من الخطابية « عبدوا جعفرأ الصادق وزعموا انه ربهم وضربوا فيه في كناسة الكوفة ثم اجتمعوا على عبادته » ، والجناحية زعموا « ان روح الله تحل في الانبياء والأئمة » والبيانية « زعموا أن جزءاً إلهياً حل في علي واتحد بجسده وبه كان يعلم الغيب وكان بيان يقول ان روح الله تناسخت في الانبياء والأئمة حتى صارت الى أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت اليه منه ، يعني نفسه ، فأدعى الربوبية لنفسه على مذاهب الحلولية » ، والخطابية زعمت « ان الأئمة كانوا آلهة ، وكان أبو الخطاب يقول ، ان أولاد الحسن والحسين كانوا ابناء الله واحبأؤه ، وكان يقول ان جعفرأ اله «^(١٢٤) .

(١٢٣) راجع البحث الذي كتبناه في مجلة « المسلمون » - العدد الاول السنة ١٩٦٤ عن اهمية الدور الذي لعبه رجال المعتزلة في هذا الخصوص .

(١٢٤) أنظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ٧٧/١ ، ٨٠ وما

بعدها .

الشهرستاني : الملل والنحل ، ٢٠٣/١ - ١٣/٢/٢٠٩ - ص ١٥ -
ص ١٦ (على هامش الفصل) والبغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ =

وزاد بعض رؤساء الغلاة على ذلك فادعوا الربوبية لانفسهم على معنى الحلول • فكان بيان بن سمرعان يقول « انه قد انتقل اليه الجزء الالهي بنوع من التناسخ ولذلك استحق ان يكون إماما وخليفة فكان يدعي الالوهية لنفسه على معنى الحلول » والرزامية ، وهي فرقة غالية انتصرت لابي مسلم الخراساني « زعمت حلول روح الاله فيه » ، والكاملية كانت « تزعم ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى شخص وذلك النور في شخص يكون نبوة وفي شخص يكون امامة » ، والجناحية زعمت « ان روح الله جلّ اسمه كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه » ، والحريرية « زعمت الوهيته على معنى الحلول ، وفتة من الخطابية ألتهته وعبدته وزعمت انه اله » (١٢٥) •

وقد اخطأ بعض المستشرقين في تحديد المصدر الذي استمدت فرق الغلاة منه فكرة الحلول ، فربطته بأصل فارس ، فزعم دوزي « ان الشيعة ، أخذت الفكرة من الفرس الذين اعتادوا ان يروا في ملوكهم احفادا منحدرين من اصلاب الالهة الدنيا ، فقللوا هذا التوقير الوثني الى عليّ وذريته •• ان الامام عندهم هو الله قد صار بشرا » (١٢٦) • وعلى نحو مماثل يتكلم اوجست ملر ويضيف الى « ان الفرس كانوا تحت تأثير الافكار الهندية قبل الاسلام بعهد طويل يميلون في القول بان الشاهنشاه هو تجسيد لروح الله (Pahlavi Bagh) التي تنتقل في اصلاب الملوك

= والاسفراييني : التبصير في الدين : ص ٨٨ ، ص ٨٢ ، ص ١١٠ ، ص ١١١ ، ص ١٠٨ وابن حزم : الفصل في الملل والنحل (فصل شنع الشيعة) ١٧٩/٤ وما بعدها • والرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٧ و ٥٨ ص ٦١ •

• أنظر المصادر السابقة •

(١٢٦) دوزي : مقالة عن تأريخ الاسلام (الترجمة التركية للدكتور عبدالله جودت بعنوان تاريخ اسلاميت ، ص ٢١٨) •

من الآباء الى الابناء» (١٢٧) • ويرى دارمستر بان «العناصر الفارسية التي اعتنقت الاسلام ظاهريا ادخلت في الاسلام الفكرة الهندية الآرية التي تقول بالعائلة الالهية المختارة التي تنقل في اصلاها النور الالهي (Ferry Yazdan) جيلا بعد جيل منتهية بالسواشاء ينت» (١٢٨) •

وقد رد الباحثون هذا الربط الفكري بين عقيدة الحلول والفكر الفارسي القديم واثبتوا ان الفكرة في اصلها غير فارسية ، فأكد كولد زيهر ، « بان أول الواضعين لجزء من مبادئ التجسيد والحلول قوم لاشك انهم من الجنس العربي الصميم » (١٢٩) ، ويرى كل من آدم متر وفريد لندر « ان الفكرة مسيحية ويجب ان تربط بها فهي من تأثير الغنوصية المسيحية في الفكر الاسلامي » (١٣٠) • وقد اشار الى الاصل المسيحي للفكرة بعض القدامى من الكتاب المسلمين كالغزالي وابن خلدون ، فيقول ابن خلدون « ومنهم (اي الشيعة) طوائف يسمون الغلاة تجاوزوا حد العقل والايمان في القول بالوهية الأئمة ، اما على انهم بشر اتصفوا بصفات الالهية ، أو ان الاله حلّ في ذاته البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى

(١٢٧) مقتبس من كتاب : ولهوزن (يوليوس) : أحزاب المعارضة في صدر الاسلام ، (الترجمة العربية للدكتور عبدالرحمن بدوي) ، ص ٢٤١ ، قارن بذلك ما ذكره : بول ماسون (اورسيل) في كتابه « الفلسفة في الشرق » ، ص ٩٧ وما بعدها (ترجمة : محمد يوسف موسى - دار المعارف) •

(١٢٨) مقتبس من :
Lewis. B. "The Origins of Ismailism," p. 15.
(١٢٩) كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام - الترجمة العربية - ص ٢٤٩ ، أنظر أيضا : ولهوزن المصدر السابق : ص ٢٤٢) •
(١٣٠) Friedlaender, I. "The Heterodoxies," p: 2- p. 13.
وأنظر ، أيضا :
Mez, Adam. "The Renaissance of Islam," p. 62.

في عيسى صلوات الله عليه « (١٣١) • وقد أنكر الفقهاء والمتكلمة فكرة الحلول ووصموا أصحابها بالكفر والزندقة لانهم اعتبروا ان القول بامتزاج أو اتحاد الطبيعة الالهية بالطبيعة البشرية منافاة اصيلة لقاعدة الوجدانية التي قام عليها الاسلام •

ثانيا : وتتمثل في دوائر الغلاة فكرة التشبيه والتجسيم (Anthropomorphism - Corporealism) التي ربطها كتاب الفرق الاسلامية بأصل يهودي (١٣٢) فيان بن سمان زعم « ان معبوده على صورة انسان عضوا فعصوا ، وجزءاً فجزءاً • وكان يقول : يهلك كله الا وجهه لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) ولقوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) » • والمغيرة بن سعيد العجلي كان يقول « ان الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء على مثال حروف الهجاء ، وان الالف منها مثال قدميه والعين على صورة عينيه وشبه الهاء بالفرج » • واذاف « ان الله في صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور وله قلب تتبع منه الحكمة » وأبو منصور العجلي كان يدعي « انه عرج به الى السماء ورأى معبوده فمسح بيده رأسه وقال له انزل يا بني ، وبلغ عني ،

(١٣١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٥١ (طبعة بيروت سنة ١٩٠٦)
الغزالي : فضائح الباطنية ص ١١٠ (تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي •
أنظر أيضا : ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ١/٣٥٠ حيث يقول « فاما الرافضة فلها غلو شديد في علي ذهب بعضهم مذهب النصارى في المسيح) •
(١٣٢) أنظر : الشهرستاني : الملل والنحل ١/١٤١ • الرازي :
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٢ وكذلك ص ٨٢ • البغدادي :
الفرق بين الفرق ص ٢١٤ • الخياط (أبو الحسين) : الانتصار ، ص ٦ •
ولقد ناقشنا هذه الدعوة في مقال لنا في « مجلة كلية الشريعة » العدد الثاني سنة ١٩٦٦ وبيننا ان التشبيه كفكرة ظهرت في الاسلام (كما كان الحال في اليهودية) بسبب ذاتي داخلي هو التمسك بالحرفية وحمل الصفات الخبرية على الحقيقة دون المجاز •

ثم اهبطه الى السماء» (١٣٣) .

ثالثا : وترى في دوائر الغلاة فكرة التناسخ والدور والأظلة (Transmigration of Souls) فالمعمرية ، وهم نوع من الخطاينة « كانوا ينكرون القيامة ويقولون بتناسخ الارواح ، وانهم لا يموتون ولكن يرفعون بأبدانهم الى الملكوت » ، والجناحية « كانت تزعم ان الارواح تناسخت من شخص الى شخص ، وان الثواب والعقاب في هذه الاشخاص ، اما اشخاص بني آدم ، واما اشخاص الحيوانات (١٣٤) . وكذلك اعتقت البيانية والكيسانية مذهب التناسخ ، ولهذا فان الشهرستاني يجعل القول بالحلول والتناسخ سمة مشتركة لفرق الغلاة جميعها» (١٣٥) . ومقتضى مذهبهم : ان لا دار الا الدنيا ، وان القيامة انما هي خروج الروح من بدن ودخوله في بدن آخر غيره ان خيرا فخير وان شرا فشر ، وانهم مسرورون في هذه الأبدان أو معذبون فيها ، والابدان هي الجنات وهي النار وانهم منقولون في الاجسام الحسنة الانسية المنعمة في حياتهم ، ومعذبون في الاجسام الردية المشوهة من كلاب ، وقرودة ، وخنازير ، وحيات وعقارب وخنافس وجعلان ، محولون من بدن الى بدن معذبون فيها هكذا أبد الأبدان فهي جنتهم ونارهم ، لا قيامة ولا بعث ولا جنة ولا

(١٣٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين : ص ٦٦ ، ص ٧٢ ، ص ٧٤ الشهرستاني : الملل والنحل : ٢٠٣/١ ، ١٣/٢ وما بعدها . البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١٤٥ ص ١٤٦ ص ١٤٩ . ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ١٨٤/٤ ، ١٨٥ . النوبختي : فرق الشيعة ص ٣٤ .

(١٣٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين : ٦٧/١ ، ٧٧ . الشهرستاني : الملل والنحل : ٢٠١/١ وما بعدها ص ١٠٥ وما بعدها : ١١/٢ . الاسفراييني : التبصير في الدين : ص ١١٠ . البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١٤٥ ، ١٥١ . النوبختي : فرق الشيعة : ص ٥٥ .

(١٣٥) الشهرستاني : الملل والنحل : ١٢/٢ (الفصل الخاص ب « الكاملية ») .

ومن الفرق الغالية من جعل للتناسخ وتقل الأرواح من بدن الى آخر مدة ووقتا ، فقالوا « ان كل دور في الأبدان الأتسية فذلك للمؤمنين خاصة فتحول الى الدواب للنزهة مثل الأفراس والشهاري وفي غيرها مما يكون لمواكب الملوك والخلفاء على قدر اديانهم وطاعتهم لأمتهم •• ، فتمكث في ذلك الانتقال الف سنة ثم تحول الى الابدان الأتسية عشرة آلاف سنة ، وانما ذلك امتحان لها لكيلا يدخلهم العجب وتزول طاعتهم • واما الكفار والمشركون والمنافقون والعصاة فينتقلون في الابدان المشوهة الوحشية عشرة آلاف سنة ما بين الفيل والجمال الى البقرة الصغيرة (١٣٧) •

هذا وقد اختلف مؤرخو الفكر الفلسفي في تحديد الدائرة الفكرية التي صدرت عنها عقيدة التناسخ (١٣٨) أولا ، ولذلك أيضا فان مؤرخي المرق الاسلامية

(١٣٦) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٣٢ •

(١٣٧) المصدر السابق ص ٣٥ •

(١٣٨) عقيدة التناسخ قديمة جدا في أصولها وقد اختلف الباحثون

في مصدرها فهيردوتس

(The History, p. 75 b, The Great Books of the Wstern World.)

يرى ان « المصريين القدماء هم أول من اعتنقوا الفكرة ونشروها واعتقدوا بان النفس خالدة وعند الموت تنتقل الى هيكل حيوان يخلق في الحال ، وتبقى تنتقل في الهياكل المختلفة الى ان تدور في أبدان كل المخلوقات التي تسكن الارض والماء والسماء ، ومن ثم تدخل في هيكل بشري جديد وتولد ولادة جديدة » ثم يستطرد فيقول « ان بعض المفكرين اليونان - القدامى والمحدثين ، استمدوا هذه الفكرة من المصريين ونسبوا الى انفسهم » •

الا ان نظرية هيرودتس هذه ردها مؤرخوا الفكر الفلسفي وذلك لسببين ، اولهما : ان اكثر الباحثين ممن يعتد بأرائهم يشكون في امر ما اذا كان المصريون القدماء قد اعتنقوا هذه الفكرة أصلا ، وثانيهما : هو ان =

لم يحصروا الجهة التي استقت منها الغلاة فكرة التناسخ بجهة واحدة، فالشهر سناني يقول « كان التناسخ مقالة لفرقة في كل ملّة من المجوس والمزدكية والهند

= الدلائل المستقاة من المصادر اليونانية تشير الى ان الفكرة - ان لم تكن اصيلة غير مستوردة - فانها قديمة جدا في أصولها • ويرى فريق من الباحثين ان الفكرة ظهرت أولا في الفكر الهندي حيث كانت تشكل دعامة اصيلة في الفكر البوذي ودين البراهمة ، ومع ذلك فان أكثر الباحثين يميلون الى الاعتقاد بان الفكرة تولدت في دوائر فكرية مختلفة من غير ان تتأثر دائرة بأخرى أو تستقى منها بصورة مباشرة
(Ency., Religion and Ethics, Vol. 12, p, 432.)

اما بين فلاسفة الاغريق فان فرى سايدس (Pneresyas) الذي ولد سنة ٦٦٠ ق.م والذي اشتهر عنه بأنه كان استاذًا لفيثاغورس ، كان من اوائل من اعتنق الفكرة وبشر بها ، ومع هذا فان عقيدة التناسخ ترتبط عادة وفي الغالب باسم فيثاغورس الذي ثبت انه استمد أكثر معارفه من الفلسفة الاورفية • فيروى عنه اكسنافون انه مر مرة بشخص يضرب كلبا فامسك على يده وقال له (امسك عن ضربه فان روحه هي روح صديقي وقد علمت ذلك من عوائه) •
(Ency., Religion and Ethics, Vol. 12, p. 432.)

واما في الفكر اليوناني المتأخر فان كلا من افلاطون واستاذه سقراط قد شايعوا هذه العقيدة واعتنقوها ، وكذلك فعل أيضا فلاسفة الفلسفة الافلاطونية الحديثة - فيروى افلاطون في محاورته المشهورة « فيدو » ان سقراط قال لمستمعيه « اعتقد ان ارواح اولئك الذين نهجوا سبل الشراهة والطيش وادمان الخمر ، ولم تحدثهم أنفسهم بالاقلاع عنها سوف تنقل بعد فناء البدن الى هيكل الحمر وما يشبهها ويمائلها في الجنس ••• وان اولئك الذين اقترفوا المظالم والطغيان والقسوة سيمسخون الى ذئاب او صقرا او حداة » • أنظر :-
(Phaedo, p. 233 b, Timaeus, p. 453 A. Phaedrus, p. 126 A.)

اما افلوطين فيقول في تاسوعاته
(Plotinus, "The Enneads, 3. 4. 2/3. 2. 13.)

ان اولئك الذين عاشوا حياتهم للمطالب الحسية سيمسخون الى حيوانات تناسب في جنسها لنوع الحياة التي عاشوا فيها ••• حيوانات شرسة =

.....
= حيث كانت الحياة مزيجا من الاستجابة للمطالب الحسية والروحية ،
وحيوانات شرهة حيث كانت الحياة ، حياة شهوة وتخمة .

اما في الفكر اليهودي : فان عقيدة التناسخ اعتنقها أفراد من بعض
الفرق المنشقة مثل القرائين ويعتبر سعديا الفيومي اول مفكر يهودي تعرض
للفكرة في كتاباته وردھا انظر : (كتابة « الآمانات والاعتقادات » ، ص ٢٠٨) ،
وعلى العموم فان قلة من المفكرين اليهود دانوا بالعقيدة واعتنقوها حتى ان
احدا من علماء اليهود - باستثناء - ابراهيم بن داود لم ير ضرورة الرد
عليها وادانتها قبل ان يقوم بهذه المهمة الفيلسوف اليهودي المشهور حسداى
قريستس الا ان فكرة التناسخ بدأت تنتشر في دوائر الفكر اليهودي
انتشارا واسعا بعد ظهور حركة « الكابالا » ، حيث صار لها اتباع
ومشايعون .

أما في المسيحية : فان اريجون (Origen) اقترب كثيرا من هذه
الفكرة والدعوة اليها كنتيجة لاعتقاده الاخر الخاص بالوجود السابق للروح
على البدن ، وقد حاربها متكلموا المسيحية وخاصة القديس اوغسطين ثم
ادان مؤتمرات ليون ١٢٧٤م وفلورنساسه ١٤٢٩ العقيدة رسميا وقررت
« ان الارواح بعد هلاك البدن تذهب اما الى الجنة او الى النار او تلبث في
الاعراف (البرزخ) » انظر

The Oxford Dictionary of the christian church, the article:
"Origen".

اما في الاسلام : فالى جانب فرق الغلاة ، اعتنق الفكرة بعض رجال
المعتزلة . امثال احمد بن حائط وفضل الحديثي (انظر : الخياط (ابو الحسن)
كتاب الانتصار ص ١٤٩/البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٣) وكذلك
فان فكرة اولئك الذين قالوا بالوجود السابق للروح على البدن ، تقترب
كثيرا من عقيدة التناسخ رغم انكارهم لها وتكفيرهم لمن يقول بها ، ولهذا
السبب فان عددا من متكلمة الاسلام هاجموا عقيدة الوجود السابق للروح
في عالم الذر باعتبار انها قرينة التناسخ (انظر : القاسمي « جمال الدين »)
محاسن التأويل ٧/ ٢٩٠٠ ، ويعتبر ابن سينا اول من رد عقيدة التناسخ
في الفكر الاسلامي ردا فلسفيا قائما على اصول استمدها من ارسطو (انظر :
ابن سينا : النجاة ص ١٨٣ طبعة الكردي سنة ١٩١٣) وقد حدا حذوه فيما
بعد كل من الامام الغزالي (انظر : المصنوع الصغير ص ٣٥٥/ معارج القدس ، =

البرهمية ومن الفلاسفة والصائبة^(١٣٩) ، اما البغدادي ، فيذكر ان القائلين بالتناسخ اصناف : صنف من الفلاسفة وصنف من السمنية وهدان الصنفان كانا قبل دولة الاسلام • وصنفان آخران ظهرا في دولة الاسلام ، احدهما من جملة القدرية ، والآخر من جملة الراضة الغالية • فأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بتناسخ الارواح في الصور المختلفة ، واجازوا ان ينقل روح الانسان الى كلب وروح الكلب الى انسان ••• وقد حكى فلوطرخس مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة وذكر اصحاب المقالات عن سقراط وافلاطون واتباعهما من الفلاسفة انهم قالوا : بتناسخ ارواح ••• وقال بعض اليهود بالتناسخ وزعم انه وجد في كتاب دانيال ، ان الله مسح بـخُنْصُر في سبع صُور من صُور البهائم والسباح • واما اهل التناسخ في دولة الاسلام فان البيانية والجناحية والخطابية والراوندية من الروافض الحلولية كلها قالت بتناسخ روح الاله في الأئمة ••• واما اهل التناسخ من القدرية فجماعة منهم : أحمد بن حائط وكان معتزليا منتسبا الى النظام^(١٤٠) • وقد انكر الفقهاء والمتكلمة في الاسلام عقيدة التناسخ وكفروا القائلين بها ، اذ أنها تتضمن رد عقيدة اسلامية اولية هي عقيدة يوم القيامة والحساب والنشر فيه ثم الجزاء والعقاب •

رابعا : وظهرت في دوائر الغلاة عقيدة الموت الظاهري "Docetism" التي ربطها المستشرق الالماني فريد لندر ببعض فرق

= ص ١١١ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧) والامام فخرالدين الرازي (انظر : معالم اصول الدين على « هامش المحصل » ص ١٢١) •
وقد دخلت الفكرة عالم التصوف وكان الجنيد البغدادي اول من قال بها اخذا من افلوطين •

(١٣٩) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ١٢ (الفصل الخاص ب « الكاملية ») •

(١٤٠) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٢ وما بعدها •

الهرطقة المسيحية^(١٤١) ، ويرى انها دخلت في الفكر الاسلامي بتأثير من
 المانوية التي اعتنقت هذه الهرطقة المسيحية وطورتها واعطتها شكلا ومحتوى
 معينا ، فالمسيح عند فرقة الدوسيتين هذه ليست له حقيقة مادية واقعية
 بوصفه بشرا ، فحياته البشرية كلها من ولادته وتعميده وآلامه من أجل
 التكفير عن خطايا البشر كل ذلك كان وهما تخيله الناس وشبه لهم فيه
 فهو لم يصلب حقيقة ، وانما الذي صلب كان عدوا من أعداء المسيح ،
 حاول ان يعرقل دعوته البناء فعاقبه المسيح بنفسه على فعلته هذه بان شده
 على الصليب عقابا له على سلوكه السيء ، اما المسيح فانه اختفى وسيعود في
 المستقبل ، وهذه الفكرة نقلتها فرق الغلاة الى شخص عليّ أو الأئمة من
 نسله وأحيانا الى اشخاص رؤسائهم أيضا^(١٤٢) .

فعبالله بن سبأ كان يقول بعد مقتل عليّ « ان المقتول لم يكن عليا
 وانما كان شيطانا تصوّر للناس في صورة عليّ وان عليا صعد الى السماء
 كما صعد اليها عيسى بن مريم عليه السلام . وقال : كما كذبت اليهود
 والنصارى في دعواها قتل عيسى كذلك كذبت النواصب والخوارج في دعواها
 قتل عليّ ، وانما رأيت اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى

(١٤١) عقيدة الموت الظاهري (Docetism) (الكلمة تعني ، المتوهمة)

ظهرت كنزعة دون ان ترقى الى مرتبة العقيدة الثابتة الموحدة المنسجمة ،
 وقد اعتبر معتنقوها المظاهر البشرية للمسيح وآلامه في الارض امرا توهمه
 الناس وشبه لهم فيه ، فليس ذلك حقيقة حين نشاهدها . وقد بلغت هذه
 النزعة مداها عند الفرق الغنوصية . وتفترض النزعة في بعض صيغها
 واشكالها خلاص المسيح من آلامه ومعاناته الموت معجزة ، واشهر من اتهم
 بهذه الهرطقة سيربيوم Serepiom الذي كان اسقف انطاكية في الفترة
 ١٩٠ - ٢٠٣ ، فهو اول من استعمل المصطلح . انظر :

The Oxford Dictionary of the christian church, the Article:
 Docetism.

Friedlauder, I. op. Cit, pp. 100—101.

(١٤٢)

كذلك القائلون بقتل عليّ رأوا قتيلا يشبه عليا فظنوا انه عليّ - « (١٤٣) •
 وفرقة من الرزامية الذين افرطوا في موالاة ابي مسلم الخراساني ورفعوه
 الى مرتبة الالوهية وهم الأبا مسلميه قالوا « المنصور كان شيطانا تصوّر
 بصورة ابي مسلم » (١٤٤) • وفئة من الخطابية كانت تزعم وتقول لمعارضيهما
 « ان الذين ترونها جعفرا و ابا الخطاب شيطانان تمثلا في صورة جعفر
 و ابا الخطاب شيطانان تمثلا في صورة جعفر و ابي الخطاب يصدان الناس
 عن الحق • وجعفر و ابو الخطاب ملكان عظيمان عند الاله الاعظم اله
 السماء » (١٤٥) • وكانوا يقولون أيضا « ان ابا الخطاب لم يقتل ولا قتل
 أحد من أصحابه و انما لبس على القوم وشبه لهم » (١٤٦) •

خامسا : وظهرت في دوائر الغلاة فكرة « النبوة المستمرة » التي مفادها
 ان النبوة فيض دائم وسلسلة دورية لا تنقطع وان الانبياء لا ينقطعون ،
 وان كل حلقة في هذه السلسلة تكون أبهى من التي سبقتها و اعلى درجة
 وكمالا منها •

(١٤٣) البغدادي : الفرق بين الفرق • ص ١٤٣ ، ١٤٨ ، الأسفراييني
 التبصير في الدين : ص ١٠٨ •

(١٤٤) الأسفراييني : التبصير في الدين ، ص ١١٤ •

(١٤٥) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٤٠ - ٦٠ / ابن حزم :
 الفصل في الملل والنحل : ١٨٧/٤ •

(١٤٦) المصدر السابق : وقد رد الشيعة الامامية الاثنا عشرية هذه
 الفكرة واعتبروها من سمات الغلو • يقول ابن بابويه القمي في كتابه :
 عقائد الشيعة الامامية « باب نفي الغلو والتفويض » اعتقادنا (في موت
 الأئمة) انه اجرى ذلك عليهم على الحقيقة وانه ما اشتبه للناس امرهم كما
 يزعم من يتجاوزن الحد فيهم ، بل شاهدوا قتلهم على الحقيقة لاعلى الحسينان
 والخيولة ، ولا على الشك والشبهة ، فمن زعم انه شبهوا او واحدا منهم
 فليس من ديننا على شيء و نحن منه براء •

وفكرة النبوة المستمرة اختلف الباحثون في مصدرها واصلها • فيرى ولهاوزن « ان الفكرة من المحتمل جدا انها يهودية وان كانت من البدع اليهودية التي وردت في المواعظ المنحولة على كليمانس ، فروح الاله تتحد في آدم مع شخص انسان يظهر بصفة النبي الصادق في صور متعددة وقد أُقِرَّ له بالسيادة الدائمة ، وتبعاً لهذه العقيدة فان الانبياء جميعاً واحد بما يبعث في كل منهم من روح الله ، والحق فان النبي الصادق واحد يعود ابداً » (١٤٧) •

اما فريد لندر^(١٤٨) فيربط الفكرة مباشرة بكليمانس الاسكندري^(١٤٩) الذي يعتبره واضع عقيدة النبي الصادق (The True Prophet) الذي يظهر في العصور المختلفة وباسماء مختلفة وصور متباينة ، ولكنه واحد في حقيقته ، فهو في رأيه سمي عيسى ولكنه هو عين آدم • والاشخاص الذين اتحد بهم وظهر فيهم النبي الصادق هو آدم ويوشع ونوح وابراهيم واسحق ويعقوب وموسى وعيسى ، وبهذا المعنى قالت الغلاة ان محمداً يبعث في علي وآل علي وبنوا ذلك على الآية ٨٥ من السورة ٢٨ ، والآية ٨ من السورة ٨٢ • « فالجناحية كانت تزعم ان

(١٤٧) ولهاوزن : احزاب المعارضة في صدر الاسلام ص ٢٤٩ •

Freidlaender, I. op. cit., p. 85. (١٤٨)

(١٤٩) اسمه الكامل هو « تيتوس فلاطيوس كلمنت » ، لاهوتي يوناني يحتمل انه ولد من ابوين وثنيين في اثينا ثم اعتنق المسيحية وقام بأسفار كثيرة بحثاً عن المعرفة لدى اساتذة المسيحية ، نلמד على « بانتابنوس » ، رئيس مدرسة التعليم الديني بالاسكندرية انظر : دائرة المعارف البريطانية (بالانكليزية) مادة (Clement)

روح الأئمة كانت في آدم وشيت ثم دارت في الانبياء والأئمة الى ان اتهمت الى علي ثم دارت في اولاده الثلاثة ثم صارت الى عبدالله بن معاوية « (١٥٠) » ، وكان المقنع يقول لاتباعه « انه هو الآله وانه يظهر مرة بصورة آدم ، وكان يظهر بعده في صورة كل واحد من الانبياء وظهر في صورة علي ثم في صورة اولاده ... ثم في صورة ابي مسلم » (١٥١) وكانت المنصورية والخرمية تقول « ان رسل الله لا تنقطع ابدا ، فقالوا بتواتر الرسل وان الرسالة لا تنقطع » (١٥٢) .

سادسا : وظهرت في دوائر الغلاة نزعات الالحاد والاباحية والتحلل من النواميس الاخلاقية ، وهي نزعة ربطها كتاب الفرق الاسلاميون بالفرق

• (١٥٠) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١٥٠ .

• (١٥١) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ١١٤ .

(١٥٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ١/٧٤/الشهرستاني : الملل والنحل : ٢/١٤/البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٢٠٧/ابن حزم : الفصل في الملل والنحل : ٤/١٨٥ ، من تطبيقات هذه العقيدة في الفكر الاسلامي قول الاسماعيلية « بان النبوة فيض باق ودائم ومستمر » ودائرته لم تغلق على الاطلاق ، انظر النشار (علي سامي) نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ص ١٨٣ ، كولد زيهير : العقيدة والشريعة في الاسلام : ص ٢٤٠ ، وكذلك اخذت بهذه الفكرة وبنيت عليها دينها كل من « القاديانية » « والبهائية » ، انظر

Maulana Muhammed Ali, Teachings of Bahai Faith
Analysed, The Manifestation Islamic culture, January,
1962, p. 35.

وكذلك : كولد زيهير : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ٢٧١ - ٢٩١ .

المجوسية كالمزدكية والزروانية^(١٥٣) . فالمعمرية ، وهم فرقة من الخطابية « استحلوا الخمر والزنا ، واستحلوا سائر المحرمات ودانوا بترك الصلاة ، وتأولوا على ما استحلوا قول الله عز وجل « يريد الله ان يخفف عنكم » ، وقالوا : خفف عنا يا أبا الخطاب وضعَّ عَنَّا الاغلال والآصار ، يعنون الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وقالوا : من عرف الرسول النبي الامام فليصنع ما أحب . والجناحية : « استحلوا الزنا وشرب الخمر واكل الميتة وكانوا لا يرون وجوب الصلاة والزكاة والحج ويؤولون ذلك ، بموالاته قوم من اهل البيت ، ويتأولون قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح اذا ما اتقوا وآمنوا » . واستحلّت المنصورية « النساء والمحارم وأحل المنصور ذلك لاصحابه وزعموا ان الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وغير ذلك من المحارم حلال ، وتأولوا المحرمات كلها على أسماء رجال أمرنا الله تعالى بمعاداتهم ، وتأولوا الفرائض على أسماء رجال أمرنا بموالاتهم واجازوا نكاح الامهات والبنات والاخوات ونكاح الرجال » ، وعرف عن حمزه بن عمارة « انه نكح ابنته واحل جميع المحارم ، وقال من عرف الامام فليصنع ما شاء فلا اثم عليه »^(١٥٤) .

سابعاً : وظهرت في دوائر الغلاة فكرة تقديس الاعداد وهذه نزعة مستمدة من فلسفة الفيثاغوريين ، الذين اعتقدوا « بان العلة الحقيقية

(١٥٣) انظر مثلاً : الشهرستاني : الملل والنحل : ٢/٨٦/الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٨٩ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٠/الاسفراييني : التبصير في الدين : ص ١١٩ .

(١٥٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ١/٦٨ - ٧٤ - ٧٧ /الاسفراييني : التبصير في الدين : ص ١١٠ ، ص ١١٤ الشهرستاني : الملل والنحل : ٢/١٤ وما بعدها/البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ وما بعدها/النوبختي : فرق الشيعة ص ٢٥ ، ٣٨ ، ٣٩/ابن حزم : الفصل : ٤/١٨٥ الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٥٨ .

المفسرة للموجودات ليست المادة ولكن العدد الذي يمكن ان نعبر عنه
بالشكل الهندسي أو كما كان يسمى باليونانية بالآيدوس (Eidos)
أي الصورة المرئية « (١٥٥) » .

وهكذا فإن حمزه بن عماره البربري كان يزعم انه « هو الامام وانه
ينزل عليه سبعة أسباب من السماء فيفتح بهن الارض ويملكها فتبعه علي
ذلك اناس من أهل المدينة وأهل الكوفة » (١٥٦) . وفرقة من الاسماعيلية ،
وهم القرامطة زعموا « ان السموات سبع وان الارضين سبع وان الانسان
بدنه سبع : يدها ورجلاه وظهره وبطنه وقلبه ، وان رأسه سبع ، عيناه
واذناه ومنخراه وفمه وفيه لسانه كصدره الذي فيه قلبه وان الائمة
كذلك وزعموا ان الدنيا اثنتا عشرة جزيرة في كل جزيرة حجة وان
الحجيج اثنا عشر ولكل حجة داعية » (١٥٧) . وأبو منصور العجلي كان
يقول « كان علي بن أبي طالب نبيا ورسولا وكذلك الحسن والحسين
وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وأنا نبي والنبوة في ستة من ولدي
يكونون بعدي أنبياء آخرهم القائم » (١٥٨) واتباعه من المنصورية كانوا
يزعمون « ان النبوة تولاهها سبعة أنبياء من قريش وسبعة من بني
عجل » (١٥٩) .

(١٥٥) الدكتورة اميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان : ص ٥١ ،
وقد انتقلت هذه النزعة الى الاسماعيلية الذين اسبغوا اهمية وتقديسا علي
العدد (٧) ، وكذلك فعلت البهائية حديثا حيث اضفت علي العدد (١٩) صيغة
التقديس : انظر : كولدزيهر ، المصدر السابق ص ٢٧٣ .
(١٥٦) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٢٥ .
(١٥٧) المصدر السابق ، ص ٦٢ - ٦٣ .
(١٥٨) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٣٤ .
(١٥٩) الهمداني : البلدان ، ص ١٨٥ (طبعة لندن) مقتبس من
كتاب : الصلة بين التصوف والتشيع ، للدكتور كامل مصطفى الشيباني ،
ص ١٣٢ .

الفصل الثاني

الخوارج

الخوارج اسم لحزب سياسي وفرقة دينية ، وقد اختلف الناس في سبب تسميتهم بـ « الخوارج » . يرى المخالفون لهم من كتاب الفرق انهم سموا « خوارج » لخروجهم عن الناس أو عن الدين أو عن الحق أو عن علي كرم الله وجهه^(١) . ويرى الشهرستاني ان اسم « خارجي » يطلق على : كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه ، سواء أكان الخروج في أيام الصحابة على الائمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين باحسان والائمة في كل زمان^(٢) . اما الخوارج فيرون ان لفظ « الخوارج » من « الخروج في سبيل الله » مستشهدين بقوله تعالى « ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مُرَاغِمًا كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يُدْرِكُه الموت فقد وقع أُجْرُه على الله وكان الله غفورا رحيمًا »^(٣) . وللخوارج أسماء وألقاب أخرى فيسمون « الحروريه » نسبة الى « حروراء » وهي قرية بظاهر الكوفة اجتمعوا فيها بعد خروجهم من جيش الامام علي في معركة صفين^(٤) .

(١) ابن منظور : « لسان العرب » : ٢٥١/٢ ، مادة : خرج / الزبيدي : « تاج العروس » : ٣٢/٢ / الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ١٩١ (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد) .

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٥٥/١ .

(٣) سورة : النساء : آية : ١٠١ .

(٤) الحموي (ياقوت) : معجم البلدان : مادة : حروراء .

ويسمون أيضا « المحكّمة » ذلك ان الاشعث بن قيس عندما نجح في عقد الصلح بين جيش علي وجيش معاوية بدأ يقرأ كتاب الصلح على الناس ويعرضه عليهم فيقرأونه حتى مر به على طائفة من بني تميم فيهم عروة بن أدية فقراء عليهم فقال عروة بن أدية تحكّمون في أمر الله عز وجل الرجال ؟ لا حكم الا لله «^(٥)» • ويسمون أيضا « الشراة » وهي جمع « شار » من قولهم : شَرَيْنا أنفسنا لدين الله لذلك نحن شراة ، وهي تسمية استمدوها من قوله تعالى « ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة »^(٦) ومن قوله تعالى « ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله »^(٧) • ويسمون أيضا ب « المارقة » لسبب سنراه بعد قليل •

أ - التاريخ السياسي للخوارج :

يربط المؤرخون - قدامى ومحدثين - أصل الخوارج بحادثة التحكيم في حرب صفين ، « فالخوارج عندهم هم الذين خرجوا على علي في تلك الموقعة لانه قبل التحكيم في امر بدأ هو وجيشه الجهاد والاستشهاد من اجله »^(٨) ، وكانوا يرون « ان الفصل في موضوع خلافة النبي لا يصح ان يوكل الى البشر بل ينبغي الاحتكام فيه الى الحرب والكفاح وسفك الدماء »^(٩) •

ان الباحث الناقد مع قبوله لهذا الربط التاريخي بين ظهور هذا الحزب وحادثة التحكيم لا بد وان يلتمس له أسبابا غير هذا ، اذ لا يمكن

(٥) الطبري : « تاريخ الرسل والملوك » ، ٣٣٨٨/١ (الطبعة الاوربية) •

(٦) القرآن الكريم : سورة : التوبة : آية : ١١١ •

(٧) البقرة : آية : ٢٠٧ •

(٨) قلماوي (سهير) : « أدب الخوارج » ص : ٢ •

(٩) كولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ص ١٩٠ •

ان يكون هذا الحزب « قد تكون دفعة واحدة بل لا بد ان فكرة هذا الحزب التي تكونت حولها مبادؤه الاولى كانت منتشرة في فئة من المسلمين ، أو انها تتفق مع أغراض أو أفكار أخرى كانت تشغل بال المسلمين قبل التحكيم » (١٠) ومن هذه الاسباب التي نراها •

أولاً - ان حركة الخوارج كانت تمثل النزعة التي كانت تسود طبقة من الصحابة الاتقياء المعروفين بـ (القُرَّاء) ، الذين استفزتهم روح السخط على الوضع القائم وعدم الاستقرار والقلق الاجتماعي العام الذي نتج عن النزوح الى البلاد المفتوحة ، وما رافق ذلك من نزاع وانقسام بين المسلمين وسوء توزيع للثروة (١١) • هذه الطبقة مالت الى تصور امكانية بناء مجتمع انساني مثالي يسوده العدل المطلق ، ويخلو من الفروق الطبقيّة والنزاع السياسي ويصير الناس فيه الى اخوة الاسلام الاولى وسماحته ، وقد اتضحت وتبلورت هذه النزعة في نظريتهم عن الخلافة والامامة التي اقاموها على « الانتخاب الحر » (١٢) ، لا بل جوزوا « ان لا يكون في العالم امام أصلاً وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً » (١٣) • انهم لا يريدون - كما يقول الامام علي « الاقرار بأية امارة » (١٤) ، لانها في نظرهم فشلت في اجتثاث الشرور الاجتماعية • ومن هنا صارت فكرتهم في الحكم « ليست موجهة نحو أهداف يمكن تحقيقها

(١٠) قلماوي (سهير) : المصدر السابق ، ص ٢ •

(١١)

Watt. W. M. "Islamic Philosophy and Theology", p: 21.

(١٢) ومن هنا صاروا يلقبون « بالجمهوريين » ، أنظر : فان فلوتن « السيادة العربية » ، ص ٦٩ •

(١٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٥٧/١ •

(١٤) المبرد : « الكامل في الادب » ، ٢١٢/٣ - ٢١٤ (تحقيق أبو

الفضل ابراهيم) ، الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٦٠/١ •

فضلا عن انها كانت منافية للمدينة « (١٥) . وهذه النزعة المثالية في تصور المجتمع اتتهت بهم الى جمود فكري وتعصب عقيدي فتح هو الآخر الطريق لنمو النزعات المتطرفة الهدامة في صفوفهم « (١٦) .

ثانيا - وتمثل في حركة الخوارج أيضا الروح التقليدية للتمرد القبلي على المركزية في الحكم والنزعة الفردية التي كانت من أهم خصائص التكوين العقلي للعربي في جاهليته والتي جاهد الاسلام من أجل تخفيفها ، تلك النزعة التي في صورتها المتطرفة تجعل العربي لا يخضع لسلطان ولا يعترف بقانون يفرض عليه .

وقد تمثلت هذه النزعة بعد وفاة الرسول -ص- أولا في حروب الردة التي كان من أهم أسبابها عدم اعتراف القبائل بسلطان قريش التي كانت تمثل السلطة المركزية . وتمثلت ثانيا في خروج الخوارج من جيش الامام علي والتمرد عليه . ويكاد يكون من الثابت المقرر تاريخيا ان حركة الخوارج كانت تضم فئات قوية من عرب تميم التي تمثل هذه النزعة خير تمثيل ، وزعماء الخوارج الاول امثال مسعر بن فدكي ، حرقوص بن زهير ، عروة بن أديه ، كانوا من عرب تميم (١٧) . وقد أيد برنوف هذا

(١٥) فلهوزن (يوليوس) . أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام : « الخوارج والشيعة » ، ص ٢٦ .

(١٦)

Watt, W. M. "Free Will and Predestination in Early Islam", p. 35.

(١٧) حتي (فليب) : تاريخ العرب : ١٩٢ / بروكلمان (كارل) : تاريخ الشعوب الاسلامية ١ / ١٠٠ . وممن ادعوا النبوة في بني تميم سجاح التميمية ومالك بن نويرة ، أنظر : الخضري : تاريخ الامم الاسلامية ١ / ١١٧ .

الامر فقال ان اكثرية الخوارج كانوا من « البدو الخالص » (١٨) . ومما يؤيد قوله أيضا ان الخوارج مع النزعة الديمقراطية التي سادت حركتهم وقولهم بالانتخاب الحر غير المقيد (١٩) ، فانها لم تلق قبولا كبيرا من الموالي ، ذلك لان النزعة البدوية المتبلورة في الاعتداد بالنفس وتصغير شأن الآخرين كان مانعا من دخول الموالي في حركتهم (٢٠) . وقد حاول ولهوزن ان يقلل من قيمة هذا العامل في خروج الخوارج فهو يرى « ان البدو الخالص الذين احتفظوا بطباعهم الاصلية قد ظلوا بعيدين عن الحركات والاحزاب الدينية السياسية » (٢١) ، ويستدل على ذلك بالقول « بان الخوارج حين هربوا لم يلجأوا الى الصحراء العربية بل الى مواطن غير عربية مثل سهل جوخي في الناحية الاخرى من نهر دجلة والاهواز ومدين وفارس » (٢٢) .

ولعل خير ما يمثل النزعة الفردية وروح التشدد والتعصب التي ميزت الخوارج الاول ما ذكر في كتب الصحاح (٢٣) عن زعيمهم حرقوص بن زهير ذي الخويصرة التميمي المشهور بندي الثديه . « فقد روى انه

(١٨)

Brünnow. "Die charicheten Unter den eresten Ommayyaden" (Leiden)' p. 18.

- وأنظر أيضا : ولهوزن : المصدر السابق ص ١١٦ .
- (١٩) فان فلوتن : « السيادة العربية » ، ص ٦٩ .
- (٢٠) روى ابن ابي الحديد ان رجلا من الموالي خطب امرأة من الخوارج فقالوا له : فضحتنا .
- (٢١) ولهوزن : المصدر السابق ، ص ١٧ .
- (٢٢) المصدر السابق ، ص : ١٧ - ١٨ .
- (٢٣) ورد هذا الخبر في الصحيحين بألفاظ مختلفة متقاربة . وقد حاول ولهوزن التشكيك في صحة الخبر فوصفه بانه « اسطورة » . اما سهير القلماوي فتقول : اما الحادثة فلم اعثر على ما يشكك في حدوثها ، واجماع كل هؤلاء الذين رووها على أهم اجزائها يقوى صحتها ، أنظر : أدب الخوارج : ص ٤ .

أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد غزوة حنين وهو يقسم الغنائم فآثر نفرا تألفا لقلوبهم في الاسلام ، فقال أعدل يا رسول الله ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويحك ومن يعدل اذا لم اعدل ثم قال صلى الله عليه وسلم انه يخرج من ضئضيء هذا قوم يتلون كتاب الله رطبا لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية « (٢٤) » .

ثالثا - وتمثلت في خروج الخوارج روح العصبية القبلية والتناحر المتوارث بين القبائل العربية المختلفة . فقد كان أهم عنصر في جيش علي قبائل ربيعة وعليها اعتمد أكثر ما اعتمد . يروى لنا نصر بن مزاحم صاحب كتاب (صفين) « ان عليا كان لا يعدل بريعة احدا من الناس فشق ذلك على مضر وأظهروا لهم التبيح » (٢٥) . وكان في جيش الامام عنصر هام من مضر له خطره وعزته وسلطانه ، وهم تميم . ومع ذلك لم يدخل جيشه من اليمانية التي نزحت الى العراق بعد الفتح وكانوا من وجوه أصحاب علي كما يقول صاحب العقد الفريد (٢٦) ، وكما هو ظاهر من التقاف بعض اليمانية البارزين حوله أمثال الاشتر النخعي والاشعث بن قيس وغيرهما فكانت هذه الفئات تتربص ببعضها ويعز عليها ان تكون الصدارة لبعضها دون غيرها . وهكذا فان المنافسات القبلية بين هذه المجموعات المختلفة كانت كما يقول مولر « السبب الاعمق في الارتباك الذي وقع بصفين » (٢٧) .

(٢٤) ومن هنا لقبوا بـ « المارقة » .

(٢٥) ابن ابي الحديد : « شرح نهج البلاغة » ١/٥٠٢ (طبعة

الحلبي) .

(٢٦) ابن عبد ربه : « العقد الفريد » ، ٣/١١٥ (الطبعة الازهرية) .

(٢٧)

Müller. "Islam in Morgen Und Abendlande," Vol: I, p. 325.

قارن أيضا : ولهاوزن : المصدر السابق ، ص ١٠ ، حيث يقلل من قيمة هذا العامل في نشأة الخوارج .

رابعاً - وهناك من يرى ان الخوارج نبتوا من فرقة السبئية الغلاة ، ذلك ان زعماء الخوارج الاول أو بعضاً منهم على أقل كانوا يعارضون ولاية عثمان نفسه ، واشتركوا جميعاً في المسؤولية في مقتل عثمان بل فخروا بهذا الاشتراك^(٢٨) . لذلك كانوا يتخوفون من « انقطاع الحرب وعقد الصلح »^(٢٩) ، مخافة ان يعاقبوا على اشتراكهم في مقتل عثمان ، فكانوا سبياً في العمل من أجل الدعوة الى الحرب واستمرارها . ومع ان ولهاوزن^(٣٠) يقلل من قيمة هذا الدافع ، فأنني أرى ربطاً بين الخوارج والسبئية بدليل ان بعضاً من آراء الغلاة وجدت لنفسها مكانة عند بعض فرق الخوارج . فاليزيدية^(٣١) من الخوارج كانوا يدعون « ان الله عز وجل يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء وينسخ بشرعه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وزعم ان اتباع ذلك النبي هم الصابئون المذكورون في القرآن » ، اما الميمونية^(٣٢) فقد « أباحوا نكاح بنات الاولاد من الاجداد ، وبنات اولاد الاخوة والاخوات » . لهذا ولغيره عد كتاب الفرق الاسلاميون ، اليزيدية والميمونية من الفرق الخارجة عن

-
- (٢٨) ولهاوزن : المصدر السابق ، ص ٢٤ .
 (٢٩) الطبري : « تاريخ الامم والملوك » ١/٣١٢١ .
 ورغم ان الخبر يتعلق بمعركة الجمل فان الصلة بين الحادثتين واضح غير مستور / أنظر - أدب الخوارج : ص ١٣ .
 (٣٠) ولهاوزن : المصدر السابق ، ص ٢٤ .
 (٣١) اتباع « يزيد بن ابي انيسه الخارجي » أنظر : الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ص ١٧١/البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٦٧/ الشهرستاني : « الملل والنحل » : ١/١٨٣/الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ١٢٣ .
 (٣٢) اتباع ميمون بن عمران الخارجي . أنظر : البغدادي « الفرق بين الفرق » : ص ١٦٨/الاسفراييني ص ١٢٣/الشهرستاني ، « الملل والنحل » ص ١٧٥ . الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، ص ٤٥ .

الاسلام ، ولم يعتبروها من فرق الاسلام .

ب - معركة صفين ونشأة الخوارج :

احتدم القتال في صفين بين جيش الامام علي وجيش معاوية ، فتمكن معاوية واصحابه من ابتداء حيلة حربية عدها ملر « من اشنع المهازل واسوئها في التاريخ البشري »^(٣٣) ، وتوصلوا بها بعد معركة دامية كان ينبغي ان تفضي الى اختلال صفوفهم واندحارهم ، الى عقد هيئة للتحكيم . وكانت فئات من المقاتلين من الطرفين قد ساءها استمرار القتال « ولم يكن لاي الفريقين رغبة شديدة في معركة حاسمة فمضى الاسبوعان وهم يكفون عن الحرب ثم يعودون اليها »^(٣٤) ، ثم لما اشتدت الحرب دعا معاوية عمرو بن العاص وقال له « هلم محبأتك يا ابن العاص فقد هلكنا . فقال عمرو لجنده : ايها الناس من كان معه مصحف فليرفعه على رمحه »^(٣٥) ، وكان عمرو واثقا من ان هذا سيصادف قبولاً عند فئات من جيش علي ، وهذا ما حصل فعلاً ، فقد جاء فريق من قراء البصرة يتقدمهم مسعر بن فدكي والاشعث بن قيس وأرغموا علياً على عقد الهدنة ووقف القتال مهديين قائلين « أجب الى كتاب الله اذا دعيت اليه والا ندفعك الى القوم أو نفل كما فعلنا بآبن عفان . انه علينا ان نعمل بما في كتاب الله عز وجل والله لتفعلنها أو لنفعلنها بك »^(٣٦) . وهكذا فان لطبقة القراء التأثير الحاسم في عقد الهدنة فهم الذين اهابوا بالقرآن حكماً ووسيطاً في المشاكل التي تعرض للمسلمين وحملوا العامة على هذا الرأي وارغموا علياً على التسليم به^(٣٧) . فاضطر الامام الى وقف القتال وعقد الهدنة لاسباب

Müller: op. cit, Vol. 2, p. 283.

(٣٣)

(٣٤) حتي (فليب) : « تاريخ العرب » ، ص ٢٤٠ .

(٣٥) حسن ابراهيم حسن « تاريخ الاسلام السياسي » ٤٠٠/١ .

(٣٦) الخضري : « تاريخ الامم الاسلامية » ٦٥/٢ .

(٣٧) فلهوزن : المصدر السابق ، ص ١٤ .

منها ما رأينا من ضغط القراء ومخافة الامام تمردهم ، ومنها خوفه على « ابنه من ان يهلكا فينقطع بهلاكهما نسل محمد -ص- من الارض » (٣٨) ، ومنها ما رأى في جيشه « من الخور والفشل عن الحرب » (٣٩) .

أرسل الامام الاشعث بن قيس الى معاوية يسأله ما يريد برفع المصاحف فشرح له الفكرة وهي ان « يرسل كل منهما رجلا من عنده يرضاه لان يكون حكما ويأخذوا عليهما المواثيق ان يحييا ما أحيا القرآن وان يميتا ما امات ، وأضاف معاوية انه اختار عمرو بن العاص لهذا الشأن » (٤٠) . وتبنى الاشعث هذا الاقتراح وخرج به « يقرؤه على الناس ويعرضه عليهم فيقرؤنه حتى مر به على طائفة من بني تميم ، فيهم عروة بن أدية ، فقرأه عليهم . فقال عروة بن أدية : تحكّمون في أمر الله عز وجل الرجال لا حكم الا لله » (٤١) وهكذا ترك جيش الامام علي فئة من المحاربين خرجوا وحدانا مستخفين واجتمعوا في حروراء وذلك احتجاجا على وقف القتال والركون الى الصلح (٤٢) . ثم لما تطورت الحوادث واجتمع الحكمان أبو موسى الاشعري وعمرو بن العاص واعلنت نتائج التحكيم (في رمضان وشوال من سنة ٣٧ هـ) ترك سرا جمع كبير جيش الامام علي وخرجوا (٤٣) من الكوفة وفيهم عدد من القراء والتحقوا بالفئة الاولى

(٣٨) الطبري ١/٣٣٣٦ .

(٣٩) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ج ١ ص ١٣٩ (الحلبي) .

(٤٠) قلماوي (سهير) : « أدب الخوارج » ، ص ١٩ .

(٤١) الطبري : ١/٣٣٣٨ (الطبعة الاوربية) .

(٤٢) فكانوا لذلك يعرفون بـ « الحرورية » و « المحكمة » ، فحسب

اما الخوارج فتسمية تالية .

(٤٣) ومن هنا ، أي من الخروج من الكوفة احتجاجا على بنود معاهدة

الصلح عرفوا بالخوارج وهذا الرأي هو ما يقول به ليفي ديلافيدا (أنظر

دائرة المعارف الاسلامية - مادة : الخوارج) اما ولهوزن ويتبعه في ذلك

لامنس وكايتاني ، فلا يرون صلة بين نتائج التحكيم وخروج الخوارج ،

عند النهروان ، وأمروا عليهم عبدالله بن وهب الراسبي الأزدي المعروف
بذي الثغفات (لان ركبته صارت كثفات الابل من كثرة السجود) واختاروا
حرقوص بن زهير السعدي التميمي اماما للصلاة .

يذهب كثير من المؤرخين ، من امثال : قيل ودوزي وبرنوف وملر
الى ان تبعة قبول علي للتحكيم تقع على عاتق الاشعث بن قيس رئيس قراء
البصرة الذي اتهموه - متأثرين برواية يعقوبي - بالخيانة فيرون « ان
أهل الشام قالوا له مقدا احتياطا للخروج من المأزق اذا وقعوا فيه : اتنا
اذا شعرنا بخطر الهزيمة سنرفع المصاحف على أسنة الرماح فاعمل بحيث
يوقف القتال . ووفقا لهذه الخطة عمل الاشعث بحيث يفهم أهل العراق
هذه الإشارة ويتبعونها » (٤٤) ، الا ان - ولهوزن - يستبعد هذا التواطؤ
السابق ويستنكر اتهام الاشعث بالخيانة مستدلا على رأيه بان الاشعث بقي
على ولائه لعلي ولم ينضم الى جيش معاوية وظلت مكاتته مرموقة كما
كانت من قبل وظل ابناؤه واحفاده أنصارا لآل البيت ولم يظهروا ميلا الى
حكام الشام ومن ثم يرى انه « ليس أمرا بعيدا عن التصديق ان تكون
حيلة رفع المصاحف لدى الخطر العظيم قد طرأت فجأة على فكر عمرو بن
العاص الداهية ، بل الفكرة نفسها قريبة الورود الى الذهن ولعله كان لها
سوابق » (٤٥) .

اجتمع الخوارج - كما اوضحنا - في النهروان « وأخذوا يقتلون
كل من لم يشاطرهم رأيهم ويعترف بخليفتهم وبلعن عثمان وعلياً » (٤٦) ،
وصاروا يستحلون دماء خصومهم المسلمين تحت شعارهم لا حكم الا
بالقرآن الذي كما أشار فان فلوتن ما كان يعني الا « حكم السيف » (٤٧) .

(٤٤) أنظر : ولهاوزن : المصدر نفسه ، ص ٩ .

(٤٥) ولهاوزن : المصدر نفسه ، ص ١٣ .

(٤٦) حسن ابراهيم حسن : المصدر نفسه ، ٤٠٩/١ .

(٤٧) فان فلوتن : « السيادة العربية » ، ص ٦٩ .

وهكذا « لم يعد جهادهم ضد الكفار بل ضد أهل السنة والجماعة من عامة المسلمين ، إذ كانوا يرون في هؤلاء كفارا بل أشد كفرا من النصارى واليهود والمجوس ويحسبون قتال عدوهم هذا الداخلي أهم الفروض » (٤٨) .
 ولما اشتدت حركتهم خرج اليهم الامام علي لقتالهم وبادرهم بالمناقشة والرد على آرائهم واقناعهم فعاد قوم منهم الى جيش الامام ، وانزل آخرون عن القتال وقالوا « والله ما ندري على أي شيء نقاتل علي بن أبي طالب ، سنأخذ ناحية ننظر الى ماذا يؤول الامر » (٤٩) . وقال علي للذين استأمنوا اليه « اعتزلوني هذا اليوم » (٥٠) . اما الباقر وكانوا نحو أربعة آلاف مقاتل فقتلوا فقتلهم الامام في صفر ٣٨هـ / ١٧ حزيران ٦٥٨م في النهروان قتل فيها الراسبي واكثر جمعه ، ولم يفلت منهم الا قلة تقول الروايات انهم كانوا « أقل من عشرة » (٥١) .

لقد تركت هزيمة النهروان في نفوس الخوارج أثرا لا يزول فصارت النهروان عندهم رمزا للاستشهاد الديني وصار لها تأثير معنوي في كل ثورة تالية قاموا بها اذكت شعورهم وأثارت حميتهم ، « وكانت لهم ما كانت كربلاء بالنسبة للشيعة » (٥٢) ، وانتشرت بقيتهم بعد النهروان في أطراف

(٤٨) ولهاوزن : المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٤٩) حسن ابراهيم حسن : المصدر نفسه ، ص ٤٠٧/ولهاوزن : المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٥٠) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٨ .

(٥١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٨/الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/١٥٩/الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٤٨ ، وهذه مبالغة ظاهرة من الرواة .

(٥٢)

Nicholson, R. A. "Aliterary History of The Arabs",
 p. 208.

الامبراطورية الاسلامية^(٥٣) مثل عُمان وكرمان وسجستان واليمن • ثم زادت قوتهم وشوكتهم بعد سني الفوضى التي تلت وفاة يزيد الاول حيث استطاع الازارقة من السيطرة على العراق وجنوب فارس ، في حين تمكن النجدات من السيطرة على الجزء الاكبر من الجزيرة العربية •

اما اعظم ضحية للانتقام من النهروان « فكان الخليفة نفسه لان الذي حرض قاتل علي (عبدالرحمن بن ملجم المرادي) على قتله هو عروسه قطام ابنة الشجنه ، وقد قتل أبوها وأخوها في ذلك الحمام الدموي الذي كان يوم النهروان »^(٥٤) • وقد ذهب بعض الرواة الى ان ابن ملجم « كان واحدا من ثلاثة خوارج اجتمعوا بالكعبة وتواعدوا على ان يكفوا الجماعة الاسلامية شرّ الثلاثة علي ومعاوية وعمرو بن العاص في يوم واحد »^(٥٥) • ويرى الاستاذ فيلب حتي ان هذا أمر اشبه « برواية منه بواقعة تأريخية »^(٥٦) •

ح - آراء الخوارج الدينية :

اختلف كتاب الفرق فيما اجمع عليه الخوارج من آراء • فيرى الكعبي^(٥٧) والشهرستاني^(٥٨) ، ان الذي يجمعهم هو :

(٥٣) لانتشار الخوارج في الاطراف البعيدة من الامبراطورية اثر كبير في تكوين فقه خاص لهم يختلف أحيانا عن فقه أهل السنة ، ذلك لان فرقهم (كما يقول كولدزيهر ، المصدر نفسه ، ص ١٩٤) عاشت وتعاليمهم تكونت بعيدة عن اجماع اهل السنة •

(٥٤) ولهوزن : المصدر نفسه ، ص ٤٢ •

(٥٥) الدينوري : « الاخبار الطوال » ، ص ٢٢٧/الخضري • تاريخ

الامم الاسلامية ، ٧٩/٢ •

(٥٦) حتي (فليب) • تاريخ العرب ، ص ٢٤٢ •

(٥٧) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٥ •

(٥٨) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/١٥٦ •

آ - اكفار علي وثمان والحكمين ، عمرو بن العاص وابي موسى
الاشعري وأصحاب الجمل ، عائشة أم المؤمنين وطلحة والزبير وكل من
رضى بتحكيم الحكمين •

ب - تكفير مرتكب الكبيرة واعتباره كافرا مخلدا في النار •

ج - وجوب الخروج على الامام الجائر • اذ جوزوا ان تكون الامامة
خلافاً لاهل السنة في غير قريش ، وبالانتخاب الحر خلافاً للشيعه الذين
قالوا ان الامامة تكون بالنص والتعيين ، وكل من ينصبونه برأيهم وعاشر
الناس على ما مثلوا له من العدل واجتباب الجور كان اماماً ، ومن خرج
عليه يجب نصب القتال معه وان غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله
أو قتله • وجوزوا - وخاصة المحكّمة - ان لا يكون في العالم امام أصلاً ،
وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبداً أو حرّاً أو بطياً أو قرشياً •

اما الاشعري^(٥٩) (ويتابعه البغدادي^(٦٠)) ، فيرى ان الخوارج
اجمعوا على الرأيين الاول والثالث ، اما الرأي الثاني - أي تكفير مرتكب
الكبيرة - فهو من الآراء التي لم يجمعوا عليها •

اما الاسفراييني^(٦١) - ويتابعه في ذلك الرازي -^(٦٢) فيقول أنهم :
متفقون على أمرين لا مزيد عليهما : احدهما : ان علياً وثمان وأصحاب
الجمل والحكمين وكل من رضى بالحكمين كفروا كلهم ، والثاني : انهم
يزعمون ان كل من أذنب ذنباً من امة محمد فهو كافر ويكون في النار
مخلداً • والباحث الذي يدرس مقالات كتاب الفرق عن آراء الخوارج

(٥٩) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ص ١٥٦ (تحقيق محمد
محي الدين عبد الحميد) •

(٦٠) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٤٨ •

(٦١) الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٤٦ •

(٦٢) الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، ص ٤٦ •

دراسة مقارنة يرى ان الخوارج لم يجمعوا الا على اكفار علي وعثمان
والحكيمين وأصحاب الجمل ، اما ما عدا ذلك فقد اختلفت فرق الخوارج
فيه اختلافا كبيرا •

١ - فبخصوص الامامة ، جوّز المحكمة الاول ان لا يكون في العالم
امام اصلا فقالوا : لا امامة ، ولا حاجة للناس الى امام قط وانما عليهم
ان يتناصفوا فيما بينهم ، فان رأوا ان ذلك لا يتم الا بامام يجمعهم عليه
فقاموه ، جاز (٦٣) • وفي مقابل ذلك جوزت الحمزيه (اتباع حمزه بن
أدرك) وجود امامين في عصر واحد ما لم تجتمع الكلمة ويقهر
الاعداد (٦٤) •

٢ - واما بخصوص مرتكب الكبيرة ، فقد قالت الاباضية (٦٥) : ان
مرتكبي الكبائر موحدون لا مؤمنون ، لذا فمناكحتهم جائزة وموارثتهم
حلال ، لانهم انما كفروا كفر نعمة لا كفر ملّة • اما الازارقة (٦٦)
والعجاردة (٦٧) ، فقد قرروا ان مرتكب الكبيرة من امة محمد كافر مخلد
في النار •

٣ - اما في مسائل القضاء والقدر أو الجبر والاختبار ، ففي الخوارج

(٦٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٥٨/٢١ •

(٦٤) المصدر السابق ص ١٧٤ •

(٦٥) اتباع عبدالله بن أباض ، أنظر الشهرستاني : المصدر نفسه ،

ص ١٧٨/البغدادي : المصدر نفسه ، ص ٦١/الاسفراييني : المصدر نفسه ،
ص ٥٦ •

(٦٦) لتباع نافع بن الازرق : أنظر الشهرستاني : ص ١٦٣/

البغدادي : ص ٥٠/الاسفراييني ص ٤٩ •

(٦٧) اتباع عبدالكريم بن عجرد : أنظر : الشهرستاني ، ص ١٧٢/

البغدادي ، ص ٥٦/الاسفراييني ، ص ٥٣ •

طوائف جبرية مثل : الحازمية^(٦٨) والشيبانية^(٦٩) والشيعية^(٧٠) ، قالوا :
 بان الله خالق افعال العباد ، ولا يكون شيء في الوجود الا بمشيئة الله •
 وطوائف أخرى ترى رأى المعتزلة والقدرية ، امثال الميمونية^(٧١)
 والحمزية^(٧٢) اللتين تقولان باثبات القدر خيره وشره من العبد ، واثبات
 الفعل للعبد خلقا وابداعا واثبات الاستطاعة قبل الفعل ، والقول بان الله تعالى
 يريد الخير دون الشر وليس له مشيئة في معاصي العباد •

٤ - وفي الخوارج فئات كالنجدات^(٧٣) ، تقول بجواز التقيّة في
 القول والعمل وان كان في قتل النفس ، مستدلين بقوله تعالى « الا ان تقوا
 منهم تقاة » • وفئات كالأزارقة^(٧٤) ، قالوا : ان التقيّة غير جائزة لا في
 القول ولا في العمل ، مستدلين بقوله تعالى « اذا فريق منهم يبخشون الناس
 كخشية الله » • وفئة ثالثة وهم - الصفريّة -^(٧٥) قالت : التقيّة جائزة

-
- (٦٨) الاشعري ص ١٦٦ • الشهرستاني ، ص ١٧٦/البغدادي ،
 ص ٥٦/الاسفراييني ، ص ٥٣ •
 (٦٩) الاشعري ص ١٦٧ • الشهرستاني ص ١٧٨/البغدادي ص ٦٠
 /الاسفراييني ص ٥٦ •
 (٧٠) الاشعري ص ١٦٥ • الشهرستاني ص ١٧٤/البغدادي ص
 ٥٧/الاسفراييني ص ٥٤ •
 (٧١) الاشعري ص ١٦٤ • الشهرستاني ص ١٧٥/البغدادي ص
 ١٦٨/الاسفراييني ص ١٢٣ •
 (٧٢) الاشعري ص ١٦٥ • الشهرستاني ص ١٧٤/البغدادي ص ٥٨
 /الاسفراييني ص ٥٥ •
 (٧٣) اتباع : نجدة بن عامر الحنفي : الاشعري ص ١٦٢ •
 الشهرستاني ص ١٦٥/البغدادي ص ٥٢/الاسفراييني ص ٥١ •
 (٧٤) الاشعري ص ١٥٧ • الشهرستاني ص ١٦١/البغدادي ص ٥٠
 /الاسفراييني ص ٤٩ •
 (٧٥) الصفريّة : اتباع زياد بن الاصفر : الاشعري ص ١٦٩ •
 البغدادي ص ٥٤/الشهرستاني ص ١٨٣/الاسفراييني ص ٥٢ •

في القول دون العمل ♦

وإذا ما تركنا هذه الفروق العقيدية بين فرق الخوارج المختلفة ، فإن الذي يميز الخوارج هو التشدد في فهم النصوص الدينية ، وهذا التشدد له عند الخوارج وجهان :

الوجه الاول ، ويتضح في تأكيدهم على التطهر الروحي والبدني والعبادة الكثيرة ، حتى صاروا يعرفون بـ « متطهرو الاسلام » (٦٧) ، واشتهروا بانهم ذوو جباه قرّحها طول السجود ، وركب صارت كنفنات الابل من كثرة السجود ♦ وقد انعكست هذه النزعة الروحية في الادب الخارجي الذي صار مرآة « العقيدة القوية والايمان بها الى اقصى حد » (٧٧) ♦

اما الوجه الثاني : فقد اتخذ صورة التطرف والقسوة في معاملة الغير نصاروا يمتحنون خصومهم ويستعرضونهم ، وأخذوا يكرهون الناس على آرائهم بالقسوة والعنف واعتبروا دار غيرهم من المسلمين ديار حرب فاستحلوا قتالهم وسبيهم ، وإذا وجدوا مخالفا لهم امتحنوه فإذا وجدوه مخالفا قتلوه ، وهذا ما يعرف عندهم بـ « الاستعراض » روى « انهم أصابوا مسلما ونصرانيا فقتلوا المسلم وأوصوا بالنصراني خيرا ، وقالوا : احفظوا

(٧٦) كولدزبير : المصدر نفسه ص ١٩٢ . ففي نواقض الوضوء مثلا تقول الخوارج « ينقض الوضوء مايجرى على اللسان من كذب وغيبة يؤذى الجار أو يؤذى من لا يجزئ المرء على قول مثله في حضرته ، كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس وان مما يفوه به المرء من سباب ولعنات وطعنات مقذعة في حق غيره من بني الانسان أو الحيوان لما يخرج من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل ادائه الصلاة » أنظر : كتاب الدلائل في اللوازم والوسائل لدرويش المحروقي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ٢٠ .

(٧٧) قلماوي (سهير) : أدب الخوارج ص ٤١ .

ذمّة نبيكم • ولقيهم عبدالله بن خباب بن الارت ° وفي عنقه مصحف ومعه
 امرأته وهي حامل فقالوا : ان الذي في عنقك يأمرنا ان نقتلك • فقالوا :
 فما تقول في أبي بكر وعمر ؟ فأنسى خيرا • قالوا : فما تقول في علي قبل
 التحكيم وفي عثمان في ست سنين فأنسى خيرا • قالوا : فما تقول في التحكيم ؟
 قال : أقول : ان علياً اعلم بكتاب الله منكم واشد توقيا على دينه وانفذ
 بصيرة قالوا : انك لست تتبع الهدى وانما تتبع الرجال على أسمائهم ، ثم
 قربه الى شاطيء النهر فذبحوه ••• وساموا رجلا نصرانيا بنخلة له فقال
 هي لكم ، فقالوا والله ما كنا لناخذها الا بضمن • قال ما اعجب هذا أتقتلون
 مثل عبدالله بن خباب ولا تقبلوا منا نخلة « (٧٨) •

(٧٨) المبرد : « الكامل » ، ٣ / ٢١٢ •

الفصل الثالث

المعتزلة

الاعتزال : لغة ، من اعتزل الشيء وتعزله ، بمعنى تنحى عنه ، وقوله تعالى « فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون » ، اراد ان لم تؤمنوا بي فلا تكونوا علي ولا معي • واعتزلت القوم اي : فارقتهم وتنحيت عنهم (١) •

اما اصطلاحا : فاسم يطلق على اول مدرسة كلامية واسعة ظهرت في الاسلام « واوجدت الاصول العقلية للعقائد الاسلامية » (٢) • وقد نشأت في البصرة في حدود نهاية المائة الاولى للهجرة ، وضمت اتجاهات فكرية متعارضة وآراء دينية متباينة ، وكان لها دور كبير في تاريخ الفكر الاسلامي طيلة القرنين الثاني والثالث الهجري على الاقل ولها الفضل في « تأسيس القواعد الفكرية التي قام عليها فيما بعد علم الكلام السني » (٣) ، ورجالهم هم « اول من ادخلوا النزعة العقلية في الاسلام وصانوها » (٤) • اما المعتزلة كمدرسة فكرية فقد انقرضت كما سنرى وذلك لاسباب سنشرحها فيما بعد ، واما تعاليمهم فقد عاشت في المذاهب الكلامية التي خلفتها في الفكر الاسلامي •

(١) لسان العرب ، ١١/٤٤٠ (طبعة بيروت ١٩٥٦) تاج العروس

• ١٥/٨

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (بالانكليزية) مادة : المعتزلة •

(٣) كوربان (هنري) : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، (الترجمة

العربية) ، ص ١٧٠ •

(٤) كولد زيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ١٠٢ •

نظريات اصل والمعتزلة :

اولا : التفسير التقليدي الشائع الذي اورده كتّاب الفرق كالبغدادي والاسفراييني والشهرستاني والرازي وغيرهم والذي يفيد بان كلمة « المعتزلة » ، لفظ اطلقه اعداؤهم من اهل السنة عليهم للتدليل على انهم انفصلوا عنهم وتركوا مشايخهم القداماء واعتزلوا قول الامة باسرها في مرتكب الكبيرة فهو بهذا الاعتبار اسم يتضمن نوعا من الذم واتهاما واضحا بالخروج على السنّة والجماعة • فالمعتزلي : هو المخالف والمنفصل •

قال الشهرستاني : دخل واحد على الحسن البصري فقال : يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج • وجماعة يرجؤون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الامة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فنفكر الحسن في ذلك وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء : انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر : ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من اصحاب الحسن فقال الحسن :
اعتزل عنا واصل • فسمى هو واصحابه معتزلة^(٥) •

(٥) أنظر : الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٠/١ الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، ص ٣٩ • البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٧ • الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٦٥ • قارن بهذه المصادر ما ذكره : نلينو : « بحوث في المعتزلة - اصل تسميتها » ، ص ١٧٤ (مقالة ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، للاستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي) • كوربان : المصدر السابق ، ص ١٧٢ • النشار : « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام » ص ٦٦ •

وقد ردّ الباحثون المعاصرون هذا التفسير بل اعتبره البعض منهم « اسطورة »^(٦) • والذي يضعف هذا التفسير ويحملنا على رده امور منها :

١ - ان انتقال واصل بن عطاء او عمرو بن عبيد من اسطوانة في المسجد الى اخرى ليس بالامر الهام الذي يصح ان تلقب به فرقة •

٢ - اختلاف الرواة في سرد الرواية • فبعضهم ينسب حادثة الانفصال الى عمرو بن عبيد وبعضهم ينسبها الى واصل بن عطاء ، وبعضهم ينسب التسمية الى الحسن البصري ، وبعضهم ينسبها الى قتادة بن عمرو السدوسي • وهذا من غير شك يضعف الرواية ويجعلها عرضة للنقد^(٧) •

فالذي نفهمه من رواية الشهرستاني مثلا هو ان الحسن البصري هو الذي قال لواصل بن عطاء حين اختلفا في مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو واصحابه « معتزلة »^(٨) • اما ابن قتيبة وابن خلكان وابن المرتضى ، فيذكرون ان الذي سماهم بهذا الاسم هو المحدث المشهور قتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى سنة ١١٧ هـ) • وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين ومن أصحاب الحسن البصري • دخل يوما مسجد البصرة وكان ضريرا فاذا بعمر بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم فأمهم وهو يظن انهم من حلقة الحسن ، فلما صار معهم وعرف حقيقتهم قال : انما هؤلاء المعتزلة ، فسموا معتزلة من وقتها^(٩) •

(٦) كولدزيهر : « المصدر السابق » ، ص ١٠٠ •

(٧) أمين (أحمد) • « فجر الاسلام » ، ص ٢٨٨ • نلينو : المصدر

السابق ، ص ١٧٤ •

(٨) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٦٠ •

(٩) ابن خلكان : « وفيات الاعيان » ، مادة : قتادة • ابن قتيبة :

« عيون الاخبار » ، ص ٢٤٣ • ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٤ •

ابن ابي حاتم : الجرح والتعديل : ح ٣ ق ١٣٣/٢ •

ثانيا : ويربط جمع من المستشرقين منهم سَتَيْنَر وفون كريمر ودي بوير ودوزي وهوتسما ، المعتزلة بفرقة القدرية التي سبقتها فيعتبرون « القدرية سلف المعتزلة »^(١٠) ويرون « ان المعتزلة كانوا في الاصل نوعا واستمرارا للقدرية في القرن الاول وان نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة »^(١١) . اما دوزي « فيعتبر المعتزلة والقدرية اسما واحدا »^(١٢) . وهذه الفئة من الباحثين ترى ان النواة الاولى لمذهب المعتزلة هي انكار القدر المطلق اي انكار فكرة الجبر ويشير لفظ « القدرية » الى مضمون مذهبهم ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية اذاً اكثر تحديدا وواضح دلالة من لفظ معتزلة . ثم لما اظهر القديرون آراء مخالفة لاهل السنة في مسائل عديدة اخرى ، مثل صفات الله وطبيعة القرآن والوعد والوعيد ومسائل ثانوية اخرى بدت هذه التسمية « القدرية » غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ المعتزلة ولم تعد التسمية الاولى تستعمل شيئا فشيئا .

وهذا التفسير ضعيف ايضا ومتهافت ، والظاهر انه مبني على ركنتين :

١ - التسوية التي جاءت في بعض كتب الفرق بين اسمي القدرية والمعتزلة . فيلاحظ ان كتاب الفرق في كلامهم عن القدرية والمعتزلة لا يفرقون بينهما بل يتحدثون عنهم وكأنهما فرقة واحدة فيقولون « المعتزلة القدرية » ، وذلك لتلاقيهما في انكار الجبر والقول بحرية الانسان

(١٠) دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، (الترجمة العربية)

ص ٦٩ .

(١١) أنظر مناقشة آرائهم في مقالة : نلينو : « بحوث في المعتزلة -

أصل تسميتها » ، ص ١٩٢ .

(٢) دوزي : « مقالة في تاريخ الاسلام » ، (الترجمة التركية)

ص ٢٦١ .

• واختياره (١٣) •

٢ - اعتبار غيلان الدمشقي ، رأس مدرسة القدرية من المعتزلة •
فقد ذكره ابن المرتضى في كتابه طبقات المعتزلة ضمن رجال الطبقة
الرابعة (١٤) •

والظاهر في هذا الرأي انه لا ينظر الى الفروق الجوهرية بين الفئات
المختلفة التي اعتقت فكرة القدر او حرية الارادة الانسانية • فالقدرية
كفرقة ضمت أناسا من مشارب مختلفة جمعهم انكار الجبر ولكنهم اختلفوا
في تحديد معنى الاختيار • فمنهم من أتجهج طريقة الامام علي وابن عمر
رض الله عنهما ، في اثبات الحرية الانسانية مع القول بانبات قدر الله ،
بمعنى علمه الازلي بما سيكون من شؤون خلقه ، نم الاعتقاد بان علم الله
الازلي بامور العباد لا يتضمن الأجبار ولا يعني الأكرام والاضطرار •

وهناك نمة القدرية الخالصة ، اتباع مَعْبِدِ الْجَهَنِّي وَغَيْلَانَ
الدمشقي الذين اثبتوا الحرية للانسان وانكروا ايضا علم الله الازلي
بالحوادث فكانوا بذلك في رأي اهل السنة زنادقة مرقوا عن الدين •
اما المعتزلة فالذي يميزهم عن القدرية الخالصة انهم لم ينكروا العلم
الازلي (١٥) ، ومن ثم فمن الخطأ التسوية بينهما في الرأي • وهذا الاختلاف
في تحديد القدر جعل كتاب المقالات يعتبرون كل منكر للجبر قدريا ،
ومن ثم فان القائمة التي اوردها ابن قتيبة عن اسماء القدرية تضم اناسا
مختلفين اجمعوا على انكار الجبر ولكنهم اختلفوا في تحديد معنى القدر ،
غير انهم اعتبروا قدرية للاعتبار الاول فحسب •

(١٣) ابن قتيبة : « كتاب المعارف » ، ص ٢٠٧ • الاسفراييني :
التبصير في الدين ص ٦٠ • البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٦٧ •
الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٥٤ •
(١٤) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ٢٥ •
(١٥) أنظر الفصل الخاص ب : « القضاء والقدر » •

ثالثا : تفسير الاستاذ كولد زيهير :

يرى كولدزيهير : ان بذرة هذه المدرسة الكلامية ولدت من نزعات ورعة وانه كان من هؤلاء الجماعة الورعين « المعتزلة » ، اي الزهاد الذين يعتزلون الناس^(١٧) . ويستدل على ما ذهب اليه ب :

١ - ان بعض المصادر الادبية استعملت فيها كلمة « معتزلي » كمرادف لكلمة « عابد » او « زاهد » ، فالاعتزال صفة يوصف بها الزاهد . وقد عربت كلمة فريسي العبرية ومعناها : الذي ينزوي ، الى كلمة : معتزلي وذلك في ترجمة عربية قديمة للعهد الجديد (الانجيل) ، مطبوعة سنة ١٢٣٣ ، وهي ذات أصل نسطوري^(١٨) .

٢ - ما عرف به اوائل المعتزلة من ميل للزهد والعبادة ، وانهم كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد . فيروى عن واصل ابن عطاء انه كان « اذا جنّه الليل صفّ قدميه ليصلي ، ولوح ودواة موضوعان فاذا مرّت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد

(١٦) من هؤلاء مثلا ، من هو في الأصل الاول من رجال الحديث ، امثال : مكحول الشامي - قتادة بن عامر السدوسي - سعيد بن أبي عروبة - محمد بن اسحق صاحب السيرة ، كهمس بن الحسن التميمي .
أنظر : ابن النديم - الفهرست : قائمة فقهاء أهل الحديث . ابن قتيبة : « المعارف » ، ص ٦٢٥ (مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٠) . ابن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، رجال الطبقة الاولى والثانية . وبعض المصادر تذكر اسم الحسن البصري امام أهل السنة ضمن رجال القدرية . أنظر : الفصل الخاص بالقضاء والقدر .

(١٧) كولدزيهير : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ١٠٠ . وينذهب الى هذا الرأي المستشرق الألماني هو رتن صاحب كتاب : المذاهب الفلسفية عند المتكلمين في الاسلام ص ١٤٩ (الاصل الألماني) .
(١٨) المصدر السابق ، الحاشية رقم : ٣٩ من الفصل الثالث : نمو العقيدة وتطورها .

في صلواته « (١٩) • وروى عن عمرو بن عبيد « انه صلى اربعين عاما صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج اربعين حجة ماشيا وبغيره موقوف على من احصر ، وكان يحيي الليل بركة واحدة ويرجع آية واحدة » (٢٠) ، وكان الناس يضربون المثل بزهد الجعفرين : جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر •

وقد رد مرغليوث و نلينو هذا التفسير • فيقول مرغليوث « المعتزلة (من انفصلوا) ••• وهم الذين اعتزلوا لا اخوانهم ، وانما مجلس الحسن البصري ، وكانوا يؤمنون بحرية الارادة » (٢١) • اما نلينو فيقول « ان ما افترضه كولد تسيهر وهمي لا يقوم على سند ما من المصادر بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن ان يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقا عن غيرهم سواء كافراد او كجماعة ؟ • أفلم يكن الزهد منتشرا بنفس الدرجة في الوسط الديني الذي اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن البصري مشهورا بالزهد وهو استاذ واصل » (٢٢) •

رابعا : التفسير السياسي :

من اشهر القائلين بهذا الرأي المستشرق الايطالي نلينو (٢٣) ، والمستشرق السويدي نيبْرَح (٢٤) والمرحوم احمد امين (٢٥) •

-
- (١٩) ابن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، ص ٣٢ •
 - (٢٠) المصدر السابق ص ٣٦ •
 - (٢١) مرغليوث : « الاسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن ص ١٨٨ (بالانكليزية) •
 - (٢٢) نلينو : « بحوث في المعتزلة - أصل تسميتها » ، ص ١٧٩ - ١٨٠ •
 - (٢٣) المصدر السابق •
 - (٢٤) أنظر عن رأيه مقالته عن « المعتزلة » في دائرة المعارف الاسلامية •
 - (٢٥) فجر الاسلام ، ص ٢٩٠ وما بعدها •

وملخص رأيهم : ان منشأ الاعتزال من اصل سياسي ، وان المعتزلة الدينية اتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا في الاصل استمرارا في ميدان الفكر والنظر لفئة سياسية سبقتها في الظهور هي فئة المعتزلة السياسيين او العمليين الذين ظهروا في حرب صفين وقبلها في معركة الجمل ، وان اسم المعتزلة لم يطلق على اتباع واصل بن عطاء الذين انشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على انهم انفصلوا وتركوا مشايخهم القداماء من اهل السنة ، وانما اطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وقد اسندوا رأيهم بالادلة الآتية :

١ - ان لفظ « الاعتزال » كثيرا ما يرد في كتب التاريخ وفي لغة السياسة في القرن الاول والنصف الاول من القرن الثاني للهجرة للدلالة على الامتناع عن مناصرة احد الفريقين المتنازعين وعلى الوقوف موقف الحياد ، كأن يرى الرجل فئتين متقاتلتين ثم هو لا يقتنع برأى احدهما ولا يريد ان يدخل في القتال والنزاع بينهما لأنه لم يكون له رأيا او رأى ان كلا الفريقين غير محق . من ذلك ما نراه من اطلاق 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 ، وعلى الذين استأمنوا عليا واعتزلوه في حرب النهروان . فقد ذكر الطبري في حوادث سنة ٣٦ هـ ان قيس بن سعد عامل مصر من قيسل علي كتب اليه يقول « ان قبلي رجلا **معتزلا** قد سألوني ان اكف عنهم وان ادعهم على حالهم حتى يستقيم امر الناس فرى ويرى رأيهم » (٢٦) . وفي موضع آخر يقول « ولم يلبث محمد بن ابي بكر شهرا كاملا حتى بعث الى اولئك القوم **المعتزلين** الذين كان قيس وادعهم فقال : يا هؤلاء

(٢٦) الطبري : التاريخ ، ٣٢٤٤/٦ (طبعة اوربا) .

اما ان تدخلوا في طاعتنا واما ان تخرجوا من بلادنا ، فبعثوا اليه انا لا نفعل ، دعنا حتى ننظر الى ما تصير اليه امورنا ولا تعجل بحربنا » (٢٧) . ويذكر ابو الفدا في حوادث ٣٥ هـ أسماء بعض الاشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي ولو انهم ليسوا من شيعة عثمان ، ويضيف الى ذلك قوله « وسمّوا هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم بيعة علي » (٢٨) . ويذكر البغدادي ان فئة من الخوارج ممن اجتمعوا بالنهروان استأمنوا عليا فقال علي للذين استأمنوا : « اعتزلوني في هذا اليوم » (٢٩) .

٢ - هناك نصوص وشواهد مهمة تفيد ان مثل هذه الفئة المعتزلة التي وقفت على الحياد في الحروب المشار اليها اطلقت على نفسها اسم « المعتزلة » ، او اطلق عليها اسم « المعتزلة » . من ذلك ما يذكره المَلْطِي اذ يقول « وهم سمّوا انفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وجميع الناس ، وكانوا من اصحاب علي عليه السلام ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة . فسمّوا بذلك معتزلة » (٣٠) . ويقول النوبختي « من الفرق التي افرقت بعد ولاية علي فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن ابي وقاص وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الانصاري واسامة بن زيد بن حارثة ، فان هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربهه والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسمّوا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة الى آخر الابد وقالوا لا يحل قتال علي ولا القتال معه وذكر بعض اهل العلم ان الاحنف ابن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم وقال

(٢٧) المصدر السابق ، ٦/٣٢٤٨ .

(٢٨) أبو الفدا : « مختصر تاريخ البشر » حوادث سنة ٣٥ هـ .

(٢٩) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٤٨ .

(٣٠) المَلْطِي : « الرد والتنبيه على أهل الاهواء والبدع » ، ص .

لقومه : اعتزلوا الفتنة اصلح لكم « (٣١) .

٣ - يرى هؤلاء الباحثون ان ارتباطا متينا يقوم بين سبب اعتزال الفتنة السياسية ووقوفها على الحياد ، وبين السبب الذي جعل واصلا يعتزل الحسن البصري بسبب اختلافهما في حكم مرتكب الكبيرة ، فكما ان المعتزلة السياسية كانت تمثل فكرة سياسية ذات لون ديني بمعنى : انها كانت ترى ان الحق ليس بجانب احدى الفرقين المتنازعين فهما على باطل ، او على الاقل لم ينكشف الحق في جانب احدهما ، والدين انما يأمر بقتال من بغى فاذا كانت الطائفتان باغيتين او لم يعرف الباغي وجب الاعتزال . كذلك فان اختلاف واصل بن عطاء مع الحسن البصري الذي كان اصلا حول مرتكب الكبيرة يمثل خلافا في مشكلة ظاهرها ديني الا ان في اعماقها شيئا سياسيا خطيرا ، اعني تحديد الموقف الديني من المشتركين في الحروب التي نشبت بين المسلمين وتعين الفريق المخطيء ، ومن ثم نرى ان واصلا « لم يجوز قبول شهادة علي وطلحة والزيير على باقة بقل ، وجوز ان يكون عثمان وعلي على الخطأ ، وقال في الفريقين من اصحاب الجمل وأصحاب صفين ان احدهما مخطيء لا بعينه وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه : ان احد الفريقين فاسق لا محالة » (٣٢) .

وقد ردّ بعض الباحثين على نظرية الاصل السياسي للمعتزلة وذلك لأن اقوال المعتزلة الكلامية - في رأيهم - ليس فيها ما يثبت الاصل السياسي لنشأتهم (٣٣) ، ويقول الاستاذ كوربان « اذا فكرنا مليا في مذهب الاعتزال وفي هذا الاختيار رأينا ان السياسة لا تشكل سببا كافيا

(٣١) النوبختي : « فرق الشيعة » ، ص ٥ .

(٣٢) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ، ص ٧٢ . الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٢/١ .

(٣٣) فلزر (سوسنه ديفيد) : مقدمة « كتاب طبقات المعتزلة » .

لنشوئهما» (٣٤) • والذي يضعف نظرية القائلين بالأصل السياسي للمعتزلة انهم اختلفوا في النتائج التي توصلوا اليها • فينما يرى نيسبرج ان « الاعتزال كان يمثل البرنامج الديني للدعوة العباسية » (٣٥) ، يقول المرحوم احمد امين « ان جرأة المعتزلة في نقد الرجال هو بمثابة تأييد قوى للامويين ، لأن نقد الخصوم ووضعهم موضع التحليل وتحكيم العقل في الحكم لهم او عليهم يزيل - على الاقل - فكرة تقديس علي التي كانت شائعة عند جماهير الناس • نعم ان المعتزلة وضعوا معاوية موضع النقد كذلك ••• ولكن يظهر ان الامويين رأوا ان في ذلك من الكسب لهم اكثر من الخسارة فهذا يجعل - على الاقل - عليا ومعاوية في ميزان نقد واحد » (٣٦) •

والرأي عندنا ان السياسة لم تشكل اساسا مهما من اسس الاعتزال قط بل ان الصفة الرئيسة للمدرسة كانت وظلت فكرية تأملية تحاول ايجاد اساس عقلي للعقائد الدينية ، وتعمل من اجل وضع فلسفة صحيحة للدين تقاوم خطر الغزو الفكري الذي تعرض له الاسلام من اهل الاديان والملل المختلفة التي فتح الاسلام بلادها (٣٧) • وفوق هذه وتلك ، فان المعتزلة تمثل ظاهرة دينية لها ما يماثلها ويشبهها في الفكر الديني اليهودي والمسيحي ، واعني بذلك ظاهرة التحدي الفكري الذي جابهته هذه الاديان من الافكار الفلسفية القديمة المختلفة ، واستجابة المتكلمة في كل دين من هذه الاديان لهذا التحدي ، وذلك عن طريق وضع فلسفة للدين ووضع اساس عقلي للعقائد الدينية ، وايجاد حلول فلسفية مقبولة لمشكلة الصلة بين حقائق العقل (الفلسفة) وبين حقائق الدين (الوحي) •

- (٣٤) كوربان (هنري) : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص ١٧٢ •
 (٣٥) دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : المعتزلة •
 (٣٦) أمين (أحمد) • فجر الاسلام ص ٢٩٥ •
 (٣٧) أنظر فيما بعد •

فلاعتزال - كمدرسة كلامية - كانت ظاهرة فكرية حتمية الظهور ، اما تسميتها بهذا الاسم او بغيره فليس من الامور الخطيرة التي لعبت دورا كبيرا في نشأتها وتطورها •

الاصول المشتركة للمعتزلة :

تضم المدرسة الاعتزالية اتجاهات فكرية شتى ، الا ان المعتزلة اجمعوا على اصول اعتبروها الجامع الذي يجمعهم والحد الذي يمنع غيرهم من الالتباس بهم • وفي ذلك يقول الخياط المعتزلي « وليس يستحق احد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فاذا كملت في الانسان هذه الخصال فهو معتزلي »^(٣٨) • ويقول الاشعري : « فهذه اصول المعتزلة الخمسة التي يبنون عليها امرهم قد اخبرنا عن اختلافهم فيها وهي : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين واثبات الوعيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر »^(٣٩) •

أ - التوحيد : (انظر فصل الصفات الالهية) •

ب - العدل : (انظر فصل القضاء والقدر) •

ج - المنزلة بين المنزلتين •

وهذا الاصل هو الذي حمل واصلا على الاختلاف مع الحسن البصري وتكوين رأى خاص به بشأن مرتكب الكبيرة •

(٣٨) الخياط (أبو الحسين) : « كتاب الانتصار » ، ص ١٢٦

• ١٢٧ -

(٣٩) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ص : ٣١ •

فالخوارج : وخاصة الازارقة ، عدوا مرتكب الكبيرة (٤٠) الذي لا يعلن توبته او يموت من غير توبة كافرا مخلدا في النار لذا استحلوا قتل غيرهم واستباحوا قتل نساء مخالفينهم وقتل اطفالهم وقطعوا بان اطفال مخالفينهم مخلدون في النار • وقد تطرف بعضهم فاعتبر مرتكب الذنب مطلقا صغيرا كانت او كبيرا كافرا •

اما المرجئة : فكانوا على الطرف الآخر من الخوارج ، اذ جعلوا الايمان مجرد الاعتقاد القلبي وقالوا : كما لا تنفع مع الكفر طاعة كذلك لا تضر مع الايمان معصية ، لذا قرروا : ان مرتكب الكبيرة مؤمن ، وامتنعوا عن تعيين القصاص الذي يستحقه على كبيرته ، وقالوا : نرجي (اي نُؤجل) حكمه الى الله ويوم القيامة ان شاء عذبه وان شاء غفر له •

اما اهل السنة : فكانوا يعتبرون مرتكب الكبيرة التي هي دون الشرك مؤمنا فاسقا ، فكبيرته لا تخرجه من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان ، ولا تدخله في الكفر فلا يكون مخلدا في النار، بل يجازى على قدر كبيرته • واستدلوا على ذلك بأمرين (٤١) :-

١ - اجماع الامة منذ زمن النبي - ص - على اقامة الصلاة على من

(٤٠) اجمع المسلمون على ان الكبائر نوعان : الاول كبيرة الشرك وهي أكبر الكبائر وتدعى الكبيرة المطلقة وصاحبها بالاجماع كافر مخلد في النار • والنوع الثاني : الكبائر التي هي ما دون الشرك وهي تسعة : قتل النفس والزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور والسحر وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات • انظر : الاذري : شرح العقيدة الطحاوية (ص ٣٥٦) • المؤمنات • انظر : الاذري : شرح العقيدة الطحاوية (ص ٣٥٦) • (٤١) أنظر : شرح الطحاوية (ص ٣٥٦) • شرح العقائد النسفية ص ٤١٢ وما بعدها ، وكذلك كتب المقالات عامة : باب المعتزلة (الواصلية) •

مات من المسلمين عن غير توبة ، والدعاء له ودفنه في مقابر المسلمين مع العلم بجاله •

٢ - اطلاق القرآن الكريم لفظ الايمان على العاصين ، كقوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص » ، « يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » •

اما المعتزلة : فقد جعلوا الفسق مرتبة بين الكفر والايمان ، وقضوا بان مرتكب الكبيرة هو منزلة بين المنزلتين فلا هو كافر مطلقا - كما تقول الخوارج - ولا هو مؤمن مطلقا - كما تقول المرجئة ، فكبيرته لا تخرجه من الايمان ولا تدخله في الكفر ، ولكنه يكون مخلدا في النار الا ان عذابه يخفف عما يقاسيه الكافر المطلق • واستدل واصل بن عطاء على هذا بما يلي :

١ - لا يمكن تسمية مرتكب الكبيرة كافرا ، لأن أحكام الكفر المجمع عليها في القرآن زائلة عنه ، فاذا زال الحكم زال الاسم ، لأن الحكم يتبع الاسم ، كما ان الاسم يتبع الفعل •

٢ - ولا يمكن تسميته منافقا ، لأن الحكم في المنافق ان يعامل كمسلم ما دام مُضْمِرا لتفاقه غير مظهر له ، فاذا ظهر منه النفاق أستتيب والا قتل •

٣ - ولا يمكن تسميته مؤمنا ، لأن حكم الله في المؤمن المحبته والولاية والوعد بالجنة ، في حين ان حكم الله في مرتكب الكبيرة اللعنة والنار ، لذا فهو فاسق مخلد في النار ولكنه في عذاب اخف من عذاب الكافر (٤٢) •

(٤٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١/٦٠ - ٦١ • ابن المرتضى : « طبقات المعتزلة » ، ص ٨ • التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ٤١٢ وما بعدها •

د - الوعد والوعيد :

اما الوعد والوعيد فقد قالوا فيه ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده وذلك يوم القيامة لا مبدّل لكلماته ، فلا يغفر الكبائر الا بعد التوبة ، فاذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلد في النار وكان عذابه اخف من عذاب الكفار . لذلك فان المعتزلة أنكروا الشفاعة يوم القيامة وتجاهلوا الآيات القرآنية التي تقول بها وتمسكوا بالآيات التي تنفيها لأن الشفاعة تتعارض مع الوعد والوعيد فلا يستطيع احد ان يشفع عند الله لاحد ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السيء^(٤٣) .

هـ - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهذا الاصل من التعاليم الاخلاقية التي اكدوا عليها ، وهو أمر يكاد ان يكون مسلماً به من اغلب الطوائف والفرق الاسلامية والمعتزلة استهدفوا من ذلك كما يقول الاستاذ كوربان « الى التطبيق العملي لمبادئ العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي . فالعدالة عند المعتزلة لا تنحصر في تجنب الاذى والظلم اللذين يصيبان الفرد ، بل هي عمل الجماعة كلها في سبيل خلق جو من المساواة والانسجام الاجتماعي ، اذ بفضل ذلك يتسنى لكل فرد ان يحقق كل مواهبه »^(٤٤) . يقول الاشعري : « اجمعت المعتزلة الا الأصم على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الامكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على

(٤٣) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٥٦/١ : قارن : زهدي حسن جار الله : المعتزلة : ص ٥١ .

(٤٤) كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧٩ .

ذلك « (٤٥) » .

مشكلة الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال

ان قضية الصلة الفكرية بين المعتزلة والشيعة مشكلة قديمة تشكّل كما يقول الاستاذ مكدونالد « عقدة هي من أكثر المسائل غموضا في تاريخ الفكر الاسلامي » (٤٦) . والظاهر فيها انها كانت موضع مناقشة وجدال منذ القديم . فالشيخ المفيد وهو من اعلام الشيعة الامامية في القرن الرابع الهجري يعرض في رسالة له لهذه المسألة ، ويفنّد رأى من يرى اقتباس الشيعة من المعتزلة فيقول « لسنا نعرف للشيعة فقيها متكلمّا على ما حكيت عنه من أخذ الكلام من المعتزلة وتلفيقه الاحتجاج » (٤٧) .

اما كتاب الفرق من اهل السنة فيكاد ينعقد اجماعهم على ان الشيعة في القرن الرابع الهجري اقتبسوا ثم هضموا وتمثلوا تعاليم المعتزلة في الأصول خاصة في مسألتي الصفات الالهية والقضاء والقدر ، وذلك لأنهم كما يقول الشهرستاني « رأوا ان ذلك أقرب الى المعقول وابتعد عن التشبيه والحلول » (٤٨) ، ويؤيده الدواني شارح العقائد العنصرية فيقول « اكثر الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالفها الا في مسائل قليلة

(٤٥) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣١١ . أنظر أيضا : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨ ، حيث يقول : وأجمعوا ان المؤمن من أهل الجنة ، على المنزلة بين المنزلتين ، وهو ان الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وأجمعوا ان فعل العبد غير مخلوق فيه وجمعوا على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(٤٦) مقتبس من كتاب :

Holister . J . N . "The shia of India" , p., 26 .

(٤٧) المفيد : أجوبة المسائل الصاغانية - مخطوطة النجف - مكتبة

آية الله الحكيم الورقة : ١٤ .

(٤٨) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١٠/٢ - ١١ .

أكثرها يتعلق بالأمامة وهي بالفروع أشبه « (٤٩) • ويذهب ابن تيمية الى الرأي نفسه فيقول : « قداموهم كانوا يقولون القرآن غير مخلوق كما يقول اهل السنة وهذا هو المعروف عن اهل البيت » (٥٠) ، ويقول في مكان آخر « فلما كان بعد زمن البخاري من عهد بويه الديلم فشا في الرفضة التجهم وأكثر اصول المعتزلة » (٥١) • وقد ذهب الى هذا الرأي في العصر الحديث جمع من المستشرقين والباحثين الاسلاميين ، منهم : كولدزيهر وآدم متز والمرحوم جمال الدين القاسمي •

يقول كولدزيهر « استقر الاعتزال في مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا ولذا فان من الخطأ الجسيم سواء من ناحية التاريخ الديني او التاريخ الادبي ان نزعهم بانه لم يبق للاعتزال أثر محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته العقائد الاشعرية • وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة يرجعون اليها وينسجون على منوالها ، وهي حجة قائمة تدحض هذا الزعم وتفنده ، ويمكن ان تعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها مؤلفات المعتزلة » (٥٢) ويقول آدم متز « ان الشيعة في القرن الرابع الهجري لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم فاقتبسوا من المعتزلة اصول الكلام واساليبه ، حتى ان ابن بابويه القمي أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري أتبع في كتابه طريقة المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء ••• ان الشيعة من حيث

(٤٩) دنيا (سليمان) : « محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين » ،
• ٢٩/١

(٥٠) ابن تيمية : « الرسائل » ، ١١٥/٣ ، وأنظر أيضا : « فتاوى
ابن تيمية » ، ٣٩/٥ •

(٥١) ابن تيمية « الفتاوى » ، ٣٩/٥ • وقد خصص ابن تيمية كتابا
خاصا لهذا الموضوع هو « منهاج السنة النبوية » •

(٥٢) كولدزيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ٢٢٣ •

العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة^(٥٣) ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي « ان شيعة العراق على الاطلاق معتزلة ، وكذلك شيعة الاقطار الهندية والشامية والبلاد الفارسية ومثلهم الزيدية في اليمن فانهم على مذهب المعتزلة في الاصول »^(٥٤) .

اما علماء الشيعة قديما وحديثا ، فقد أنكروا دعوى الاقتباس والتقليد رودوا على القائلين به وذلك في نظرنا أمر طبيعي منطقي لا بد منه لمن يعتقد مذهب الامامة القاضي بان الهيكل العام للتعاليم الشيعية انما قام على ما روى من احاديث واخبار عن الامام المعصوم ، فمنطوق المذهب يقضي بطرد كل احتمال للتأثير الخارجي لا بل وانكاره ، باعتبار أن المذهب الشيعي وحدة فكرية قائمة بذاتها مستمدة من تعاليم الامام .

ولقد جعلنا هذه الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال موضوعا لرسالة تقدمنا بها لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبرج وحاولنا فيها ان نبرهن بالمقارنة والموازنة رجاحة الرأي الاول القاضي بتأثر علم الكلام الشيعي بمنهج المعتزلة العقلي واقمنا الرأي على أصول هي في شكلها المختصر :

اولا : اذا اهملنا التأثيرات الفردية التي حدثت خلال القرنين الاول والثاني للهجرة ، من قبيل ذلك ما روى من تتلمذ زيد بن علي بن علي يد واصل بن عطاء ، او ما روى عن اخذ واصل العلم عن محمد بن الحنفية^(٥٥) ، فان تأثير الشيعة بمنهج المعتزلة العقلي تم في رأينا اثناء الفترة

(٥٣) Mez, A. "The Renaissance of Islam", p. 61.

(٥٤) القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ، ص ٤٢
(٥٥) الروايات التاريخية متضاربة في هذا الخصوص فمن الكتاب من يرى ان « محمد بن الحنفية هو الذي ربي واصلا حتى تخرج عليه واستحكم » (انظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ٧ وكذلك ص ١٠ ، =

البوذية وبصورة خاصة في فترة وزارة الصحاب بن عباد التي استمرت ثمانية عشر عاما (٣٦٧ - ٣٨٥/هـ - ٩٧٧) * فالمعروف عن الصحاب ابن عباد انه كان « يجمع بين التشيع والاعتزال »^(٥٦) ، وانه « ورث الاعتزال عن ابيه الذي الف كتابا في احكام القرآن سلك فيه منهج المعتزلة »^(٥٧) ، وتأثر الصحاب خلال سني تطوره الفكري بشيوخ المعتزلة حتى تخرج عليهم وصار واحدا من ألمع اساتذتهم وصار يستخدم نفوذه في نصره الاعتزال والتبشير به ، فدخل الناس فيه رغبة في المال وطمعا في الجاه^(٥٨) . وهكذا انتشر مذهب الاعتزال بعد الضعف الذي نزل به في عهد المتوكل ومن بعده ، « وربح الاعتزال الشيعة »^(٥٩) في العهد البويهي * يقول المقرئزي : « ان مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البوذية في العراق وخراسان وما وراء النهر فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء »^(٦٠) ، ويقول المقدسي « اكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة »^(٦١) ، ويقول الذهبي

= (ص ١٢) ومنهم من يقلب القضية فيقول « اقتبس زيد من واصل الاعتزال فصارت اصحابه كلها معتزلة » (الشهرستاني : الملل والنحل ، ٢٠٨/١) * والفرضية الاولى باطلة ، لان محمد بن الحنفية توفي سنة ثمانين أو احدى وثمانين وهي نفس السنة التي ولد فيها واصل بن عطاء * (انظر الشريف المرتضى : غرر الفوائد ودرر القلائد ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤ ، ١/١٦٥) ولهذا أيضا فان بعض المصادر استبدلت اسم محمد بن الحنفية باسم ابنه ، ابي هاشم عبدالله * أنظر : الشهرستاني : الملل : ٦٢/١ طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة » ، ٣٥/٢ ، حيث يقول : واصل اخذ الاعتزال عن ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية * .

- (٥٦) ابن حجر : « لسان الميزان » ، ج ٤١٣/١
- (٥٧) الحموي (ياقوت) : « معجم الادباء » ١٢٧/٦
- (٥٨) المصدر السابق : ٤١٣/٦
- (٥٩) جارالله (زهدي حسن) : المعتزلة ص ٢٠٩
- (٦٠) المقرئزي : « الخطط » ١٨٤/٤
- (٦١) المقدسي : « أحسن التقاسيم » ، ص ٤٣٩

« ان الرفض والاعتزال تصادقا من حدود سنة ٣٧٠هـ وتواخيا » (٦٢) ،
ويقول ابن تيمية « فلما كان بعد زمن البخاري في عهد بني بوية الديلم
فشا في الرافضة التجهم واكثر اصول المعتزلة » (٦٣) .

ثانيا : ان عددا لا يستهان به من شيوخ المعتزلة أثناء القرن الرابع
الهجري وقبله بزمن انقلبوا شيعة فكان ذلك مسرّباً نفذت منه تأثيرات المعتزلة
الفكرية وتعاليمهم في بيان الفكر الشيعي الكلامي الذي كان ينقضه آئذ
التنظيم المنهجي . ومن اشهر هؤلاء الذين دخلوا في التشيع بعد ان مكثوا
في احضان الاعتزال زمنا : محمد بن عبدالله بن مملك (٦٤) ابو محمد
الحسن بن موسى النوبختي (٦٥) وابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن
قبة (٦٦) وابو الحسن بن بشر السوسنجردى (٦٧) .

ثالثا : لا يمكن الوثوق بما جاء عن الشيعة سابقا لتأليف ابن بابوية
القمي لكتابه المشهور « عقائد الشيعة الامامية » باعتبار ان ما ورد سابقا لهذا
التأليف يتمثل فيه التناقض والتضارب ، فالروايات التي أسندت الى الائمة

-
- (٦٢) الذهبي : ميزان الاعتدال ٢/٢٣٥ (مقتبس من كتاب زهدي
حسن جار الله ، المعتزلة ص ٥٣) .
(٦٣) ابن تيمية : « الفتاوى » ، ٣٩/٥ .
(٦٤) لا يعرف تاريخ وفاته : أنظر ابن النديم : الفهرست ص ١٧٧ ،
النجاشي . كتاب الرجال ص ٢٦٩ ، الطوسي (شيخ الطائفة) . رجال
الطوسي ، ص ٣٠٠) .
(٦٥) توفى في نهاية القرن الثالث الهجري ، أنظر : ابن النديم :
الفهرست ص ١٦٧ (حيث يقول : وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه
ولكنه الى حيز الشيعة) ، ومقدمة كتاب « فرق الشيعة » .
(٦٦) توفى في بداية القرن ٤هـ . أنظر : ابن النديم : ١٧٦ ،
الطوسي : الرجال ٢٩٧ ، النجاشي : ٤٦ . وكان تلميذا للمعتزلي المشهور
(أبي القاسم البلخي الكعبي) . أنظر : الشيخ عبدالله نعمه : « فلاسفة
الشيعة » ، ص ٤٥٢ .
(٦٧) توفى في بداية القرن الرابع الهجري : أنظر : ابن النديم :
١٧٧ .

بخصوص المسائل الكلامية متناقضة وغالبا ما ترك طالب العلم في جو من الارتباك الفكري الذي لا يهيء الجو العلمي الصحيح للموازنة والمقارنة والتخريج ، من قبيل ذلك الاخبار التي يرويها المجلسي بخصوص قضية الصفات الالهية^(٦٨) . ولهذا انكر متكلموا الشيعة كثيرا من التعاليم التي اسندها كتاب الفرق اليهم فيما بعد ، وبينوا انها انما حملت عليهم بدافع التعصب الديني ، او ان الائمة قالوها تقيه فهي لا تمثل عقيدتهم الصحيحة ، او انها وجهات نظر شخصية لعلماء الشيعة ، ومن ثم فهي لا تمثل الخط العام للتفكير الشيعي^(٦٩) .

رابعاً : ان كتاب ابن بابويه القمي المتوفي سنة ٣٨١ المشار اليه ، قد اجرى عليه تعديل وصيغ صياغة جديدة على يد تلميذه اللامع ، الشيخ

(٦٨) المجلسي (محمد باقر) : « بحار الانوار » ، ٦٢/٤ . حيث يقول : اما كونها (أي الصفات) عين ذاته تعالى بمعنى انها تصدق عليها ، أو انها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غيره تعالى ، أو أنها امور اعتبارية غير موجودة في الخارج واجبة الثبوت لذاته ، فلا نص فيها على شيء . ولكنه سرعان ما يورد شواهد ونصوصا عن وجهات النظر المختلفة هذه .

(٦٩) أنظر مثلا ما يقوله ابن بابويه القمي بهذا الخصوص : « ومن نسب الى الامامية غير ما وصف في التوحيد فهو كاذب وكل خبر يخالف ما ذكرت في التوحيد فهو موضوع مخترع ، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل ، وان وجد في كتب علمائنا فهو مدلس » عقائد الشيعة الامامية : باب صفة اعتقاد الامامية ، وانظر أيضا باب « الاعتقاد في الحديثين المختلفين » حيث يقول « ومن الاخبار ما ورد للتقيه » . اما المفيد (تصحيح اعتقادات الامامية ص ٧٠) فيقول في هذه الاخبار المتناقضة « ليس كل حديث عزى الى الصادقين - عليهم السلام - حقا عنهم ، وقد أضيف اليهم ما ليس بحق عنهم » . ثم يستطرد في بيان سبب الاختلاف فيقول « ان منها (أي الاخبار) ما أخرج مخرج التقيه » . وأنظر الكشي : « كتاب الرجال » ، ص ٩٠ : حيث يقول : ان الناس يرون عن الامام الصادق ما لم ينطق به أو يحرفون ما قاله .

المفيد (المتوفى سنة ٤١٣ هـ) • رئيس الشيعة الامامية في اواخر القرن الرابع واول القرن الخامس الهجري • ومن خلال هذه الصياغة الجديدة تقف على محاولة تجديد في الفكر الشيعي وتحول ملحوظ في اتجاهه ، تحولاً من منهج تقليدي شبيه بمنهج التقليين من اهل الحديث ويمثله ابن بابوية القمي ، الى منهج انتقادي عقلي اعتمالي يمثله المفيد ، ويلمس هذا التحول في النواحي التالية :-

أ - مشكلة الصفات الالهية :

الظاهر من اقوال ابن بابوية القمي وغيره من علماء الشيعة الاثنا عشرية ، ان موقف الائمة (رض) من هذه المشكلة كان يشبه موقف السلف الذي يتحدد في القول « بأثبات الصفات الخبرية مع نفي المماثلة » مع ميل الى تحريم الجدل والمناظرة والتناهي عنها • فيروى ابن بابوية عن الامام علي قوله « من طلب الدين بالجدل تزندق » ، ويروى عن الصادق قوله « يهلك اصحاب الكلام وينجو المسلمون »^(٧٠) • ويروى حديثاً عن الرضا علي بن موسى انه سئل عن القرآن أخلق ام مخلوق ؟ فقال ليس بخالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله عز وجل^(٧١) • ويورد المجلسي حديثاً عن الامام علي الرضا يقول ما معناه « ان الناس صاروا في قضية الصفات الى مذاهب ثلاثة : اثبات الصفات الخبرية مع القول بالمماثلة ، نفي الصفات (اي التعطيل) ، ثم اثبات الصفات مع نفي المماثلة ، وهذا المذهب هو الحق^(٧٢) • اما ابن

٧٠ - ابن بابوية القمي : باب التناهي عن الجدل (وهذا شبيهه باقوال فقهاء اهل السنة في ذم الكلام والنظر : انظر : الغزالي : « احياء علوم الدين » ، ١ / ٨٤ .

٧١ - ابن بابوية القمي : « كتاب التوحيد » ، ص ١٥٧ • وهذا شبيهه بما يرويه ابن تيمية عن الائمة وهو السبب في نزول المحنة بالامام احمد بن حنبل : انظر : « الرسائل » ، ٣ / ١١٥ ، « الفتاوي » ، ٥ / ٣٩ •

٧٢ - المجلس (محمد باقر) : « بحار الانوار » ، ٣ / ٣٠٤ •

بابوية القمي فيلخص رأيه فيما يشبه مذهب السلف فيقول « ان الله تعالى متعل عن جميع صفات خلقه ، خارج عن الحدين : حد الابطال (اي نفى الصفات كلية) وحد التشبيه (اي اثباتها مع القول بالتشبيه) (٧٣) » .

اما الشيخ المفيد فانه في معالجته للمسألة ينهج طريقة اعتزالية بحتة فهو يصرح لأول مرة بان « الصفة هي عين الذات » منكرا بذلك وجودها المستقل وقائلا مع المعتزلة بعينها (٧٤) . ثم هو يقول بتلازم صفتي الأمر والارادة ، وتلك فكرة اعتزالية صرفة ونقطة اختلاف جوهرية بينهم وبين اهل السنة الذين قالوا بعدم تلازم الامر والارادة . فالمعتزلة قالوا : ان امر الله تعالى بالشيء هو ارادته له ونهيه عن الشيء انه لا يريد به فهو امر بالخير وأراده ونهيه عن الشر والمعاصي فلا يريد به ، فليس الشر من خلقه و ارادته وانما من خلق الانسان و ارادته . اما اهل السنة فقالوا الشر بارادة الله ولكنه لا يأمر به ففصلوا بين الامر والارادة . واخيرا فان المفيد يكاد ان يصرح بـ « خلق القرآن » الا انه يستبدل كلمة « مخلوق » بكلمة « محدث » (٧٥) . ومهما يكن من امر فان مسألة التصريح بخلق القرآن نتيجة منطقية للقول بنفي الصفات ، فالقول بنفي الصفات يتبعه القول بخلق القرآن .

ب - مشكلة القضاء والقدر :

الظاهر من كلام كتاب السنة ان اوائل الشيعة كانوا مختلفين في هذا الخصوص ولم يكن لهم رأي واحد ، فالامام الأشعري يقول : « اختلفت الرافضة في افعال العباد هل هي مخلوقة وهم ثلاث فرق :

٧٢ - ابن بابوية القمي : « عقائد الشيعة الامامية » ، باب صفة عقائد الشيعة .

٧٤ - انظر الفصل الخاص بـ : الصفات الالهية .

٧٥ - المفيد : « اوائل المقالات » ، ص ١٧ - ١٨ / وايضا : « تصحيح

عقائد الشيعة » ، ص ١٠ وما بعدها .

١ - فالفرقة الاولى ومنهم هشام بن الحكم : يزعمون ان افعال العباد مخلوقة لله ، وحكي جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم انه كان يقول : ان افعال الانسان اختيار له من جهة ، واضطرار من جهة . اختيار من جهة انه ارادها واكتسبها ، واضطرار من جهة انها لا تكون الا عند حدوث السبب المهيج لها .

٢ - والفرقة الثانية : يزعمون انه لا جبر كما قال الجهمي ، ولا تفويض كما قالت المعتزلة ، لأن الرواية عن الائمة جاءت بذلك .

٣ - الفرقة الثالثة ، يزعمون ان اعمال العباد غير مخلوقة لله . وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والامامة « (٧٦) » .

واما ابن بابويه القمي : فانه يكاد ان يكون في معالجه لهذه المسألة مع اهل السنة يقول بانه « لا جبر ولا تفويض وانما امر بين امرين » (٧٧)

٧٦ - الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، (طبعة اسطنبول) ٤١/١ .
انظر ايضا الشهرستاني : « الملل » ، ١٩٥/١ حيث يقول : وبعضهم يميل في الاصول الى الاعتزال وبعضهم الى السنة ، وبعضهم الى التشبيه .

٧٧ - ابن بابويه القمي : « عقائد الشيعة » : باب افعال العباد/ وكتابه الآخر : التوحيد ص ٢٦١ . مع ان الاشاعرة والماتريديّة من اهل السنة قالوا بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وان للعبد الكسب فقط ، فان عددا من اكابر متكلميهم فهموا الكسب بهذا المعنى ، معنى التوسط بين الجبر والتفويض ، لذلك فان الشهرستاني يتكلم عن قول الامام الصادق « لا جبر ولا تفويض وانما امر بين امرين » ، وكأنه يمثل قول اهل السنة (انظر الشهرستاني ٢/٢) . والامام الغزالي وآخريّن يطلقون على هذا الموقف الوسط بين الجبر والاختيار والذي يمثل في نظرهم موقف اهل السنة « المنزلة بين المنزلتين » ، (انظر : الغزالي : احياء علوم الدين : ٤/٢٢٠/)
التهانوي : « كشاف اصطلاحات الفنون » ، ١١٨٢/٢ . والبغدادى اكثر تصريحاً من غيره في هذا الخصوص ، فيقول في معرض كلامه عن موقف اهل السنة من قضية افعال العباد وهل هي مخلوقة لله تعالى ام للعبد (الفرق بين الفرق ص ٢٠٤) « الركن السادس من الاصول التي اجتمع عليها اهل السنة : العدل خارج عن الجبر والقدر » .

ثم يذهب مع الماتريديّة من اهل السنة الى القول بان « الأفعال مخلوقة لله خلق تقدير لا خلق تكوين ، بمعنى انه تعالى لم يزل عالما بمقاديرها » (٧٨) • وهو كما اشرنا قبل قليل مع أهل السنة في القول « بتلازم الامر والارادة الالهية » •

اما المفيد فانه يهاجم فكرة القضاء والقدر بمعنى التقدير ، أي علم الله الازلي بالحوادث ويرفض فكرة التوسط بين الجبر والقدر وما رواه ابن بابوية عن الصادق باعتباره حديثا مرسلا • ثم يفسر المسألة تفسيرا اعتزاليا صرفا خاصة في القول بتلازم الامر والارادة الالهية (٧٩) •

ج - المنهج العام :

ينتهج ابن بابوية طريقة هي اشبه ما تكون بطريقة اهل الحديث في تفسير كثير من القضايا تفسيرا حرفيا دون محاكمة او تمحيص او انتقاد ، وتظهر طريقته هذه واضحة في بحثه عن مشاهد يوم القيامة من : صراط وميزان وحوض وكتاب ، وكذلك في بحثه عن العرش والكرسي ومعالجته للنفس البشرية (٨٠) • اما المفيد فينحو في تفسيره لهذه القضايا منحى التأويل المجازي الذي وضع اصوله وقواعده المعتزلة ، مع نظرة انتقادية في منهج استاذه القائم على التمسك بحرفية النصوص ، والتشديد الى انه يعمل بأحاديث غير معمول بها، او أخبار غير صحيحة السند، او انه يعمل بطواهر الاحاديث

٧٨ - شرح الفقه الاكبر (٢) ص ٣٢ •

٧٩ - المفيد : « اوائل المقالات » ، ص ٢٦ / وايضا « تصحيح اعتقادات الشيعة » ص ١٤ •

٨٠ - انظر : « عقائد الشيعة » : أبواب : اللوح والقلم (حيث يفسر اللوح بالملائكة والعرش بانه حملة جميع الخلق والنفس حيث يقول بنظرية الذر وان الارواح خلقت قبل الابدان) وهذا قول التناسخية •

المختلفة ، او انه يعمل في تفسيره باحاديث شاذة (٨١) .

ويؤيد هذا الذي ذهبنا اليه الشيخ نعمة الله فيقول في كتابه فلاسفة الشيعة : ومن هنا نجد الكثير من مؤلفات الشيعة قبل عصر المفيد في المسائل الكلامية تلتزم حرفية تلك النصوص دون محاكمة او تمحيص ولا تعداها غالبا ولعل ما كتبه الصدوق في « التوحيد » ومن قبله الكليني في « اصول الكافي » يعطي صورة واضحة لذلك اما المفيد فقد كان من هذه الناحية مجددا يحاكم ويفكر بحرية وتجرد وشجاعة ولذلك اعتبر المفيد المجدد الاول لأصول المذهب والمهذب لها على ضوء الفكر والمحاكمة (٨٢) .
ولهذا ايضا فان بعض المتأخرين من الشيعة ممن انتهجوا مسلك الحرفية في فهم النصوص انبرى للرد على المفيد ، كما فعل عز الدين الحسن بن سليمان الحلبي من علماء القرن التاسع الهجري ، فقد وضع كتابا للرد على المفيد سماه « المحتضر » (٨٣) .

اهمية المعتزلة في الفكر الاسلامي :

المعتزلة اول مدرسة كلامية ظهرت في الاسلام وكان لها دور كبير في تطوير الفكر الديني والفلسفي فيه ، فهي التي اوجدت الاصول العقلية للعقائد الاسلامية ، وجعلت للنزعة العقلية في الفكر الاسلامي مكانة مرموقة ،

٨١ - يتهم المفيد استاذة في مواضع كثيرة . فعن تفسيره للعرش يقول : الروايات التي رويت في صفة الملائكة الحاملين للعرش احاديث آحاد وروايات افراد لا يجوز القطع بها ولا العمل عليها (انظر : تصحيح اعتقادات الامامية ص ٢٩) وعن تفسيره للنفس يقول « قول ابي جعفر هو قول التناسخية » ، ثم يقول « اصحابنا المتعلقين بالاخبار اصحاب سلامة وبعد ذهن وقلة فطنة يملكون على وجوههم فيما سمعوه من الاحاديث ولا ينظرون في سندها ولا يفرقون بين حقا وباطلها » (المصدر السابق ص ٣٧ ، انظر ايضا الصفحات ١٢/١٦/١٩/٢٣) .

٨٢ - ص ٤٦٣ .

٨٣ - المصدر السابق : ص ٤٦٥ .

ورفعت من شأن العقل وأحكامه وقدرته في الوصول الى الحقيقة • ورجالها هم السابقون في الاسلام الذين اخذوا بمنهج الاستدلال العقلي والنظر في الدين وأحكامه من خلال العقل • يقول الملطي عنهم « وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وانواع الكلام والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم »^(٨٤) • ويقول عنهم ابو الحسن الخياط المعتزلي : « انهم أرباب النظر دون جميع الناس وان الكلام لهم دون سواهم »^(٨٥) •

والمعتزلة تمثل اول محاولة في الفكر الاسلامي تعرضت لمسألة الصلة بين الحقائق الدينية واحكام العقل وذلك « بقوة فكرية عجيبة وثبات عظيم وحاولت حلها بطريقة مبتكرة »^(٨٦) • والذي نعتده ان الاعتزال كتيار فكري ومنهج عقلي كان لا بد من ظهوره وذلك لمجابهة التحديات الدينية التي لقيها الاسلام عندما امتد سلطانه الى خارج الجزيرة العربية ، وعندما اشتد الصراع الفكري بينه وبين اهل الاديان الاخرى من يهود ونصارى ومانويين وزرادشتيين وصابئة ومجوس ودهرية وزنادقة •

لقد فتح الاسلام كقوة سياسية ارض الديانات القديمة وأثبت كيانه فيها وأقامة الا ان الاسلام كصور روحي له مميزاته وخصائصه ، استمر يناضل فكريا اهل الاديان والعقائد المختلفة لمدة طويلة اشتبك خلالها المخلصون من رجال المعتزلة واكثرهم من الموالي « أصحاب العقليات المركبة التي تستطيع النفوذ الى اعماق المسائل الفلسفية »^(٨٧) ومن المتمرسين على

٨٤ - الملطي : « التنبيه والرد على اهل البدع » ، ص ٢٨ •

٨٥ - الخياط : « الانتصار » ، ص ٧٢ •

٨٦ - فلزر (سوسنة) : مقدمة كتاب « طبقات المعتزلة » •

٨٧ - النشار (الدكتور علي سامي) : « نشأة التفكير الفلسفي في

الاسلام » ، ص ٥٧ •

طرق الاستدلال العقلي ، في حرب ضروس مع اصحاب الاهواء والبدع من الزنادقة والدهرية والمشبهة والحلولية مثلوا فيها معارضة فكرية قوية صانوا بها البناء الروحي للاسلام من خطر تلك الآراء التي ارادت ان تشوب صفاء العقيدة الاسلامية • يقول ابن المرتضى عن واصل بن عطاء انه « ليس أحد اعلم منه بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم »^(٨٨) • ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثري عنهم « وكان لمتقدميهم فضل في الرد على النصارى واليهود والمجوس والصابئة وصنوف الزنادقة »^(٨٩) • ويقول الاستاذ نبيرج « وانا اميل الى القول بانه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في ابطال كلام الثنوية واسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الادنى »^(٩٠) • وتؤيد هذا القول المستشرقة الالمانية سوسنة فلزر اذ تقول « ومما خدمت به المعتزلة دين الاسلام انها جادلت الثنوية وردت مقالاتهم ووطأت لأهل السنة الطريق الى اثبات عقيدتهم عند مجادلتهن للثنوية ولغيرها من الفرق »^(٩١) وقد كتب رجال المعتزلة امثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام ، كتبوا في الرد على الملاحدة والزنادقة والدهرية والثنوية ، لا بل واشتركوا في مجادلات ونقاش عقلي مع اصحاب هذه المذاهب ، وكان واصل بن عطاء يرسل البعثات التبشيرية الى أطراف الدولة المترامية لمجادلة أهل الأديان المختلفة وتبديد الشكوك التي كانوا يثيرونها ضد الدين الاسلامي فناظر عمرو بن عبيد جرير بن حازم الأزدي السمني في البصرة وقطعه ، واشترك واصل بن عطاء في مناظرة مع بشار بن برد وصالح بن

٨٨ - طبقات المعتزلة ، ص ٣٠ •

٨٩ - الكوثري (الشيخ محمد زاهد) : مقدمته لكتاب « التبصير في

الدين » للاسفراييني ص ٦ •

٩٠ - نبيرج : « مقدمة كتاب الانتصار » ، للخياط المعتزلي •

٩١ - فلزر : مقدمتها لكتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى •

عبدالقدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين فُقطعهما ، وناظر ابو الهذيل صالح بن عبدالقدوس وقطعة (٩٢) .

ان الفكرة التي كونها بعض الباحثين عن المعتزلة والتي صورتها كفرقة خارجة عن الدين ومناهج اهل السنة ومثلتهم احيانا كفلاسفة عقليين ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين واحلال شريعة العقل محل شريعة الوحي (٩٣) ، فكرة خاطئة في مجموعها اوجدتها الكتابات العدائية التي ملأت كتب المقالات . ولقد اتضح لنا بفضل نشر بعض الكتب الاعتزالية ملامح الصورة الحقيقية لهذه المدرسة الكلامية الاولى في الاسلام ، فاذا بالاعتزال

٩٢ - ابن المرتضى : طبقات المعتزلة : ص ٣٢ . انظر ايضا : زهدي حسن جار الله : المعتزلة ص ٣٩ .

٩٣ - يقول الشهرستاني ، المجلد ١ / ١٠٠ . وأثبتنا (فرقة البهشية من المعتزلة) اتباع ابي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي وابنه ابي هاشم عبدالسلام الجبائي (شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقنات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر . وقد ردد عدد من المستشرقين هذه الدعوى وخاصة مستشريقي القرن التاسع عشر وذلك لسيادة النزعة العقلية الحرة في اوربا وصاروا يدعون المعتزلة ب - أحرار الفكر في الاسلام - (انظر مثلا كتاب : هنري شتينر : Steiner, H. "Die Muctaziliten Oder die Freidenker im Islam".

الذي طبع في ليبتيك سنة ١٨٦٥) وكتاب هنري جالان الفرنسي المطبوع في جنيفا سنة ١٩٠٦ وعنوانه : مقالة عن المعتزلة (مفكروا الاسلام العقلين)

Galland, H. "Essai sur Les Motazelites (Les Rationalistes de L'Islam), paris, 1906.

وانظر عن مناقشة هذه الآراء والرد عليها في كتابي :

- a) Watt, W. M. "Free Will and predestination in Early Islam," p. 61.
- b) Gibb, H. A. R. "Mohammedanism", p. 112.

يبرز الى الوجود كقوة فكرية مخلصه اندفعت بحماس ترد كيد الاعداء العقائدين للاسلام ، واذا بأفراده يبرزون الى الوجود مؤمنين متحمسين دفعهم الاخلاص للواجب والشعور بالمسؤولية للدفاع عن الدين عقليا ومحاولة ايجاد اساس فكري متين للعقائد الدينية^(٩٤) . ولكن ولسوء الحظ ولأسباب عديدة شد المعتزلة عن منهجهم المعتدل تدريجيا وانتهى الامر بسقوطهم الفكري واندحارهم السياسي ايضا وذلك بانتصار العقائد السنية في صورتها الاشعرية على تعاليم المعتزلة وسيطرتها على الفكر الديني للمسلمين . اما هذه الاسباب التي ادت الى سقوطهم الفكري ، فمن اهمها :

أ - الغلو والاسراف في الاستدلال العقلي وموقفهم المتشدد تجاه غيرهم وانتقادهم لمنهج اهل الحديث وهكذا « رفعوا العقل الى مرتبة القياس والدليل في امر العقيدة والايمان »^(٩٥) فيقول الجاحظ : فما الحكم القاطع

٤٩ - ما زالت بعض الدراسات الحديثة عن المعتزلة تحمل طابع العنف والتوبيخ والانحاء بالائمة عليهم ، وذلك كله ناتج عن الاعتماد في دراسة المعتزلة على كتب اعدائهم من الاشاعرة كالبغدادى والشهرستاني وغيرهما لسهولة الرجوع اليها . والملاحظة على الكتابين انهما كما يقول الفخر الرازي ، يعتمد احدهما على الآخر . يقول الرازي : كتاب الملل والنحل للشهرستاني ، كتاب ككى فيه مذاهب اهل العالم بزعمه ، الا انه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب المسمى « الفرق بين الفرق » من تأليف الاستاذ أبي منصور البغدادى وهذا الاستاذ كان شديد التعصب على المخالفين فلا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه ، ثم ان الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الاسلامية من ذلك الكتاب فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب . انظر القاسمي (جمال الدين) : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ، ص ٢٣ - ٢٤ ، والمعروف ان البغدادى يعتمد كليا على كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي ألفه الملحد والزنديق ابن الراوندى ، ومن هنا صار الاحتراس في الاخذ بما كتب عن المعتزلة شرطا اساسيا عند البحث عنهم .

٩٥ - كولد زيهير : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ١٠٢ .

الا للذهن وما الاستبانة الصحيحة الا للعقل^(٩٦) . ويقول في مكان آخر
 « والاستبطاء هو الذي يفضي بصاحبه الى برد اليقين وعز الثقة والقضية
 الصحيحة »^(٩٧) . وقد سبب هذا الاعتماد الكلي على العقل ابتعاد المعتزلة
 عن مناهج غيرهم وخاصة منهج اهل الحديث النقلين ، فصاروا يرمون « اهل
 الحديث بالجهالة ويلقبونهم بالحشوية ويتهمونهم بالكذب »^(٩٨) . من قبيل
 ذلك ما ذكره الجاحظ عنهم « وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الاحاديث واي
 ضرب منها يكون مردودا واي ضرب منها يكون متأولا واي ضرب منها يقال
 انما هو حكاية عن بعض القبائل ، ولذلك أقول لولا مكان المتكلمين لهلكت
 العوام واختطفت واسترقت ، ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون »^(٩٩) . ويقول
 في مكان آخر « وكرهت الحكماء الرؤساء أصحاب الاستبطاء والتفكير جودة
 الحفظ لمكان الاتكال عليه واغفال العقل من التمييز حتى قالوا الحفظ عدو
 الذهن ولأن مستعمل الحفظ لا يكون الا مقلدا »^(١٠٠) . وهكذا انتهى
 المتطرفون منهم او كادوا ان يصوغوا العقائد الاسلامية في صيغ استوردوها
 من الفلسفة اليونانية الغربية عن روح الاسلام بدلا من صوغها وفق طبيعة
 الاسلام الخاصة المتميزة عن غيرها »^(١٠١) .

٩٦ - الجاحظ : رسالة التربيعة والتدوير (ضمن رسائل الجاحظ)
 ص ١٩١ .

٩٧ - الجاحظ : كتاب المعلمين - مقتبس من : الحاجري : « الجاحظ » ،
 ص ٤٨ .

٩٨ - ابن قتيبة : « تأويل مختلف الحديث » ص ٣٠ - ٣١ .

٩٩ - الجاحظ : « الحيوان » ، ٢٨٩/٤ .

١٠٠ - الجاحظ : « كتاب المعلمين » ، مقتبس من الحاجري : المصدر

السابق ص ٤٨ .

- ١٠١ -

Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology,"
 p. 140.

ب - السياسة الخاطئة القائمة على العنف والقوة في فرض آرائهم ووجهات نظرهم العامة ، ومن ثم لجوئهم الى الاضطهاد الديني لمن يخالفهم في المعتقد من اهل السنة اصحاب مذهب التسليم والتقليد • وقد عمدوا الى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين الذين رضوا ان يضطلعوا بدور رجال محاكم التفتيش بالتنقيب عن أشياع المذهب السني (الحنبلي) وامتحانهم واضطهادهم وكذلك بامتحان اولئك الذين لم يرضوا ان يصرحوا بوضوح كاف بخلق القرآن اذ لم يكن خلاص وسلام الا بهذا التصريح والاقرار (١٠٢) ، وتمكنوا من تسخير أجهزة الدولة خاصة ايام المأمون والمعتمد والواثق للسير في هذا الطريق الوعر وذلك بضرب الخصوم وانزال المحنة بهم خاصة بالامام احمد بن حنبل ، امام اهل السنة يومئذ (١٠٣) •

لقد ادى هذا النهج القائم على القوة في اسكات الخصوم الى انحراف في النهج الاعتزالي العقلي أنتج معارضة قوية لآرائهم الدينية ، معارضة كانت مستعدة لأن تشد نفسها الى اية محاولة من شأنها الاجهاز على المعتزلة والقضاء عليهم • ولقد تولدت عن هذه المعارضة لآرائهم اتهامات قاسية وجهت اليهم فاعتبر عامة الفقهاء منهجهم بدعة تؤدي بصاحبها الى الانسلاخ من عقدة الدين وشددوا في النكير على اهله وقالوا : ان « العبد ان لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير من ان يلقاه بالكلام » • وروى عن الشافعي قوله : « حكمي في اهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال وان يطاق بهم في العشائر والقبائل وان يقال : هذا جزاء من ترك كتاب الله

١٠٢ - كولد زيهر : المصدر السابق ، ص ١١٥ •

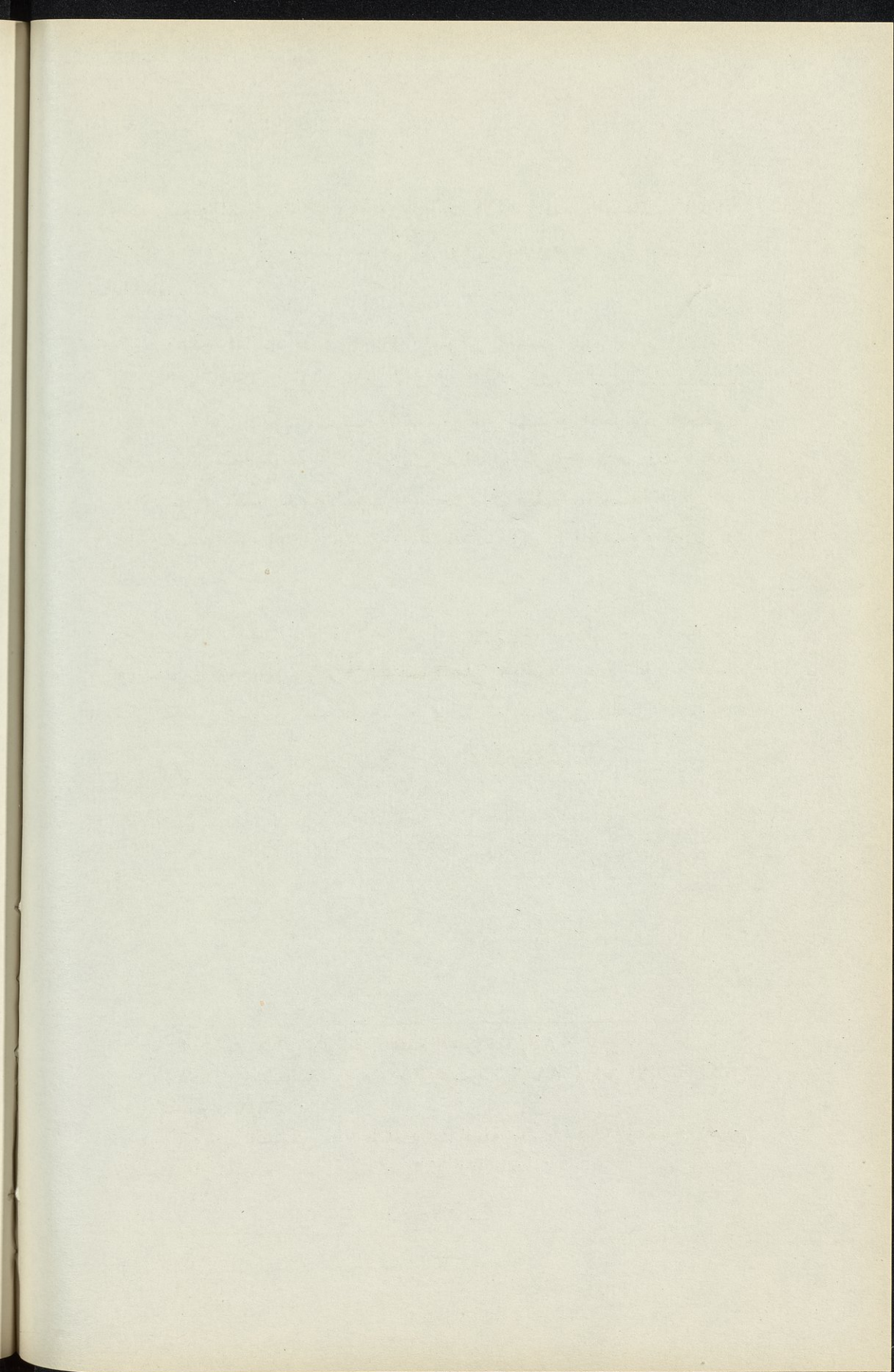
١٠٣ - أوسع كتاب عن هذه المحنة التي انزلها المأمون بتحرير من المعتزلة في الفقهاء واهل الحديث ، هو كتاب المستشرق الامريكي باتون :
Patton, W. M. "Ahmed ibn Hanbal and The Mihna",
Leyden, 1897.

وسنة نبيه واشتغل بالكلام » • وروى عن الامام احمد : « علماء الكلام زنادقة » • وعن ابي يوسف صاحب الامام ابي حنيفة قوله « من طلب الدين بالكلام تزندق » (١٠٤) •

وهكذا فما ان أفضت الخلافة للمتوكل العباسي حتى أصدر « اوامره بترك النظر والمباحثة في الجدل والترك لما كان عليه الناس أيام المعتصم والوائق وامر الناس بالتسليم والتقليد وامر الشيوخ المحدثين بالتحديث واظهار السنة والجماعة » (١٠٥) وكتب بذلك الى الآفاق « فتوفر دعاء الخلق له وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له ، حتى قال قائلهم : الخلفاء ثلاثة : ابو بكر الصديق يوم الردة ، وعمر بن عبدالعزيز في رده المظالم ، والمتوكل في احياء السنة » (١٠٦) •

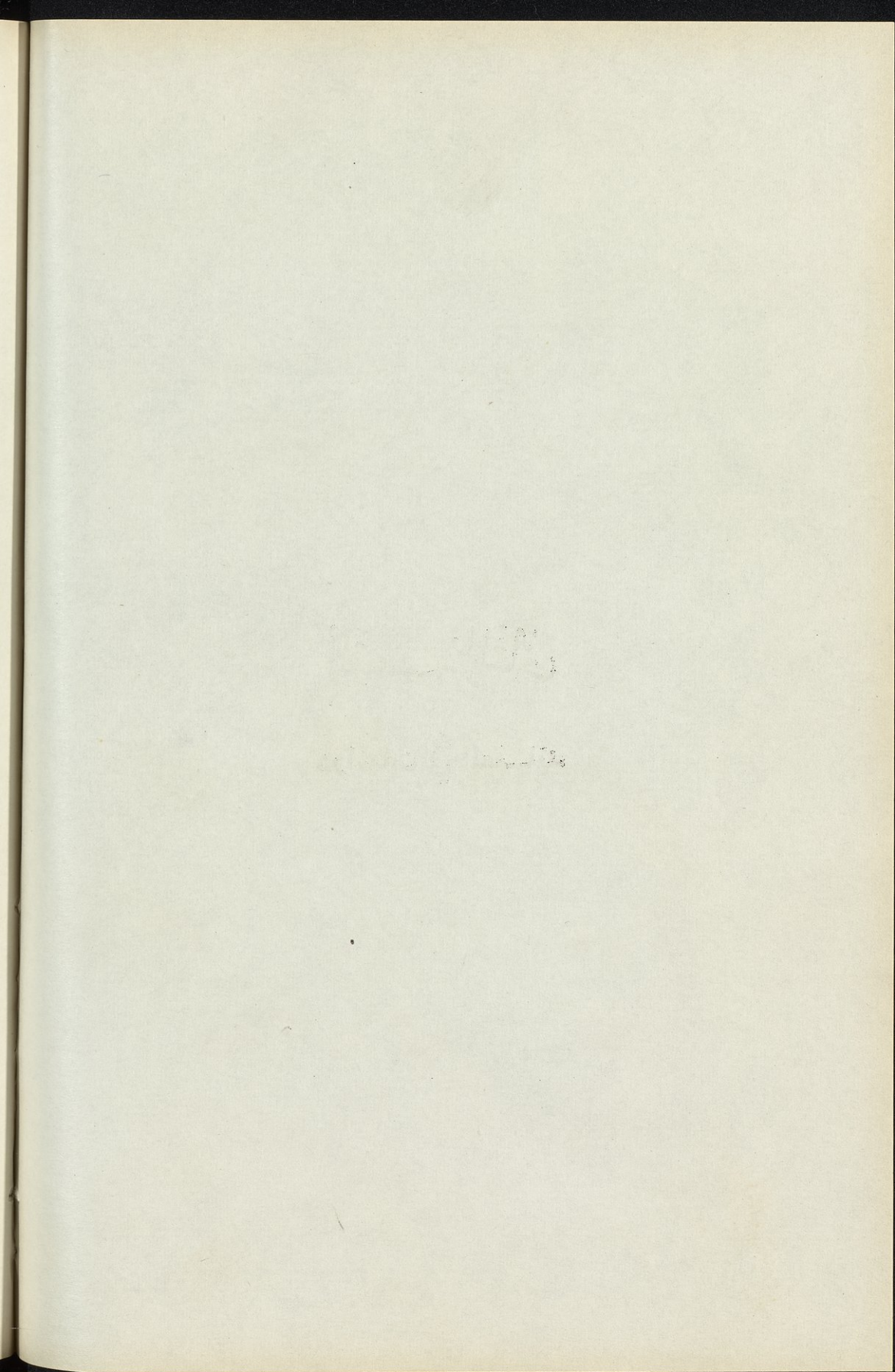
وهكذا انتهت سيطرة الاعتزال الفكرية والسياسية في العالم الاسلامي، وظهرت الحاجة الى تقويم في المذهب العقلي ، وهو ما جرى على يد الامام ابي الحسن علي بن اسماعيل الاشعري - كما سنسبين في الفصل القادم •

١٠٤ - الغزالي : « احياء علوم الدين » ١/٨٤ •
١٠٥ - المسعودي : « مروج الذهب » ، ٢/٢٨٨ / ابن الاثير : الكامل في التاريخ : ٤٣/٧ •
١٠٦ - السبكي : « طبقات الشافعية » ، ١/٢١٥ / راجع : زهدي حسن جار الله : « المعتزلة » ، ص ١٩٣ وما يليها •



القسم الثاني

دراسات في العقائد



الفصل الأول

نشأة علم الكلام وتطوره التاريخي

أولاً : تعريف علم الكلام :

اختلف تعريف العلماء لـ « علم الكلام » اختلافاً يوازي اختلافهم في وجهات النظر :

أ - فالأمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م) يعرفه بقوله « علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة اهل السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة • فقد ألقى الله تعالى الى عبادته على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار • ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة فلهجوا بها ، وكادوا يشوتون عقيدة الحق على اهلها ، فانشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف تليسات اهل البدعة المحدثه على خلاف السنة الماثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله » (١) •

ب - ويعرفه عَضُدُ الدين الأيجي (ت ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م) بقوله : « علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد : ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ، فان الخصم وان أخطأناه ، لا نخرجه من

١ - الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص ٧٩ ، طبعة مكتب النشر العربي سنة ١٩٢٤ •

علماء الكلام» (٢) •

ج - ويعرفه ابن خلدون بقوله : « علم الكلام : هو علم يتضمن الحجج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف واهل السنة » (٣) •

د - ويعرفه طاش كبرى زاده (ت ٩٦٢ هـ - ١٤٥٧ م) بقوله : « هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها ، ودفع الشبه عنها ، وموضوعها : ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته عند المتقدمين • وقيل موضوعه : الموجود من حيث هو موجود • وانما يمتاز عن العلم الالهي (الفلسفة) الباحث عن احوال الوجود المطلق باعتبار الغاية • لان البحث في الكلام على قواعد الشرع ، وفي الالهي على مقتضى العقول • وعند المتأخرين موضوع الكلام : المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا • واراد بالدينية ، المنسوبة الى دين نبينا محمد (ص) وذلك بان يسلم المدعى منه ثم يقام عليه البرهان العقلي » (٤) •

هـ - ويعرفه التهانوى (محمد بن علي ت ١١٥٨ هـ - ١٧٤٥ م) بقوله : « علم الكلام : علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه • وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها ، اشعار بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها ، وان كانت مما يستقل العقل فيه » (٥) •

٢ - الأيجي : « المواقف » ، ٣٤/١ •

٣ - ابن خلدون « المقدمة » ، ص ٨٢٦ ، طبعة بيروت سنة ١٩٥٦ •

٤ - طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة » ،

٢٠/٢ •

٥ - التهانوى : « كشف اصطلاحات الفنون » ، المجلد الاول ص ٢٠

(مادة : علم الكلام) •

و - ويعرفه الجرجاني (الشريف علي بن محمد ت / ٨١٦هـ -
١٤٣١م) بقوله « علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال
الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام ، والقيد الاخير لاجراج العلم
الالهي للفلاسفة ، او : علم باحث عن امور يعلم منها المعاد ، وما يتعلق به
من الجنة والنار والصرط والميزان والثواب والعقاب : وقيل الكلام : هو
العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة » (٦) .

ومن هذه التعريفات المختلفة يمكن استنتاج جملة امور هي :

أ - ان علم الكلام يأخذ بمنهج البحث والنظر والاستدلال العقلي
كوسيلة لاثبات العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي ولهذا فهو يعرف احيانا
بـ « علم النظر والاستدلال » .

ب - ان وظيفة علم الكلام انما هي دفع الشبه ورد الخصوم
والاحتجاج العقلي على صحة العقائد الايمانية كما يراها السلف وأهل
السنّة .

ج - من العلماء من يرى ان لعلم الكلام وظيفتين مزدوجتين هما :
(اولا) اثبات العقائد الدينية بالادلة العقلية و (ثانيا) دفع الشبه وردّ
الخصوم عنها . وهذا الخلاف الاخير يرجع - كما يقول الاستاذ المرحوم
مصطفى عبدالرازق - « الى الاختلاف في مسألة : هل ان العقائد الدينية
ثابتة بالشرع ، وانما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها بعد ذلك البراهين
النظرية ، او هي ثابتة بالعقل ، بمعنى ان النصوص الدينية قررت العقائد
الدينية بأدلتها » (٧) .

٦ - الجرجاني : « كتاب التعريفات » ، باب الكاف ، ص ١٢٤ .
٧ - مصطفى عبدالرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ،
ص ٢٦٤ (الطبعة الثانية) .

ثانيا : سبب تسميته بعلم الكلام :

سمي النظر العقلي في العقائد الدينية باسماء مختلفة منها :

أ - الفقه الاكبر : سمّاه بهذا الاسم الامام ابو حنيفة في كتابه الفقه الاكبر حيث يذكر الامام بان « الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم ، لان الفقه في الدين اصل والفقه في العلم فرع ، وفضل الاصل على الفرع معلوم » (٨) .

ب - علم النظر والاستدلال ؛ سميّ بهذا الاسم باعتبار المنهج الذي يعتمد عليه والذي يقوم على التأمل الفكري والنظر والاستدلال في مباحثه وموضوعاته (٩) .

ج - علم التوحيد والصفات ؛ سميّ بهذا الاسم باعتبار الموضوع ، اذ ان مشكلتي التوحيد والصفات الالهية تكونان اشهر مباحث هذا العلم واهمها .

د - ويسمى ايضا بعلم اصول الدين : لانه يتعلق بالنظر في اصول العقيدة الدينية واركانها ، مقابل علم « الفقه » الذي يتعلق بالفروع العملية للشريعة .

هـ - اما الاسم الشائع لهذا العلم فهو « علم الكلام » وذلك لجملة اسباب هي (١٠) :

٨ - الامام ابو حنيفة : « كتاب الفقه الاكبر » (الاول) ص ٦
• (طبعة حيدر آباد - الدكن)

٩ - التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ٣٩ (الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨ - محمد علي واولاده) .

١٠ - الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٣٢/١ - ٣٣ التفتازاني : المصدر نفسه ، ص ٤٨ / محمد عبدة : « رسالة التوحيد » ، ص ٨ (نشرة محمد محي الدين عبدالحميد سنة ١٩٦٦) .

١ - ان اهم مسألة وقع الخلاف فيها في العصر الاول ، كانت مسألة كلام الله تعالى وهل هو ازلي قائم بذاته ، ام مخلوق حادث ، فسمي العلم بأهم مسألة فيه .

٢ - او أن مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد وليس يرجع الى عمل .

٣ - او انه في طرق استدلاله على اصول الدين اشبه بالمنطق في توضيحه مسالك الحجّة في الفلسفة، فوضع للاول اسم مرادف للثاني وسمي كلاما في مقابل كلمة « منطق » .

٤ - او ان ابوابه عنونت ب « الكلام في كذا » .

٥ - او انه لقوة ادلته صار كأنه « الكلام » دون ما عداه من العلوم ، كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو « الكلام » .

٦ - ولعل اوجه الاسباب في تسميته بالكلام ان اصحابه تكلموا حيث كان السلف يسكت فيما تكلموا فيه . فقد اورد السيوطي في كتابه « صون المنطق »^(١١) عن مالك بن أنس - رض - قوله : « ايتاكم والبدع ؟ قيل يا أبا عبدالله وما البدع ! قال : اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكتت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان » . واورد عنه ابن عبدالبر قوله : « الكلام في الدين اكرهه ، ولا زال اهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأى جهنم والقدر ، وما اشبه ذلك ولا احب الكلام الا فيما تحته عمل . فاما الكلام في دين الله وفي الله عز وجل فالسكوت احب اليّ لأنني رأيت اهل بلدنا

١١ - السيوطي : « صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » ، ص ٢٣ .

ينهون عن الكلام في الدين الاّ فيما تحته عمل» (١٢) • وروى ابن بابويه القمي عن الامام جعفر الصادق - رض - قوله : « اذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا » (١٣) •

ثالثا : حالة العقائد الاسلامية على عهد النبي - ص - وحتى نهاية القرن الاول للهجرة :

كان السلف الصالح من صحابة الرسول - ص - عند عقيدة ان الاسلام كدين يتكون من طرفين متميزين في الواقع ، مختلفين في الطبيعة ، عقيدة وشريعة •

اما العقيدة : فقد استوفى الله تعالى اصولها كلها في قرآنه الكريم ، ووضحتها وحددتها اقوال الرسول وفعاله ، فلا مجال البتة للبحث فيها بالاستقصاء والنظر والاجتهاد الشخصي ، « لذا فعامتهم كانوا يرون الاّ سبيلا الى تقرير العقائد الاّ بالوحي ، اما العقل فمعزول عن الشرع وانظاره » (١٤) •

واما الشريعة : فهي تضم مجملا من الاحكام الواردة في القرآن الكريم ، ووضحتها هي الاخرى وبينتها اقوال الرسول وفعاله وتقريراته ، الا انها تختلف عن العقيدة ، في ان امر تفاصيلها وانماؤها ترك للنظر والاستدلال والاجتهاد الشخصي ، كيما تتلائم في فروعها المستنبطة من تلك الاصول العامة مع متطلبات الحياة المتغيرة المتطورة ذلك « لان النصوص متناهية

١٢ - ابن عبد البر : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » - باب ما يكره فيه المناظرة ، ص ١٥٣ •

١٣ - ابن بابويه القمي : « رسالة التوحيد » ، باب « التناهي عن الجدل » •

١٤ - مصفى عبدالرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص ٢٧٠ •

والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى « (١٥) .

لقد كانت النزعة الغالبة على اكثرهم « التوقف » في مسائل العقائد والاقتصاد في الجدل الديني وعدم الولوج فيه ، وكتب الاحاديث والفقهاء والمقالات مملوءة باحاديث واخبار عن النبي والصحابة والتابعين تنهي اشد النهي عن الجدل في المسائل العقيدية ، وكان هذا الموقف - كما يقول التقنازاني « بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ، وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من الرجوع الى الثقات » (١٦) ، واستشهدوا على صحة هذا الموقف بآيات من القرآن الكريم التي تلوم اهل الاديان الاخرى لاختلافهم على انبيائهم وتفرقهم شيعا واحزابا . وقد فسر كثيرون قوله تعالى « فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة » بالخصومات والجدل في الدين (١٧) . وبالجملة ، « فقد كانوا يرون ان من

١٥ - الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٣٨/٢ (باب اهل الفروع المختلفين في الاحكام الشرعية) . قارن بهذا المرحوم الشيخ محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ص ٢١ - ٢٢ . ولهذا السبب شجع الرسول (ص) اصحابه على الاجتهاد والنظر في الفقه لانه علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الأصول للحاجة الى ذلك . روى ابن عبد البر في كتابه : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » باب : اجتهاد الرأي على الاصول ص ١٢٦ ، عن معاذ ان رسول الله (ص) لما بعثه الى اليمن قال له كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله ، قال فان لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله (ص) ، قال : فان لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : اجتهد رأي ولا آلو . قال : فضرب بيده في صدرى وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله . ولذلك ايضا روى عن النبي (ص) قوله « اذا حكم الحاكم واجتهد واصاب فله اجران ، وان حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر » ، (المصدر نفسه ص ١٣٧) .

١٦ - شرح العقائد النسفية ، ص ١١ .

١٧ - الزمخشري - « الكشاف » ، ١/٣٥٠/ البيضاوي ؛ ١٤١/٢ .

أصول العقيدة : ترك المرآء والجدل والخصومات في الدين « (١١) . ويصور لنا الأشعري موقفهم تمثيلا كاملا فيقول « وينكرون الجدل ، ويتنازعون فيه عن دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يقولون : كيف ؟ ولا لم ؟ لان ذلك بدعة (١٩) .

ثم بعد موجة الفتوحات الكبرى التي حملت الاسلام الى الاراضي المفتوحة ، جابهت المسلمين مشاكل متعددة ، بعضها عقيدية ، سببها الخلاف الداخلي والاحتكاك بالاديان والثقافات الاجنبية ، وبعضها ، مشاكل عملية ، تستدعي الحلول الفقهية بغية تنظيم العلاقات المتجددة والاوضاع الناشئة التي قامت بين الفاتحين واهل البلاد المفتوحة ، « ولكن وبصورة عامة كانت عامة المشاكل التي جابهت المجتمع الاسلامي النامي ، مشاكل ذات صبغة عملية فقهية ، وليست عقيدية » (٢٠) . لذا فان « اغلب الخلاف كان في فروع الاحكام لا في اصول العقائد » (٢١) . وهكذا ارتضى السلف لانفسهم في مسائل العقائد موقفا عمليا يتمثل في « التسليم والتقليد » لما ورد في القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة ، من آيات واخبار تبحث في - أو تتعلق - بمشكلكتي الصفات الالهية ، والقضاء والقدر ، وهما اولى المسائل التي ظهر الخلاف العقيدي حولها في الاسلام . « لقد تنازع الصحابة في مسائل الاحكام ، الا انهم لم يتنازعوا في مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل تلقوها بالقبول والتسليم » (٢٢) . وكانت اكثرهم تمر على هذه الآيات

١٨ - الملطي : « الرد والتنبيه على اهل الاهواء والبدع » ، ص ١٢ .

١٩ - الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ، جملة اقوال اصحاب

الحديث واهل السنة ، ص ٢٩٤ .

٢٠ - Gibb, H. A. R. "Studies On The Civilization of

Islam", p. 197.

٢١ - الامام محمد عبدة : « رسالة التوحيد » ، ص ١١ .

٢٢ - ابن قيم الجوزية : « اعلام الموقعين » ، ١/٥٥ .

والاخبار وتقول « اقرؤها كما جاءت » (٢٣) ، من غير تشبيه او تمثيل او تعطيل او نزوع الى التأويل القائم على الظن الذي لا يجوز القول به في تقرير للعقائد • لقد امتنعوا هم - ونهوا غيرهم - عن الجدل في الدين الذي يورثه النظر العقلي في العقائد الايمانية واعتبروه بدعة تؤدي الى الانسلاخ من الدين والخروج على السنة المأثورة والنهج القويم « وقالوا ان العبد ان لَقِيَ الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير من ان يلقاه بالكلام ، وقد روى عن الشافعي - رض - قوله : حكمي في اهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال ، وان يطاف بهم في العشائر والقبائل وان يقال ، هذا جزء من ترك كتاب الله وسنة نبيه واشتغل بالكلام • وروى عن الامام احمد قوله : علماء الكلام زنادقة ، وعن ابي يوسف : من طلب الدين بالكلام تزندق ، وعن الاوزاعي : قوله : بلغني ان الله اذا اراد بقوم شرا ، الزمهم الجدل ومنعهم العمل » (٢٤) •

وهذا الموقف السليم كان - كما يقول الدكتور النشار « نتيجة منطقية للنزعة العملية التي تسود الاسلام ، والتي تجعله زاهدا اشد الزهد في

٢٣ - ابن خلدون : « المقدمة » ، ص ٨٢١ (طبعة بيروت سنة ١٩٥٦) •
 ٢٤ - الغزالي : « احياء علوم الدين » ، ١/٨٤/١ ، ص ١٧ (نشر جورج المقدسي ، لندن ١٩٦١) • طاش كبرى زادة : « مفتاح السعادة » ، ٢/٢٥ - ٣٣ • ويكاد ان يكون الامام أبا حنيفة الوحيد بين أوائل الفقهاء ممن أباح الكلام واشتغل به •

جاء في كتاب « اصول الدين » للامام البزدوي (ص ٤ ، نشرة المستشرق الالماني هينز) « ابو حنيفة تعلم هذا العلم ، وكان يناظر مع المعتزلة ومع جميع اهل البدع وكان يعلم اصحابه في الابتداء ، وقد صنف فيها كتبا وقع بعضه اليينا ، وعامتها محامها وغسلها اهل البدع • ومما وقع اليينا كتاب العالم والمتعلم ، وكتاب الفقه الاكبر » • وجاء في كتاب الفقه الاكبر (طبعة حيدر آباد ص ٦) قال ابو حنيفة « الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم » •

المناقشات الجدلية ، فكانت طبيعته طبيعة عملية تتجه نحو تحقيق الافعال الانسانية، وتحاول قدر الامكان ان تجتنب المسائل الجدلية الاعتقادية « (٢٥) » .

وفي الوقت الذي نهى السلف عن الجدل في الله جل ثناؤه وفي صفاته واسمائه ، فقد اجمعوا على الجدل والتناظر في الفقه لانه « علم يحتاج فيه الى رد الفروع الى الاصول للحاجة الى ذلك ، وليست الاعتقادات كذلك » (٢٦) ولهذا ايضا فان عامتهم فهموا معنى « الحكمة » الواردة في الآية الكريمة « يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا » (٢٧) بمعنى « التفقه في فهم الشريعة العملية » (٢٨) . وهذه النزعة العملية هي التي تفسر دوافع تلك الحرب الشعواء التي شنتها الفقهاء الاول، امثال الزهري والثوري ومالك بن انس ، على النظر العقلي في العقائد ، وهي التي جعلت مالكا يقول « الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل اهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأى جهم والقدر وما اشبه ذلك ، ولا احب الكلام الا فيما تحته عمل » وجعلته يعلن : « اياكم والبدع » قيل يا ابا عبدالله وما البدع ؟ قال : اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكتت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان « (٢٩) » .

وقد استمرت موجة العداة هذه بين ممثلي النزعة العملية وانصار

٢٥ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : ص ٥٣ (الطبعة الاولى) .

٢٦ - ابن قتيبة : « تأويل مختلف الحديث » ، ص ١٧ /

الشهرستاني : « الملل والنحل » : ٣٩ / ٢ . ابن عبد البر : « مختصر جامع

بيان العلم وفضله » ، ص ١٥٣ .

٢٧ - البقرة - ٢٩٦ .

٢٨ - السرخسي : « المبسوط » : ٢ / ١ / الشافعي : « الرسالة » ،

ص ١٩ (تحقيق محمد شاكر) .

٢٩ - أنظر التعليق رقم (١٢) .

الجدل الديني ، في الطبقة التالية من أئمة الفقهاء ، الذين كرهوا النزاع في العقائد وشجبوا النظر العقلي في المسائل الايمانية ، من امثال الشافعي واحمد بن حنبل واسحق بن راهوية ويحيى بن معين وابي يوسف والشيباني صاحبى الامام ابي حنيفة ، لا بل استمرت موجة العداة الفكرى للنظر العقلي في العقائد في صفوف متكلمة اهل الحديث والحنابلة بصورة اخص حتى بعد تطور علم الكلام الى نمط من الفلسفة المدرسية - Scholastic

Theology - غرضها اثبات العقائد الموروثة والبرهنة على صحتها بالادلة والبراهين العقلية ، وذلك على ايدى متكلمة اهل السنة من اشاعره وما تريديه ، كما سنرى ذلك بعد قليل .

رابعاً : بداية النظر العقلي في العقائد :

يجمع كتاب مقالات الفرق الاسلامية على ان النظر العقلي في العقائد الدينية بدأ في الاسلام على ايدى المعتزلة واسلافهم القدرية والجهمية . وفي ذلك يقول طاش كوبرى زادة « اعلم ان مبدأ شيوع الكلام كان على ايدى المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة » (٣٠) ، ويؤيده ابن نيمية فيقول « اول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الاسلام هو الجعد بن درهم ، واخذها عنه الجهم بن صفوان فنسبت اليه » (٣١) . ويقول ابن نباتة المصري « كان الجعد بن درهم اول من تكلم في خلق القرآن من أمة محمد بدمشق ، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان الفول الذي ينسب الى الجهمية » (٣٢) . ويقول ابن قتيبة « غيلان الدمشقي كان قبطياً لم يتكلم احد قبله في القدر ودعا اليه الا معبد الجهني » (٣٣) .

- ٣٠ - طاش كوبرى زادة : « مفتاح السعادة » ، ٣٧/٢ ،
 ٣١ - ابن نيمية : « الرسالة الحموية » ، ص ١٥ ،
 ٢٣ - ابن نباتة المصري : « سرح العيون » ، ص ١٨٦ ،
 ٣٣ - ابن قتيبة : « كتاب المعارف » ، ص ١٦٦ .

ويقول الخياط المعتزلي « انهم - اي المعتزلة - ارباب النظر دون جميع الناس ، وان الكلام لهم دون سواهم » (٣٤) . ويقول الملطي في معرض تقويمه للمعتزلة « وهم ارباب الكلام واصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وانواع الكلام ، والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم » (٣٥) .

ومن الممكن استنتاج مجموعة حقائق مهمة من هذه النصوص وهي :-

أ - ان النظر العقلي في العقائد بدأ على ايدي الجهمية والتدرية والمعتزلة ، وكان ذلك في نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني للهجرة .
ب - ان اهم مشكلتين سببتا الخلاف والنظر : هما مشكلة الصفات الالهية ، ومسألة القضاء والقدر .

ج - ان الذين بحثوا في هذه المسائل كانوا من الموالي ، وهم المسلمون الجدد الذين تركوا دياناتهم القديمة واعتنقوا الاسلام ، اي من اصحاب العقليات المركبة التي تستطيع النفوذ الى اعمق المسائل الدينية والفلسفية والتمرسين على طرق الاستدلال والنظر العقلي (٣٦) .

والحقيقة فان سبب نشوء الجدل الديني في الاسلام كان ولا يزال موضع نقاش كبير بين الباحثين من مستشرقين ومسلمين . أتري كان السبب داخليا وبدافع من تعاليم الاسلام ذاته ونتيجة للتطور الاجتماعي والسياسي للجماعة الاسلامية نفسها ؟ ام كان الدافع لذلك خارجيا بتأثير العقائد الدينية والآراء الفلسفية التي وجدها المسلمون عند اهل البلاد المفتوحة .

٣٤ - الخياط المعتزلي : « كتاب الانتصار » ، ص ٧٢ (نشرة المستشرق نيبرج) .

٣٥ - الملطي : « كتاب التنبيه والرد » ، ص ٢٨٠ .

٣٦ - النشار (علي سامي) : « نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام » ،

ص ٥٧ .

يرى معظم المستشرقين ، ومنهم فون كريمر ، نيكلسون ، بيكر ، ماكس هورتن ، مكدونالد وسويتمان ان مسألة القضاء والقدر والصفات الالهية ظهرت في الاسلام بتأثير من تعاليم الكنيسة المسيحية ونفوذ اساتذتها المتكلمين امثال القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودو ابو قرّة ، والى هذا الرأى يذهب بعض كتّاب المقالات من المسلمين امثال ابن حزم والشهرستاني والبغدادي فيعلن حكمه بتأثر الفرق الاسلامية في أصول مذاهبها وشروح هذه الاصول ببعض مسائل الديانات غير الاسلامية وبما نقل معها من تعليقات عقلية او شروح مذهبية •

ويرى آخرون وخاصة فنسيك ، واط ، ترتون ، والمرحوم مصطفى عبدالرازق ان الخلاف العقيدى والجدل الديني نشأ بسبب من تعاليم الاسلام - ذاته وكنتيجة للتطور السياسي والاجتماعي للجماعة الاسلامية نفسها • لذا فان مجرى التطور العقيدى في الاسلام مبدئه اصيل وليس بأجنبي وان كان ثمة تأثيرات اجنبية فان ذلك قد عجل من ظهور هذه المسائل ولم تلعب دورا كبيرا في خلقها وايجادها (٣٧) •

اذن بدأ النظر العقلي في الدين بظهور المعتزلة واسلافهم من الجهمية والقدرية وكان ذلك في حوالي نهاية القرن الاول الهجري وبداية القرن الثاني ، ومهما يكن من اختلاف في سبب ظهور النظر العقلي في العقائد فانه كتيار فكري ومنهج عقلي كان لابد من ظهوره وذلك لمجابهة التحديات الفكرية التي لاقاها الاسلام عندما امتد سلطانه الى خارج الجزيرة العربية وعندما اشتد الصراع الفكري بينه وبين اصحاب الاديان الاخرى من يهود ونصارى ومانويين وزداشتيين وصابئة ودهريين • لقد فتح الاسلام - كقوة سياسية - ارض الديانات القديمة وأثبت كيانه فيها واقامه ، الا ان الاسلام

٣٧ - للوقوف على مناقشة هذه الآراء وردها او قبولها ، تصحيحها أو رفضها ، أنظر مقدمة فصلي : الصفات الالهية والقضاء والقدر •

كتصور روحي خاص استمر يناضل فكريا اهل الاديان والعقائد المختلفة لمدة طويلة ، اشتبك خلالها المخلصون من رجال المعتزلة - واكثرهم من الموالي اصحاب العقليات المركبة التي تستطيع النفوذ الى اعمق المسائل الدينية والفلسفية والتمرسين على طرق الاستدلال العقلي - في حرب ضروس مع اصحاب الاهواء والبدع من الزنادقة والدهرية والمشبّهة والحلولية ، مثلوا فيها معارضة فكرية قوية صانوا فيها البناء الروحي والفكري للاسلام من خطر غزو تلك الآراء الغريبة التي ارادت ان تشوّه صفاء العقيدة الاسلامية . ان الفكرة التي كونها بعض الباحثين عن المعتزلة والتي صورتها كفرقة خارجة عن الدين ومناهج اهل السنة ومثلتهم احيانا فلاسفة عقليين ارادوا فرض نظرياتهم القاصرة على الدين ، واحلال شريعة العقل محل شريعة الوحي ، فكرة خاطئة في مجموعها اوجدتها الكتابات العدائية التي ملأت كتب اصحاب المقالات . ولقد اتضح لنا بفضل نشر بعض الكتب الاعتزالية ملامح الصورة الحقيقية لهذه المدرسة الكلامية الاولى ، فاذا بالاعتزال يبرز الى الوجود قوة فكرية مخلصه اندفعت بحماس تردّد كيد الاعداء عن حوزة الاسلام ، واذا بافراده يبرزون مؤمنين متحمسين دفعهم الاخلاص للواجب والشعور بالمسؤولية للدفاع عن الدين عقليا ومحاولة ايجاد اساس فكري متين للعقائد الدينية . ولكن لسوء الحظ ولأسباب عديدة منها :

أ - الغلوّ والاسراف في الاستدلال العقلي .

ب - والسياسة الخاطئة القائمة على القوة في فرض آرائهم الدينية ووجهات نظرهم العامة بالقوة .

ج - ولجوتهم الى الاضطهاد الديني لمخالفهم في المعتقد من اهل السنة اصحاب مذهب التسليم والتقليد كل ذلك ادى الى شدوذ في المنهج الاعتزالي العقلي ، وقد كان ذلك كله انحرافا عن الخط الاصيل للمنهج الاعتزالي الاول الذي ما أراد له اهله الا ان يكون وسيلة فكرية تخدم

العقيدة وتحرسها لا ان تسودها وتطغي عليها • كل ذلك انتج معارضة قوية لأرائهم الدينية ، معارضة كانت مستعدة لان تشد نفسها الى اية محاولة من شأنها الاجهاز على المعتزلة والقضاء عليهم •

وهكذا كان ، فما ان انتهت الخلافة الى المتوكل حتى اصدر امره « بترك النظر والمباحثة في الدين ، وترك ما كان عليه الناس أيام المأمون والمعتمد والوائق ، وامر الناس بالتسليم والتقليد ، وامر الشيوخ المحدثين (أصحاب النص والمنهج النقلي) بالتحديث واطهار السنة والجماعة (٣٨) ، وكتب بذلك الى الآفاق « فتوفر دعاء الخلق له وبالغوا في الشناء عليه والتعظيم له حتى قال قائلهم : الخلفاء ثلاثة : أبو بكر الصديق يوم الردة ، وعمر بن عبدالعزيز في رده المظالم ، والمتوكل في احياء السنة » (٣٩) •

وهكذا انتهى الانحراف المنهجي الذي ولدته ظروف خاصة وبرزت الحاجة الى تقويم المنهج واصلاحه وذلك برده الى خطه الاصيل كسلاح يدافع عن العقيدة ولا يطغى عليها •

خامسا : نشأة علم الكلام السني :

استمرت موجة العداء الفكري للمعتزلة بعد المتوكل ، وانتهى هذا الانقلاب السياسي ضدهم بانقلاب آخر فكري وذلك بخروج ابي الحسن الاشعري من صفوفهم ومبالغته في الرد عليهم بعد ان لبث بينهم أربعين عاما حتى قيل « كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الاشعري

٣٨ - المسعودي « مروج الذهب » ٢/٢٨٨/ابن الاثير « الكامل » ٤٣/٧ •

٣٩ - السبكي : « طبقات الشافعية » ، ١/٢١٥/راجع ايضا : زهدي حسن جار الله : « المعتزلة » ، ص ١٩٣ •

فحجزهم في اقماع السمسم « (٤٠) .

وتميل الدراسات الحديثة الى تصوير الاشعري وخروجه تصويرا يجعله ممثلا للجنح المعتدل من المعتزلة الذي هاله الاسراف والغلو في الاستدلالات العقلية ، وصاحب محاولة ترمي الى نصحيح المنهج وتقويم الانحراف اكثر من هدمه من الاساس ، لذا فهو - اذن - يمثل استمرارا لتيار الاعتزالي في جانبه الايجابي البناء وتطويرا له كيما يتلائم مع مقتضيات وجوده الاول كسلاح بيد الاسلام يدفع عنه غائلة الافكار الغريبة (٤١) .

وهكذا كان ، فلقد اعترف الاسلام وما زال بالادلة العقلية طريقة

٤٠ - ابن خلكان . « وفيات الأعيان » ، مادة الاشعري ، رقم : ٤٠٢ / الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ، ١١ / ٤٤٦ ، رقم ٦١٨٩ .
واوسع مصدر عن الاشعري ومؤلفاته ، هو كتاب المستشرق الالماني سبيتا :-
Spitta, W, "Zur Geschite Abu' I Hasan al-Asharis, Leipzig, 1876.

٤١ - انظر :

Watt, W. "Predestination and Free Will", p. -35.

يصور لنا الامام محمد عبدة هذه المحاولة الاصلاحية التي قام بها الاشعري فيقول « جاء الشيخ ابو الحسن الاشعري في اوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم ، واخذ يقرر العقائد على اصول النظر ، وارتاب في امره الاولون وطعن كثير منهم على عقيدته ، وكفره الحنابلة واستباحوا دمه ، ونصره جماعة من اكابر العلماء كآمام الحرمين والاسفراييني وابي بكر الباقلاني وغيرهم وسموا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة ، فانهزم من بين أيدي هؤلاء الافاضل قوتان عظيمتان : قوة الواقفين عند الظواهر ، وقوة الغالين في الجرى خلف ما تزينه الخواطر ولم يبق من اولئك وهؤلاء بعد نحو قرنين الافئاة قليلة في أطراف البلاد الاسلامية . انظر : « رسالة التوحيد : ص ١٧ - ١٨ » . انظر أيضا : الشهرستاني : الملل : ١١٩ / ١ (باب الصفاتية) ، حيث يذكر عن الاشعري ان مذهبه صار مذهبا لاهل السنة والجماعة .

لبرهنة على صحة العقائد الموروثة ، وصار الكلام بذلك علما شرعيا ، لا بل صار « الفقه في الدين افضل واولى من الفقه في العلم ، لان الاول اصل والثاني فرع ، وفضل الاصل على الفرع معلوم » (٤٢) ، كل ذلك في مخالفة كلية لمذهب السلف الاول الذي نظر اصحابه في الفقه وفضلوه على غيره مع التوقف الكامل في البحث في العقيدة الدينية (٤٣) .

لقد وجدت قبل الاشعري وبزمن طبقة من فقهاء أهل السنة امثال الحارث بن أسد المحاسبي وعبدالله بن كلاب وابي العباس القلانسي وآخرين ، ممن اعتمدوا الادلة والبراهين العقلية في الاحتجاج على صحة الدين ودفع الشبه عنه (٤٤) . الا ان محاولتهم هذه كانت سابقة لاوانها وكان ينقصها التنظيم المنهجي لذا لم تثمر فضلا عن انها اثارت سخط أحمد بن حنبل امام اهل السنة آنذاك ، الذي غضب لمحاولتهم واشتد في التوبيخ لهم وهجر الحارث المحاسبي واشتد في لومه لخروجه حسب اعتقاده على طريقة

(٤٢) الماتريدي : « شرح الفقه الاكبر » ص ٦ . وأنظر : الرازي : « التفسير الكبير » ، ٢٠٧/١ حيث يورد جملة من الادلة لترجيح الفقه في الدين على الفقه في العلم الذي هو علم الفقه والحديث . وأنظر أيضا : التفتازاني : شرح العقائد النسفيه : المقدمة - حيث يذكر فضل الفقه في الدين بقوله : « وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ، وكون معلوماته العقائد الاسلامية ، وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية » .

(٤٣) أنظر : ابن تيمية : « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ٢٣٨/١ ، حيث يقول في فضل علم الفقه والحديث : « العلم الموروث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي يستحق ان يسمى علما ، وما سواه : اما ان يكون علما فلا يكون نافعا ، واما ان لا يكون علما وان سمي به . ولئن كان علما نافعا فلا بد ان يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » .

(٤٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ١١٨/١ - باب الصفاتية - حيث يذكر عنهم « وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باثروا علم الكلام وأيدوا حقائق السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض » .

السلف من قبول وتسليم لما ورد في الكتاب والسنة من غير جدل
وتقاش (٤٥) .

ويبدو الاشعري في أول خروجه على المعتزلة^(٤٦) حنبليا شديدا الرد
للادلة العقلية ، مدافعا متحمسا عن عقيدة التسليم والتقليد ، معلنا تمسكه
بمذهب الامام أحمد بن حنبل قائلا « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي
ندين بها : التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى
عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان
عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مشوبته ، وعمن
خالف قوله مجانبون ، لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله
به الحق عند ظهور الضلال ، واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين
وزيغ الزائغين وشك الشاكين . فرحمه الله تعالى من امام مقدم ، وكبير
مفهم ، ورحمته على جميع أئمة المسلمين^(٤٧) . ولعل الظروف القائمة ،
والحكمة في العمل ، فرضتا عليه ان يبدأ منهاجه الاصلاحى بهذه الخطوة ،

(٤٥) الغزالي : « المنقذ من الضلال » ، ص ٤٥ . السبكي : « طبقات
الشافعية » ٣٩/٢ .

(٤٦) جاء في وفيات الاعيان « مادة الاشعري - رقم - ٤٠٢ » ان
الامام أبو الحسن الاشعري صعد في يوم جمعة كرسيا بجامع البصرة ونادى
بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا اعرفه بنفسي :
انا فلان بن فلان ، كنت بخلق القرآن ، وان الله لا تراه الابصار ، وان
افعال الشر انا فاعلها ، وانا تائب مقلع متصد للرد على المعتزلة مخرج
لفضائحهم . معاشر الناس ! ٠٠٠ انما تغييت عنكم هذه المدة لاني نظرت
فتكافأت عندي الادلة ، ولم يترجع عندي شيء فاستهديت الله تعالى فهداني
الى اعتقاد ما اودعته كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت اعتقد ، كما
انخلعت من ثوبي هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع للناس ما كتبه
على طريقة الجماعة من الفقهاء المحدثين » .

(٤٧) مقدمة كتابه « الابانة عن أصول الديانة » .

وذلك لكي ينتزع لنفسه الثقة ، ويكون لذاته مركز الزعامة في الفكر الاسلامي ، فاذا ما تم له ذلك بدأ المرحلة الثانية من محاولته وذلك بتثبيت شرعية الادلة العقلية في الاستدلال على العقائد الدينية فكتب في ذلك كتبا كثيرة منها « اللع في الرد على اهل الزيغ والبدع » و « رسالة في استحسان الخوض في الكلام » ، دافع فيهما عن وجهة نظره محاولا اثبات صحة الاستدلال العقلي وشرعيته • جاء في « رسالة استحسان الخوض في الكلام قوله « ... اما بعد فان طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، مالوا الى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه الى الضلال ، وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والالوان والاكوان والجزء والطفرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضلال ، وقالوا : لو كان ذلك هدى ورشاد لتكلم فيه النبي (ص) وخلفاؤه واصحابه • قالوا : ولان النبي (ص) لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج اليه من أمور الدين وبينه شافيا ولم يترك لاحد مقالا فيما للمسلمين اليه من حاجة من امور دينهم ويباعدهم عن سخطه ، فلما لم يرد عنه الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا ان الكلام فيه بدعة ، والبحث عنه ضلالة ، لانه لو كان خيرا لما فات النبي واصحابه وتكلموا فيه » (٤٨) •

وهكذا تكمن اهمية الاشعري في تاريخ علم الكلام الاسلامي ، في انه اقام للاستدلال العقلي مكانة في دائرة الفكر الديني ، الامر الذي سهل على من اتى بعده من تلامذته واتباع منهجه من تطوير هذا الجانب من الفكر الاسلامي ، واستمرت موجة التوغل في عالم الادلة العقلية حتى صرنا نرى الخيالي في كتابه « أم البراهين » يقيم كل البناء العقيدي في الاسلام : من اثبات للالوهية والنبوة والرسالة والمعاد على مقدمة عقلية واحدة وفي ذلك من

(٤٨) رسالة في استحسان الخوض في الكلام : ص ٣ •

الاسراف والخطأ ما فيه •

وقد ظهرت بعد الاشعري جملة من تلامذته مالوا اليه وعولوا على رأيه المتوسط بين العقل والنقل وابانوا عن منهجه وسلكوا طريقته منهم : القاضي الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب المتوفى سنة ٤٠٣هـ) وابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن المتوفى سنة ٤٠٦هـ) والاسفراييني (أو المظفر طاهر بن محمد المتوفى سنة ٤١٨هـ) وأبو منصور البغدادي (عبدالقاهر بن طاهر المتوفى سنة ٤٢٩هـ) وامام الحرمين الجويني (عبدالملك بن ابي عبدالله - أبو المعالي المتوفى سنة ٤٧٨هـ) والغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) والشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم المتوفى سنة ٥٤٨هـ) وفخرالدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ) وقد قام هؤلاء بتوسيع تعاليمه وآرائه حتى انتهت جهودهم بتكوين المدرسة الكلامية التي تحمل اسم الاشاعرة والاشعرية • هذا وقد استطاعت المدرسة الاشعرية من بسط زعامتها الفكرية على العالم الاسلامي منذ بداية القرن الرابع الهجري واقتسمتها مع شقيقتها المدرسة الماتريدية المنسوبة الى الامام ابي منصور الماتريدي الحنفي السمرقندي المتوفى سنة ٣٣٣هـ ٩٤٤م • وقد كانت بين المدرستين نزاعات وخلافات في بعض الامور العقائدية الثانوية انتهت بمرور الزمن الى تسوية ووافق (٤٩) •

سادسا : الطور الاول من علم الكلام السنني « طريقة المتقدمين » •
ولعل ابرز من في المدرسة الاشعرية بعد مؤسسها الاول هو الامام

-
- (٤٩) اشهر الكتب التي تبحت في الفروق والخلافات العقيدية بين المدرستين الاشعرية والماتريدية هي :
- ١ - أبو عذبة (الحسن بن عبدالمحسن) : « الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية » حيدر آباد سنة ١٣٢٢هـ •
 - ٢ - شيخ زاده (عبدالرحيم بن علي) : « نظم الفوائد وجمع الفوائد » ، مصر ١٣١٧ •

الباقلائي الذي « وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة ، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الايمانية من وجوب اعتقادها لتوقف تلك الادلة عليها ، وان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » (٥٠) . والذي تجدر الإشارة اليه هو ان الكثير مما نسب الى الباقلائي من آراء لم تكن من بنات افكاره وانما هي من وضع الاشعري نفسه ، وخاصة اوليات مذهب الذرة من القول بالجواهر الفرد ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يلبث زمانين » (٥١) . لا بل ان النظرية في حد ذاتها تمتد في جنورها الى شيوخ المعتزلة الاوائل وخاصة ابا الهذيل العلاف الذي استند على نظرية الذرة في اثبات عمومية القدر الالهية .

ومع ما كان للمدرسة الاشعرية من مكانة في العالم الاسلامي ، فقد استمرت موجة العداة الفكرية للنظر العقلي في العقائد في صفوف أهل الحديث وخاصة الحنابلة منهم ممن اشتدوا في الاخذ بالنص ولهذا سموا أحيانا النصيون (أو الحرفيون والتقليون) . وقد بدأت هذه الحرب على علم الكلام السني في ثوبه الاشعري بشيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري الهروي المتوفى سنة ٤٨١ هـ ، الذي ألف كتابا في « ذم الكلام وأهله » (٥٢) . ثم تابعت حملات الحنابلة على علم الكلام من بعده ممثلة في

(٥٠) ابن خلدون : « المقدمة » ، فصل « علم الكلام » ، ص ٨٣٩ .

(٥١) أنظر : غرابه (الدكتور حموده) : « الاشعري » ، طبعة مصر سنة ١٩٥٣ ، ص ١٠١ . قارن أيضا : الاشعري : « اللمع في الرد على أهل الزيع والبدع » ص ٥٥ .

(٥٢) هو شيخ الاسلام أبو اسماعيل الانصاري الهروي ، وقد ضمن السيوطي كتابه « صون المنطق » مقاطع من كتاب الهروي . والكتاب توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة المتحف البريطاني ، ونسخة ثانية في مكتبة المدرسة الظاهرية تحت رقم (٣٣٧) حديث (أنظر : فهرست المخطوطات المصورة - ص ١٩٧) .

كتابات ابن قدامة موفق الدين المقدسي المتوفى سنة ٦٣٠هـ (٥٣) وابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٣هـ وابن تيمية الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ وتلميذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ .

وقد بلغت هذه الحملة ذروتها في الفتوى المشهورة التي اصدرها ابن الصلاح الشهرزوري والتي اعلن فيها « ان الفلسفة اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والانحلال ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة . . . واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرشر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما اباحه الشارع ، ولا استباحه احد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين (٥٤) .

وهكذا تحولت المعركة الفكرية منذ القرن الرابع من صراع فكري بين المعتزلة والفقهاء من أهل الحديث ممن اعتمدوا مذهب السلف في التسليم والتقليد ، الى نزاع فكري بين المدارس التوفيقية المتوسطة من اشاعرة وما تريديية من جهة ، وبين مدرسة أهل النص التي تطابقت في التسمية مع الحنابلة اتباع الامام أحمد بن حنبل ممن تسموا بالسلفية ، من الجهة الاخرى .

سابعاً : نظرية الذرة او مذهب الجوهر الفرد :

القول بان العالم المادي يتكون من ذرات مادية صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها ، فكرة ظهرت في الفكر الانساني قديماً ، وذلك قبل ان يتمكن المتكلمون من صوغها في ثوب مذهب فلسفي متماسك يستهدف اثبات وجود

(٥٣) كتب ابن قدامة المقدسي ردا على ابن عقيل الذي كان حنبلياً ثم اشتغل بالكلام ، والكتاب فيه مجموعة أحاديث وأخبار تنهي عن الاشتغال بالكلام وتندم اهله والمشتغلين به ، وقد نشره الدكتور جورج المقدسي ، لندن سنة ١٩٦٢ .

(٥٤) فتاوى ابن الصلاح الشهرزوري ، ص ٣٤ - ٣٥ ، طبعة سنة

١٩٣٨ .

الله ووحدانيته ، واثبات حدوث العالم وخلقته ، وانكار فاعلية الطبيعة والاشياء والانسان ، واسناد الفعل الى الله تعالى وحده ، وما سوى هذه من القضايا الفلسفية والدينية الكبرى .

يعتبر ديموقريطس (Democritus) الفيلسوف اليوناني الذي عاش حوالي سنة ٤٢٠ ق م ، المؤسس الاول للنظرية الذرية في صورتها الاولى ، ومنه استمد الفكرة ابيقورس (Epicurus) ونقل آراؤه الى الاجيال القادمة من خلال كتابات لوقريطس (Lucretus) يرى ديموقريطس والذريون من بعده عامة ، أن العالم يتكون من ذرات متناهية في الصغر بحيث لا يمكن ادراكها ، وهي كثيرة العدد ، وتتحرك في خلاء لا نهائي حركة مستمرة في جميع الاتجاهات ، وحركتها قديمة ازلية وذاتية ، وهذه الذرات غير قابلة للقسمة في الواقع وان امكن ذلك رياضيا ، والذرات جميعها متماثلة وهي مجردة من الكيفيات فليست هي حارة أو باردة ، رطبة أو يابسة ، سوداء أو بيضاء ، فلا فرق بين ذرات الماء والحديد الا في تمايزها فيما بينها من حيث : الشكل والمقدار ، والوضع أو الترتيب (٥٥) .

اما في الاسلام ، فان ابا الهذيل العلاف - المؤسس الحقيقي للجانب الفلسفي لمدرسة الاعتزال - يعدّ أول من اثبت القول بان العالم المادي يتكون من ذرات صغيرة لا تقبل القسمة على نفسها ، وتابعه في ذلك - فيما بعد - جمهور المعتزلة والمتكلمين في الاسلام بصورة عامة (٥٦) ، ثم صارت

Russel, B. "The History of Westren Philosophy", (٥٥) p. 82. Also, Ency., Britanica, the Article: "Democritius" and "Atom"

أنظر أيضا الدكتور النشار (علي سامي) : « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » ، ص ١٧٩ . الدكتور مطر (اميره حلمي) : « الفلسفة عند اليونان » ، ص ٨١ .

(٥٦) البغدادي : « أصول الدين » ، ص ٣٦ حيث يقول « جمهور المسلمين مجمعون على اثبات الجزء الذي لا يتجزأ الا النظام » .

فكرة الجزء الذي لا يتجزأ تشكل المقدمة العقلية الكبرى الاولى في نظرية الذرة الاسلامية . وقد انكر القول بالذرة في الاسلام : الفلاسفة المسلمون ، والنظام المعتزلي وابن حزم الظاهري . فالفلاسفة يرون « ان لا وجود للجوهر الفرد ، اعني الجوهر الذي لا يتجزأ ، وتركيب الجسم انما هو من الهولي والصورة^(٥٧) . وكان النظام يقول « لا جزء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، وان الجزء جائز تجزئته أبدا ، ولا غاية له من باب التجزؤ^(٥٨) . ويرى الشهرستاني والبغدادى والاسفرايينى ، ان النظام اخذ هذا القول عن ملاحظة الفلاسفة^(٥٩) . اما ابن حزم الظاهري فانه لم يكتف برد الفكرة وانما جهد في جمع أدلة وشواهد عقلية تثبت - في رأيه - بطلان النظرية^(٦٠) .

هذا ولوجود بعض اوجه التشابه بين آراء ديمقريطس وبقورس وغيرهما من الذريين اليونان من جهة ، وبين نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ،

(٥٧) الغزالي : « مقاصد الفلاسفة » ، ص ١٤٧ (تحقيق سليمان دينا) . التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ١٤٧ . ابن سينا : « كتاب النجاة » ، ص ١٦٤ - ١٦٨ (طبعة القاهرة) ، « الاشارات والتنبهات » ، تحقيق سليمان دينا - القسم الثاني والخاص بالطبيعة : ١٣/٢ - ٢٢ ، وقد اورد الغزالي في المقاصد أدلتهم في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ .

(٥٨) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ، ٣١٦/٢ الخياط المعتزلي : « كتاب الانتصار » ، ص ٣٣ ، حيث يذكر عن النظام قوله « لا نصف الا وله نصف » .

(٥٩) البغدادى : « الفرق بين الفرق » ، ص ٧٩ . الشهرستاني : الملل ، ٧٠/١ . الاسفرايينى : « التبصير في الدين » ، ص ٦٧ ، واذا اعتمدنا قول البغدادى في ان النظام اخذ قوله عن هشام بن الحكم ، فاننا نستطيع ان نضيف اسما آخر الى جملة من انكر الجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين .

(٦٠) ابن حزم : « الفصل » ، ٩٢/٥ .

أو مذهب الجوهر الفرد الاسلامي من الجهة الاخرى ، فقد حاول جمع من الباحثين امثال موسى بن ميمون من القدامى ، وبروكلمان ودي بوير وزهدي حسن جارالله من المعاصرين ، رد المذهب الى أصول يونانية^(٦١) . ويرى الدكتور بينيس « ان القول بالتشابه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين ينسب في الحقيقة - عند المؤلفين الاسلاميين - على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم »^(٦٢) . وهو يؤكد بان « بين مذهب الجوهر الفرد عند الاسلاميين وبين مذهب اليونانيين فروقا عظيمة بحيث لا يمكن القول بان مذهب الاسلاميين مأخوذ من مذهب اليونان ، الا اذا افترضنا تطور المذهب اليوناني ، وهو تطور لا نعرف عنه شيئا^(٦٣) » .

وقد سبق الدكتور بينيس بعض القدامى في تشخيص الفروق والمميزات التي تميز مذهب الجوهر الفرد الاسلامي عن قرينه عند اليونانيين ، فقد

(٦١) يقول دي بوير (تاريخ الفلسفة في الاسلام - ص ٨٤) وليس من ريب في أن اصول مذهب متكلمي الاسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع الى الفلسفة الطبيعية عند اليونان » . ويقول بروكلمان (دائرة المعارف الاسلامية ، مادة الباقلاني ، كذلك كتابه تاريخ الادب العربي : ١٩٧/١) . « الباقلاني ادخل في علم الكلام افكارا جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية ومن المذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل : فكرة الجوهر الفرد والخلاء والقول بان العرض لا يحتمل العرض وانه لا يبقى زمانين » . ويقول زهدي حسن جار الله (المعتزلة ، ص ١١٦) « أبو الهذيل من الذين يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم ، واغلب الظن انه اخذ ذلك عن الفلاسفة اليونان الذريين كديمقريطس » . وعن أقدم الاشارات الى الاصل اليوناني لنظرية الجوهر الفرد ، انظر : بينس : مذهب الذره عند المسلمين » ص ٩٢ وما بعدها .

(٦٢) الدكتور بينيس : « مذهب الذره » ، ص ٩٤ .

(٦٣) المصدر السابق ، ص ٩٩ .

بين الرازي والجرجاني^(٦٤) ان ديمقريطس انما أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، فالاجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل القسمة - في رأيه - بسبب صلاحيتها ، اما المتكلمون فقد انكروا انقسام الاجزاء التي لا تتجزأ انقساماً انفكاكياً ووهماً معاً • وبينما يرى ديمقريطس ان الذرات اذلية قديمة وحركتها ذاتية ، يرى المتكلمون ان الذرات حادثة مخلوقة بقدرة الله تعالى وحركتها ليست من ذاتها بل من فعل الله الذي يحركها ، فالله تعالى حسب مقتضى المذهب الاسلامي - يخلق الذرات بصورة مستمرة متى شاء ويعدمها متى شاء • وهكذا ولوجود هذه الفروق الجوهرية بين المذهبين فقد حاول جمع من الباحثين ربط المذهب بأصول هندية قديمة ، ومن اشهر من ذهب الى هذا الرأي مكدونالد وپينس ، حيث ذهبا الى ربط مذهب الجواهر الفرد ببعض المذاهب البوذية القديمة مثل مذهب السوترانتيكيا (Sautrantika) والفايها شيكا (Vaibhashika) (٦٥) •

اما مذهب الجواهر الفرد فقد لخصه الفيلسوف الاندلسي اليهودي موسى بن ميمون وذلك في الفصل الثالث والسبعين من كتابه المشهور « دلالة الحائرين » ، في اثنتي عشرة مقدمة عامة وهو في شكله الموجز كما يلي (٦٦) :

(٦٤) الرازي : « المباحث الشرقية » ، ١٠/٢ •

(٦٥) أنظر مذهب الذره ، ص ١٠٠ وما بعدها ، وبخصوص رأي مكدونالد ، أنظر مقالته :

Macdonald, D. B. "The Continuous Re-Creation and Atomic Time," *Isis*, 1927, p. 342 ff.

(٦٦) لخص الاستاذ مكدونالد هذه المقدمات العقلية وترجمها الى الانكليزية عن الترجمة الفرنسية التي نشرها (S. Munk) لكتاب دلالة الحائرين تحت عنوان (Guide des Egarés) وذلك في مقاله الذي سبقته الاشارة اليه • هذا وقد ظهرت ترجمة انكليزية كاملة وممتعة للكتاب

١ - ان العالم - وهو ما سوى الله - مؤلف من أجزاء فردة أي منفصلة لا تقبل القسمة على نفسها لدقتها ، وهذه الاجزاء الصغيرة بمفردها ليست بذات كمّ ، فاذا اجتمعت كان المجتمع منها كمّاً (كمّ) ، وذلك هو الجسم ، وهذه الاجزاء كلها متماثلة بالطبيعة تمام التماثل ، وباجتماعها يكون « الكون » وافتراقها يكون « الفساد » .

٢ - ان بين هذه الذرات « خلاء » يسمح بالحركة الضرورية لاجتماع الجواهر الفردة وافتراقها ، ولغرض تفسير هذه الحركة عمد المتكلمون الى القول باستحالة « التداخل » . ومعنى المداخلة : ان يكون حيز احد الجسمين حيز الآخر ، أو ان يكون أحد الشئيين في الآخر^(٦٧) .

٣ - ان الجواهر الفردة لا تنفك عن حمل نوع واحد من كل جنس من أجناس الاعراض المتضادة . فان كل جوهر ان لم يكن فيه عرض الحياة فلا بد ان يكون فيه عرض الموت واذا كان فيه عرض الحياة فلا بد ان يكون فيه من أجناس أخرى من الاعراض لاحقة بها كالعلم أو الجهل والارادة أو ضدها وهكذا^(٦٨) .

حيث قام بترجمته عن العبرية الاستاذ (فريد لندر) وسماه بالانكليزية (The Guide For The Perplexed) وقدم الاستاذ الدكتور ماجد فخري عرضاً موجزاً ومقارناً لآراء ابن ميمون في مقاله الممتاز « أقوال المتكلمين العامة ونقد القديس توما لها » مجلة المشرق : عدد شهر نيسان / ١٩٦٧ ، ص : ١٣٣ وما بعدها .

(٦٧) الاشعري : « المقالات » ، ص ٣٢٨ .

(٦٨) الجويني : « الارشاد » ، باب : استحالة تعري الجواهر عن الاعراض ص ٢٣ ، حيث يقول : « الذي صار اليه اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده ، ان كانت له اضداد ، وان كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن احد الضدين ، فان قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه » .
الباقلائي : « التمهيد » ، ص ٤١ ، حيث يعرف الجوهر بقوله « هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الاعراض عرضاً واحداً » .

٤ - ومن خواص الاعراض انها اذا حلت في الاجسام ، فهي لا تقوم في جملة الجواهر التي يتألف منها الجسم ، بل هي تقوم في كل جوهر فرد من تلك الجواهر • وبحسب هذا الوضع كما يقول ابن ميمون - المقدمة الخامسة - لا يكون بياض الثلج مثلا صفة خاصة بقطعة من الثلج يسند اليها البياض ، بل ان عرض البياض يحل في كل جوهر من جواهر الثلج •

٥ - كذلك من خواص الاعراض انها « لا تقوم بذاتها » وهي « لا تبقى زمانين » أو آئين • والآن : وهو اصغر جزء في الزمن ، لا يقبل القسمة هو الآخر على نفسه ، بل الله يخلق الجوهر ويخلق فيه عرضا ما ، فيفنى هذا العرض لحينه ، فيخلق الله عرضا آخر من نوعه في الجوهر فيفنى هذا بدوره وهكذا طالما يريد الله بقاء ذلك العرض ، فان أراد الله ان يخلق نوعا آخر من الاعراض في ذلك الجوهر خلق ، وان كف عن الخلق عدم ذلك الجوهر ، فانصبغ اللون مثلا هو من فعل الله الذي يخلق في الثوب مثلا عرض السواد فيزول هذا العرض لحينه فيخلق الله في الثوب سوادا آخر وهكذا دواليك • ومن الكلامين من يرى ان فناء العرض يكون بعرض آخر هو عرض الفناء فيخلقه الله في الجوهر وبه يزول العرض ثاني وقت خلقه (٦٩) •

(٦٩) فكرة ان العرض لا يلبث آئين ، بل يفنى ويخلق خلقا متجددا مستمرا ، ظهرت أولا في دوائر المعتزلة وذلك قبل ان يتمكن متكلمة السنه من ربطها بالفكرة المتصلة بها : فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، وبناء نظرية متكاملة منهما ، فكان النظام يقول : لا عرض الا الحركات ، وانه لا يجوز ان تبقى (الاشعري : « المقالات » ، ص ٤٠٤) ، وكان أحمد بن علي الشطوي وأبو القاسم البلخي ومحمد بن عبدالله بن مملك الاصفهاني يرون « ان العرض لا يحتمل العرض ، وانه لا يبقى زمانين » ، (المقالات : ص ٣٥٨) ، وكان البلخي يقول : « الاستطاعة أي القدرة الحادثة لا تبقى دقيقتين وانه يستحيل بقاءها » (المقالات ، ص ٢٣٠) ، وقد عرف المتكلمون =

٦ - ولما كانت الاعراض لا تقوم الا في الاجسام ، والاجسام لا تخلو ولا تنفسك من الاعراض صارت الاجسام مخلوقة لله تعالى أيضا لان القاعدة الاخرى المشهورة عند الكلاميين تقضي : « بان ما لا يخلو من الحوادث هو حادث أيضا » . وهكذا فالله يخلق الاعراض والاجسام في كل وقت خلقا متجددا مستمرا ، ولهذا عرف المذهب أيضا : بنظرية الخلق المستمر (Continuous Re-Creation) .

ثامنا : الطور الثاني من علم الكلام السني (طريقة المتأخرين) :

يمثل المنهج الكلامي الذي بدأ بالمعتزلة وانتهى بالباقلاني ، والذي عرف « بطريقة المتقدمين » جانبا أصيلا من جوانب الفكر الاسلامي ذلك لانه منهج قام على اسس مخالفة للفروض الارسطوطاليسية وفلسفتها الميتافيزيقية . لقد كان القصد من هذا المنهج ان يكون درعا للاسلام وعقيدته وسلاحا بيد المتكلمة ضد الآراء والافكار الغريبة التي تخالف تصور الاسلام في الكون والحياة ، ولذا اقام هؤلاء لانفسهم منهجا مستقلا عن منطق ارسطو وآرائه ، ذلك المنطق الذي استسلم له متفلسفة الاسلام امثال ابن سينا والفارابي وابن رشد والآخرين عن طواعية واعتبروه قانون العقل الذي لا يرد ، ولهذا سمى بعض الباحثين امثال كولد تسيهر هذا المنهج الكلامي الاول بـ « فلسفة الدين الصحيحة »^(٧٠) ، لما فيه من أصالة في المنهج وابداع في الرأي ، ولهذا أيضا أشار كثير من المستشرقين امثال رينان ، ريتز ، هاربروكر وآخرين الى ان « الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام يجب ان تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين »^(٧١) .

= الاعراض تعريفات مماثلة فقالوا عنها : هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر ، وتبطل في ثاني حال وجودها ، العرض : هو المعنى القائم بالجواهر ، وهو غير باق وهذا حكم جميع الاعراض ، انظر : الباقلاني : التمهيد ، ص ٤١ . الجويني : الارشاد ص ١٧) .

(٧٠) كولد تسيهر : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ١٠٠ .
(٧١) أنظر الحاشية رقم (١) ص ٤٦ للدكتور عبد الهادي أبو ريده من ترجمته لكتاب دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » . (اقتصر =

ولكن هل استمرت لهذا المنهج أصالته واستقلاله ؟ الجواب على ذلك بالنفي القاطع • ذلك لانه بظهور الامامين الغزالي والرازي فقد علم الكلام منهجه المستقل وبهما أيضا بدأ الوجه الثاني من تاريخ علم الكلام السني وهو الوجه الذي يعرف ب : طريقة المتأخرين ، حيث بدأ المتكلمة بدراسة المنطق الارسطوطاليسي وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية وراعوا في استدلالاتهم ومناظراتهم قواعده ، وقرروا على عكس طريقة المتقدمين « ان بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن ان يثبت بدليل آخر » (٧٢) • ولهذا اعتبر المسلمون الغزالي « المازج الحقيقي للمنطق الارسطوطاليسي لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة ، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتاب « المستصفي » والتي ذكر فيها ان من لا يحيط به (أي المنطق) فلا ثقة بعلمه » ، لا بل واكد انه « لكي يتخلص المسلمون من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم يجب عليهم ان يستخدموا المنطق الارسطوطاليسي » (٧٣) • وهكذا اختلط المنطق بعلم

= مؤرخو الفكر الفلسفي الاسلامي ، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في ابحاثهم عن الفلسفة الاسلامية وعناصر الابتكار والاصالة فيها على تراث الفلاسفة المسلمين من امثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهما ، الا ان المدرسة الاسلامية الحديثة التي من ابرز افرادها المرحوم مصطفى عبدالرزاق والمرحوم محمود الخضيرى والدكتور ابراهيم بيومي مذكور والدكتور علي سامي النشار والدكتور عبدالهادي أبو ريده ، بدأوا بادخال مناهج الكلاميين والاصوليين الى دائرة مباحث الفكر الفلسفي في الاسلام لما فيها من « تحاليل منطقية ، وقواعد منهجية ، تحمل شارة فلسفية ، بل ربما وجد في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » ، أنظر : ابراهيم مذكور : « في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » ، ص ١٧ مصطفى عبدالرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » ، ص ٢٧ •

(٧٢) ابن خلدون : « المقدمة » ، الفصل الخاص بعلم الكلام •

(٧٣) النشار (الدكتور علي سامي) : مناهج البحث عند مفكري

الاسلام ، ص ١٣٤ - ١٣٥ •

الكلام ذلك المنطق الذي نبذته المدرسة الكلامية الاولى وهاجمته الفرق الاسلامية من معتزلة وأشعرية وشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر الذين عابوه واوردوا معايبه ونبذوه ، لاختلاطه بالعلم الالهي (أي الفلسفة) عند ارسطو والذي يناقض اوليات العقيدة الاسلامية • ثم « توغل علماء الكلام بعدهما في مطالعة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم - كما يقول المرحوم مصطفى عبدالرازق - شأن العلمين (الفلسفة والكلام) فحسبوه واحدا ، واحتلقت مسائل الفلسفة بحيث صار لا يتميز أحد الفين عن الآخر كما فعل البيضاوي المتوفى سنة ٦٦١هـ في كتابه « الطوابع » ، وعضد الدين الايجي المتوفى سنة ٧٠٥هـ في كتابه « المواقف » (٧٤) •

ثم ضعفت الهمم عن الدراسات القوية لعلم الكلام حتى صار من الممكن القول بان المسلمين لم يأتوا بعد هذا الوقت بجديد ولا بمبتكر في عالم الفكر الاصيل ، ولم يبق كما يقول الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد « بين الناظرين في كتب السابقين الا تجاور في الالفاظ وتناظر في الاساليب ، على ان ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور » (٧٥) •

اما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين اتباع المدارس التوفيقية المتوسطة من اشاعرة وماتريدية وبين اتباع مذهب الص الحرفين من اتباع الامام تقي الدين بن تيمية الحرائي وتلميذه ابن قيم الجوزية الذين اطلقوا على انفسهم لقب « السلفية » ، واتباع المذهب العقلي الاعتزالي الذي تمثله مدرسة الشيعة الاثنا عشرية اليوم •

(٧٤) الشيخ مصطفى عبدالرازق : « تمهيد لتأريخ الفلسفة

الاسلامية » ، ص ٢٩٤ •

(٧٥) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، ص ٢٠ •

الفصل الثاني

قضية الالهوية

ان الايمان بوجود خالق لهذا العالم أو انكاره ، قضية تترتب عليها مسائل كثيرة ومعقدة في الفكر والسلوك ، فالجواب الذي يعطيه المرء ، والموقف الذي يتخذه من وجود الله تعالى ، سلبا وايجابا ، يؤثر الى حد كبير في صياغة تصوره لهذا العالم ، والمكانة التي يحتلها فيه ونهج الحياة التي يحياها بصورة عامة . وهكذا فان حياة الانسان تتأثر بداهة فيما اذا كان يعتقد في قرارة نفسه بانه هو في ذاته الكائن الاعلى الاسمى في هذا العالم أو يعترف بوجود خالق له وللعالم الذي وجد فيه ، هذا الخالق الذي هو موضع حبه ورجائه وخوفه وأمنه ، الأله الذي هو الرب المطاع والقوة الخالقة المسيّرة والمسيطرة على خلق الانسان وشؤونه . واذا ما انتقلنا الى دائرة المؤمنين ، نرى الموقف يختلف أيضا ويتباين فيما اذا كان الايمان من النوع النظري الذي توصل اليه المرء بالتأمل العقلي الذاتي ، وبين موقف من يعترف بوجود إله دعي الى عبادته والتدين به ، هذا التدين الذي يضم جملة من الشعائر والطقوس ، وعددا من الاوامر والنواهي المقيدة والتي في مجموعها تكون دينا معينا بالذات وتميزه عن غيره .

ويقابل المؤمن بالله (Theist) الملحد (Atheist) الذي ينكر وجود خلق الله لهذا العالم من العدم وفق نظام بديع منسجم متناسق ، وينكر انه تعالى خلق له نواميس تنظمه وتسيره في توازن وترابط لا ينخرمان ،

وانه يهتم بشؤون خلقه ويرعاهم بعنايته ، وانه خلق الانسان في احسن تقويم وصورة في احسن صورة ، ثم كشف له عن ذاته العلية عن طريق الوحي رحمة منه بعباده ، فوضع لهم على لسان انبيائه المرسلين قواعد السلوك ومهد لهم الطريق الى السعادتين بما سنن من أوامر تدعو الى الخير وزواجر تمنع من الشر وكتب على نفسه معاقبة المسيء ومجازاة المحسن .

وفي الحقيقة فان الملحدين بهذا الاعتبار كانوا دائما قلّة لا بل وأقلّ من القلّة ، فهم كما وصفهم الامام الغزالي « شرذمة يسيرة ، من ذوي العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعاب بهم فيما بين النظّار »^(١) وهم انما جحدوا الصانع البارئ وكذبوا به - كما يقول القديس اغسطين - بسبب شهواتهم^(٢) . وعلى النقيض من هذا صارت عالميّة الاتفاق على الايمان بوجود الله من قبل الفلاسفة والعقلاء عامة في كل الدهور والازمان في حد ذاتها ، دليلا من اقوى البراهين النفسية على وجود الله ، وهكذا تلاقت « عقول العباقره » منذ ألف الانسان نفسه كائنا يفكر على الايمان بوجود الله ، هذا الاتفاق العالمي هو الذي اصطلح الناس على تسميته : بدليل الاتفاق او الاجماع العام على وجود الله .

(Consensus Gentium)

ان الادلة العقلية ، المركبة منها والبسيطة ، والتي تقدم بها الفلاسفة والمفكرون لاثبات وجود الله تعالى تمثل واحدة من ارووع صفحات الفكر الفلسفي العام ، ولقد تقدم بهذه الادلة فلاسفة ومفكرون ينتمون الى اديان مختلفة سماوية وغير سماوية ، ويحملون وجهات نظر فلسفية متباينة

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة - المقدمة - .

(٢) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الاوربية في العصور الوسطى »

- فصل ، القديس اغسطين ص ٢٩ (دار الكاتب المصري ، ١٩٤٦) .

مختلفة وعاشوا في ازمان متفاوتة واماكن متباعدة ، لا انهم اجتمعوا على أمر واحد هو الاتفاق على ان لهذا العالم خالقا مدبرا حكيما خلقه بقدر ، وجعل كل شيء فيه بمقدار . ومع كل هذه الادلة العقلية التي استدلت بها الفلاسفة على وجود الله ، فان الايمان بالله يبقى قوامه اولا وآخرا نوعا من الاستعداد النفسي والروحي لتقبل طرق الاقناع والاستدلال ، اما من صرف عقله عن سبل الاقناع وغشيت بصيرته حجب الجحود والاصرار ، فان الادلة المكشوفة الظاهرة مهما بدت له يقينية مقنعة فانه يعرض عنها ويمتنع عن قبولها فيغطي على نور اليقين بدخان الالحاد . وقد صور القرآن الكريم هذا الصدود العقلي والنفسي في قوله تعالى « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا : انما سكرت ابصارنا بل نحن قوم مسحورون » (٣) ، « نحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم » (٤) . « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها » (٥) . « فانها لا تعنى الابصار ، ولكن تعنى القلوب التي في الصدور » (٦) . وهكذا يكون الالحاد والجحود غالبا نتيجة الاصرار والتعنت والصدود ، وليس ثمرة النظر والتأمل والمجاهدة النفسية من أجل الوصول الى اليقين ، ويبقى الايمان ثمرة الوجدان الصادق والوعي الذي يشده ويقويه نظر وتأمل وتدبر وتفكير .

وفيما يلي الصور المختلفة لهذه المحاولات العقلية التي تعرف في مجموعها بـ « الادلة التقليدية في اثبات وجود الله » .

- (٣) سورة الحجر ١٥
- (٤) سورة سبأ ٣٢
- (٥) سورة الاعراف ١٧٩
- (٦) سورة الحج ٤٦

براهين وجود الله في الفكر الاسلامي

١ - المعالجة القرآنية للموضوع :

يقول المرحوم العقاد « لم تتكرر البراهين على اثبات وجود الله في كتاب من كتب الاديان المنزلة كما تكررت في القرآن الكريم » وهو اذ يعلل ذلك يقول « ان القرآن كان يخاطب اقواما ينكرون واقواما يشركون، واقواما يدينون بالتوراة والانجيل ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة ، وكانت دعوته للناس كافة من ابناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر العصور ، ومن أمة العرب وسائر الامم ، فلزم فيه تمحيص القول في الربوبية عند كل خطاب ، وقامت دعوته كلها على تحكيم العقل في التفرقة بين عبادة وعباده وبين الاله الاحد وتلك الالهة التي كانت تعبد يومئذ بغير برهان (٧) » .

وفي تصوير الشعب الديني عند من نزل فيهم القرآن واختلاف الناس في تصور الالهية يوم ظهر الاسلام ، يقول الله تعالى « الذين آمنوا ، والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس ، والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد (٨) » . ويقول ابن قتيبة في معرض كلامه عن اديان العرب في الجاهلية « كانت النصرانية في ربيعة وغسان وبعض قضاعه ، وكانت اليهودية في حمير وبنو كنانة وبنو الحارث بن كعب وكندة ، وكانت المجوسية في تميم وكانت الزندقة في قريش اخذوها من الحيرة (٩) ، ويؤيد كلامه المقدسي فيقول « كان فيهم (اي في العرب) كل ملة ودين ، فكانت الزندقة والتعطيل في قريش ، والمزدكية والمجوسية في تميم ، واليهودية والنصرانية في غسان ، والشرك وعبادة

(٧) العقاد - الله - ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٨) سورة الحج ١٧ .

(٩) ابن قتيبة : - « كتاب المعارف » ، ص ٦٢١ (تحقيق ثروت

عكاشه ، مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٠) .

الاثوان في سائرهم» (١٠) • ويقول ابن الكلبي « كانت بنو مُليح من خزاعة يعبدون الجن» (١١) ، وقال صاعد : « كانت حمير تعبد الشمس ، وكنانة القمر وتميم الدبران ، ولخم وجذام المشتري وطبي سهيلا ، وقيس الشعري العبّور ، واسد عطارد» (١٢) • وهكذا ، فالى جانب تعاليم الاديان السماوية التي وجدت طريقها الى بلاد العرب والتي اعتنقتها فئات قليلة من العرب ، كانت الاكثرية الساحقة وهم دهماء العرب - على دين الشرك والوثنية وعبادة الاصنام • وكانت هذه الوثنية متفسخة متهرمة لذا كان البدوي في الغالب عديم التبسه للدوافع الدينية قليل الاكتراث بالدين وانما ينساق بقوة الاستمرار ويجرى امثالا لاحكام العرف والتقليد « انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون» (١٣) • قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا» (١٤) • ويقول ابن الكلبي « كان الرجل اذا سافر فنزل منزلا اخذ اربعة احجار فنظر الى احسنها فاتخذه ربا ، وجعل ثلاث اُثافي لقدره ، واذا ارتحل تركه ، فاذا نزل منزلا آخر فعل مثل ذلك» (١٥) • ويقول ابو عثمان النهدي « كُتِّبَ في في الجاهلية نعبد حجرا ونحمله معنا فاذا رأينا احسن منه القيناه وعبدنا الثاني ، واذا سقط الحجر عن البعير قلنا : سقط الهكم فالتمسوا حجرا» (١٦) •

ونستدل من القرآن الكريم ايضا ، ان العرب جميعا لم يكونوا على

(١٠) المقدسي : - « البدء والتاريخ » ٤ فصل ١٢ : في ذكر أديان

أهل الارض ص ٣١ •

(١١) ابن الكلبي - « كتاب الاصنام » ، ص ٣٤ •

(١٢) ابن صاعد الاندلسي - « طبقات الامم » ، ص ٤٣٠ •

(١٣) الزخرف ٢٣ •

(١٤) المائدة ١٠٤ •

(١٥) ابن الكلبي : - المصدر نفسه ص ٣٣ •

(١٦) ابن الاثير : - « أسد الغابة » ، ٣ / ٣٢٥ •

عبادة الاصنام وانما كانوا اصناما (١٧) :

أ - فصنف انكروا الخالق والبعث والاعادة ، وقالوا بالطبع المحيي والدمر المفضي ، فالجامع المكون للاشياء هو الطبع ، والمفضي المهلك لها هو الدهر ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعالى « وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين » (١٨) . وفي قوله تعالى « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » (١٩) .

ب - وصنف آخر اقرّوا بالخالق وابتداء الخلق والابداع ، وانكروا الاعادة ، وهم الذين اخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعالى « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم » (٢٠) . فاستدل الله تعالى عليهم بالنشأة الاولى اذ هم اعترفوا بالخلق الاول ، فقال عزّ من قائل « قل يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » (٢١) وقال تعالى « اَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ » (٢٢) .

ج - وصنف اقرّوا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الاعادة ، وانكروا الرسل وعبدوا الاصنام وزعموا انها شفعاؤهم عند الله في الدار الاخرة ، وهم الدهماء من العرب ، وفيهم يقول الله تعالى « ويعبدون من

(١٧) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٢١٩/٣ (على هامش الفصل

لابن حزم) .

• (١٨) المؤمنون ٢٧

• (١٩) الجاثية ٢٤

• (٢٠) يس ٢٨

• (٢١) يس ٢٩

• (٢٢) ق ١٥

دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون هؤلاء سفعاؤنا عند الله « (٢٣)
 وقوله تعالى « الا لله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه اولياء
 ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ، ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه
 مختلفون » (٢٤) .

لهذا كله فقد اراد القرآن الكريم ان يأتى على كل هذه التصورات
 المنحرفة عن الالهية من القواعد ، وان يقيم العقيدة الدينية على اساس
 سليمة من التوحيد الخالص الكامل بكل شعبه • التوحيد في العبادة : فلا
 يعبد الا لله « الا تعبدوا الا الله اني لكم منه نذير وبشير » (٢٥) ، « ان
 لا تعبدوا الا الله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم » (٢٦) ، « ان الحكم
 الا لله امر الا تعبدوا الا آياه » (٢٧) « وقضى ربك الا تعبدوا الا آياه » (٢٨)
 « اذ جاءتهم الرسل من بين ايديهم ومن خلفهم الا تعبدوا الا الله » (٢٩) ،
 « والتوحيد في التكوين • فتخالق السماء والارض وما بينهما هو الله وحده
 لا شريك له ، « الله الذي خلق السموات والارض » (٣٠) « خلق السموات
 والارض بالحق تعالى عما يشركون » (٣١) « لا تسجدوا للشمس والقمر
 واسجدوا لله الذي خلقهن » (٣٢) « الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه

- (٢٣) يونس ١٨
- (٢٤) الزمر ٤/٣
- (٢٥) هود ٢
- (٢٦) هود ٢٦
- (٢٧) يوسف ٤٠
- (٢٨) الاسراء ٢٣
- (٢٩) فصلت ١٤
- (٣٠) ابراهيم ٣٤
- (٣١) النحل ٣
- (٣٢) فصلت ٣٧

ترجعون» (٣٣) «الاله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين» (٣٤) . والتوحيد في الذات والصفات فليست ذاته مركبة ، وهي منزهة عن مشابهة الحوادث سبحانه وتعالى « قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد » (٣٥) « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » (٣٦) .

وفي سبيل اقامة الالوهية على هذا النمط وبهذه الصورة يحاول القرآن الكريم ان يجمع كل الادلة العقلية ويستدل بها على صحة هذه الصورة وصدق هذا النمط من العقيدة . واذا قرأنا الكتاب المبين عن كتب وجدناه مشتملا على ، « كل البراهين البديهية السهلة البسيطة الواضحة التي يدركها العقل بدون ان يحتاج الى الغوص في لجج الاستدلال والجدل ومن غير ان يعتريه ارتباك او كلال او عجز او وهم ، وهي البراهين التي اكثر من ذكرها القرآن واعتمد عليها اكثر مما اعتمد على البراهين العقلية المركبة الاخرى ، لانه يستوى في ادراكها الجاهل الساذج والعالم الفيلسوف . اما الساذج فيدركها اجمالا لبساطتها ووضوح بدايتها ، واما العالم فيدركها تفصيلا ، ويعلم ان هذه البداهة في ادلة القرآن تعتمد على شواهد كثيرة تؤلف بمجموعها حكما عقليا يكون انكاره بمثابة الانكار لقضية رياضية بحتة » (٣٧) . ففي القرآن الكريم آيات بينات تكون في مجموعها الدليل العقلي الذي اصطلح الفلاسفة على تسميته بـ « الدليل الكوني » وهو الدليل الذي يستدل على وجود الله بالتغير والتطور والخلق والحدوث الحاصل في هذا العالم . « هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا

(٣٣) الروم ١١ .

(٣٤) الاعراف ٥٤ .

(٣٥) الاخلاص ١/٥٠ .

(٣٦) الشورى ١١ .

(٣٧) الجسر (الشيخ نديم) : قصة الايمان ، ص ٢١٠ .

مذكورا» (٣٨) ، « أولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا» (٣٩) ، « الم نخلقكم من ماء مهين ، فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم ، فقد رنا فنعم القادرون» (٤٠) ، « افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والارض مدناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب» (٤١) ، « او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء» (٤٢) . وفي القرآن الكريم جملة آيات تشكل في مجموعها الدليل العقلي الآخر الذي اصطلح الفلاسفة على تسميته « بالدليل الغائي » الذي يتخذ من النظام والقصد والانسجام والحكمة الظاهرة في الطبيعة طريقا لاثبات وجود الله ، وان شئت فأقرأ قوله تعالى « الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا وخلقناكم ازواجا» (٤٣) ، « تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا» (٤٤) ، « ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليما غفورا» (٤٥) ، « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا» (٤٦) ، « خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة وانزلنا من السماء ماء

- (٢٨) الدهر ١
- (٣٩) مريم ٦٧
- (٤٠) المرسلات ٢٠
- (٤١) ق ٦
- (٤٢) الاعراف ١٨٥
- (٤٣) النبأ ٨
- (٤٤) الفرقان ٦١
- (٤٥) فاطر ٤١
- (٤٦) الاسراء ١٢

فانبتنا فيها من كل زوج كريم» (٤٧) ، « هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين» (٤٨) . وفي القرآن الكريم آيات أخر تشكل هي الأخرى دليلا عقليا استدل به المؤمنون على وجود الله وهو المعروف بدليل « الاختراع » اي ظهور الحياة في المادة ، فانا نرى اجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى . يقول تعالى « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» (٤٩) ، « يخرج الحي من الميت» (٥٠) ، « قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تفكرون» (٥١) . والقرآن الكريم وهو اذ يفصل ويسترسل في ايراد الأدلة العقلية التي تقوم برهاننا قويا على وجود الله ، يدرك ان الانسان قد لا يستطيع ان يسلم بوجود الخالق تسليما على أساس الأدلة العقلية المادية وحدها ، لذلك فهو يحاول ان يصل بالمرء الى الايمان الكامل عن طريق الجمع والمزج بين الأدلة العلمية والأدلة الروحية ، فيربط بين النظر في هذا الكون المتسع الى اقصى حدود الاتساع المعقّد الى اقصى حدود التعقيد ، مع الاحساس الداخلي والاستجابة الاصيلة الى نداء العاطفة والروح الذي ينبعث من اعماق النفوس ، وفي ذلك يقول الله تعالى « افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم البينا لاترجعون» (٥٢) ، « ايحسب الانسان ان يترك سدى» (٥٣) ، « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين

• (٤٧) لقمان ١٠

• (٤٨) لقمان ١١

• (٤٩) الحج ٧٣

• (٥٠) الروم ١٩

• (٥١) الملك ٢٣

• (٥٢) المؤمنون ١٥

• (٥٣) القيامة ٣٦

لهم انه الحق أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» (٥٤) .

٢ - أدلة الفلاسفة والمتكلمين :

اولا - دليل الممكن والواجب :

هذا هو دليل الفلاسفة المسلمين المختار ، وهو في أصوله الكبرى الى أرسطو^(٥٥) اذ يعتمد اساسا على فكرة ثنائية الوجود : الممكن والواجب ، وقد اخذ به المشائون العرب عامة ، خاصة الفارابي (ت : ٣٣٥ / ٩٥٠ م) وابن سينا (ت : ٤٢٨ / ١٠٣٧ م) والدليل قائم على ركبتين اساسيين هما :

١ - الاستدلال على وجود « واجب الوجود لذاته » من نفس الوجود ، اي من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع . « فيرى كل من الفارابي وابن سينا ان تصور الذهن للوجود وحده يؤدي به حتما الى الاعتراف ب « واجب الوجود بذاته » ، ولم ير احدهما حاجة او ضرورة ملجئة الى استخدام المشاهد والواقع في الوصول الى ذلك »^(٥٦) ، يقول ابن سينا « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ، ووحدانيته ، وبراءته من السمات ، الى تأمل لغير الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا الباب (في الاستدلال) اوثق وأشرف ، اي اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد على سائر ما بعده من الوجود ، والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » - اقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول - في الكتاب الالهي ايضا - : (او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) - اقول : ان هذا حكم

(٥٤) فصلت ٥٣ .

(٥٥) أنظر : فيما بعد : « دليل الامكان والوجوب » .

(٥٦) الدكتور محمد البهي : « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ،

ص ٤٣٤ .

لصديقين الذين يستشهدون به لا عليه» (٥٧) .

ويقول الفارابي : « لك ان تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة • ولك ان تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا يبد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي ان يكون عليه الموجود بالذات •

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد • وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل • تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود ان هذا غير هذا (سريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » (٥٨) •

ب - تقسيم الوجود الى الممكن والواجب وبيان طبيعة كل منهما :

اما ممكن الوجود في ذاته فمن احكامه ان لا يوجد الا بسبب ، والا يعدم الا بسبب ، وذلك لانه لا واحد من الامرين له لذاته فنسبتهما الى ذاته على السواء ، فان ثبت له احدهما بلا سبب لزم رجحان احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وهو محال بالبداهة • ومن احكامه انه ان وجد يكون حادثا ، لانه قد ثبت انه لا يوجد الا بسبب ، فاما ان يتقدم وجوده على وجود سببه ، او يقارنه او يكون بعده ، والاول باطل ، والا لزم تقدم المحتاج على ما اليه الحاجة ، وهو ابطال لمعنى الحاجة ، وقد سبق الاستدلال على ثبوتها فيؤدي الى خلاف المفروض • والثاني كذلك ، والا لزم تساويهما في رتبة الوجود ، فيكون الحكم على احدهما بانه اثر والثاني مؤثر ترجيحا بلا مرجح وهو مما لا يسوغه العقل ، على ان عليّة احدهما ومعلولية الاخر رجحان بلا مرجح ، وهو محال بالبداهة • فتعين الثالث ، وهو ان يكون وجوده بعد وجود سببه • فيكون مسبوقا بالعدم في مرتبة وجود السبب فيكون حادثا ، اذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم ، فكل

(٥٧) ابن سينا : « الاشارات » ، ٢١٤/١ •

(٥٨) الفارابي : « فصوص الحكم » ، ص ١٣٩ •

ممکن حادث • ترى اشياء توجد بعد ان لم تكن ، واخرى تنعدم بعد ان كانت كأشخاص النباتات والحيوانات ، فهذه الكائنات اما مستحيلة ، او واجبة ، او ممكنة ، لا سبيل الى الاول ، لان المستحيل لا يطرأ عليه الوجود ، ولا الى الثاني ، لان الواجب له الوجود من ذاته ، وما بالذات لا يزول ، فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سيجيء في احكام الواجب ، فهي ممكنة ، فالممكن موجود قطعاً •

جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج الى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها الى موجد لها ، فاما ان يكون عينها ، وهو محال ، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ، واما ان يكون جزأها وهو محال ، لاستلزامه ان يكون الشيء سبباً لنفسه ولما سبقه ان لم يكن الاول ولنفسه فقط ان فرض اول ، وبطلانه ظاهر فوجب ان يكون السبب وراء جملة الممكنات •

والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب ، اذ ليس وراء الممكن الا المستحيل والواجب ، والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت ان للممكنات موقداً واجب الوجود (٥٩) •

ثانياً - دليل الحدوث :

ينبغي دليل الحدوث على جملة مقدمات عقلية تشكل في مجموعها نظرية الجوهر الفرد التي سبقت الاشارة اليها بالتفصيل ، ودليل الحدوث هو دليل المتكلمين المختار وقد اخذوا به جميعاً وخاصة الاشاعرة • وقد لخص ابن رشد الدليل في ثلاث مقدمات كبرى هي بمنزلة الاصول للدليل • احداها : ان الجواهر لا تنفك عن الاعراض ، اي لا تخلو منها • والثانية : ان الاعراض حادثه • والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحوادث

(٥٩) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، ص ٢٣ - ٢٦ • أيضاً ابن

سينا : « النجاة » ، ص ٢٣٥ • الاشارات ص ١٩٥ - ١٩٨ •

حادث ، اي ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مخلوق (٦٠) . وفيما يلي صورة من صور الدليل كما اورده الباقلاني في كتابه « التمهيد » (٦١) .

جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسين : أعني الجواهر والأعراض ، وهو محدث بأسره ، والدليل على حدوثه ما قدمنا من اثبات الأعراض . والأعراض ، حوادث ، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكان موجودين في الجسم معا ، ولوجب لذلك ان يكون متحركا ساكنا معا ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة .

المحدثات كلها تنقسم ثلاثة اقسام : فجسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض موجود بالاجسام والجواهر . فالجسم هو المؤلف . . . والجوهر : هو الذي يقبل من كل جنس من اجناس الاعراض عرضا واحدا ، لانه متى ما كان كذلك كان جوهرًا ، ومتى خرج عن ذلك خرج عن ان يكون جوهرًا والأعراض : هي التي لا يصح بقاؤها ، وهي التي تعرض في الجواهر والاجسام ، وتبطل في ثاني حال وجودها

والدليل على حدوث الاجسام ، انها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث ، محدث كهو ، اذ كان لا يخلو ان يكون موجودا معه او بعده ، وكلا الامرين يوجب حدوثه والدليل على ان الجسم لا يجوز ان يسبق الحوادث انا نعلم باضطرار انه متى كان موجودا فلا يخلو ان يكون متماس الابعاض مجتمعًا او متباينًا او مفترقا ، لانه ليس بين ان تكون اجزائه متماسة او متباينة منزلة ثالثة، فوجب الا يصح ان يسبق الحوادث،

(٦٠) ابن رشد : « مناهج الادلة » ص ١٣٥ .

(٦١) الباقلاني : « التمهيد » ، ص ٤١ - ٤٤ . أنظر أيضا -

الجويني : « الارشاد » ، ص ١٧ وما بعدها . الغزالي : « الاقتصاد في

الاعتقاد » ، القطب الاول - ص ١٣ .

وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً ، اذ كان لابد ان يكون انما وجد مع وجودها او بعدها ، فاي الامرين ثبت موجب القضاء على حدوث الاجسام .

ثالثاً - دليل الجواز :

ينبغي هذا الدليل كما اوضح ابن رشد على مقدمتين : احدهما ، ان العالم بجميع ما فيه ، جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلاً ان يكون أصغر او أكبر مما هو ، او بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، او عدد اجسامه غير العدد الذي هو عليه ، او تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها ، حتى يمكن في الحجر ان يتحرك الى فوق ، وفي النار الى اسفل وفي الحركة الشرقية في ان تكون غربية ، وفي الغربية ان تكون شرقية . والثانية : ان الجائز مُحَدَّثٌ ، وله مُحَدَّثٌ ، اي فاعل صيرّه بأحد الجائزين اولى منه بالآخر (٦٢) .

وقد ربط ابن رشد الدليل بامام الحرمين الجويني فقال : « واما الطريق الثاني (يعني دليل الجواز) فهي التي استنبطها ابو المعالي (الجويني) في رسالته المعروفة بالنظامية » (٦٣) وقد أتته الدكتور ماجد فخري الى خطأ تقدير ابن رشد ووضح ان الدليل قد اورده كل من ابن سينا والباقلاني قبل ان يستنبطه امام الحرمين الجويني (٦٤) . وفي الحقيقة فان الدليل وخاصة المقدمة الاولى فيه يرجع في صورته الاولى الى بعض شيوخ المعتزلة وخاصة العلاف وصالح بن قُبّه وابي الحسين الصالحي

(٦٢) ابن رشد : « مناهج الادلة » ، ص ١٤٠ .

(٦٣) المصدر أعلاه .

(٦٤) الدكتور ماجد فخري : « ابن رشد فيلسوف قرطبه » ،

ص ٨١ - الهامش رقم ٤ .

الذين قالوا : بجواز ان تكون الاشياء على غير ما هي عليه^(٦٥) . وفيما يلي صورة من صور الدليل كما اورده الباقلاني في كتابة « التمهيد » :

ويدل على ذلك « اثبات الصانع » ايضا علمنا بصحة قبول كل جسم من اجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب ، وصحة كون المربع منها مدورا وكون المدور مربعا ، وكون ما هو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره ، وانتقال كل جسم عن شكله الى غيره من الاشكال ، فلا يجوز ان يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص انما اختص به لنفسه او لصحة قبوله له ، لان ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له في وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الاشكال المتضادة وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بان كل ذي شكل منها انما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك^(٦٦) .

رابعا - دليل العناية والاختراع :

انتقد ابن رشد دليلي « الحدوث » و « الجواز » . وهما اشهر ادلة المتكلمين بصورة عامة ، والاشعرية منهم على الخصوص ، واوضح ان طريقتهم في اثبات وجود الباري تعالى « طريقة معتادة تذهب على كثير من اهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور » وهي بالاضافة الى ذلك « طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري سبحانه ، وليست هي بالطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان من قبلها »^(٦٧) . لذلك فقد استحدث هو دليلي العناية والاختراع واعتبرهما طريقة يمكن للخواص - واعني بالخواص العلماء - والجمهور معا الاستدلال بها على وجود الباري تعالى « وانما الاختلاف بين العرفتين

(٦٥) أنظر ص ١٤٥ من هذا الكتاب وما بعدها .

(٦٦) الباقلاني : « التمهيد » ، (باب الكلام في اثبات الصانع)

ص ٤٥ .

(٦٧) ابن رشد - المصدر السابق ص ١٣٧ وما بعدها .

في التفصيل • اعني ان الجمهور يقتضون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس • وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان « وفيما يلي صورة البرهان كما اورده ابن رشد في كتابه المشهور « الكشف عن مناهج الادلة » •

فان قيل : فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها اذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين :

احدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجله ولنسم هذه دليل العناية • والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل • ولنسم هذه دليل الاختراع •

فاما الطريقة الاولى فتبني على أصلين : احدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان • والاصل الثاني أن هذه الموافقة هي « ضرورة » من قبل فاعل قاصد لذلك مريد • اذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق فاما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان • وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له • والمكان الذي هو فيه أيضا • وهو الارض • وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار • وبالجملة الارض والماء

والنار والهواء • وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الانسان وأعضاء
الحيوان • اعني كونها موافقة لحياته ووجوده • وبالجملة فمعرفة ذلك
أعني منافع الموجودات داخله في هذا الجنس • ولذلك وجب على من
أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة ان يفحص عن منافع جميع
الموجودات •

✓ واما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله • ووجود
النبات ووجود السموات • وهذه الطريقة تبني على اصلين موجودين
بالقوة في جميع فطر الناس •

احدهما • ان هذه الموجودات مخترعة • وهذا معروف بنفسه في
الحيوان والنبات • كما قال تعالى « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له » فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة
فنعلم قطعا ان ههنا موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى • واما
السموات فنعلم من قبل حركتها التي لا تفتر انها مأمورة بالعناية بماهنا
✓ ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة •

② واما الاصل الثاني فهو ان كل مخترع فله مخترع ، فيصح من هذين الاصلين
ان للموجود فاعلا مخترعا له • وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد
المخترعات • ولذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله حق معرفته ان
يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ،
لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة
بقوله تعالى « أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله
من شيء » وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود اعني
معرفة السبب الذي من أجله خلق • والعناية المقصودة به ، كان وقوفه
على دليل العناية أتم •

✓ فهذان الدليلان هما دليلا الشرع • واما أن الآيات المنبهة على الادلة

المفضية الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين
الجنسين من الادلة ، فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز
في هذا المعنى • وذلك ان الآيات التي في الكتاب العزيز من هذا المعنى
ع اذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع اما آيات تتضمن التبيه على دلالة
ع العناية ، واما آيات تتضمن التبيه على دلالة الاختراع ، واما آيات تجمع
ع الامرين من الدلالة جميعا •

فاما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى « الم
تجعل الارض مهادا والجبال اوتادا » الى قوله « وجنات الفافاً » ومثل قوله
« تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا » ومثل
قوله تعالى « فلينظر الانسان الى طعامه » الآية • ومثل هذا كثير في
القرآن •

واما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى
« فلينظر الانسان ممّ خلق • خلق من ماء دافق » ومثل قوله تعالى « أفلا
ينظرون الى الابل كيف خلقت » الآية • ومثل قوله تعالى « يا أيها
الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له » • ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم
« اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض » الى غير ذلك من
الآيات التي لا تحصى •

واما الآيات التي تجمع الداليتين فهي كثيرة أيضا بل هي الاكثر
مثل قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من
قبلكم » الى قوله « فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون » ، فان قوله « الذي
خلقكم والذين من قبلكم » تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله « الذي
جعل لكم الارض فراشا والسماء بناءً » ، تنبيه على دلالة العناية • ومثل
هذا قوله تعالى « وآية لهم الارض الميتة أحييناها واخرجنا منها حبا فمنه
يأكلون » • وقوله تعالى « والذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم

ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه
فقنا عذاب النار « وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان
من الدلالة •

فهذه الطريقة هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها الى معرفة
وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من ادراك هذا المعنى •
والى هذه الفطرة الاولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى « واذ
أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم » الى قوله « قالوا بلى شهدنا »
ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الايمان به وامثال ما جاءت
به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون
لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى
« شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا
هو العزيز الحكيم » ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو
التسييح المشار اليه في قوله تبارك وتعالى « وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسييحهم » •

(٦٨) المصدر أعلاه

(٦٩) المصدر اعلاه

ثانيا : في الفكر الفلسفي الغربي

١ - البرهان الوجودي : The Ontological Proof

يعتبر القديس أنسلم^(١) (ANSLEM) المبدع الاول لهذا البرهان وقد شايعه في ذلك عدد من الفلاسفة المحدثين امثال ديكارت وسبينوزا لِيَسْتَتِرَ وهيجل ، وصاغ كل منهم البرهان في صورة جديدة ، حتى صار يشكل دليلا من أقوى الأدلة التي اعتمد عليها المؤمنون في اثبات وجود الله • والبرهان في صورته المختلفة قائم على قاعدة اساسية تعتمد على : استنتاج وجود الشيء (وهو هنا : الله) من وجود فكرة عنه •

صرح القديس انسلم بان سلامة البرهان تتوقف على بنائه على أساس بديهي مسلّم به من الخصم ، لذلك صدر في برهانه عن مبدأ معترف به من المؤمنين والملحدين جميعا ، وهو ان فكرة الاله موجودة في العقول ولكن وجوده هو الذي كان ولا يزال موضع الخلاف ، ولا مشاحة في هذه الدعوة ، لان الملحدين لا يجحدون تصورهم للوهية ، وانما يجحدون وجود الاله قائلين : ليس كل ما يتصور يجب ان يوجد وهو في هذا يقول : « قال الاحمق في قلبه : ليس يوجد اله ، كما جاءت في الزمير ، فنحن نبين له انه يناقض نفسه في قوله هذا ، فالله هو الموجود الذي لا يتصور

(١) القديس انسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) ايطالي ، وهو أكبر اسم في القرن الحادي عشر واشهر الفلاسفة المدرسيين في العصور الوسطى تعلم وعلم في فرنسا ثم دخل دير « بك » التابع للبنديكتان بنورماندي وصار فيما بعد (١٠٩٣) رئيسا لأساقفة كنتربري ، واشهر كتبه : مناجاة النفس (Monologium) والتمهيد (Proslogium) .

أنظر :-

- a) Ency., Britanica, the New Edition, The Article, "ANSLEM".
- b) Russel, B. "The History of The Westren philosophy",
= pp. 410—412.

اعظم منه ، والاحمق يعرف ذلك « (٢) • هذا وقد صاغ انسلم برهانه على الصورة التالية في كتابه المشهور التمهيد : "Proslogium" (٣) :-

الاله هو المُدْرَك الذي لا يتصور العقل اعظم منه ، ذلك لان العقل الانساني كلما تصور شيئاً عظيماً تصور ما اعظم منه ، لان الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج الى سبب ، وهو - أي العقل الانساني - لا يعرف سبب القصور ، ثم يستطرد فيقول : اذا كان هذا المدرك الاعظم لا يوجد الا في التصورات العقلية (وجود ذهني) ، وليس له وجود حقيقي (وجود بالفعل) كان ذلك متناقضاً مع كونه اعظم المتصورات ، لان العقل يستطيع ان يتصور كائناً آخر يساويه في الوجود الذهني ويفوقه بالوجود الحقيقي فيكون اعظم منه ، وقد قررنا انه اعظم العقول ، فهذا خلف ، واذن فمجرد تصور الاله على انه اعظم المدركات ، يقتضي وجوده الحقيقي ، اذ الاعظمية لا تتم الا بهذا الوجود • وبعبارة منطقية سهلة ، نقول : ان فكرتنا عن الله ان من صفاته الكمال المطلق ، وان من كان له الكمال المطلق يجب ان يكون موجوداً لان الكمال المطلق يتنافى مع العدم ، فلو انعدم لم يبق له شيء من الكمال بل نقص مطلق ، هو عدم الوجود ، فالوجود اذن صفة لازمة لأي شيء يفترض كماله المطلق ، وبهذا يكون الاله هو الموجود الاوحد الذي يستلزم تعريفه وجوده ، ويتناقض وجوده مع مجرد تصور حقيقته •

اما ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) فقد صاغ الدليل الوجودي في صورة

- = الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مادة : أنسلم • كرم (يوسف) :
« الفلسفة الاوربية في العصر الوسط » ص ٨٥ • بدوي (الدكتور
عبدالرحمن) : « فلسفة العصور الوسطى » ، ص ٦٥ وما بعدها •
(٢) المزامير : مزمو ١٣ ، آية : ١ (عن : بدوي (الدكتور
عبدالرحمن) : فلسفة العصور الوسطى ، ص ٧١ •
(٣) المصادر المذكورة في الحاشية رقم (١) •

أخرى تعتمد على فكرة التلازم الضروري بين الماهية والوجود في الله •
قال ديكارت في القسم الخامس من تأملاته Medetations ما يلي: (٤)

« ولما كنت قد اعتدت بأزاء الاشياء الاخرى ان اجد فرقا بين الماهية والوجود ، فقد افنعت نفسي في يسر بان وجود الاله يمكن ان ينفصل عن ماهيته ، وانه على هذا الاعتبار يمكن تصور الاله بغير وجود حقيقي ، غير اني مع ذلك عندما افكر في تنبه أشد ، اجد من الواضح ان وجود الاله لا يمكن ان ينفصل عن ماهيته أكثر مما ينفصل عن ماهية المثلث ذي الزاوية القائمة ان مجموع زواياه مساو لزاويتين قائمتين ، أو أكثر مما تنفصل فكرة الجبل عن فكرة الوادي ، بمعنى ان النفور من تصور اله ، أي تصور موجود كامل كمالا مطلقا ينقصه الوجود - أي ينقصه بعض الكمال - لا يقل عن النفور من تصور جبل بدون واد » •

اما سينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) فقد صاغ البرهان الوجودي في صورة ثالثة لا تختلف عن سابقتها فهو يقول « ان الله باعتباره جوهرًا - ولا يقصد بالجوهر مادة الشيء أو عنصره وانما الحقيقة الشاملة الكائنة وراء الاشياء - متصور بذاته ، ولما كان متصورا بذاته ، فهو علة ذاته ، وما كان كذلك فماهيته تتضمن وجوده ومن طبعه الا يكون الا موجودا ، ومن ثم فانكار وجوده خلف وتناقض » (٥) •

لقد أثار هذا البرهان الوارد في « التمهيد » الجدل على الفور ، ولم

(٤) Descartes, R. "Medetations", ch, V, p. 94B [The

Great Books], No: 31. وترجمة النص مقتبسة من الدكتور محمد

غلاب « مشكلة الالهيه » ص ٧٤ ، وأنظر أيضا : الدكتور عثمان أمين :

ديكارت ، سلسلة أعلام الفلسفة ط ٢ ص ١٣٩ •

(٥) The Great Ideas, A Syntopicon to the Great

Books of the western Worled, The Article, "GOD", ch. 29,

p 551.

ينزل الفلاسفة حتى يومنا هذا منقسمين انقساماً حاداً من حيث تسليمهم بصحة البرهان أو انكارهم إياه ، وذلك تبعاً لانقسام المذاهب الفلسفية إلى واقعية ولفظية ، وقد هاجم البرهان عدد من مشاهير الفلاسفة ورجال اللاهوت المسيحيين أمثال جونيلو وجاسنداي والقديس توما الأكويني ، وأخيراً « كنت » الذي عرف بسبب نقده لهذا البرهان بالفيلسوف الهادم .

لقد كتب الراهب جونيلو Gaunilo رداً على البرهان الوجودي في

حياة صاحبه ، وكتب كتاباً سماه « الدفاع عن الاحمق » Liber Pro Insipiente هاجم فيه سلامة النتيجة التي ينتهي إليها البرهان ، ويشير إلى أن في إمكان المرء عن طريق مشابهة أن يثبت وجود أي شيء ، كوجود جزيرة هي أكمل الجزر على سبيل المثال ، فالوجود "Existence" شيء والماهية "Essence" شيء آخر ، لأن الماهية تصور وهو لا صلة له بالخارج إذا نظر إليه في ذاته . وقد بين أنسلم في رده على جونيلو ، بأن البرهان لا يؤدي إلى نتيجة إلا في حالة واحدة فقط هي حالة الكائن الذي هو أعظم الكائنات جميعاً ، وأن الكائن اللامتناهي وحده هو الذي يمكن تصوره موجوداً بالضرورة ، فليس الوجود عين الماهية في كل الأحوال .

أما القديس توما الأكويني فأوضح بأن الدليل ليس محاولة لإثبات وجود الله بقدر ما هو محاولة لإقامة الدعوى بأن وجوده أمر بديهي Self-Evident ، ذلك لأن الفرضية « أن الله غير موجود » إذا كانت خلفاً وتناقضاً ، كما يزعم أنسلم ، وجب أن تكون الفرضية المعاكسة لها « أن الله موجود » بديهي التسليم ولكن الأمر ليس كذلك ، ومع ذلك فإن الأكويني لا ينكر كون فرضية « الله موجود » قضية بديهية مسلم بها لأن الماهية والوجود في الله أمر واحد ، وهو في هذا الخصوص يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أنسلم واتباع الدليل الوجودي من بعده أمثال ديكرارت

وليبتز في دعواهم بتلازم الماهية والوجود في الله فيرى (اى الاكويينى)
 بان الماهية والوجود في الله أمر واحد الا ان ذلك لا يشكل برهاناً على وجود
 الخالق لاننا نجهل ماهيته (We do not Know the Essence of
 God) (٦) .

اما « كانت » الذي لقب من اجل نقده لهذا الدليل ولغيره من الادلة
 العقلية النظرية بالفيلسوف الهادم ، فقد اوجز نقده ، بقوله « ان الوجود
 ليس صفة منظمة الى صفات أخرى يتألف منها مفهوم الشيء ، بل هو
 محمول نحمله على الاشياء التي تقع عليه تجاربنا . وليس في حملنا للوجود
 على شيء اضافة لاية صفة جديدة على فكرتنا عن ذلك الشيء ، فلا فرق
 اذن بين الموجود الممكن والموجود المتحقق بالفعل ، على معنى ان مفهوم
 الاول تنقصه صفة من الصفات متحققة في الثاني وهي صفة « ترجيح
 الامكان » . بل الاثنان سواء من حيث مفهومهما ويلزم من هذا اننا نستطيع
 ان نستنتج من ان « فكرة ما » ممكنة الوجود انها موجودة لا أن الشيء
 الذي تمثله هذه الفكرة موجودة بالفعل (٧) .

٢ - الدليل الكوني : The Cosmological Proof

يعتمد الدليل الكوني (٧) على الاستدلال والتجربة واستقراء الوقائع

(٦) أنظر المصادر المذكورة في الحاشية رقم (١) ، أيضا .

أ - كويليه (ازفلد) : « المدخل الى الفلسفة » الترجمة العربية
 للدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٢٣٩ .

ب - الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق ، ص ٧٥ وما بعدها .
 (٧) The Ency., Britanica, The Article, "THEISM" — The
 Great Ideas, op. cit., p 553—4.

— كويليه (ازفلد) : المصدر السابق ، ص ٢٤١ وما بعدها .

— الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق ، ص ٨٦ وما بعدها .

— العقاد (المرحوم عباس محمود) « الله » كتاب في نشأة العقيدة الالهية ،
 ص ٢١٤ وما بعدها .

وتقصي علمها (Aposteriori) خلاف الدليل الوجودي الذي يعتمد أولاً وآخراً على البداهة والضرورة العقلية (Apriori) التي لا يجد العقل بدا في التسليم بها • والدليل الكوني - وإن اختلفت صورته وأشكاله - يقوم على قاعدة أساسية هي مبدأ العلية (Causality) واستقراء حدوث العالم منه وإن الموجودات لا بد لها من موجود ، والانتهاى من هذا إلى اثبات علة قصوى ، أو سبب أول ليس له من مسبب ، بل سببه من ذاته ، وهو الله ، الواجب الوجود بذاته ، وقد لخص القديس نوما الاكوييني الطرق الخمسة الشهيرة (Quinque Viae) ^(٨) التي صيغ فيها هذا الدليل ، ويعتبر برهاني « الحركة » وبرهان « الامكان والوجوب » أكثر اشكال هذا الدليل شيوعاً وفيما يلي مخلصه :

أ - برهان الحركة : The Proof of Motion

يعتمد هذا البرهان على فكرة اثبات الحركة وانها لا بد لها من محرك ، وإن المحركات لا يمكن ان تتسلسل فلا بد للعقل ان يسلم بوجود محرك اول حركته من ذاته ، وهو هنا « الله » والدليل ارسطوطاليسي في أصوله ، فقد اورده ارسطو في كتابه « الطبيعة » واخذ به من بعده الفلاسفة حتى صار دليلاً من اشهر الادلة الكونية التي اعتمد عليها المؤلّفة في اثبات الخالق •

يقول ارسطو • لا يمكن شيء واحد بعينه محرّكاً لنفسه ، لانه ليس يمكن لشيء واحد بعينه ان يكون بالقوة وبالفعل معا باعتبار واحد ، فكل متحرك فهو متحرك من آخر ، ولا يجوز التسلسل الى غير نهاية ، فلا بد من الانتهاى الى محرك أول غير متحرك (The Unmoved Mover)

Aquinas, St Thomas. "Summa Theologia", part, (٨)
1, q. 2, art: 3, p. 10c—12d.

• (٩) Premum Movems)

ب - برهان الامكان والوجوب :

The Proof of Potentiality and Necessity

يقوم هذا البرهان على فكرة أساسية هي التمييز بين نوعين من الوجود :- الواجب والممكن • وهذا البرهان كسابقه ارسطوطاليسي في أصوله • فقد تناول ارسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » مشكلة الوجود ، وفرّق بين نوعين منه ، الاول وسماه « واجب الوجود » والثاني وسماه « ممكن الوجود » واستدل على الاول من الثاني ، لا باعتبار ان هذا أثر من آثار ذلك أو صفة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط (١٠) •

اما ممكن الوجود ، فهو القابل لان يجب ويقع ، واذا وجب أو وقع كان وجوبه أو وقوعه من غيره ، لان حركة انتقاله من قابلية الوقوع (Potentiality) الى الوقوع بالفعل (Actuality) ان كانت من ذاته وجب ان يتصوره العقل واقعا أول الامر ، لان ما بالذات لا يتخلف ، ففرض انه قابل لان يقع ، مع فرض ان حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض ، وان كانت من غيره فهو محتاج في وقوعه ووجوبه الى هذا الغير •

واذا وقع تحرك أيضا لان الانتقال حركة •

واذا تحرك كانت حركته من غيره لا من ذاته ، والا لزم خلف •

واذا كان قابلا فحسب لان يقع لم يكن تاما كاملا من أول الامر ،

Aristotle. "Physics, bk, vii, ch. 1, p. 326a—327b/ (٩)
bk, viii, ch. 1—6, p. 334a—346b.

راجع : الدكتورة أميرة حلمي مطر : « الفلسفة عند اليونان »
ص ٢٠٢ وما بعدها •

Aristotle. "Metaphysics", bk, ix, ch. 8, p. 575b— (١٠)
577a/bk. viii, ch. 6—7, p. 601b 603b.

وطبيعته اذن السعي الى التمام والكمال • فممکن الوجود مفتقر في وجوده الى غيره ، وهو متحرك غير ثابت وغير باق على حالة واحدة ، غير التام وغير الكامل •

اما واجب الوجود ، فهو المقابل لممكن الوجود والمغاير له والعقل يتصوره بالضرورة عند تصورہ الممكن لان انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعي حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم في خصائصه ، لا بد اذن ان تكون من امر خارج عنه ، واذا فرض ان هذا الامر الخارج عنه من نوعه ، أي ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم في الممكن الاول ، وقيل في شأنه هنا ما قيل في شأن ذلك هناك ، وهكذا ينتهي الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له اودور ، وهما مستحيلان ، واما الى تصديق بوجود امر آخر ليس من نوع ممكن الوجود ، بل هو الطرف المقابل له أي انه غير متحرك لان المتحرك انتقال من حالة القابلية الى حالة الوقوع والواجب واقع بالفعل ، ومعناه أيضا انه غير محتاج الى الغير ، لان حركته اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، اذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو اذن قائم بذاته وهذا هو « الله » (١١) •

نقد البرهان :

اشهر من انتقد البرهان الكوني من الفلاسفة المحدثين دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) وثمانوئيل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي وصفه بانه « عش من أعشاش السفسطه » ومن الممكن تلخيص وجهات نظرهما فيما يلي •

أ - ان قانون العلية ووجوب الانتهاء بالممكنات الى علة اولى وحيدة ليست معلولة لا يمكن تطبيقه الا في هذا العالم الحسي ، أي في عالم الأشياء

(١١) الدكتور محمد البهي « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي »

ص ٢٧٦ •

التي تقع عليه تجاربنا ، فلا تصدق على الحقائق التي تتجاوز ما يمكن ادراكه بالعقل وبالتالي قيمته تنحصر داخل هذا العالم المحسوس فاستعماله في غيره ضرب من قياس الغائب على الشاهد •

ب - ثم ان الاستدلال بوجود الكون وبأنه مخلوق لله الواجب الوجود الذي علته من ذاته ، لا يزيد في معرفتنا عن الله نفسه ، ولا يزيد في علمنا النظري شيئا لم نكن نعلمه من قبل فلا نصعد فيه من العلم بالمعلول (العالم) الى العلم بالعلة (الله) لان العلاقة العلية بين العالم والله ، أو بين المادة والقوة الالهية الخالقة علاقة مستحيلة وقد أتت استحالتها - كما يقول كنت - من ناحية ان فكرة العلة والمعلول لا يمكن تطبيقها الا في عالم الظواهر ، اما العلة التي تتجاوز الظواهر - الله - فلا نعلم عنها شيئا عن طريق علمنا بما ندعي انه معلول لها وهو العالم •

ومع هذا فان العلة لا تعرفنا بمعلولها دائما • لان العلة عادة لا تكون خاصة منفردة بحيث يمكن تخصيصها وتمييزها عن غيرها بسهولة ، فقد تشابه وتماثل مع علل أخرى مساوية لها مما يقع تحت الخبرة والمشاهدة ، لذا فالدين يجب ان لا يلتمس عن طريق العقل والخبرة الحسية وانما طريقه الايمان القلبي والوحي (١٢) •

ج - اذا كان القصد والنظام والحكمة والتصميم غاية تستوجب وجود عقل مدرك حكيم ورائها • فماذا عن الشرور والمآسي والعبث والالام وغيرها من الامور التي هي الاخرى مظاهر جليه في هذا العالم ؟ فهل هي

(١٢) أنظر : Ency., Britanica, The Article "Theism".

The Great Ideas, The Article, "God", p. 555.

Russel, B. op. cit., p. 667.

أنظر أيضا : الدكتور محمد غلاب : المصدر نفسه ، ص ٩٢ • كويليه :
المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ ، العقاد المصدر السابق ص ٢١٤ •

عن الساعة التي صنعها ويتركها لتسير من تلقاء نفسها لمدة محدودة • لكن
الآخري من صنع الله وتقديره وحكمته (١٣) !؟

٣ - الدليل الغائي : The Teleological Proof

يعتمد هذا الدليل النظام والقصد والانسجام والحكمة الظاهرة في
الطبيعة ومظاهرها المختلفة المتنوعة طريقا لاثبات وجود الله ، فالتدبر الناظر
في أحوال هذا العالم الطبيعي يرى انه ركب على نحو معين ويسير وفق قانون
مطرد لا يضطرب ولا ينخرم ، ينم عن هدف وحكمة ويستهدف تحقيق
غاية معينة مقصودة بذاتها ، ولما كانت الغائية لا تدرك الا على انها فكرة
تستلزم عقلا فللطبيعة علة عاقلة هي « الله » (١٤) •

ظهر هذا الدليل في الفكر الفلسفي القديم • واعتبره كانت - رغم
نقده له - بانه اوضح الادلة كلها على وجود الله واجدتها بالنظر واحراها
بالاجلال والاحترام في كل وقت ، ولعل « انكسوغوراس » أول من أشار
الى هذا الدليل واستدل بما في الكون من نظام جميل وحكمة وتدبير دقيق
على وجود علة عاقلة اذ من المستحيل على قوة عمياء ان تبدع هذا الجمال
وهذا النظام اللذين يتجليان في هذا العالم ، لان القوة العمياء لا تتج الا

Ency., Britanica, The Article "Theism". (١٣)

ان الاستدلال بوجود الشرور الجزئية على انعدام القصد والغاية في
الكون قد قوى بعد ان تقدم دارون بنظريته المشهورة في أصل الانواع
« الصراع من أجل الوجود ، والبقاء للأصلح » ، اذ اعتبر دارون الالم
والعبث ، وانعدام الغائية أحيانا ، كخطوات ومراتب ضرورية تظهر في سلم
التطور • وقد ظهر من يزعم ان الطبيعة تتخذ موقفا « حياديا » تجاه آمال
الانسان وحاجاته وطموحه ، ومن هؤلاء الفيلسوف البريطاني المعاصر
برتراند رسل • وقد رد الفلاسفة على من يستدل بوجود الشر النسبي
على انعدام الغاية والقصد بقولهم ان هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة
فأي عالم آخر غير هذا الذي نعيش فيه كان سيرى خيرا أقل وشرا أكثر
ومن ذهب الى هذا الرأي ليبنتز •

(١٤) راجع المصادر المذكورة في الحاشية (١٢) •

الفوضى ، فالذي يحرك المادة هو عقل رشيد بصير حكيم •

وهو في هذا يقول : « كل الأشياء تشارك في جزء من كل شيء بينما العقل (Nous) لا نهائي ، ويحكم نفسه بنفسه • مفارق لا يمتزج بشيء ، ولكنه وحده قائم بذاته ، فلو كان ممتزجا بغيره فانه كان سيشارك في كل الأشياء ما دام مختلطا بغيره •••• انه ألطف الأشياء واصفاها ، عالم بكل شيء قادر على كل شيء ، مسيطر على كل الأشياء صغيرها وكبيرها وما لديه الحياة منها ••• والعقل نظم الأشياء التي كانت والتي توجد الآن وسوف تكون » (١٥) • ولهذا فقد وصفه سقراط بانه الوحيد الصاحي بين هذيان السكارى وكان افلاطون يرى أيضا « بان العالم آية في الجمال والنظام ولا يمكن أبدا ان يكون هذا نتيجة علل اتفافية بل هو صنع عاقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد وحكمة » (١٦) • وقد اخذ بهذا البرهان جمع كبير من فلاسفة القرون الوسطى والحديثة امثال القديس اغسطين والقديس توما الاكويني ويعتبر كلا من بركلي ونيوتن من اشد اعوانه في الفكر الحديث •

يقول القديس اغسطين « ان العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيما عجيبا

Burnet, J. "Early Greek Philosophy", p. 265, (١٥)
London, 1949.

راجع أيضا : الدكتورة أميرة حلمي مطر : المصدر السابق ص ٧٩
الدكتور علي سامي النشار : « نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان » ،
ص ١٦٧ •

(١٦) الشيخ نديم الجسر : « قصة الايمان » ط ٢ ص ٣٤
والبرهان الغائي قد أشار اليه ارسطو وان لم يستدل به على الخالق ، فقد
فقد ورد في السماع الطبيعي (م ٢ ف ٨) قوله « كل موجود يفعل لغاية »
وورد في « ما بعد الطبيعة » (م ١٢ ف ١٠) قوله : الأشياء جميعا منظمة
لغاية فيما بينها لانها مرتبة لغاية « أنظر يوسف كرم : الفلسفة الاوربية
في العصر الوسيط (فصل توما الاكويني) ص ١٧٧ •

وبأشكاله البديعة ، يعلن في صمت انه مصنوع » (١٧) ويقول توما الاكوييني (١٢٢٤ - ١٢٧٦) التدليل على وجود الله من جهة نظام الطبيعة وله وجهان ، اما الواحد فانا نرى الموجودات العاطلة من المعرفة تفعل لغاية • وهذا ظاهر من انها تفعل دائما أو في الأكثر على نهج واحد بحيث يتحقق الاحسن • مما يدل على انها لا تبلغ الى الغاية مصادفة بل قصدا ، وما يخلو من المعرفة لا يتجه الى غاية ما لم يوجه اليها من موجود عارف ، فاذن يوجد موجود عاقل يوجه الاشياء الطبيعية كلا الى غاية ، واما الوجه الآخر فهو ان جميع الكائنات منظمة فيما بينها لاتتفاع بعضها ببعض والتباينات لا تتفق في نظام واحد ما لم تكن منظمة من واحد (١٨) • ويرى نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) ان الضرورة المتماثلية العمياء التي هي أبدا وفي كل الاحوال والازمان لا يمكن ان تنتج تنوعا في الاشياء • فهذا التباين العجيب في المظاهر الطبيعية والتي نراها تعمل في تناسق وانتظام في الظروف المختلفة لا يمكن ان تصدر الا عن ارادة وعقل موجود واجب الوجود (١٩) • اما بركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) فيقول (ولقد تراءى لبعض الفلاسفة مع اقتناعهم بحكمة الخالق وقدرته مما يتجلى في خلق هذه الاشياء المتناسقة وتديريها وايجاد نظام يحكم العالم انه قد تخلى عن هذا العالم بجميع أجزائه ومحتوياته بعد ان ضمن نظامها وبعث فيها الحركة • كما يتخلى الصانع

Augstine, St. "Confessions", bk. i, part, 10, p. (١٧)
3b—c. [The Great Books of the Westeen World, No: 18].

Aquinas, St Thomas. "Summa Theologin", part (١٨)
1, q. 2, art, 3, p. 10c—12d.

أنظر أيضا : يوسف كرم : الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ،
ص ١٧٧ • الدكتور عبدالرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى ،
ص ١٥٢ •

Newton, Sir Issac. "Principles", bk. iii, p. 369b— (١٩)
370a. [The Great Books, No: 34.]

هذه اللغة البصرية « التي يتحدث بها الله إلينا » تبرهن ليس فقط على وجود خالق لهذا الكون • بل على وجود مدير له يوالي عنايته به ، وحاضر حضورا مباشرا وباطنيا فيه ، ولا يعزب عنه أية رغبة من رغباتنا ، أو أية حركة من حركاتنا دائب العناية لأقل فعل من أفعالنا ، ولأنفه مشروع من مشروعاتنا طوال حياتنا كلها ، ولا يكف أبدا عن تبصيرنا وتحذيرنا أو توجيهنا بطريقة واضحة ملموسة ، أليس هذا رائعا حقا ؟ » (٢٠) •

نقد الدليل :

انتقد البرهان الغائي عدد من المفكرين امثال ديكارت وباسكال وكنت وغيرهم • ومما ذهبوا اليه •

أ - ان البرهان لا ينتهي الا الى اثبات مهندس صانع أو مبدع للكون ، في حين ان الالهية تشمل على صفات أخرى غير الصنع لا يمكن استنتاجها من صفة الصنع كصفات اللانهاية والعدل والرحمة ونحوها •

ب - ما دامت تجاربنا محدودة فانها لا تستطيع ان تعطينا عن النظام ولا عن القصد والغاية في العالم الا فكرة محدودة مثلها ، لان الشيء لا ينتج اعظم منه ، وبالتالي لا يمكن ان يستنبط من هذا النظام وتلك الغاية الا وجود علة نحفظ معها بنسبتها في المحدودية (٢١) •

وفي الحقيقة فان هذا النقد ضعيف ومتهافت ، ذلك لانه « اذا كانت حكمة الله أجل وأسمى من طاقة العقل البشري ومن ان يحيط بها ، فالعقل

(٢٠) الدكتور يحيى هويدي : « باركلي » ، ص ١٦٥ (سلسلة نوابغ الفكر الغربي رقم ١٣) •

(٢١) كولييه : المصدر السابق ص ٢٤٤ • الدكتور محمد غلاب ، المصدر السابق ص ٩٧ •

يستطيع ان يميز بين الاعمال المقصودة والاعمال المرسله سدى بغير قصد وعلى غير هدى ، واذا كانت القوة السرمديه لا تحددها الغايات ، فالكائن المحدود لابد له من غاية ولا بد لتلك الغاية من تقدير وتديير • ومن اين يكون التقدير والتديير ان لم يكن من الله « (٢٢) » •

اما عن مظاهر الشرور الجزئية الموجودة في عالمنا البشري فان المرء اذا ما وازن بينها وبين ما في سائر المخلوقات من دلائل القصد والحكمة التي لا تعد ولا تحصى ، الفاها قليلة وانما وجدت لحكمة بينه لا ندرك سببها وغابت عن افهامنا وليس عيباً ان يكمل العقل ويعترف بعجزه ومحدوديته في ادراك كل الحقائق (٢٣) •

٤ - الدليل الاخلاقي : The Moral Proof

يرتبط الدليل الاخلاقي باسم الفيلسوف الالماني كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي يعتبر اعظم فلاسفة العصر الحديث • و « كنت » يمثل في الحقيقة نقطة تحول كبرى في تأريخ الفكر الديني ، فهو بعد ان أقدم على هدم كافة الادلة العقلية ، الضرورية منها والكسبية والتي تهدف الى انبات وجود الله ، هرع الى الدليل الاخلاقي أو دليل العقل العملي (The Practical Reason) كما سماه ، ليجعل منه وسيلة توصل الى معرفة الله • ومن الضروري ان ندرك ان انتقاد « كنت » لجمله الادلة التقليدية لم يكن دافعه الالحاد وعدم الايمان بالله ، بل العكس فقد كان يهدف الى اقامة الالوهية على اسس عملية متينة اساسها الايمان - أو كما يقول عن نفسه في مقدمة كتابه نقد العقل الخاص « كان يتحتم عليّ ان ازيل العلم لأخذ مكانا للايمان » •

يرى « كنت » ان المعرفة الحققة ليس طريقها العقل الصرف وحده

(٢٢) العقاد : المصدر السابق ، ص ٢٢٣ •

(٢٣) أنظر الشيخ نديم الجسر : « قصة الايمان » ، ص ١٤٥ •

الذي يدرك الحقائق بما فيه من قوة فطرية وأفكار قبليه مغروسة - وذلك كما يرى العقليون - Rationalists ، وليس طريقها الحواس وحدها ، التي تنقل الاحساسات من عالم التجربة والواقع الى العقل - وذلك كما يرى التجريبيون - Empiricists الذين يصفونه قبل التجربة بأنه صفحة بيضاء ، وانما المعرفة اليقينية نتيجة عاملين : احدهما صوري يرجع الى طبيعة العقل ذاته ، والآخر مادي يتكون من الاحساسات التي تنقلها الحواس ، فاذا لم يوجد احد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقي ، اذ من المستحيل قطعا في نظره ان نصل من طريق العقل الصرف الى حقائق لها أية قيمة علمية على نحو ما يدعي العقليون ، كما انه ينكر ان يكون الادراك الخارجي - أي الادراك عن طريق الحواس - أصل كل علم ، وهذا المذهب الذي يحاول التوفيق بين الفلسفتين العقلية والتجريبية في أصل المعرفة والذي وضع « كنت » اساسه صار يعرف بالمذهب النقدي (Criticism) (٢٤) .

فالعلم اليقيني في نظر كانت والنقديين بصورة عامة أساسه احساسات تنقلها الحواس من عالم التجربة والواقع ، ثم يتناول العقل - الذي فيه قوانين ذاتية فطرية مغروسة قادرة على التنظيم والتحليل والتركيب والتعليل والاستنتاج وانشاء الاحكام الصادقة - هذه المدركات الحسية ويحولها الى مدركات عقلية واحكام انشائية ذاتية . وعلى أساس هذا الترابط الفردي بين عالمي الحس والعقل في تكوين المعرفة الحققة ، فقد انكر « كنت » كل الادلة العقلية والوجودية والكونية ، باعتبار ان الاول يعتمد أساسا على دعوى العلم الضروري والبداهة التي لا يرى العقل في نفسه بدا من

Russel, B. op. cit., p. 680. Ency., Britanica, The (٢٤)
Article, "Kant"

انظر ايضا : الموسوعة الفلسفية المختصرة - مادة - كنت .
- كوليه (أزفلد) : المصدر السابق ، ص ٢٦٩ وما بعدها .

التسليم به (Apriori) وان الثاني يعتمد في جوهره على مبدأ « العلية » الذي يبدو واضحا في عالم الطبيعة فحسب ومن ثم والاتقال بالعليه الى عالم ما وراء الحس ضرب من التجاوز الذي ليس له من مبرر • لذلك فقد هرع « كنت » بعد ان شك في قدرة العقل النظري الخالص (Pure Reason) في الوصول الى معرفة الله ، هرع الى الدليل الاخلاقي الذي رأى فيه طريقا ينتهي الى معرفة الله ، لا بمعنى انه يمثل برهانا عقليا يرمي الوصول من ورائه الى يقين من نوع نظري ، وانما كان يرى في وضوح انه لا ينتهي الا الى ايمان من نوع عملي محض ، أو الى عقيدة اخلاقية يحترمها العقل النظري ولكن تبقى خارج نطاقه المنطقي ، وقصارى القول هو في نظره برهان يتعلق بالايمان (Faith) أكثر مما يتعلق بالنظر العقلي (Pure Reason) (٢٥) •

والدليل الاخلاقي ، يتخذ احدي صورتين : (٢٦)

أ - الاستدلال من وجود « قانون اخلاقي مطلق » الى وجود مشرع اعطى ذلك القانون •

ب - الاستدلال من عدم الملائمة بين الفضيلة والسعادة في هذه الحياة ، الى اثبات وجود موجود فيه من الخير ومن القدرة ما يمكنه من التوفيق بينهما •

هذا وقد صاغ كنت الدليلين على الوجه الآتي :

(٢٥) الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق ، ص ١٠٦ •

(٢٦) كولييه : المصدر السابق ، ص ٢٤٥ •

الدكتور محمد غلاب : المصدر السابق : ص ١٠٤ وما بعدها ، وأيضا :
Ency., Bri., The Article, "Theism—The Moral Argument".
The Great Ideas, The Article, God, The Moral Argument,
p. 556.

١ - ان القانون الاخلاقي هو مجموعة اوامر ونواه اجبارية اجنبية عن نفوسنا ، بل هي متنافرة مع غرائزها النوعية المتأصلة فيها ، أي انها انسكبت عليها من الخارج لتلزم الارادات الانسانية بما هو عسير عليها ، ولا بد من ان تعطف بها الغرائز نحو ما يلذها ويسرها ، يقهرها هذا القانون على سلوك يتعبها ويضئها ، وفي هذا يقول « كنت » ايه أيها الواجب لست أدري في أي أرض نبت ، ولأية شجرة كنت الثمرة المنتقاة ، انك لا تقدم الى الانسان ما يسره ويلذ له ، بل تقدم اليه ما يتعبه ويضئيه ، ولكنك في مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته . واذا ثبت هذا كله ، وجب ان يكون ذلك القانون صادرا عن قوة لها من البأس والسلطان ما يجعل اوامرها ملزمة للارادات البشرية الى هذا الحد الذي نشاهده وتلك القوة هي الاله ذاته .

٢ - ان تصور الخُلُقِيَّة في ذاتها مرتبط بتصور السعادة ارتباطا وثيقا غير قابل البتة للانفصال ، وذلك لان القانون الاخلاقي كله يمكن ان يلخص في هذه العبارة التالية : اعمل كل ما يمكن ان يصيرك جديرا بالسعادة . غير انه اذا كان حقا يتعلق بنا ان نعمل ما يصيرنا خليقين بالسعادة ، فان الذي لا ريب فيه هو انه لا يتعلق بارادتنا تحقيق هذه النتائج ، لان السعادة تتوقف على الطبيعة الخارجية من جهة ، وعلى ارادة اناس آخرين من جهة أخرى ، ومع ذلك فلكي لا يكون القانون الاخلاقي من الاوهام العابثة ، ينبغي ان يكون الخير المطلق ممكنا ، أي ينبغي ان الانسجام بين الفضيلة والسعادة يكون ممكن التحقيق ، وهذا يستلزم ضرورة وجود ارادة أعلى من الطبيعة ومن ارادة البشر ، وهما العاملان اللذان قلنا ان السعادة تتوقف عليها ، ولا يمكن ان يحفظ هذا التوازن ويحقق هذه النسبة الا كائن اسمى غير متناه وهو الاله .

الفصل الثالث

التشبيه والتأويل

ملاحظات عامة :

١ - ان التشبيه كفكرة وكفرقة ، « لا يقتصر وجودها على الاديان السامية التي ظهرت بين الشعوب الشرقية » ، كما يدعي بعض مؤرخي الفكر الفلسفي ، بل هي كما يقول الاستاذ Simon Rawidowicz « تيار فكري عام يكاد يوجد في كل الاديان وخاصة البدائية »^(١) ، فللشعوب البدائية ميل فطري لتشبيه الخالق بالكائن المخلوق • « ومن جهة النظر التطورية في معالجة الاديان يلاحظ ان الديانات الفطرية ، او ما تعرف بالبدائية ، اكثر تعبيرا عن الهها اذا كانت موحدة ، او آلهتها اذا كانت معددة ، بما ظاهره يفيد المشابهة ، كما يلاحظ ان ارقى الديانات أقلها في ذلك »^(٢) .

٢ - ان مشكلة التشبيه - كما سنين - ظهرت في الفكر الاسلامي في نهاية القرن الاول وبداية القرن الثاني للهجرة ، لا كما يقول الاستاذ مونتكمري واط من ان ظهورها تأخر حتى نهاية القرن الثاني للهجرة^(٣) .

(1) Simon Rawidowicz. Saaday's purification of the idea of God, p. 139 [An Essay published in Saaday Studies, ed., Edwin. I.J. Rosenthal, Manchester, 1943 .

(٢) البهي (محمد) • الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، الطبعة الثالثة ، ص ٦ ، التعليق رقم (١) .

(3) Watt, W. M. Some Muslim Discussions of Anthropomorphism, Glasgow Univ., Orien Soci., Trasactions, No. : 13, p. 1 (1947 — 49) .

٣ - ان سبب ظهور المشكلة في الفكر الاسلامي يعود في رأينا ، الى سبب داخلي (خلافا لما ذهب اليه كتاب الفرق الاسلاميين) ومن ذات الاسلام نفسه لوجود مجموعة من الآيات والاحاديث تضيف اليه تعالى صفات خبرية ، تشير اذا فسرت حرفيا الى التشبيه والتجسيم ، وما يكون من ذلك من الصفات والخواص والاحساسيات البشرية ، وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون « ... وردت في القرآن أي اخرى توهم التشبيه مرة في الذات واخرى في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بان الآيات من كلام الله ، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم : اقرؤوها كما جاءت : اي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز ان تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له . وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه ، ففريق شبهوا في الذات : باعتقاد اليد والقدم والوجه ، عملا بظواهر وردت بذلك ، فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة أي التنزيه المطلق ، وفريق ذهبوا الى التشبيه في الصفات : كآيات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف ، وامثال ذلك وآل قولهم الى التجسيم » (٤) .

الآيات والاحاديث التي وردت فيها ذكر الصفات الخبرية :

اليد : « يدُ الله فوق أيديهم » و « بل يدها مبسوطتان » و « ما منعك ان تسجد لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ » و « والسماوات مطويات بيمينه » .
 الساق : « يومَ يَكْشِفُ عن ساقٍ ويدعون الى السجود فلا يستطيعون »
 و « والتفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق » .
 الوجه : « كلُّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام »

(٤) ابن خلدون . المقدمة ، ص : ٤١٣ (المطبعة التجارية) .

و « أينما تولوا فثمَّ وجه الله » ♦

العين : « تجري باعيننا » و « لتصنع على عيني » ، و « واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا » ♦

العرش : « الرحمن على العرش استوى » و « ثم استوى على العرش » و « ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية » ♦

المجىء : « وجاء ربك والملك صفا صفا » و « هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام » ♦

النزول : قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « اذا كان الثلث الاخير من الليل نزل ربنا الى السماء الدنيا فيقول : هل من داع فاستجيب له ، هل من تائب فأتوب عليه ، هل من مستغفر فأغفر له » ♦

مذهب السلف في التشابهات :

١ - آمن السلف رضوان الله تعالى عليهم بهذه الصفات الخبرية وأجروها على ظاهرها ، ولم يتعرضوا لتأويلها ولا استهدفوا التشبيه ، « بل اجمعوا على اجرائها كما وردت »^(٥) ♦

٢ - اعترفوا بعجز العقل الانساني من ادراك كنه حقيقة هذه الصفات التي اطلقها الرب تعالى على نفسه الكريمة وقالوا : « ان العجز عن الادراك ادراك »^(٦) ، فأمنوا بالظاهر وتوقفوا عنده و عملوا به ، وزجروا من خاض فيه وسأل عنه ♦

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١/١٣٧ (المقريري ، الخطط ،

١٥٦/٢) ايضا ، محمد عبدة ، رسالة التوحيد ، ص ٧ .

(٦) ابن خلدون . المقدمة ، (طبعة بيروت ١٩٠٦) ص ٨٣٠ . ايضا .

ابن تيمية ، الفتاوي التسعينية ، ٥/٥٣ .

٣ - كانوا لا يجادلون في هذه الصفات ولا يناقشونها ، فمن آمن
النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم انه لم يرد
قط ، من طريق صحيح ولا سقيم ، عن احد من الصحابة رض الله عنهم ،
على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن معنى شيء عما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم
وعلى لسان نبيه - (ص) بل كانوا جميعا « ينكرون الجدل ويتنازعون فيه من
دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات
عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله (ص) ولا يقولون لِمَ ؟
وكيف ؟ لان ذلك بدعة » (٧) .

٤ - كانت النزعة الغالبة على اكثرهم « التوقف » في مسائل العقائد
والاقتصاد في الجدل الديني وعدم الولوج فيه ، « والتسليم والتقليد » لما
ورد في القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة . وهذا الموقف السليم
كان - كما يقول الاستاذ النشار « نتيجة منطقية للنزعة العملية التي تسود
الاسلام ، والتي تجعله زاهدا اشد الزهد في المناقشات الجدلية ، فكانت
طبيعته طبيعة عملية تتجه نحو تحقيق الافعال الانسانية ، وتحاول قدر
الامكان ان تتجنب المسائل الجدلية الاعتقادية » (٨) وهذه النزعة العملية
الواقعية هي التي تفسر دوافع تلك الحرب الشعواء التي شنّها الفقهاء الأول
على الجدل الديني ، وهي التي جعلت مالك بن أنس يقول : « اياكم
والبدع » قيل يا أبا عبدالله وما البدع ؟ قال : « اهل البدع الذين يتكلمون
في اسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكنت عنه

(٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين (نشره . ريتز) ٢٩٤/١
قارن أيضا . ابن عبد البر . جامع بيان العلم وفضله ، ص ١٥٥ . الخطابي
معالم السنن ، ٢٩٧/٤ (طبعة حلب ١٣٥٢) .
(٨) النشار (علي سامي) . نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ،
ص ٥٣ .

الصحابة والتابعون لهم باحسان» (٩) .

وقد استمر هذا التيار خلال القرن الثاني للهجرة وبعد ظهور مشكلة التشبيه وفرق المشبهة وكان من ابرز ممثليه الزهري (محمد بن مسلم بن شهاب : ت/١٢٤هـ) وسفيان الثوري (ت/١٦١هـ) ومالك ابن انس (ت/١٧٩) ، الذي لخص رأيه عندما سئل عن تفسير قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » بقوله : « الاستواء معلوم والايمان به واجب ، والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة » (١٠) ، وظل التيار مستمرا في القرن الثالث الهجري ، وصار معتقد اهل السنة جميعا بعد ان ارتبط باسم الامام احمد بن حنبل (ت/٢٤١هـ) وجماعة من اصحابه امثال يحيى بن معين (ت/٢٣٣) واسحق بن راهويه (ت/٢٣٣هـ) وصار يعرف بعقيدة « بلا كيف » اي اثبات الصفات الخبرية جملة من غير تشبيه او مقارنة او كيفية تؤدي الى اضافة تصورات جسمانية بشرية الى الله تعالى ، « وكانت العقيدة بصورتها هذه ردا على اشباع التفسير الحرفي من المشبهة والمجسمة من جهة واولئك الذين اخترعوا منهج التأويل من معتزلة وقدرية وجاهمية » (١١) .

ومع سلامة هذه العقيدة وارتباطها باسم امام اهل السنة (احمد بن حنبل) فانها لم تستمر طويلا لانها تتضمن « الاحالة الى مجهولات لا نفهم مؤداها ولا غاياتها » (١٢) وهاجمها كثير من العلماء حتى اعتبرها ابن حزم

(٩) السيوطي : صون المنطق ص ٢٣ وما بعدها .

(١٠) الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، نشر وتحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ١٨٨ ، ايضا الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٣٧/١ .

(11) Wensinck, A.J. The Muslim Greed, cambridge (1933) , p. 88. Ency., of Islam The article Ahmad ibn Hanbal .

(١٢) ابو زهرة : ابن تيمية ، ص ٢٧٣ .

الاندلسي « مدخلا لطريق ينتهي بالتشبيه »^(١٣) ، وهكذا وبعد ظهور الامامين ابي الحسن الاشعري (ت/٣٢٤ هـ) ، وابي منصور الماتريدي السمرقندي (ت/٣٣١ هـ) ، وتأسيسها للمدارس المتوسطة التوفيقية ، اخذ المتكلمة من اشاعرة وما تريديه^(١٤) بالتأويلات المجازية متبعين في ذلك الاسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل ، ولم يشذ عن ذلك الا جماعة من الحنابلة ممن تمسكوا باثبات الظاهر فصاروا يتهمون من قبل الاشاعرة بالتشبيه والتجسيم ومن هؤلاء الزاغوني^(١٥) والقاضي ابو يعلى^(١٦) وابو

(١٣) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ١/١٦٦ .

(١٤) يبدا الامام ابو الحسن الاشعري في كتابه (الابانة عن اصول الديانة - المقدمة) حنبليا شديد التعصب فيقول بالاثبات من غير كيفية ويؤكد ضرورة ترك التأويل والتمسك بالظاهر ، ولكنه ترك - فيما بعد - هذا الموقف وخرج على مذهب « بلا كيف » وأخذ بالتأويل وحمل حملة شعواء على اولئك الذين « جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث في الدين » ، انظر رسالته المشهورة : « استحسان الخوض في الكلام » ص ٣٠٣ . اما الامام (أبو منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي) فالمشهور عنه انه خرج على مذهب السلف في التوقف عند الظاهر وأخذ بالتأويل ، الا انني وجدت له قولاً في كتابه المشهور التوحيد (مخطوط . بجامعة كمبردج ، تحت رقم (Add. 3651) يثبت نقيض ما اشتهر عنه ، يقول الامام (الورقة ٣٥) « يجب القول ب الرحمن على العرش استوى » على ما جاء به التنزيل ، وثبت ذلك في العقل ثم لا يقطع بتأويله على شيء لاحتماله غيره .

(١٥) الزاغوني ، ابو الحسن علي بن عبيدالله المتوفى سنة ٥٢٧ هـ ، كتب رسالة في العقائد عنوانها : الايضاح وقد قيل عنه ، « ان في قوله من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه » انظر : ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ٤/٨٠ . ابن الجوزي ، المنتظم ، ١٠/٣٢٠ . ابو زهرة : ابن تيمية ، ص ٢٧٣ .

(١٦) القاضي ابو يعلى (محمد بن الحسين بن الفراء) المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، قيل فيه « انه شان الحنابلة شيئا لا يغسله ماء البحار » . انظر . ابن العماد الحنبلي ، المصدر نفسه ، ٣/٣٠٦ . الصفدي ، فوات الوفيات ، ٣/٧٠ . الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ٢/٢٥٦ .

عامر القرشي^(١٧) الذي اشتهر عنه انه وهو يفسر قوله تعالى « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون » اراد ان يدفع بحمية بالغة التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال : ساق حقيقة شبيهة تماما بهذه - وأشار الى ساقه «^(١٨) . وقد حمل هذا الافراط في التمسك بالحرفية والنصّ الامام الحنبلي ابن الجوزي على كتابة رسالته المشهورة الموسومة بـ « دفع شبهة التشبيه » وذلك للدفاع عن مذهب الامام احمد بن حنبل ضد اولئك الذين « يتخرجون من التشبيه ، ويأنفون من اضافته اليهم ويقولون نحن اهل السنة ، وكلامهم صريح في التشبيه »^(١٩) .

وقد قوى هذا التيار في القرن السابع للهجرة على يد الامام تقي الدين ابن تيمية الحراني (ت/٧٢٨) وتلميذه ابن قيم الجوزيه (ت/٧٥١) وصار يعرف بالعقيدة « السلفية » . وقد حاول كل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية دفع الشبه التي أُلقيت عليه وذلك بايجاد أساس فكري مبني على مبدأ عام يقضي بانه لا خير من اثبات ظواهر الصفات الخبرية وان ذلك لن يؤدي الى التشبيه ، ما دامت المماثلة منفية وغير واردة بين الله (الخالق) والانسان (المخلوق) كما تشير الى ذلك الآية الكريمة « ليس كمثله شيء » وكما تقضي بذلك احكام العقل أيضا^(٢٠) ، وما زال هذا التيار حيا قويا بين عدد من الفقهاء والمتكلمة ممن ينتمون في الغالب الى المذهب الحنبلي .

(١٧) ابو عامر القرشي (محمد بن سعدون) أصله من الاندلس قدم بغداد واشتهر بها ، وتوفى فيها سنة ٥٢٤ هـ انظر : ابن العماد الحنبلي . المصدر ، نفسه ، ٧/٤ . الصفدى . المصدر نفسه ، ٩٣/٣ . ابن كثير . البداية والنهاية ، ٢٠٢/١٢ .

(١٨) كولدزهر (أجناس) . العقيدة والشريعة في الاسلام (الترجمة العربية) ص ١٠٩ .

(١٩) ابن الجوزي . دفع شبهة التشبيه ، ص ٨ .
(٢٠) ابن تيمية . الرسائل ، ٦٥/٤ - ٦٩ . كذلك كتابه « شرح العقيدة الاصفهانية » ، ص ٤٥ .

اسباب توقف السلف في المتشابهات :

امتنع السلف رضوان الله تعالى عليهم عن الخوض في المتشابهات
لاسباب منها :

أولاً : المنع الوارد في القرآن الكريم في قوله تعالى « منه آيات
محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخرُ متشابهات ، فأمّا الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله
(وقفة لازمة) والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كلُّ من عند
ربنا ، وما يذكرُ الاّ أولو الألباب » (آل عمران - ٧) • قالوا : فنحن
نحترز من الوقوع في الزيغ فنؤمن بها كما جاءت ولا نتعرض لتأويلها ،
ونفوضّ معانيها الى الله تعالى (٢١) •

ثانياً : التأويل أمر ظني بالاتفاق ، والقول في صفات الباري عز وجل
بالظن الذي يحتمل الخطأ غير جائز ، وربما اولنا الآية على غير مراد الله
تعالى فوقنا في الخطأ بل نقول كما قال الراسخون في العلم : آمنا به
كل من عند ربنا ، آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ووكنا علمه الى الله
تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس ذلك من شرائط الايمان •

ثالثاً : ان التأويل أمر يختلف باختلاف وجهات نظر المفسرين
ومذاهبهم الدينية والسياسية ، فاذا تركنا الامر للتأويل فكأننا فتحنا الباب
لتفسيرات مختلفة متباينة ، وذلك امر من شأنه تفريق الامة وهو حرام ،
وما يؤدي اليه محرم أيضا ، وفي ذلك يقول ابن رشد « ان الصدر الاول
(أي السلف) انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه

(٢١) أبو حنيفة : الفقه الاكبر (رقم ٢) ، (منسوب اليه)

ص ٤٢ •

(٢٢) الرازي (فخرالدين) • أساس التقديس ، ص ١٨٣ •

الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٧ •

الاقويل دون تأويلات فيها اما من اتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا» (٢٣) .

اختلاف المتأخرين في تحديد مذهب السلف :

ومع وضوح المعالم العامة لمذهب السلف -رض- في المتشابهات ، فان المتأخرين اختلفوا في تحديده ، وظهرت تفسيرات ثلاثة لمذهبهم .

أولا : تفسير الامام الغزالي : يرى الامام بان مذهب السلف قائم على التمييز بين المعاني الظاهرة وهي الحسية التي نراها وهي محالة على الله تعالى ، ومعان اخرى مجازية يعرفها العربي بدافع الطبع والسليقة العربية من غير تأويل ولا محاولة تفسير ، فالسلف على رأيه كانوا يفهمون مجاز اللغة وحقائقها بالفطرة فكانوا يطلقون هذه الصفات الخبرية الا انهم كانوا يقصدون معانيها المجازية المشهور (٢٤) .

ثانيا : تفسير ابن الجوزي الحنبلي : الذي يرى ان مذهب السلف هو التوقف الكامل في المتشابهات فيجرون الصفات الخبرية على ظواهرها ، من غير تأويل (اي بالتفسير المجازي) ولا تشبيه (اي بالتفسير الحرفي) (٢٥) .

ثالثا : تفسير الحنابلة والامام ابن تيمية الحراني : يرى هؤلاء ان مذهب السلف هو اثبات الظاهر مع نفي المماثلة ، وهم يرون ان الصفات الخبرية الفاظ مشتركة تطلق على الله تعالى والانسان ، الا ان الاشتراك في الاسم لا يستوجب التشابه في الحقيقة ، فحقيقة الله المحدث الخالق غير حقيقة الانسان المحدث المخلوق ، وما دام التباين في الحقيقة قائما

(٢٣) ابن رشد . فصل المقال ، ص ٢٣ .

(٢٤) الغزالي . الجام العوام عن علم الكلام ص ٨ .

(٢٥) ابن الجوزي : دفع شبهة التشبيه ، ص ٨ .

فلا يمكن المقارنة والمثابفة (٢٦) • وقد رد على اتباع هذا الرأي ابن الجوزي بقوله : ان اثبات الظاهر لا يخلو من امرين ، فأما ان يكون المراد من الظاهر الحقيقة وذلك تشبيه لان الاشارة الحسية اليه جائزة ، أو يكون المراد منه غير الحقيقة وذلك تأويل ، وفي الحالتين فان ذلك ليس بمذهب السلف الذي هو التوقف الكامل من غير جنوح الى التأويل أو سقوط في التشبيه (٢٧) •

فكرة التشبيه ، نشوؤها وتطورها :

يرى كتاب الفرق الاسلاميين : ان فكرة التشبيه ظهرت أولاً في صفوف الشيعة الذين اقتبسوها من اليهود لان التشبيه فيهم - اي اليهود - طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وان العرش ليئط من تحته كأطيظ الرحل الجديد (٢٨) •

والظاهر ان هذا الرأي يناقض ما تمليه نتائج البحث العلمي ، فهو رأي خاطيء من وجهتين :

- أ - في انه يفترض ظهور التشبيه في صفوف الشيعة أولاً ، وان الفكرة سرت منهم الى فرق المشبهة من أهل الحديث •
- ب - وفي انه يفترض اثراً أجنبياً لظهور المشكلة ويربط ذلك باليهود ، بدعوى ان التشبيه فيهم طباع •

(٢٦) ابن تيمية : الرسائل : ٣٥/٤ - ٣٩ •
 (٢٧) ابن الجوزي : المصدر نفسه ، ص ٨ •
 (٢٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٤١ ، الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٤ • البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ • الخياط المعتزلي (أبو الحسين) : الانتصار ، ص ١٤٤ (كذلك ص ٦) قارن ذلك بما ذكره الاستاذ المرحوم أحمد أمين ، ضحى الاسلام ٣٣٧/١ •

انني أرى خلافا لما ذهب اليه كتاب الفرق ، بان لظهور التشبيه سببا
 داخليا يمثل ويتحدد في التمسك بالتفسير الحرفي للآيات والاحاديث التي
 تضي على الله تعالى صفات خبرية كاليد والساق والعين والوجه •• الخ ،
 فاذا ما فسرت هذه الصفات تفسيراً حقيقياً انتهى الأمر بتشبيه الله تعالى
 - تنزه عن ذلك - بالعبد • فاذن لا حاجة لافتراض مؤثر أجنبي بل
 السبب كما نرى ، هو التمسك بالحرفية وحمل هذه الالفاظ على الحقيقة
 دون المجاز^(٢٩) ، وهو السبب نفسه الذي أدى ، كما يقول الفيلسوف
 اليهودي الاندلسي موسى بن ميمون ، الى ظهور التشبيه بين فئة من اليهود
 « هم القراؤون » لا كلهم ، حينما تمسكوا بحرفية نصوص التوراة التي
 توهم بتصورات جسمانية لله تعالى فوقوعوا في التجسيم والتشبيه^(٣٠) •

اما ان فكرة التشبيه - ظهرت أولاً بين صفوف الشيعة ، فذلك أمر
 يخالف الحقيقة أيضاً ، فالتشبيه في رأينا - كما هو واضح من مقارنة
 تاريخ وفيات رؤساء المشبهة من مختلف الفرق - ظهرت أولاً في صفوف
 فئة من أهل الحديث الذين يعرفون بالحشوية (او الحشوية) ثم
 سرت منهم الى الجماعات الاخرى من شيعة وأهل سنة ، فقد اسرفت
 - كما يقول الشهرستاني « جماعة من متأخري السلف في اثبات الصفات
 وقالوا بوجوب اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير
 تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر ، فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك
 على خلاف ما اعتقده السلف »^(٣١) ومما يؤيد ما ذهبنا اليه هو انه في

- (٢٩) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤١٣ (طبعة المطبعة التجارية) •
 (٣٠) يقول الاستاذ Simon Rawidovics (المصدر السابق
 ص ١٣٩) « رغم الجهود التي بذلها اشباع التأويل ومناهضي التفسير
 الحرفي ، فان التشبيه استمر بين اليهود كتيار فكري قوي حتى كادت
 « اسرائيل » تعني « المشبهة » ، وصار التشبيه « تهمة قومية » الصقت
 باليهود من قبل كثير من الكتاب النصراني والمسلمين » •
 (٣١) الشهرستاني : المصدر السابق ، ج ١ ص ١١٨ •

الوقت الذي احتفى فيه تيار التشبيه الفكري بين الشيعة بعد القرن الرابع الهجري عندما هضموا وتمثلوا المنهج الاعتزالي في التأويل ، اسمر تيار التشبيه بين فئة من أهل الحديث المتزمين في التمسك بظواهر النصوص ممن ربطوا انفسهم تاريخيا باسم الامام أحمد بن حنبل حتى العصور المتأخرة ، وفي ذلك يقول الامام ابن الجوزي « اعلم ان عموم المحدثين حملوا ظاهر ما تعلق من صفات الباري سبحانه على مقتضى الحس فشبهاوا ، لانهم لم يخالطوا الفقهاء ، فيعرفوا حمل التشابه على مقتضى الحكم ، وقد رأينا في زماننا من يجمع الكتب منهم ويكثر السماع ولا يفهم ما حصل » (٣٢) ويؤكد الصفدي ذلك فيعلن ويقول « الغالب في الحنابلة حشوية » (٣٣) ، وقد صارت هذه الفئة في العصور المتأخرة تناصب الاشاعرة والماتريديّة العداء لأتباعهم اسلوب التأويل ، حتى انهم كادوا يوقعون بالامام الجليل العز بن عبدالسلام الذي كتب في الرد عليهم يقول « والحشوية المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه ، احدهما لا يتحاشى اظهار الحشو ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ، والآخر يتستر بمذهب السلف لسحت يأكله أو حطام يأخذه ... ومذهب السلف انما هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه (٣٤) »

فرق المشبهة :

١ - مشبهة أهل الحديث :

ويسمون بأسماء مختلفة (٣٥) مثل - الحشوية المشبهة ، أصحاب

- (٣٢) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ١١٦
- (٣٣) الصفدي : الغيث المسجم ، ج ٢ ، ص ٧٢ (مقتبس من : أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ : ص ٧١)
- (٣٤) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ٨ ص ٨٨
- (٣٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣٧ ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ج ١ ، ص ٢١٤ ، الجيلي (عبدالقادر) ، الغنية ، =

الحديث الحشوية ، بعض من يتحل الحديث ، وهم كثيرون منهم :
مقاتل بن سليمان البلخي (ت/١٥٠هـ) ، المفسر والمحدث المشهور^(٣٦)
كهمس بن الحسن التميمي (ت ١٣٩هـ)^(١٣٧) المحدث الذي عدله كل
من أحمد بن حنبل ويحيى بن معين واعتبروا روايته صحيحة ، مضر بن
خالد^(٣٨) (ت ؟) ، ابراهيم بن أبي يحيى الاسلمي (ت/١٨٤هـ)^(٣٩) ،
أحمد الهجيمي^(٤٠) (ت ؟) ، وداوود الجواربي (ت ؟) ، ومما روى
عنهم قولهم :

ان الله (تنزه عن ذلك) جسم ، وانه جثة على صورة الانسان ،
وانه من دم ولحم له أعضاء من يد ورجل ورأس وساق ، وجوزوا عليه
الانتقال والنزول والصعود والمصافحة ، وان المسلمين المخلصين يعانفونه
في الدنيا والآخرة وقد ورد عن مقاتل قوله « ان ربه سبعة اشبار بشبر
نفسه » ، وهو القول الذي الصق فيما بعد بهشام بن الحكم الشيعي ،

= ص ٨١ ، البلخي : البدء والتاريخ ج ٥ ، ص ١٤٨ . ابن عساكر . تبين
كذب المفتري ، ص ١٤٩ .

(٣٦) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن سعد : الطبقات الكبرى
ج ٧ ، ص ١٠٥ . طاش كبرى زاده . مفتاح السعادة ج ٣ ص ٤٠٣ .
ابن خلكان . وفيات الاعيان ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .
(٣٧) عن تاريخ حياته : أنظر : ابن ابي حاتم . الجرح والتعديل ،
ج ٣ ، القسم ٢ ، ص ١٧٠ . السمعاني . الانساب ، ص ٣٧٧ . ابن حجر .
تهذيب التهذيب ، ج ٨ ص ٤٠٥ .

(٣٨) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن الجزري . غاية النهاية في
طبقات القراء ص ٢٩٨ .

(٣٩) عن تاريخ حياته : أنظر : ابن حجر . المصدر نفسه ، ج ١
ص ١٥٨ . البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٢١٦ .
(٤٠) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن حجر . لسان الميزان ج ١ ،
ص ٢٢١ . الذهبي . ميزان الاعتدال ج ١ ، ص ٥٧ .

وقوله « انه مصمت من اسفله ، مجوف من أعلاه » ، وهو القول الذي الضق فيما بعد بهشام بن سالم الجواليقي • ويروى عن داود الجواربي قوله « اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما بدا لكم » •

٢ - **مشبهة الشيعة** : امثال هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٧٩ (أو سنة ١٩٠ هـ)^(٤١) ، وهشام بن سالم الجواليقي (توفى ؟)^(٤٢) زعموا ان معبودهم ، جسم ، له نهاية وحد وهو طويل عريض عميق ، وزعموا انه نور ساطع وكالسيكة الصافية يتلألاً كاللؤلؤة المستديرة من جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة • وروى عن هشام بن الحكم انه قال : ان ربه جسم ذاهب جاء ، فيتحرك تارة ويسكن أخرى ، وانه سبعة اشبار بشبر نفسه • ويروى الشهرستاني ما يفهم منه ان هذه الآراء قد لا تكون المعتقد الاصيلي لهشام فهو يقول عنه « هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول ، لا يجوز ان يغفل عن الزاماته ، فان الرجل وراء ما يلزم به الخصم ودون ما يظهره من التشبيه »^(٤٣) •

٣ - **فرقة الكرامية** : اتباع أبي عبدالله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ هـ^(٤٣) ، وهم طوائف بلغ عددهم اثني عشرة فرقة ، ومما اجمعوا عليه قولهم ان الله مماس للعرش من الصفحة العليا ، وجوزوا الانتقال والتحول والنزول ، ومنهم من قال انه على بعض أجزاء العرش ، وقال بعضهم : امتلأ العرش به ، وصار المتأخرون منهم : الى انه تعالى بجهة فوق ، وانه محاذ للعرش •

(٤١) الاشعري ، مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٧ • البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٤٨ • الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٤ • ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٩١ • المجلسي : بحار الانوار ج ٣ ، ص ٢٩٠ •

(٤٢) المصادر المذكورة في الرقم (٤١) •

(٤٣) الشهرستاني : المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٢٢ •

التأويل

التأويل كمنهج عقلي يقصد منه ابعاد التصورات التي لا تليق بالالوهية ، وكوسيلة للتقريب ، والتوفيق بين العقائد الدينية التي ثبتت بالوحي وبين مقتضيات العقل ، ظاهرة دينية ، لها تاريخ طويل في الفكر الانساني العام قبل ظهور الاسلام بزمن قام علماء الكلام اليهود والنصارى ، بمحاولات عقلية شبيهة بتلك التي بذلها فيما بعد علماء الكلام من المسلمين من معتزلة وشيعة واشاعرة من اجل ابعاد كل التصورات الجسمانية التي لا تليق بالالوهية .

اما في اليهودية ، فقد ارتبط التأويل باسم فيلو الاسكندراني (٢٠٠ق م - ٥٠ق م) الذي حاول ان يبعد التصورات الجسمانية التي يمكن ان يؤدي اليها التفسير الحرفي لبعض نصوص التوراة التي تضى على الله تعالى صفات خيرية من يد وساق ، ووجه وعين الخ ، وأكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً وفق قوانين التأويل المجازي التي حدد هو درجاتها بنفسه . وقد حمل « فيلو » حملة شعواء على اولئك الذين يتمسكون بالحرفية والظاهر في تفسير النصوص واصفا اياهم بضيق الافق والادراك « ان ابطأ الازهان ادراكا وفهما ليرى ان وراء الحرف معنى آخر يبين بالتأويل الحق المجازي »^(١) ، واصماً اياهم بالغبوة والالحاد « هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي ، ليسوا أغبياء فحسب ، بل هم أيضاً ملحدون »^(٢) .

وقد سار على نهجه فيما بعد عدد من لاهوتي اليهود في العصور الاسلامية ، منهم سعدايا الفيومي (٨٩٢م - ٩٤٢م) صاحب كتاب « الامانات

(١) دائرة المعارف اليهودية (بالانكليزية) ، مادة : فيلو . قارن .
محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ١١٧ .
(٢) بريهية (أميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندراني
(ص ٤١) (طبعة مصطفى البابي الحلبي) .

والاعتقادات ، ، والفيلسوف الأندلسي المشهور موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤م) الذي خصص جزءاً مهماً من كتابه « دلالة الحائرين » لمعالجة هذا الموضوع وأكد بان العامل الرئيسي وراء ظهور مشكلة التشبيه هو التمسك بظاهر الصفات الخبرية التي ترد في التوراة وتفسيرها بالحقيقة دون المجاز ، وهو اذ يوضح رأيه في الموضوع يقول « هذه الرسالة لها غرض ثان ، وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض ، هذه النصوص التي نضطدم بالكثير منها في اسفار الانبياء دون ان يكون واضحاً انها من المجاز - والتي على الضد من هذا - يأخذها الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون ان يرى فيها معاني خفية » (٣) .

واما في المسيحية : فقد ظهر عدد من كبار آباء الكنيسة حاولوا هم أيضاً ابعاد التصورات التجسيمية عن الله وذلك بايجاد تأويلات مجازية للنصوص التي لا تتفق اذا ما فهمت حرفياً والتصور الحق للوهية . ومن هؤلاء الآباء الاوائل للكنيسة : كليمانت الاسكندري (١٥٠ - ٢١٥م) واوريجون (١٨٥ - ٢٥٤م) والقديس اوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م) وأحيرا يوحنا الدمشقي (٧٠٠ - ٧٥٤م) الذي يعتبر بحق أكبر لاهوتي الكنيسة الشرقية ، والذي عاش في دمشق وكان على صلة بالبلاط الاموي ، واعتبره الكثيرون من مؤرخي الفلسفة الاسلامية المسؤول الاول عن ظهور النقاش العقلي الجدلي في الاسلام . اما اوريجون فقد فسر نصوص الانجيل تفسيرات مختلفة ، « فسرهما تفسيراً حرفياً للعامة ، وفسرهما تفسيراً أخلاقياً للمتقدمين وتفسيراً آخر رمزياً صوفياً لاهل العقول الفائقة معتمداً في ذلك - على حد قوله - على البصيرة والالهام والتجلي والاشراق » (٤) . واما

Maimonides, M. The Guide for the perplexed, (٣)
p. 69, Translated from the original Arabic text, by, M.
Friedlander, London, 1904.

(٤) البهي (محمد) : المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

القديس اغسطين ، فقد جاهد من أجل اقامة الحدود الفاصلة بين ما يجوز تأويله من الكتاب المقدس وبين ما لا يجوز وتحديد شرائط التأويل وأركانه • واما القديس يوحنا الدمشقي فقد أفرد فصلا كاملا من كتابه المشهور « حول الدين الارثوذكسي » للتأويلات المجازية للصفات الخبرية التي ترد في الكتاب المقدس •

✓ اما في الاسلام : فان التأويل كمنهج عقلي يرتبط تاريخيا بالمعتزلة الذين أيقنوا من ان ابعاد التصورات والصفات والاحوال التي لا تتفق وطبيعة الالهية لا يكون الا عن طريق تأويلها مجازيا ، فقد وجدوا في القرآن الكريم والحديث النبوي نصوصا اذا اخذت حرفيا أدت الى التشبيه والتجسيم وما يكون من ذلك من الصفات والعواطف والاحساسات البشرية • واذ ثبت عندهم بالدليل العقلي ان الله تعالى منزه عن الجسمية والجهة ، قالوا لابد من صرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرية الحرفية الى معانٍ أخرى مجازية ، لثلا يكون ذلك سببا في الطعن في هذه النصوص ، واستعانوا في هذه السبل الوعرة والشاقة بالقرآن نفسه في آيات اخر ، وباللغة يجدون فيها ما يساعدهم في تقرير المعاني التي يرونها •

لقد قامت قبل المعتزلة وبزمن جماعة من رجال السلف البارزين امثال « مجاهد المكي » (ت/١٠٢هـ)^(٥) و « عطيه الكوفي » (أو العوفي ت/١١١هـ)^(٦) بمحاولات فكرية لتفسير التشابهات تفسيراً مجازياً له مبرراته في اشتقاقات اللغة العربية وأصولها ، الا ان محاولتهم هذه كان ينقصها الجمع والتنظيم المنهجي فلم تنته الى تكوين اتجاه فكري عام • فيروى عن مجاهد المكي المحدث والمفسر المشهور انه كان من أوائل من

(٥) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٥

ص ٣٤٣ • ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ص ٤٢ •

(٦) عن تاريخ حياته ، أنظر : ابن سعد : المصدر نفسه ، ج ٦

ص ٢١٢ • ابن حجر : المصدر نفسه ج ٧ ص ٢٢٤ •

قرأ الآية الكريمة « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » من غير توقف فاتحا بذلك باب التأويل لمن جاء من بعده (٧) .

اما المعتزلة فقد جاهدوا من أجل جعل التأويل المجازي منهجا عاما منسقا لانهم أدركوا - كما ادرك غيرهم من علماء الكلام في الاديان الاخرى - انه لا سبيل للقضاء على التشبيه كفكرة وكفرقة الا اذا صرفت الصفات الخبرية الواردة في التشابهات عن ظواهرها ، الى معان أخرى مجازية مستساغة من غير اخلال بقواعد اللغة العربية وخصائصها . ورغم ما في التأويل الاعتزالي احيانا من تعسف وافراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلا على صحة آرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها ، فان العمل الذي بدأوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمشبهة ، وقد اخذ به - مع تعديلات طفيفة - عامة المسلمين من شيعة وأهل سنة ، ماتريديية واشاعرة . وفي ذلك يقول الامام الرازي « جميع فرق الاسلام مقرون بانه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاحبار » (٨) .

قواعد التأويل ، درجاته ، أصوله :

كان لفتح باب التأويل المجازي في القرآن الكريم آثارا هضرة ، اذ أدت الى ظهور تأويلات تعسفية متطرفة ممقوتة وبعيدة عن روح الاسلام وحقائقه ، وغدا التأويل وسيلة لكل صاحب فكرة ومقالة من متصوف منحرف ، وشيعي غال ، وفيلسوف يريد ان يجعل لآرائه الغربية مكانة في الاسلام ، ليدخل في الدين ما يشاء من آراء غريبة وذلك بتوجيه النصوص توجيهها مجازيا بعيدا عما تحتمله هذه النصوص ، فكان ذلك

(٧) للوقوف على مثل هذه التفسيرات المجازية من قبل رجال السلف ممن سبقوا المعتزلة في هذا المضمار ، أنظر تفسير الطبري (طبعة القاهرة ١٣٢١) ، ج ٢٩ ، ص ١٠٤ ، ج ١ ، ص ٢٥٣ ، ج ٧ ص ١٨٣ .
(٨) الرازي (فخرالدين) : أساس التقديس ، ص ١٨٠ .

ايذانا بخطر التأويل ودوره الهدام اذا لم يجد له حدود^(٩) ، ويوضع له قواعد ودرجات ، وقد قام المتكلمون من اشاعرة وغيرهم (امثال الغزالي - الرازي - ابن رشد) بمحاولات للتقليل من خطورة التأويل وذلك عن طريق :

آ - تعريف التأويل والمتشابه •

ب - تحديد ما يجوز تأويله وما لا يجوز تأويله من النصوص ؟

ج - واذا جاز التأويل فما هي شروطه ، ولمن يجوز ؟

١ - تعريف التأويل والمتشابه :

يقول ابن رشد « التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشيئه أو بسببه ، أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الاشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي »^(١٠) •

(٩) للوقوف على نماذج من التأويلات التي اعتبرت تعسفية ، وخطرها على العقيدة ، أنظر :

أ - كولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام (الترجمة العربية) ص ١٥٧ وما بعدها ، ص ٢٣٩ وما بعدها •

ب - كولدزيهر : مذاهب التفسير الاسلامي (الترجمة العربية) ص ٢٣٢ وما بعدها ، ٢٩٠ وما بعدها •

ج - دوزي : مقالة عن الاسلام (الترجمة التركية) ص ٣٣٨ •

د - Arderry, A. J. Revelation and Reason in Islam p. 71.

هـ - Nicholson, R. A. Aliterary History of the Arabs (Cambridge, 1961) p. 220.

(١٠) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٥٨ الرازي : أساس التقديس ،

ص ١٨٢ • التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٨٩ •

ولما كان التأويل جائزاً في التشابه من القرآن والاختبار ، فقد صار من الضروري أولاً معرفة ما هو التشابه وما هو المحكم كما يفسر الاول منهما تفسيراً مجازياً ويأخذ بالظاهر من الثاني ويعمل به • ومعرفة التشابه والاتفاق عليه امر صعب في حد ذاته ، فكما يقول الامام الرازي « لم يقع الاتفاق - قط - بين أهل الفرق على ما هو محكم (فيأخذ بظاهره ويعمل به) وما هو متشابه (فيؤول الى التفسير المجازي) » (١١) ، ذلك ان ما كان متشابهاً في نظر المعتزلي مثلاً كان بمثابة المحكم الذي يجب الاخذ بظاهره من غير تأويل في نظر الآخرين ، ومهما يكن الأمر فان هناك اجماعاً بين اهل الرأي في الموضوع على تحديد التشابه كما يلي :

« اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى فاما ان يكون محتملاً لغير ذلك المعنى ، أو لا يكون • فان كان موضوعاً لمعنى ولم يكن محتملاً لغيره فهو النص ، وان كان محتملاً لغير ذلك المعنى ، فاما ان يكون احتمالاً لاحدهما راجحاً على الآخر ، واما ان لا يكون ، بل يكون احتمالاً لهما على السوية • فان كان احتمالاً لاحدهما راجحاً على احتمال الآخر ، كان ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهراً ، وبالنسبة الى المرجوح مؤولاً • واما ان كان احتمالاً لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركاً ، وبالنسبة الى كل واحد منهما محتملاً » (١٢) •

٢ - تحديد ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز :

معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين ، كما يقول الامام الغزالي « بل لا يستقل به الا الماهر الحاذق في علم اللغة ، العارف بأصول اللغة ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتجاوزاتها ومنهجها

(١١) الرازي : المصدر نفسه ، ص ١٩٦ •

(١٢) الرازي : المصدر نفسه ١٧٩ • الاصفهاني : المفردات ،

ص ٢٤٥ • التهانوي : المصدر نفسه ج ١ ص ٧٩٣ •

في ضرب الامثال « (١٣) » • وجواز التأويل يستند الى قيام البرهان على استحالة الظاهر ، لذا نصرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع • وقد توصل علماء الكلام الى صوغ قانون يبين ما يجوز تأويله من النصوص وما لا يجوز ، ويموجب هذا القانون فان المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف (١٤) :
آ - ان يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الامر ، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا ، بل يجب الاخذ بالظاهر من قبل الناس جميعا •

ب - ان يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا ، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة ، ولكنه لا يعلم انه مثال ، ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثلا ورمزا لذلك المعنى الخفي الا بقياسات بعيدة مركبة لا يتوصل اليها الا بتعلم طويل وعلوم جمّة ، لا يقدر عليها الا الخاصة من الناس ، وهذا الصنف لا يجوز ان يؤوله الا الراسخون في العلم وليس لاحدهم التصريح به لسواهم •

ج - ان يكون المعنى الظاهر مثلا ورمزا أيضا لمعنى آخر خفي ، ولكن من اليسير ان يفهم انه مثال ولماذا هو بذاته مثال ، وهذا الصنف ليس لاحد الاخذ بظاهره ، بل لابد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع •

د - ان يكون المعنى الظاهر مثلا ، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب انه مثال ، وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال ، وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ، ويؤولونه لانفسهم

(١٣) الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ١٨٨ •

(١٤) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٦ ، الغزالي : فيصل التفرقة ،

ص ١٨٨ •

خاصة ، ويقال للآخرين الذين شعروا انه مثال ، ولكن ليسوا من أهل العلم ، بانه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه •

هـ - ان يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي ، ولكن لا يتبين انه مثال الا بعلم بعيد ومتى عرف انه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ، وهذا القسم من الاحفظ للشرع الا يتعرض لتأويله • ثم بعد التأكد من اجراء التأويل في الاقسام التي يجب أو يجوز تأويلها ، لا بد من ملاحظة الشروط التالية :

١ - ان نصير الى التأويل اذا أدت النصوص - في حالة أخذها بحرفها - الى التجسيم ، أو جواز النقلة أو الكون في مكان على الله ، ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلا ان تسبب اليه •

٢ - ان يصار الى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص ، ولهذا يؤكد كل من الغزالي والرازي على « ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره ممتنع » (١٥) •

٣ - الا نصل بسبب التأويل الى معنى يهدم أساسا من اساس الشريعة ، ولذا اجمع المتكلمة من أهل السنة امثال الغزالي والرازي وغيرهم على « ان التأويل في امر لا يتعلق بأصل من أصول العقائد ومهماتهما لا يكفر صاحبه ، واما ما يتعلق من

(١٥) الغزالي : المصدر نفسه ص ١٨٨ • الرازي - المصدر نفسه ص ١٨٢ ، وينقل السيوطي عن النسفي في عقائده قوله : « النصوص على ظاهرها والعدول عنها الى معان يدعيها أهل الباطن الحاد » ، انظر : الاتقان : الفصل الاول من النوع الثامن والسبعين •

هذا الجنس بأصول العقائد المهمة فيجب تكفير من يغير الظاهر
بغير برهان قاطع كأن يكون مدفوعاً الى ذلك بغلبات الظنون أو
الاهام» (١٦) .

من يجوز في حقه التأويل ومن لا يجوز :

لما صار التأويل في العصور المتأخرة ، اسلوباً متبعاً ومقرراً واضطر
الى الاخذ به جميع الفرق الاسلامية على اقدار مختلفة^(١٧) أدى ذلك الى
ظهور مشاكلات فكرية كادت تنتهي بالفوضى التامة في العقائد الاسلامية ،
وهكذا فان تعميم الاخذ بالتأويلات المجازية بين العامة والخاصة من غير
نظر الى اختلاف مستويات مدارك الطبقات المختلفة وعقلياتهم ، ادى - كما
يقول ابن رشد - الى « ان قل تقوى الناس ، وكثر اختلافهم وارتفعت
محببتهم وتفرقوا فرقا »^(١٨) وصير اهل التأويل الناس بتفسيراتهم المتباينة
المختلفة الى « شئان وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل
التفريق »^(١٩) . عند ذلك تنبه علماء الكلام الى ما في التأويل من خطر
وما يصاحبه من تفريق للشمل وتقسيم للامة الى فئات متباغضة متناحرة ،
فصاروا يمنعونه بين فئة العوام من الناس وقتلوا من الخوض في التأويلات
المجازية وامتنعوا من صرف الظواهر الا بقدر وحذر ، وقسموا الخلق
الى فئتين :

(١٦) الغزالي : المصدر نفسه ص ١٩٨ - ١٩١ .

(١٧) حتى الحنابلة وكذلك الظاهرية ، اتباع الامامين داود بن علي
الاصفهاني وابن حزم الاندلسي ، الذين عرفوا بالتمسك الشديد بظواهر
النصوص ، ومن هنا عرفوا بالظاهرية ، صاروا الى التأويل في حالات
محدودة ومعينة فصرخوا للفظ عن ظاهره الى معاني أخرى مجازية ، أنظر
على سبيل المثال تفسير ابن حزم الغريب للآية الكريمة « الرحمن على
العرش استوى » الفصل ج ٢ ، ص ١٢٥ .

(١٨) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٢٦ وما بعدها .

(١٩) المصدر السابق .

أ - فئة عوام الخلق :

قالوا : والحق فيها الاتباع والكف عن تغيير الطواهر رأسا ، والحذر عن ابداء التصريح في تأويلات لم تصرح به الصحابة ، وحسم باب السؤال رأسا والزجر عن الكلام ، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة أي الاخذ بفكرة التوقف الكامل ، ايمانا بالظاهر من غير تشبيه ولا تأويل (٢٠) .

ب - فئة خواص الناس :

وهم النظار الذين اضطرت عقائدهم الماثورة المروية ، فينبغي ان يكون بحشهم بقدر الضرورة وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

ثم اختلف المتكلمون في تحديد هذه الفئة ، فيرى الغزالي ان خواص الناس هم - المتصوفة ، اهل « الغوص في بحر المعرفة » ممن توصلوا بفضل المجاهدة النفسية الى « معرفة الدر المكنون والسر المخزون » (٢٠) فهم وحدهم عارفون بأسرار النصوص ومعانيها الخفية . ويرى ابن رشد ان فئة الخواص هم الفلاسفة أصحاب العلوم البرهانية والادلة العقلية الصحيحة فهم وحدهم القادرون على تفهم أسرار الشريعة وادراك معانيها الخفية بما لهم من عقلية فائقة (٢١) .

(٢٠) الغزالي : فيصل التفرقة ص ١٨ . الرازي : أساس التقديس ١٨٩ .

(٢١) الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ص ١٦ .

(٢٢) ابن رشد فصل المقال ص ٢٠ ، وكذلك كتابه الآخر ، الكشف عن مناهج الادلة ، ص ١٢٣ .

الفصل الرابع

مشكلة الصفات الالهية

مقدمة عامة :

اتفق المسلمون من فلاسفة ومتكلمين ، على اختلاف مدارسهم من جهمية ومعتزلة وأشاعرة وماتريدية وحنابلة ، بان الله تعالى متصف بصفات الكمال الثبوتية الواجبة لذاته والتي اطلقها الباري تعالى على نفسه الكريمة ، حتى انه نقل عن الامام ابن تيمية قوله « ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة »^(١) ، وهذه الصفات سبع هي : الحياة ، العلم ، القدرة ، الارادة ، السمع ، البصر ، والكلام^(٢) .

(١) دنيا (سليمان) ، محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٧٦/١ (الكتاب يحوى : العقائد العنصرية ، ل « عضد الدين الايجي » ، صاحب المواقف ، وشرحها : ل « جلال الدين الدواني » ، مع تعليقات الامام محمد عبده ، وسنشير اليه بالعنوان الاول) .

(٢) اما عند الماتريدية من أهل السنة فالصفات ثمان ، لانهم يزيدون صفة التكوين « فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وعند غيرهم هي من صفات الفعل الحادثة ، واستدلوا (أي الماتريدية) على رأيهم من القرآن الكريم من قوله تعالى « هو الخالق البارئ المصور » فوصف ذاته بكونها خالقة ، وذاته ازلية وكلامه ازليا ، فلو كان التكوين حادثا ، لم يكن الله تعالى موصوفا به في الافعال ، فيكون مجازا وكذبا ، تعالى الله عن ذلك : أنظر : الصابوني (نور الدين أبو محمد أحمد بن أبي بكر) ، « الهداية في أصول الدين » مخطوطة الاسكوريال ، رقم ١٦٠٣ ، الورقة ٣١٥ . الماتريدي (أبو منصور الماتريدي السمرقندي الحنفي) « كتاب =

الا أنهم اختلفوا في تحديد العلاقة بين هذه الصفات والذات الالهية ، ذلك ان الفلاسفة المسلمون والجهمية والمعتزلة اعتقدوا : ان اثبات صفات قديمة ازلية على الذات لله تعالى يدخل الكثرة والتعدد في الذات الالهية وذلك شرك وكفر ، فاتمى اجتهادهم ونظرهم الى نفي الصفات الالهية ، على اختلاف بينهم في التفسير^(٣) ، في حين أثبت علماء الكلام من أهل السنة - الاشاعرة والماتريدية - لله تعالى صفات قديمة زائدة على الذات واعتقدوا من جانبهم : ان الاثبات لا ينتهي الى تعدد وكثرة^(٤) . وهكذا فان الامر لا يخلو عن ان يكون وجهات نظر واجتهادات مهما تباينت واختلفت فانها تلقي جميعا عند نقطة واحدة هي : محاولة تنزيه البارى وابعاد كل التصورات التي لا تليق بوحدانيته .

ولقد اشتد النزاع بين هذه الفئات في القرون الاولى للهجرة ، واخذت كل فئة تجرح اختها وترميها بالكفر والشرك والزندقة ، لا بل نظرف البعض فانتهج سبل القوة والضغط والاكراه لفرض آرائه ، كما فعل المعتزلة أيام خلافة المأمون والواثق والمعتمد لما اضطهدوا مخالفيهم من أهل السنة وامتحنوا الفقهاء من اتباع الامام أحمد بن حنبل واخذوهم بالشدّة

= التوحيد « مخطوط مكتبة جامعة كمبردج ، تحت رقم Add 3651 ، الورقة ٢٤ ب وما بعدها . النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد) كتاب « تبصرة الادلة » مخطوطة دار الكتب المصرية ، الرقم ٤٢ ب ع : ٢٢٨٧ ، الورقة (٥٨) . وبخصوص التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ، واختلف المتكلمين فيهما ، أنظر : التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ص ١٤٩٠ ، الجرجاني : « التعريفات » ص ٨٩ ، التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ص ٨٨ ، الغزالي ، « الاقتصاد في الاعتقاد » ص ٦٦ .
(٢) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٥ . الصابوني : المصدر السابق ، الورقة ١٦ وما بعدها . الدواني ، « شرح العقائد العضدية » ، ص ٢٧٩ (محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) .
(٤) التفتازاني : المصدر نفسه ص ٧٩ . الغزالي « المصنوعون به على غير اهله » ص ٨ (طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ) .

والقوة • ثم لما هدأت النفوس ووضحت معالم الافكار انتهى المتأخرون من علماء الكلام الى القول بأن « مسألة زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين »^(٥) لا بل ان بعضهم صرح كما يذكر الدوّاني شارح العقائد العضدية ، استحالة ادراك هذه المسألة باستعمال النظر والفكر ، فقال : « عندي ان زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، وامثالها ، مما لا يدرك الا بالكشف ، ومن اسنده الى غير الكشف ، فانما يترأى له ما كان غالبا على اعتقاده ، بحسب النظر الفكري • ولا أرى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسألة »^(٦) • ولهذا السبب أيضا ظهرت الدعوة في القرون المتأخرة الى وجوب الامتناع عن الخوض في مسألة الصفات ، لان البحث التفصيلي فيها بعيد عن مقصد الشرع « وطريقة لم يهتد فيها فريق الى مقنَع »^(٧) ، وفي ذلك يقول ابن رشد « فالذي ينبغي ان يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرّح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل ، فانه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا »^(٨) ، ويورد الامام محمد عبده في رسالة التوحيد سببا مماثلا فيقول « فالذي يوجب علينا الايمان هو ان نعلم انه موجود لا يشبه الكائنات ، أزلي ابدى حي عالم مرید قادر منفرد في وجوب وجوده وفي كمال صفاته وفي صنع خلقه وانه متكلم سمیع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع باطلاق أسمائها عليه ، اما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية ،

(٥) الدواني : المصدر السابق ، ص ٣٣٣ •

(٦) المصدر السابق •

(٧) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، تحقيق محمد محي الدين

عبد الحميد ، طبعة القاهرة ، ١٣٨٦/١٩٦٦ ، ص ٤٢ •

(٨) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص ٥٩ •

وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات المبصرات ، ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف عليها النظر ، وتفرقت فيها المذاهب ، فمما لا يجوز الخوض فيه ، اذ لا يمكن لعقول البشر ان تصل اليه ، والاستدلال على شيء منه بالالفاظ الواردة ضعف في العقل ، وتغريب بالشرع^(٩) .

أولا - سبب ظهور المشكلة :

اختلف مؤرخو الفكر الديني في تحديد وتعيين سبب ظهور المشكلة في الفكر الاسلامي ، وانقسموا الى فريقين :

أ - الفريق الاول : يرى ان المشكلة ظهرت في الاسلام بتأثير اجنبي خارجي ، مع اختلاف في تحديد المصدر .

١ - يرى جمع من هذا الفريق منهم : بيكر وفون كريمير ومكدونالد وولفسون وشاخت^(١٠) الى ان المشكلة ظهرت بتأثير من علم الكلام المسيحي الذي امتد اثره الى الفكر الاسلامي عن طريق كتابات القديس يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور ابو قرّة . ويستدل هؤلاء على

(٩) محمد عبده : المصدر السابق ، ص ٤٢-٤٣ .

(١٠) أنظر :

- i) Wensinck, A. J. "The Muslim Creed", p. 52.
- ii) Von Kremer. "Culturgeschichliche Streifzuge Auf Dem Gebeite Des Islam", Eng. Trans. p. 57.
- iii) Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology", p. 146.
- iv) Wolfson, A. H. "Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes In The Kalam", J. A. O. S., 1958, p. 73.
- v) Schacht, J. "New Sources For The History of Muhammadan Theology". Studia Islamica, No: L, 1953, p. 26.

صحة رأيهم بالتشابه القائم في المعالجة الموضوعية للمشكلة في الفكرين المسيحي والاسلامي ، هذا التشابه الذي لا يمكن - في رأيهم - ان يكون وليد المصادفات او من قبيل توارد الافكار لانه لا يقتصر على قول واحد او فكرة واحدة بل يظهر جليا في اكثر من جانب «^(١١)» . يقول الاستاذ مكدونالد « ان القول بان القرآن (الكريم) غير مخلوق ، مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الأب »^(١٢) ، ولذا فان القديس يوحنا الدمشقي كان يرى « ان القول بان القرآن مخلوق بدعة وزندقة »^(١٣) . ويرى الاستاذ فنسك أن اهل السنة « في تمييزهم بين صفات الذات وصفات الفعل ، اقتربوا كثيرا الى ما قررتَه العقائد المسيحية بهذا الخصوص »^(١٤) .

اما المصادر الاسلامية ، ففيها اكثر من اشارة الى ان المشكلة ظهرت بتأثير من اللاهوت المسيحي فيروى ان المأمون ذكر في كتابه الذي ارسله الى اسحق بن ابراهيم ، رئيس شرطة بغداد والذي طلب فيه منه امتحان الفقهاء الذين اظهروا القول بان القرآن قديم غير مخلوق قوله « ان الناس بقولهم ان القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم : انه ليس بمخلوق ، اذ كان كلمة الله »^(١٥) . ويقول الشهرستاني وهو في صدد الرد على قول ابي الهذيل العلاف « الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته واذا أثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها اقايم

(١١) جارالله (زهدي حسن) : « المعتزلة » ، ص ٢٦ .

Macdonald, ibid.

(١٢)

Tritton, A. S. "Muslim Theology", London, 1947, (١٣)
p. 54.

Wensinck, A. J. op., cit., p. 72.

(١٤)

(١٥) الطبري : « التاريخ » ، ج ٣ ، ٢ : ، ص ١١١٨ (طبعة

اوربا) .

النصارى « (١٦) . واما المعتزلة فانهم نفوا الصفات وبرروا مذهبهم بدعوى ، ان اثباتها يؤدي الى الشرك والتعدد ، كما كانت الحالة عند النصارى حيث اثبتوا الأقانيم وانتهى بهم الامر الى الوقوع في التلث « (١٧) .

٢ - ويرى جمع آخر من هذا الفريق ، بان المشكلة ظهرت بتأثير اليهودية ، ويزعم هؤلاء بان قول المعتزلة « ان القرآن مخلوق » مقتبس من قول اليهود الذين قالوا ان « التوراة مخلوقة » (١٨) ، ويحاول بعض المؤرخين تحديد هذا الاثر اليهودي وتشخيصه في افراد ، فيروى ابن الاثير « بان اول من نشر مقالة خلق القرآن هو لييد بن الاعصم ثم اخذ ابن اخته طالوت هذه المقالة عنه وصنّف في القرآن ، فكان اول من فعل ذلك في الاسلام ، وكان طالوت هذا زنديقا فافشى الزندقة » (١٩) . ويروى ابن قتيبة بان « اول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلبي وكان من اتباع عبدالله بن سبأ اليهودي » (٢٠) . وذكر الخطيب البغدادي « ان بشرا المريسي المرجيء المعتزلي ، وأحد كبار الدعاة الى خلق القرآن ، كان ابوه يهوديا صبغا بالكوفة » (٢١) .

٣ - ويربط جمع ثالث من هذا الفريق الاثر الاجنبي بالفلاسفة ، فيورد ما يدل دلالة واضحة على وجود صلات فكرية بين المتكلمين ،

(١٦) الشهرستاني : « الملل والنحل » - على هامش الفصل لابن حزم ، ٦٣/١ . أنظر أيضا ، الاشعري : « كتاب الابانة عن أصول الديانة » حيدر آباد ، الدكن ، ص ٤٩ .

(١٧) التفتازاني : « شرح العقائد النسفية » ، ص ٧٨ . الايجي : « المواقف » ص ٣٢ .

Tritton, A. S., op., cit., p. 56. (١٨)

(١٩) ابن الاثير - « الكامل في التاريخ » ٤٩/٧ .

(٢٠) ابن قتيبة - « عيون الاخبار » ١٤٨/١ .

(٢١) الخطيب البغدادي - « تاريخ بغداد » ٦١/٧ .

(٢٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ٦٧/١ .

وخاصة المعتزلة منهم ، وبين الفلسفة اليونانية • يقول الشهرستاني عند الكلام عن مذهب واصل بن عطاء في الصفات « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نصيحة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين اذليين • قال : ومن اثبت معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت الهين وانما شرعت اصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى ردّ جميع الصفات الى كونه : علماً فادراً ، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما : اعتباران للذات القديمة ، كما قال الجبائي ، او حالان ، كما قال ابو هاشم • ومال ابو الحسين البصري الى ردهما الى صفة واحدة وهي العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة^(٢٢) ويقول الشهرستاني في مكان آخر « ابو الهذيل اتهمج مناهج الفلاسفة ، فقال : الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه^(٢٣) ويقول في نص آخر « ان قول العلاف : الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدره ، وقدرته ذاته اقتبسه من الفلاسفة الذين اعتقدوا : ان ذاته تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وان الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع الى السلوب واللوازم^(٢٤) • ويقول الأشعري وهو يعرض لرأى المعتزلة في الصفات « ان نفي الصفات يعود الى قول اخذوه (اي المعتزلة) عن اخوانهم المتفلسفة^(٢٥) » •

ب - الفريق الثاني :

يرى هؤلاء بان ظهور مشكلة الصفات الالهية ، لا بل والنظر العقلي في العقائد باجمعه ، ليس من نتائج الاثر الاجنبي بل كان نتيجة حتمية

(٢٣) الشهرستاني : « نهاية الاقدام في علم الكلام » نشره وترجمه الى الانكليزية الفريد كيوم ، ص ١٨٠ • أنظر أيضا الغزالي « المنقذ من الضلال » ص ٣٤ •

(٢٤) الشهرستاني : « الملل والنحل » ٦٧/١ •

(٢٥) الأشعري : « مقالات الاسلاميين » ٢٨٣/١ •

للتطور الفكري داخل الاسلام نفسه ، وان كانت التأثيرات الاجنبية قائمة فانها كانت تالية لظهور المشكلة ، واعانت على تطويرها وتعميقها اكثر من خلقها وايجادها • ويعتقد كل من فنسك وواط ، بان المشكلة ظهرت نتيجة للنقاش الديني الذي دار في صفوف الخوارج بخصوص مشكلة مرتكب الكبيرة ، ذلك النقاش الذي جرهم الى البحث في مشكلة القضاء والقدر ، التي انتجت بدورها ، مشكلة الصفات الالهية • ويعزز هؤلاء رأيهم بقولهم : ان النقاش الذي دار في حلقات الخوارج والذي سبب ظهور هذه المشاكل ، حدث في وقت مبكر كان الفكر الديني الاسلامي اثناء بعيدا عن التأثير بالمؤثرات الخارجية ، التي لم تكن قد تبلورت واثرت فيه « ان نموّ الفكر الديني في الاسلام ، ذاتي واصل ، ولا أثر للمؤثرات الخارجية فيه (٢٦) » •

والذي نصّوبه هو : ان المشكلة ظهرت بتأثير اسلامي مباشر يتمثل في التمسك بحرفية الصفات الخبرية التي وردت في القرآن الكريم ، وحمل تلك الصفات على معانيها الحقيقية دون المجاز ، الامر الذي ادى الى ظهور المشكلة في صورتها اللغوية (Semantic Aspect) وتطور هذا الى الشكل الوجودي بالمعنى الفلسفي للمصطلح (Ontological Aspect) والرأى عندي ان أول من تنبه لهذا التداخل بين المرحلتين ، الفيلسوف الاندلسي اليهودي موسى بن ميمون وابن خلدون • يقول موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » ان التفسير الحرفي للصفات الخبرية ، هو الذي ساق البعض الى الاعتقاد بان الصفات الالهية الذاتية لها وجود زائد على الذات وانها قديمة قائمة بها (٢٧) •

(٢٦) أنظر :

Wensinck, A. J. Op. cit., p. 70./Watt. W. M, predestination And Free Will In Early Islam, pp. 38—40.

Maimonides. M. "The Guide For The Perplexed", (٢٧)

p. 72.

ويقول ابن خلدون في مقدمته « وردت في القرآن أي آخر توهم التشبيه ، مرة في الذات وأخرى في الصفات ، فلما السلف : فغلبوا ادلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالاتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم « اقرؤوها كما جاءت » اي : آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز ان تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والاذعان له • وشذّ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا في التشبيه ، ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه ، عملا بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق ••• وفريق منهم ذهبوا الى التشبيه في الصفات ، كأتیان الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وامثال ذلك وآل قولهم الى التجسيم » (٢٨) •

ثانيا - التطور التاريخي للمشكلة :

يربط كتاب الفرق القول بنفي الصفات الالهية بشخصين هما : الجعد بن درهم^(٢٩) والجهم بن صفوان^(٣٠) • يقول ابن نباته :

(٢٨) ابن خلدون : « المقدمة » ص ٨٣٥ (الفصل الخاص بعلم الكلام) •

(٢٩) الجعد بن درهم ، كان من موالي بني الحكم ، ومن المحتمل ان يكون فارسيا ، وكان مؤدبا لمروان بن الحكم آخر خلفاء بني امية ، ولذا كان يسمى بـ « مروان الجعدي » لانه تعلم منه • اظهر الجعد مقالته في زمن خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥هـ) فأخذه هشام وارسله الى خالد بن عبدالله القسرى والي العراق يأمره بقتله ، فذبحه خالد صبيحة يوم عيد الاضحى • انظر : ابن نباته « شرح العيون » ص ١٨٦ • ابن الاثير « الكامل في التاريخ » ٧٠٤/٥ • ابن كثير « البداية والنهاية » ١٦/١٠ • القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٤ • (٣٠) جهم بن صفوان الراسبي ، وكنيته أبو محرز ، ويعرف بالترمذي والسمرقندي ، كان كاتباً للحارث بن سريج عظيم الازد بخراسان =

« كان الجعد بن درهم اول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق ، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية » (٣١) . ويقول الامام ابن تيمية « اول من قال : القرآن مخلوق ، الجعد بن درهم في سنى نيف ومائة وعشرين ، ثم الجهم بن صفوان . فاما جعد فقد قتله خالد بن عبدالله القسرى ، واما جهم فقد قتل بمرو ، في خلافة هشام بن عبدالملك » (٣٢) . ويقول المقرئزي « كان الجهم اول من قال بنفي الصفات في الاسلام ببلاد المشرق ، وانه ظهر بعد عصر الراشدين ، قبل نهاية المائة الاولى من الهجرة » (٣٣) .

لقد اظهر الجعد بن درهم مقالته بدمشق في خلافة هشام بن عبدالملك الذي اخذه وارسله الى خالد بن عبدالله القسرى والى العراق يأمره بقتله ، فلما كان يوم عيد الاضحى ، صلى خالد بالناس وقال في آخر خطبته ، « انصرفوا وضحوا بضحاياكم ، يقبل الله منا ومنكم ، فاني اليوم اريد ان اضحي بالجعد بن درهم فانه يقول « وما كلم الله موسى تكليما ، ولا اخذ ابراهيم خليلا ، تعالى الله عما يقول علوا كبيرا » ثم نزل وحز رأسه بالسكين بيده ، واطفئت نار فنتته » (٣٤) .

= والذي خرج على الدولة الاموية في أواخر أيامها فقتله سلم بن احوز المازني سنة ١٢٨ بأمر من والي خراسان نصر بن سيار . أنظر الاسفراييني : « التبصير في الدين » ص ٩٦ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٢٨ . الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ص ٦٨ . الشهرستاني : « الملل والنحل » ١/١٠٩ . القاسمي : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » ص ٨ . ابن الاثير : « الكامل » حوادث سنة ١٢٨ . (٣١) ابن نباته : « سرح العيون » ، ص ١٨٦ . (٣٢) ابن تيمية : « الفتاوى » ، ٥/٤٥ ، كذلك/الرسائل والمسائل ، ٣/٢٠ . (٣٣) المقرئزي : الخطط ، ٤/١٨٤ . (٣٤) ابن نباته : « سرح العيون » ، ص ١٨٦ . ابن العماد : « شذرات الذهب » ، ١/١٦٩ .

اما الجهم بن صفوان ، فهو رأس مدرسة فكرية كبيرة ، كان لها أكبر الأثر في الفكر الاسلامي ، فقد اخذ قول الجعد في نفي الصفات الالهية وطورها ، وارتبطت الفكرة باسمه تاريخيا ، حتى صارت الجهمية علما على من ينفي الصفات الالهية ، وقد تطرف الجهم فنفي الاسماء الحسنى ايضا ، ولذا سميت الجهمية « النفاة المحض » ، او « الغالية » (٣٥) ، تميزا لهم عن المعتزلة الذين اثبتوا عينية الصفات . ولهذا ايضا فقد انكر الفقهاء والعلماء من اهل السنة قول الجهم ، ونظروا اليه كبدعة وعدوا الجهمية ضالين وحذروا الناس منهم وذموا من جالسهم وبالغوا في الرد عليهم وكانوا يوصون الى أخلافهم بان لا يسلموا عليهم ولا يعودوهم ان مرضوا ، ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا .

قال الامام ابو حنيفة اتانا من الشرق رأيان : جهم المعطل ، ومقاتل ابن سليمان المشبه . افراط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال : انه تعالى ليس بشيء . وافراط مقاتل في التشبيه حتى قال : ان الله على صورة

(٢٥) ابن تيمية : « مجموعة الرسائل والمسائل » ، ٢٦/٣ . أنظر أيضا : « الفتاوى » ، ٣٩/٥ ، حيث يقول « التجهم والرفض هما اعظم البدع ، أو من اعظم البدع التي احدثت في الاسلام ، ولهذا كان الزنادقة المحضة مثل الملاحدة من القرامطة ونحوهم انما يتسترون بهذين : « بالتجهم والتشيع » ومن اقدم الكتب التي ألفت في الرد عليهم كتاب « الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة » لابن قتيبة الدينوري ، وكتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » للامام أحمد بن حنبل ، وكتاب « الرد على الجهمية » للدارمي . وكان الامام أحمد بن حنبل شديدا على من يقول بخلق القرآن ، فلما سمع ان داوود الاصفهاني الظاهري (أبا سليمان داوود بن علي بن خلف توفي سنة ٢٧٠هـ ، مؤسس المذهب الظاهري ، وأول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس ، أنظر الفهرست ، لابن النديم ، ص ٣٠٣) يروج مقالة ان القرآن محدث ، انكره وشدد في النكير عليه ، أنظر : ابن تيمية : الفتاوى ٥١/٥ .

لقد بنى الجهم فكرته في نفي الصفات على ركنين هما :-

أ - لغوي : قال الجهم : المماثلة هي الاشتراك في الاسم ، لذلك كان يقول : لا اصف الباري تعالى بوصف يجوز اطلاقه على غيره : كشيء ، موجود ، حي ، عالم ، مريد ، ونحو ذلك (٣٧) ♦

ب - فلسفي : كان الجهم جبريا ، فنفى القدرة الانسانية

(٣٦) الاسفراييني : « التبصير في الدين » ، ص ٢٩ . ابن حجر : « تهذيب التهذيب » ، ١٠/١٠ . ابن الجوزي : تلبيس ابليس ص ٨٣ . الملطي : التنبيه والرد ، ص ٧٧ .

(٣٧) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ١/٢٨٠ . البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ١٢٨ . الشهرستاني : « الملل والنحل » ١/١٠٩ . الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٩٦ (اختلف المتكلمون في تعريف المماثلة ، فالجهم بن صفوان ، كان يقول : ان المماثلة تثبت بالاشتراك بمجرد الوصف والتسمية ، حتى امتنع عن تسمية الله شيئا موجودا وحيا وعالما نفيا للمماثلة بين الله وخلقه ، وقالت المعتزلة المماثلة تثبت بالاشتراك في اخص الاوصاف ، فان للعلم مثلا ثلاثة أوصاف : الوجود والعرض والعلم ، فالوجود اعم الاوصاف والعرض اوسطها والعلم اخصها لانه يماثل العلم من حيث كونه علما ، لا من حيث كونه موجودا وعرضا ، ولهذا امتنعوا عن وصف الله بصفات قديمة ، لان القدم عند الله اخص اوصاف الباري تعالى ، اما عند اهل السنه : فالمماثلة تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو قلنا في وصف واحد لا تثبت المماثلة ، مثال ذلك ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث ومتجدد في كل زمان ، ولو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة قديمة وواجب الوجود لذاته دائما أيضا من الازل الى الابد ، فلا يكونان مثلين ، لذا قالوا : حد المثليين : ان يجوز على احدهما من الاوصاف ما يجوز على الآخر . انظر : الصابوني : الهداية ، مخطوطة ، الاسكوريال ، الورقة ١٠ب . الماتريدي : كتاب التوحيد ، مخطوطة ، كمبردج ، الورقة ٢٢ب . ابن تيمية : الفتاوى ٥/٢٦ . الغزالي : المصنوع الكبير ، ص ٩ .

والاستطاعة ، فليس للانسان عنده قدرة ، ولا اختيار ، فهو مجبر في افعاله ، والله يخلق فيه الافعال كما يخلقها في الحيوان والجماد ونسبتها الى الانسان مجاز فلا فعل ولا عمل لاحد غير الله ، وانما تنسب الاعمال الى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحي ، من غير ان تكونا فاعلتين مستطيعتين لما وصفتا به • ولذلك اثبت الجهم لله تعالى صفة القدرة والخلق والايجاد ، لانه لا احد من خلقه يوصف بالقدرة والخلق والايجاد (٣٨) •

ثالثا : تطور الفكرة على أيدي المعتزلة :

ترتبط مدرسة المعتزلة بشيخها والمقدم فيها واصل بن عطاء (٣٩) • ويعتبر واصل اول من نفى الصفات الالهية من المعتزلة ، لان اثباتها في رأيه يؤدي الى الشرك • ويقول الشهرستاني « وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين قال : ومن اثبت معنى او صفة قديمة فقد اثبت

(٣٨) هذا السبب نفسه الذي حمل فيلو اليهودي ، وغيره من فلاسفة الافلاطونية الحديثة ، على الامتناع عن وصف الباري تعالى بالصفات التي يمكن ان تطلق على احد من خلقه ، واثبت لله تعالى صفة القدرة فحسب لانه : لا احد يفعل ولا احد من الخلق يوصف بالفعل وبالقدرة على الخلق والايجاد •

The Jewish Ency., The Article, Philo . أنظر :

(٣٩) واصل بن عطاء وكنيته أبو حذيفة ويلقب بالغزال ، وهو من الموالي ، لم يكن غزالا لكنه كان يلزم الغزاليين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن ، وكان يعجبه ذلك ، ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٢١هـ وكان واصل يلزم مجلس الحسن البصري ويظنون به الخرس من طول صمته « راجع المبرد : الكامل ص ٥٤٧ • ابن خلكان : وفيات الاعيان ٢/٢٥٢ • ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٨ • الشريف المرتضى : غرر الفوائد ودرر القلائد (تحقيق أبو الفضل ابراهيم) • ١٣٩/١

الهيّن» (٤٠) . والظاهر من اقوال واصل ان موقفه كان سلبيا فلم يحاول تبرير موقفه بالادلة ، وانما صاغ الالوهية ، كما يقول الاستاذ مكدونالد في صورة « وحدانية مبهمه » (٤١) . اما المعتزلة من بعده ، فقد اخذوا يطالعون كتب الفلسفة القديمة وتوسعوا في هذه المسألة ، وتوصلوا الى نتائج وحلول اخرى وقد اتخذ النفي عند شيوخهم صوراً مختلفة ، اشتهر منها صورتان :

أ - التفسير السلبي : ادخل التفسير السلبي للصفات في الفكر الاسلامي اثنان من علماء الكلام سبقوا المعتزلة في هذا المضمار ، وهما ضرار ابن عمرو ، والحسين بن محمد النجار . ويعتقد الباحثون قدامى ومعاصرين بان فكرة التفسير السلبي للصفات مستمدة من الفلسفة اليونانية والافلاطونية المحدثه على الخصوص . فيذكر الشهرستاني ان الفلاسفة كانوا يرون ان الصفات سلوب ، فالقديم معناه نفي الاولية ، والغني معناه نفي الحاجة (٤٢) ، ويقول في مكان آخر افلاطون ذكر في النواميس (اي القوانين) « ان الله تعالى انما يعرف بالسلب ، اي لا شبيه له ولا مثال (٤٣) . وفي الحقيقة فان اول من ادخل التفسير السلبي للصفات الالهية في الفكر الديني عامة ، هو البائينوس (Albinus) ، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد ، واعتبر المهد الاول لظهور الفلسفات التوفيقية في صورة الافلاطونية الحديثة . وكان البائينوس ، استاذاً لجالينوس ، ومن اشهر كتاباته ، رسالته عن الصفات الالهية (Incorporeal Qualities) « (٤٤) .

- (٤٠) الشهرستاني : الملل والنحل ٥٧/١ .
 Macdonald, D. B. op. cit., p. 136. (٤١)
 (٤٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ٦٦/١ .
 (٤٣) الشهرستاني : المصدر السابق ٤/٣ .
 Ency., Britanica, The Article, "ALBINUS". (٤٤)

أنظر أيضا :

Wolfson, H. A. "Albinus and Plotinus on Divine Attributes",
 Harvard Theological Review, No : 45, p. 115 (1952) .

واستمد الفكرة منه فلاسفة الافلاطونية ، وخاصة افلوطين (Plotinus) الذي بشر بها في كتابه المشهور « التاسوعات (Enneads) » (٤٥) ، ومن افلوطين سرت الفكرة الى ديونيسس الأريوفاغي (Dionysius The Areopagite) ، الذي اشتهر بانه عاش في القرن الثاني للميلاد وكان اول بطريارك لاثينا ، وفي القرن التاسع للميلاد انتحل شخصه القديس « دينس » في فرنسا . اما الحكيم والكتابات المنتحلة باسمه ، فالغالب في الظن انها من يراع ، لاهوتي مسيحي شرقي عاش في سورية وكان له اتجاه افلاطوني واضح مع ميل الى المذهب يعقوبي القائل بالطبيعة الواحدة للمسيح . وصارت هذه الكتابات المنتحلة باسمه يشار اليها عادة (Pseudo—Dionysius) (٤٦) . وكان فيلو الفيلسوف اليهودي وأحد اركان الافلاطونية الحديثة ، من اشهر الداعين الى تفسير الصفات الالهية تفسيراً سلبياً ، وقد اقام منهجه على ادلة فلسفية ونقلية ايضاً مستمدة من الكتاب المقدس ، تلك الادلة التي تنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق (٤٧) ومن فيلو استمد آباء الكنيسة المتأخرون الفكرة فكان يوحنا الدمشقي (John of Damascus) يقول : ان لله ماهية لا يعرفها غيره لذا فاننا لا نستطيع ان نحدد الله تعالى او ندرك طبيعته ، ومن ثم فلا يمكن وصفه

Wolfson, A. H. Op. cit., p. 115.

(٤٥)

(٤٦) عن حياة ديونيسس الأريوفاغي ، أنظر على التوالي :

- i) Russel. B. "History of Westren Philosophy, pp 398—9.
- ii) Ency., Britanica, The Article, "Dionysius".
- iii) Wolfson, A. H. "Negative Attributes In The Church Fathere" Harvard Theological Review, No: 48, 1953, p. 143.

The Jewich Ency., The Article, "PHILO" (٤٧)

Wensinck, A. J. op., cit., p. 70.

الا بالسلوب ، فاذا قلنا انه تعالى خير فالمعنى انه لا يفعل الشر (٤٨) .

اما في الاسلام فقد كان ضرار بن عمرو اول من انتهج طريقة التفسير السلبي للصفات فكان يقول : معنى قولنا : الباري تعالى عالم قادر ، انه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول في سائر الصفات (٤٩) ، واما الحسين بن محمد النجار فكان هو الاخر يقول : معنى قولنا : ان الله لم يزل جوادا : ان البخل منفي عنه ازلا ، وانه لم يزل متكلمنا : انه لم يزل غير عاجز عن الكلام ، وانه لم يزل مريدا : انه غير مستكره ولا مغلوب (٥٠) . اما شيوخ المعتزلة ، فقد اخذوا التفسير السلبي ، وصاغوه في صور متعددة ، فأبو الهذيل العلاف (٥١) ، كان يقول : اذا قلت ان الله

(٤٨) أنظر زهدي حسن جارالله : المعتزلة ، ص ٢٧-٢٨ وأيضا :

(i) Wensinck. op. cit., p. 72.

(ii) Wolfson, Negative Attributes, p. 147.

(٤٩) الملطي : « الرد والتنبيه » ، ص ٣٠ . الاشعري : مقالات الاسلاميين ٢٨١/١ . البغدادي : الفرق ص ٢٠١ . الشهرستاني : الملل والنحل ١١٤/١ .

(٥٠) الاشعري : مقالات الاسلاميين ٢٨٣/١ . البغدادي : الفرق ص ١٩٥ . الملل ١١٢/١ .

(٥١) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي ، كان مولى لعبدالقيس ، ولد سنة ١٣١ على ما يذكر الخياط (في الانتصار) أو سنة ١٣٤ ، على ما يذكر الكعبي ، وكما اختلف في ميلاده ، اختلف في وفاته : فقيل توفي سنة ٢٣٥ وقيل في أيام الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ) ، نشأ بالبصرة وبقي فيها حتى سنة ٢٠٤هـ ثم ذهب الى بغداد بدعوة من الخليفة المأمون ، وتوفى بسامراء . قال عنه ابن المرتضى في طبقاته : كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين . ويقول عنه ابن النديم : اخذ الكلام عن عثمان بن خالد الطويل ولم يلق واصلا ولا عمرا . ويقول عنه الاستاذ الدكتور النشار : ونحن نستطيع ان نعتبره أول فلاسفة المعتزلة بلا مدافع ، بل الممثل الاول للفلسفة =

عالم ، اثبت له علما هو الله ، ونفيت عنه الجهل • واذا قلت : الله قادر ،
 اثبت له قدره هي الله ، ونفيت عنه العجز • واذا قلت : الله حي ، اثبت له
 حياة هي الله ونفيت عنه الموت وهكذا في سائر الصفات (٥٢) • اما النظام (٥٣)
 فكان يقول ، معنى قولنا : ان الله عالم ، اثبات ذاته ، ونفي الجهل عنه •
 ومعنى قولنا : ان الله قادر ، اثبات ذاته ، ونفي العجز عنه • ومعنى قولنا :
 ان الله حي اثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا في سائر الصفات (٥٤) •

= الاسلامية اطلاقا ، أنظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ • ابن
 النديم ، الفهرست ، ص ٥٦ • السيد المرتضى ، الغرر والدرر ١/ ١٧٨ -
 ١٧٩ • الدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ،
 ص ٨٩ •

(٥٢) الاشعري : المقالات ، ١/ ١٦٥ ، ٢/ ٤٨٥ •

(٥٣) ابراهيم بن سيار بن هانيء النظام البصري ، يكنى بأبي
 اسحق ، كان مولى الزياديين من العبيد ، وهو ابن اخت العلاف وعنه
 اخذ الاعتزال ، توفي سنة ٢٣١هـ • روى عنه انه كان لا يقرأ ، وقد
 حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها ، مع كثرة حفظه
 الاشعار والاحبار واختلاف الناس في الفتيا • قال الجاحظ عنه : ما رأيت
 أحدا اعلم بالكلام والفقہ من النظام ، وقد اعتبره ابن حزم وابن نباته
 « اعظم رجال المعتزلة اطلاقا » • ويقول عنه الدكتور النشار (النظام
 أكبر شخصية فلسفية في العالم الاسلامي اطلاقا ، صدر عن فكر مبدع
 ونظام فلسفي دقيق) ، ويقول عنه المستشرق الاستاذ نيبرج « وانا أميل
 الى القول بأنه لم يكن في التأريخ احد نجح نجاح النظام في ابطال كلام
 الثنوية واسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى » • أنظر ابن
 المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٠ • ابن النديم : الفهرست ، ص ٦٠ •
 نيبرج : مقدمة كتاب الانتصار للخياط المعتزلي ، ص ٥٨ • النشار :
 نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١١٥ • زهدي حسن جارالله :
 المعتزلة : ص ١٢٠ • واوسع مصدر عن النظام وآرائه الفلسفية هو كتاب
 الدكتور عبدالهادي أبو ريده (النظام وآراؤه الفلسفية) •

(٥٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ١٦٦ ، ص ٤٨٦ •

وإذا قارنا بين قولي العلاف والنظام وجدنا مع الاتفاق بينهما على نفي الصفات الالهية عن طريق تفسيرها تفسيراً سلبياً ، فرقا جوهرياً بينهما . فالعلاف بقوله هذا ، لا ينفي وجود الصفات كلياً بل هو يثبت صفته هي عين الذات فلا يجرد الذات من الصفات كلياً ، وهو يهدف من هذا الى القول بان « الحمل في مثل هذه القضايا ليس حملاً حقيقياً يثبت معنى زائداً على الذات ، اي ان حقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى يكون هناك شيئان هما الصفة وذات الله ، بل هناك شيء واحد هو الذات وهو الصفة ، واذن يكون هذا الحمل اعتبارياً لا حقيقياً^(٥٥) » ويفسر هذا الشهرستاني اذ يقول « وابو الهذيل انتهج منهج الفلاسفة ، فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ، ولكن لا يقال نفسه علم ، كما قالت الفلاسفة : عاقل وعقل ومعقول^(٥٦) ، اما النظام فان قوله اكثر انطباقاً على رأى الفلاسفة الذين جردوا الذات من الصفة وقالوا : ان الذات تقوم مقامها باعتبار انها موجودة . فارسطو - كما يذكر الشهرستاني كان يقول « ان الله حي بذاته ، باق بذاته ، عالم بذاته ، وانما ترجع جميع صفاته الى ما ذكرنا من غير تكثر ولا تغير في ذاته »^(٥٧) ، وهذا التفسير لاختلاف الصفات الذي قدمه ارسطو هو نفس التبرير الذي قدمه النظام ، الذي كان يقول « ان صفات الله اختلفت لا لاختلاف في ذاته وانما لاختلاف ما ينفي عنه من المتضادات ، كالجهل والعجز والموت ، اما ذاته : فواحدة لا اختلاف

(٥٥) الغرابي (علي مصطفى) : « أبو الهذيل العلاف » ، ص ٤٠ .

راجع أيضا :

Wolfson, H. A. "Philosophical Implications of The Problem of Divine Attributes In The Kalam, p. 73.

(٥٦) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٦ .

(٥٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، ٤٤/٣ . راجع بحث

« ولفسون » الآنف الذكر ، ص ٧٥ .

فيها (٥٨) .

ب - نظرية الاحوال :

اختلف المتكلمون في « الاحوال » نفيًا وإثباتًا وذلك بعد ان احدث ابو هاشم بن الجبائي^(٥٩) رأيه فيها فما كانت المسألة - كما يقول الشهرستاني - مذكورة قبله اصلا ، فاثبتها هو ، ونفاها ابو علي الجبائي ، واثبتها القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه ، ونفاها صاحب مذهبه الشيخ ابو الحسن الأشعري واصحابه رضي الله عنهم ، وكان امام الحرمين من المتبتين في الاول والثاني في الآخر^(٦٠) . اما متكلمة الشيعة فقد هاجموا نظرية الاحوال وانتقدوها ، فكان الشيخ المفيد يقول « هو قول فارق به (اي الجبائي) سائرا اهل التوحيد ، وارتكب اشنع من مقال اهل الصفات^(٦١) وكان يقول : ثلاثة اشياء لا تعقل : اتحاد النصرانية وكسب التجارية واحوال البهشمية^(٦٢) . وذكر ابن المطهر الحلبي (ت/٧٢٨هـ) في كتابه « الباب الحادي عشر » ان نظرية الاحوال « ضروري البطلان لان الشيء

(٥٨) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٤٨٦ .

(٥٩) أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب (ابي علي) الجبائي من رجال الطبقة التاسعة المعتزلة كان رئيسا لمعتزلة البصرة بعد أبيه واستاذا للامام الشيخ ابي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ، مؤسس مدرسة أهل السنة ، واليه تنتسب إحدى فرق المعتزلة « البهشمية » توفي سنة ٣٢١ ، أنظر ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ٩٤ .

(٦٠) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٣١ . أنظر أيضا : الباقلاني ، كتاب التمهيد ، ص ١٥٣ حيث يستدل على نفي الاحوال : امام الحرمين الجويني : الارشاد : ص ٨٠ فصل « في اثبات الاحوال والرد على منكريها » .

(٦١) المفيد (أبو عبدالله) ، أوائل المقالات ، ص ١٨ .

(٦٢) المصدر السابق : ص ١٩ .

اما موجود او معدوم اذ لا واسطة بينهما» (٦٣) .

اما ابو هاشم الجبائي : فكان يفسر الصفات الالهية على اساس انها احوال فكان يقول « اذا قلنا ان الله عالم : اثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتا ، واذا قلنا : ان الله قادر اثبتنا حالة خاصة ، هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتا وهكذا في سائر الصفات (٦٤) ، وتأتي فوق هذه الاحوال ، « حالة اخرى عامة توجبها كلها » (٦٥) . وكان الجبائي يقول : ان هذه الاحوال لا تقدر على معرفتها على انفراد ، فهي على حياها لا موجودة ولا معدومة ، لانها لو وجدت لصارت قديمة مثل الذات ، وهذا يعني تعدد القدماء وهو شرك . ولا معدومة لان المعدوم في رأيه شيء . ولا هي معلومة بانفرادها لانها لو علمت لصارت اشياء ايضا ، لان من رأيه انه : لا تعلم الا الاشياء والذوات . ولا هي مجهولة ولا قديمة ، لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية في اخص الاوصاف (القديمة) ، والاشترار في الاخص يوجب الاشترار في الاعم فتصبح آلهة . ولا حادثة ، لانها لو كانت محدثة لكان الله تعالى محلا للحوادث . فلاحوال وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات ، فهي لا تدرك على انفراد الا بعلاقتها مع الذات فقط ، فقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياها ، كالجوهر الفردي لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينظم اليه جوهر آخر (٦٦) ، ويصوغ الجويني دليل الاحوال في الصورة الآتية فهو يقول « ان من علم بوجود الجوهر ولم يحط علما بتحيّزه ، ثم استبان تحيّزه ،

-
- (٦٣) ابن المطهر الحلبي : الباب الحادي عشر ، فصل الصفات .
(٦٤) الشهرستاني : الملل والنحل ١ / ٨٥ .
(٦٥) الشهرستاني : « نهاية الاقدام » ، ص ١٣٣ .
(٦٦) المصدر السابق ، ص ١٣٣ . البغدادي : الفرق ص ١١٧ .
الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٨١ . الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٤٤ .

فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، واذا تقرر تعابير العلمين ، فلا يخلو معلوم العلم الثاني من امرين : اما ان يكون هو المعلوم بالعلم الاول ، واما ان يكون زائدا عليه ، وباطل ان يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم بالعلم الاول لأوجه منها : ان العاقل يقطع عند الاتصاف بالعلم الثاني ، انه احاط بما لم يحط به قبل ، واستدرك ما لم يستدركه اولا ، ويجوز تقدير الجهل ، بالتحيز مع العلم بالوجود فلو كان يحيز الجوهر وجوده لاستحال ذلك كما يستحيل ان يعلم الموجود من يجهله في حالة واحدة (٦٧) .

المذاهب العامة في تفسير الصفات

أولا تفسير الفلاسفة :

اجمع فلاسفة الاسلام ، امثال ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم ، على نفي الصفات الالهية نفيًا تامًا (٦٨) لأن اثباتها في نظرهم يوجب التعدد ويدخل الكثرة في الذات الالهية ، فقالوا : ان الذات الالهية من حيث انه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ، علم ، ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته : ذاته ،

(٦٧) الجويني : الارشاد ، ص ٨١ .

(٦٨) لذلك سمي مذهبهم « النفي المحض » وسموا هم « غالية الجهمية » يقول ابن تيمية عنهم هم « الذين ينفون أسماء الله وصفاته وان سموه بشيء من أسمائه الحسنی ، قالوا هو مجاز ، فهو في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ، وكذلك وصف العلماء حقيقة قولهم ، كما ذكره الامام أحمد بن حنبل في « الرد على الزنادقة الجهمية » وفي مكان آخر يقول « هذا هو قول القرامطة الباطنية النفاة للاسماء حقيقة » (أنظر الفتاوى ، ٤١/٥) ويردد الصابوني في « الهداية » مخطوطة الاسكوريال الورقة ١٤ ، نفس هذه التهمة فيقول « وانكرت الفلاسفة الباطنية كون الله حيا عالما قادرا على التحقيق فزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله . أنظر أيضا ، الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٤ .

كان عالما بذاته ، وكونه مبدأ صدور الفعل والاثـر بالاختيار عنه فهو قدره ، وهكذا يقال في سائر الصفات ، وقالوا : ان هذه المرتبة اعلى من ان تكون الصفات مغايرة للذات • فنحن نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا ، تقوم فينا ، وهو تعالى لا يحتاج اليها بل ذاته تنكشف الاشياء عليه • اي يترتب على ذاته ما يترتب على تلك الصفات ، لو كانت موجودة^(٦٩) ، ولذلك قيل عن رأى الفلاسفة : « محصول كلامهم نفي الصفات ، واثبات غاياتها ونتائجها »^(٧٠) •

فالفلاسفة يرون ان الصفات ليست معاني قائمة بذات الله تعالى ، زائدة عليها ، بل هي ذاته ، وقولهم هذا ينتهي الى انكار وجود الصفات ونفيها نفيًا تامًا ، وهكذا جعلوا الالوهية : فكرة مجردة لا مضمون فيها ، هي اشبه بالعدم منه بالوجود ، وصدق الفخر الرازي اذ يقول : المشبه يعبد صنما ، والمعطل يعبد عدما •

دليلهم :

أولاً : قالوا ، ان كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فاما ان (١) يستغني كل واحد عن الاخر في وجوده او (٢) يفتقر كل واحد الى الاخر ، او (٣) يستغني واحد عن الاخر ، ويحتاج الاخر •

فان فرض كل واحد مستغنيا ، فهما واجبا وجود^(٧١) ، وهو التثنية

(٦٩) الدواني : شرح العقائد العضدية (ص ٢٧٩ - من كتاب : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) أنظر أيضا الغزالي : مقاصد الفلاسفة (فصل في صفات الاول ، ص ٢٢٣) تحقيق سليمان دنيا ، سلسلة ، ذخائر العرب رقم ٢٩ •

(٧٠) الدواني : المصدر السابق ، ص ٩٩ •

(٧١) القسمة الثنائية للوجود ، فكرة ارسطية ، تمثل في مجموعها دليل الحدوث المشهور المعروف عند الفلاسفة بالدليل الكوني الذي =

المطلقة ، وهو محال • واما ان يحتاج كل واحد منهما الآخر ، فلا يكون اي واحد منهما واجب الوجود ، اذ معنى واجب الوجود : ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى الغير فذلك الغير علتة ، اذ لو رفع ذلك الغير لأمتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره • وان قيل : احدهما يحتاج دون الآخر ، فالذي يحتاج معلول ،

= ينتهي الى اثبات وجود الخالق (واجب الوجود المحرك الذي لا يتحرك) من تغير الممكنات وانتقالها من حال الامكان (Potentiality) الى حال الحدوث الفعلي (Actuality) هذا الانتقال الذي هو حركة ، والحركة لا بد لها من محرك ، والمحركات لا يمكن ان تتسلسل ، فلا بد من التسليم بوجود « المحرك الذي لا يتحرك » لان الوجود الممكن ، أو ممكن الوجود ، هو القابل لان يجب ويقع ، واذا وجب ، كان وجوبه أو وقوعه من غيره ، لان حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته ، وجب ان يتصوره العقل واقعا من أول الامر ، لان ما ب « الذات لا يتخلف » ففرض انه قابل لان يقع ، مع فرض ان حركة وقوعه من ذاته : خلف وتناقض ، وان كانت حركته من غيره فهو محتاج في وقوعه ووجوبه الى هذا التغير ، فالممكن الوجود بتعبير آخر هو المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقي من حال الى حال • اما « واجب الوجود » فهو المقابل « لممكن الوجود » المغاير له • والعقل يتصوره بالضرورة عند تصوره الممكن لان انتقال الممكن من حال « القابلية » الى حال « الوقوع الفعلي » يستدعي حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم في خصائصه • لا بد ، اذن تكون من امر خارج عنه • واذا فرض هذا الامر الخارج عنه من نوعه ، أي ممكن أيضا ، لزم ما لزم في الممكن الاول ، وقيل في شأنه هنا ما قيل في شأن ذلك هناك - وهكذا حتى ينتهي الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له او دور ، واما الى تصديق بوجود امر آخر ليس من نوع ممكن الوجود أنظر : ارسطو : كتاب الطبيعة ، تحقيق عبدالرحمن بدوي ، ص ٨٤٦ • ابن سينا : النجاة ، المقالة الاولى من الالهيات ، صفحة ٣٦٦ • الجويني (امام الحرمين) الارشاد ص ٢١ (استحالة عدم القديم) • محمد البهي : « الجانب الالهي من التفكير الاسلامي » ، ص ٢٧٦ • الدكتورة أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٢ •

والواجب الوجود هو الآخر (اي غير المحتاج) ، ومهما كان معلولا ، افتقر الى سبب ، فيؤدى ان يرتبط واجب الوجود بسبب^(٧٢) .

ثانيا :

قالوا ان القدرة فينا ليس داخلا في ماهية ذاتنا بل هي عارض ، واذا اثبت هذه الصفات للاول (اي لله تعالى) لم يكن ايضا داخلا في ماهية ذاته ، بل كان عارضا بالاضافة اليه ، وان كان دائما له ، وربّ عارض لا يفارق او يكون لازما لماهية ، ولا يصير بذلك مقوما لذاته ، واذا كان عارضا كان تابعا للذات ، وكان الذات سببا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود^(٧٣) ، وبتعير آخر ، اذا كانت الصفات اضافية ، فان هذه الاضافة تجعلها عارضة ، بمعنى انها لم تكن ثم صارت ، وذلك من سمات الحدوث ، فكانت النتيجة : ان الذات الالهية طرأ عليها تغير وذلك لا يجوز ، لانه ينتهي الى القول بان الذات الالهية محل للطوارئ والمحدثات ، فيكون الباري جسما ، وهو محال .

لهذه الاسباب ، قال الفلاسفة ، ان الباري تعالى لا يوصف الا باوصاف (أ) سلبية محضة ، او (ب) اضافية محضة ، او (ج) مؤلفة من اضافة وسلب ، والسلب والاضافات لا توجب تعددا او كثرة في ذاته : فاذا قيل « واحد » فمعناه سلب الشريك والنظير وسلب الانقسام ، واذا قيل قديم « فمعناه سلب البداية عن وجوده ، واذا قيل : جواد وكريم ورحيم وغني ، فمعناه : اضافته الى افعال صدرت منه ، وكذا يتولد من

(٧٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة (نشرة الاب بويج) ص ١٦٤
أنظر أيضا : ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٤٣ ، (طبعة الكردي - القاهرة
١٩١٣) .

(٧٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ١٦٩ .

وصفي الاضافة والسلب للاول اسام كثيرة لا توجب كثرة في ذاته (٧٤) .

ثانيا - تفسير المعتزلة :

لما كان المعتزلة يرمون من وراء محاولاتهم الفكرية عامة ، التوفيق بين الدين والفلسفة ، فقد رأوا الاّ ينكروا الصفات الايجابية الثبوتية جملة ، لانهم رأوا ان ذلك اسلوبا ينتهي الى التعطيل الكامل والى جعل الالوهية فكرة مجردة لا مضمون لها ، فحاولوا الابقاء على الصفات الى حدّ ما ، الا انهم لم يجعلوا لها وجودا مستقلا زائدا على الذات (٧٥) ، وحاولوا ايضا اختصار عدد الصفات ، برجوعها الى صفتين رئيسيتين : هما العلم والقدرة ، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران عقليان للذات القديمة كما قال ابو علي الجبائي ، او حالان كما قال ابنه ابو هاشم ، ومال

(٧٤) الغزالي : مقاصد الفلاسفة « المقالة الثالثة في صفات الاول » ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، وأيضا تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٣ . الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٨١ - ١٨٢ . ابن رشد : تهافت التهافت (نشرة الاب بويج) ص ٣١٤ . وهذا المنهج هو الذي أقره وأخذ به الفيلسوف اليهودي الاندلسي موسى بن ميمون ، أنظر كتابه « دلالة الحائرين » ، الترجمة الانكليزية ، ص ٨١ .

(٧٥) ولهذا السبب فان كتاب الفرق من أهل السنة اعتبروا مذهبهم معتدلا في النفي بالمقارنة مع مذهب الفلاسفة الذين اطلق على مذهبهم (النفي المحض) وفي هذا يقول ابن تيمية « المعتزلة يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة لكن ينفون صفاته ، وهم لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة بل يجعلون كثيرا منها على المجاز : أنظر الفتاوى ٤١/٥ . النبوات ، ص ٤٢ . الرسائل والمسائل : ٢٧/٣ ، ويقول الشهرستاني (نهاية الاقدام ، ص ١٨٠) « أبو الهذيل انتهج مناهج الفلاسفة فقال : البارئ تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة : عاقل وعقل ومعقول » ويقول الصابوني (البداية - الورقة ٩ وما بعدها) « اعترفت المعتزلة باتصاف الله بانه حي ، عليم ، سميع ، بصير ، قدير ، مرید ، متكلم ، ولكن انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله » .

ابو الحسين البصري ، الى ردّ الصفات جميعها الى صفة واحدة • هي
العالمية ، وذلك عين مذهب الفلاسفة^(٧٦) •

لقد عدّ بعض كتاب الفرق مذهب المعتزلة مماثلاً لمذهب الفلاسفة في
تفسير الصفات وذلك خطأ كبير ، فالمعتزلة لم ينكروا وجود الصفات الالهية
تماماً كما فعل الفلاسفة بل اثبتوا عينية الصفات فقالوا : ان لله صفات هي
عين الذات^(٧٧) ، وكانوا يهدفون من ذلك الامتناع عن اسباغ وجود زائد
مستقل عن الذات زائد عليها وهكذا فالذات والصفة شيء واحد، اي ان الصفات
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها خارج الذهن • فكان ابو الهذيل
العلاف - مثلاً - يقول « الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته
ذاته وهكذا في سائر الصفات »^(٧٨) ، وقد ردّ على المعتزلة كتاب اهل
السنة مثل الاشعري والبغدادى والشهرستاني وقالوا في التشنيع على مذهبهم
بقولهم « اذا كان علم الله هو الله ، وقدرته هي هو ، كان الله علماً وقدرة ،

(٧٦) أنظر الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢٨٣/١ • شرح
الدواني على العقائد العنصرية ص ٢٧٩ ، وما بعدها •

(٧٧) ناقض المعتزلة مذهبهم في نفي الصفات ، في صفتين ، اذ
قالوا : ان الله يريد بارادة زائدة على الذات ، ومتكلم بكلام هو زائد على
الذات ، الا ان الارادة يخلقها في غير محل ، والكلام يخلقه في جسم جماد ،
ويكون هو المتكلم به • أنظر : الغزالي « الاقتصاد في الاعتقاد » ص ٦١
(طبعة المكتبة التجارية) ويذكر الامام الغزالي في مكان آخر وهو يشير
الى التناقض الظاهر في مذهب المعتزلة اذ يقول « والعجب من قولهم ان
الارادة توجد لا في محل ، فان جاز وجود صفه من الصفات لا في محل ،
فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام ، فلم قالوا بخلق
الاصوات في محل ، فلتخلق في غير محل ، فان لم يعقل الصوت الا في
محل ، لانه عرض وصفه ، فكذا الارادة » المصدر نفسه ، ص ٥٩ •
الصابوني البداية ، الورقة (١٠) •

(٧٨) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٦ • الشهرستاني : الملل
والنحل ٦٢/١ •

ولو كان كذلك لاستحال ان يكون عالما قادرا لان العلم (صفة) لا يكون عالما (موصوفا) والقدرة لا تكون قادرا « (٧٩) .

كذلك ردّ ابن رشد على مذهب المعتزلة في تحقيق عينية الصفات بقوله « قول المعتزلة ان الذات والصفات شيء واحد ، هو امر بعيد عن المعارف الاولى بل يظن انه مضاد لها ، وذلك يظن انه من المعارف الاولى ان العلم يجب ان يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم » (٨٠) .

اما المعتزلة ، فقد دللوا على صحة مذهبهم بأقوال منها :

ان اثبات صفات ازلية قديمة لله زائدة على ذاته ، يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو اخص اوصاف الذات « والاشترك في الاخص ، يوجب الاشتراك في الاعم ، وهذا يعني المائلة » (٨١) ، اي انها تصير آلهة الى جانب الذات الالهية وذلك شرك (٨٢) وقد حاول ابو الحسين

(٧٩) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٧٦ . الدواني ص ٢٨٣ ، وقد ردد هذا النقد أكثر متكلمة أهل السنة ، فيذكر التفتازاني (شرح العقائد النسفية ص ٧٥) ، « لا كما تزعم المعتزلة من انه تعالى عالم لا علم له ، وقادر لا قدرة له ، الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا أسود لا سواد له . ويقول ابن تيمية (كتاب النبوات ص ٤٢) ان اثبات حي عليم قدير حكيم سميع بصير بلا حياة ولا علم ولا قدرة ولا حكمة ولا سمع ولا بصر مكابرة للعقل ، كاثبات مصلى بلا صلاة وصائم بلا صيام وقائم بلا قيام .

(٨٠) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ، ص ٥٩ . أيضا تهافت التهافت ، ص ٣٥٤ ، حيث يقول « وذهب المعتزلة الى ان الذات والصفات شيء واحد ، فلزمهم ان كلا المضافين شيء واحد أيضا ، وهو خلف .

(٨١) راجع التعليق رقم (٣٦) .

(٨٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام ، ص ١٩٩ .

الخياط المعتزلي صاحب كتاب « الانتصار » تحليل هذا الدليل فقال : ان الله تعالى لو كان عالما بعلم ، فاما (١) ان يكون ذلك العلم قديما ، او يكون (٢) محدثا . ولا يمكن ان يكون قديما لان هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو تعدد ، وهو قول فاسد ، ولا يمكن ان يكون علما محدثا ، لانه لو كان كذلك ، يكون قد احده الله اما في (أ) نفسه او (ب) في غيره او (ج) لا في محل . فان كان احده في نفسه ، اصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو حادث ، وهذا محال . واذا احده في غيره ، كان ذلك الغير عالما بما حله منه دونه ، كما ان من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، ولا يعقل ان يكون احده لا في محل ، لأن العلم عرض لا يقوم الا في جسم ، فلا يبقى الا حال واحد ، وهو ان الله عالم بذاته (٨٣) .

ثالثا - تفسير الاشاعرة :

يرى علماء الكلام من الاشاعرة ان لله صفات ازلية قديمة زائدة على الذات قائمة بها فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، مرید بارادة وهكذا في سائر الصفات ، فالصفات على مذهبهم تدل على معان زائدة على مفهوم الذات فهي ليست الفاظا مترادفة . قالوا : كما لا يجوز عقلا ان توجد ذات الانسان الا اذا كانت له صفات زائدة عليها ومغايرة لها وتختلف كل صفة منها عن الصفات الاخرى ، كذلك لا يجوز ان توجد الذات الالهية من غير صفات زائدة على الذات ومغايرة لها . ثم قالوا : وان هذه الصفات لا يقال هي هو (لان ذلك انكار لوجود الصفة والقول بعينيتها ، وذلك مذهب المعتزلة) ولا هي غيره (لانها لو كانت غيره لاصبحت ذواتا مستقلة قائما بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة) بل يقال : ان الذات ومعها الصفة قديمة من غير وجود تغاير ، لأن الصفة ليست ذاتا مجردة

(٨٣) أبو الحسين الخياط : الانتصار ، ص ١١١ .

قائمة بنفسها منفصلة عن الذات (٨٤) ، وقد ردّ الفلاسفة والمعتزلة على الاشاعرة بقولهم ان القول بوجود صفات زائدة على الذات يؤدي الى ان يكون البارئ تعالى جسماً ، لانه يقضي بان هناك صفة وموصوفاً وحاملاً ومحمولاً ، كما هو الحال في الشاهد ، وهذا حال الجسم ، ذلك لان الذات الالهية لا بد وان تكون (اما) قائمة بذاتها والصفات قائمة بها ، وذلك حلول واعتراض وطروء تغير على الذات ، (واما) ان يكون كل واحد من الذات والصفة قائماً بنفسه ، وذلك تعدد وشرك (٨٥) .

اما الاشاعرة فقد دللوا على صحة آرائهم باقوال منها :-

١ - ان الدليل قد قام بان الله تعالى ملك ، والمملك من له الامر والنهي : فهو أمر ناه ، فلا يخلو اما ان يكون أمراً بامر قديم ، او بامر محدث ، وان كان محدثاً فلا يخلو : ان يحدثه في ذاته ، او في محل او لا في محل . ويستحيل ان يحدثه في ذاته ، لانه يؤدي الى ان يكون محلاً للحوادث ، وذلك محال ، ويستحيل ان يحدثه في محل ، لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفاً ، ويستحيل ان يحدثه لا في محل لان الارادة صفة وهي عرض لا بد لها من محل تقوم فيه ، فتعيّن انه : قديم ، قائم به صفة له .

٢ - قالوا : كون الشخص منا عالماً ، معلل بقيام العلم فيه ، فالعالم من كانت به صفة العلم ، وكذا في الغائب فالله عالم بمعنى ان له صفة زائدة على ذاته ، قالوا : فالدليل قائم على كونه عالماً قادراً فلا يخلو : اما ان يكون

(٨٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٢٠٠ . التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٥ . الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ . الماتريدي : شرح الفقه الاكبر ص ١٩ . أبو المعين النسفي : التبصرة ، (مخطوطة) الورقة (٧٧) . الصابوني : البداية (مخطوطة) الورقة (٣٨) . (٨٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ، ص ٥٩ . أيضاً تهافت الفلاسفة ، ص ٣٥٤ .

المفهومان من الصفتين واحدا ، او زائدا ، فان كان واحدا ، فيجب ان يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقا ، علم كونه عالما قادرا ، وليس الامر كذلك ، فعلم ان الاعتبارين مختلفان : فلا يخلو : اما ان يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ ، او الى الحال او الى الصفة ، وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد ، فان العقل يقضي باختلاف مفهوميين معقولين ، ولو قدر عدم الالفاظ رأسا ما ارتاب العقل فيما تصوره • وبطل رجوعه الى الحال : فان اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك محال ، فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات ، وذلك مذهبنا (اي مذهب الاشاعرة) (٨٦) •

وهكذا فعلى مذهب الاشاعرة ان اثبات صفات زائدة قديمة لن يؤدي الى تعدد وكثرة ، لأن الصفات ليست قائمة بذاتها (ليست وجودا خارجيا مستقلا) ولا منفكة عن الذات ، حتى يقال ان تعددها يؤدي الى تعدد القدماء لانه لا غيرية بين الصفة والذات ولا انفكاك ولا انتقال بينهما وقد لزم النصارى الكفر لانهم قالوا بالغيرية وجوزوا الانتقال والانفكاك بين الصفة والذات (٨٧) •

(٨٦) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٦٢ • الباقلاني : التمهيد ص ١٥٣ • شرح الدواني على العضدية ص ٢٠٥ (من كتاب محمد عبده ، بين الفلاسفة والمتكلمين) •

(٨٧) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٩ • الصابوني : البداية (مخطوطة) الورقة ١١ ب • الغزالي المصنوع الكبير ، ص ٨ (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٩) •

الفصل الخامس

مشكلة القضاء والقدر

أو

الجبر والاختيار

جاء في معاجم اللغة في معنى القضاء والقدر ، ما يلي (١) :

القضاء : الفصل في الحكم ، ومنه قوله تعالى : ولولا أجل مسمى لقضى بينهم ، أي لفصل الحكم بينهم ، ومنه قضى القاضي بين الخصوم ؛ أي قطع بينهم في الحكم ، ومن ذلك : قضى فلان دينه ، تأويله : انه قد قطع ما لغريمه عليه وأداه اليه • ويكون القضاء بمعنى الصنع والتقدير : يقال قضى الشيء قضاءً ، اذا صنعه وقدره ، ومنه قوله : فقضاهن سبع سموات : أي خلقهن وعملهن وصنعهن وقدرهن وأحكم خلقهن • ومنه القضاء المقرون بالقدر : وهما أمران متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر لان أحدهما بمنزلة الاساس وهو « القدر » ، والآخر بمنزلة البناء وهو « القضاء » فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء • وقضى عليه عهدا : أوصاه وانفذه ، ومعناه الوصية ، وبه يفسر قوله تعالى « وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب » أي عهدنا • وقضى اليه : أنهاه ، ومنه قوله تعالى : « وقضينا اليه ذلك الامر » ، أي انهيناه اليه وأبلغناه ذلك •

(١) تاج العروس : فصل القاف من باب الواو والياء : ٢٩٦/١٠ ،
وفصل القاف من باب الراء : ٤٨١/٣ ، أيضا : لسان العرب ٧٩/٥ •

القدرُ القدرُ : القضاء والحكم ، وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الامور : اي الحُكْم • والقدرُ كالقدر ، وجمعهما جميعا « أقدار » • وقيل : القدرُ : الاسم ، والقدرُ : المصدر • والقدرية قوم ينكرون القدر ، مولدّةٌ ، والقدرية قوم ينسبون الى التكذيب بما قدر الله من الاشياء ، وقال بعض متكلميهم : لا يلزمنا هذا اللقب لاننا تنفي القدرَ عن الله عز وجل ومن أثبتته فهو اولى به • وهذا تمويه منهم ، لانهم يشبّون القدرَ لانفسهم ولذلك سمّوا : قدرية •

مقدمة عامة :

تتضمن مشكلة الجبر والاختيار دراسة وتحديدًا للمسألتين التاليتين :
 أولاً : الصلة بين ارادة الله العامة الشاملة ، والارادة الانسانية •
 ثانياً : الصلة بين القدرة الالهية العامة المطلقة ، والقدرة الانسانية ، أو بعبارة أخرى بين : قدرة الله وافعال العباد ، فهل افعال العباد مخلوقة لله تعالى أم هي من خلقهم واحتراعهم؟ (٢) •

ان التفكير في مسألة الجبر والاختيار ظاهرة نفسية عامة ، تميز حياة الجماعات المتدينة ، فهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية ، فاذا عثر المؤرخ الديني على احدها في جماعة متدينة فلا بد ان يعثر عند التفتيش في اعتقاداتها على الظاهرة الاخرى ، والواقع فان هذه المشكلة من اعقد المسائل التي عرضت للعقل الانساني وثار فيها الفلاسفة وعلماء الكلام قديما وحديثا ، فقد اثارها فلاسفة اليونان فكان بعضهم كأبيقور يقول بحرية الانسان وبانه لا قدر ولا قدرة تضمّر للانسان شرا ولا خيرا ، « وقد

(٢) أنظر ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملة ، ص ٣٢٢ (تحقيق الدكتور محمود قاسم - الطبعة الثانية) • البهي (الدكتور محمد) : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، ص ٧٣ • أمين (المرحوم أحمد) ضحى الاسلام ، ٥١/٣ •

استطاع أبيقور ان يجد لحرية الانسان أساسا في نظريته الطبيعية ، اذ رأى ان حركة الذرات في الخلاء ، تتعرض لظروف تملئها المصادفات فيحدث فيها انحراف مفاجيء غير متوقع ، وعلى هذا النحو ترك أبيقور فرصة لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على ارادة الانسان التي لا ترتبط بقدر يسيرها في جبرية لا تقبل تغيرا^(٣) ، وكان الرواقيون يرون ان « حياة الفرد خاضعة لقانون به ربطت الاشياء بعضها ببعض ربطا لا فكك منه ، وهذا القانون الذي لا يمكن ان يجترح ابدا يسمى بالقضاء والقدر^(٤) » . وهذه النظرية الرواقية تقضي - كما يقول الدكتور عثمان أمين « على كل فعل انساني فاذا كانت الاشياء كلها تحدث وفقا لقدر مرسوم ، فالاشياء التي قدر ان تقع لنا ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل^(٥) » . وكذلك كان الامر في الفكر الديني اليهودي ، فقد دار النقاش فيه حول القدر والجبر والاختيار ، فمال « القراؤون » منهم الى القول بالجبر والقدر ، وصار « الربائيون » الى القول بالاختيار^(٦) . اما في المسيحية الشرقية ، فان النزعة الغالبة على اهلها هي القول بحرية الارادة الانسانية ، فكان « بيلاجيوس^(٧) » صاحب المدرسة الكلامية التي اتسبت اليه ، يرى

(٣) مطر (الدكتورورة أميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان ، ص

٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٤) أمين (الدكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية ص ١٧٢ (الطبعة

الثانية : ١٩٥٩) .

(٥) المصدر أعلاه ، ص : ١٧٢ .

The Jewish Ency., The Article, Predestination. (٦)

(٧) بيلاجيوس (Pelagius) ، صاحب المدرسة الكلامية المرتبطة باسمه (Pelagianism) التي تنكر نظرية الخطيئة الاولى ، وتقول بان قوى الانسان الطبيعية تكفي لنيل السعادة ، وهو انكليزي الاصل (أو ايرلندي) هجر بلاده متوجها الى روما زمن البابا « انستاسيوس » ٣٩٩م - ٤٠١م حيث حاز فيها على شهرة عظيمة ، ثم توجه الى افريقيا =

وجوب الاعتقاد بمسؤولية العبد عن افعاله الحسنة والقيحة ، والا فان القانون الاخلاقي عموما سيتهدده الخطر ، اذ لو كان الانسان مجبرا لاتفى المانع الذي يمنعه من التهافت على اقتراف الجرائم • وكان يوحنا الدمشقي وهو أكبر عقل لاهوتي في الكنيسة الشرقية ، من أوائل الفلاسفة الدينين الذين ميزوا بين الافعال الاختيارية التي يأتيها الانسان بمحض ارادته واختياره وبعد التفكير والتروي ، وبين الافعال الاضطرارية الجبرية التي يأتيها الانسان اما مكرها أو بتأثير قوة خارجية^(٨) ومع ذلك فان يعاقبة مالوا الى الجبرية ونفي الارادة الانسانية والحرية^(٩) • اما من رجال الفلاسفة الاوربية الحديثة ، فان سبينوزا (Spinoza) (١٦٣٢ - ١٦٧٧) انكر حرية الارادة انكارا باتا ، لان مذهبه الفلسفي العام يؤدي به ضرورة الى فكرة صريحة في الجبر • اما ما نشعر به في انفسنا من حرية في العمل فليس في نظره سوى جهل بالاسباب التي تؤدي اليه وكما تلزم الخواص الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث ، كذلك يلزم سلوك كل كائن

= سنة ٤١٠م ومنها شق طريقه الى فلسطين حيث بشر بتعاليمه الدينية • فاصدرت المجامع الدينية الحكم عليه بالهرطقة ، الا انه كافح من أجل تبرئة ذمته مما الصق به ، فحصل على البراءة ، أنظر :

- i) The Oxford Dictionary of The Christian Church, The Article: "Pelagius".
- ii) Sweetman, J. W. "Islam and Christian Theology", part, I, p. 62.

(٨) جارالله (زهدي حسن) : المعتزلة ، ص ٢٩ •

(٩) البهي (الدكتور محمد) : الجانب الالهي من الفكر الاسلامي ، ص ١٠٠ ، وأنظر أيضا :

- (i) Ency., Britanica, The New Edition, The Article, Predestination.
- (ii) The Great Ideas, Asytopian of The Great Books of The Westren World, The Article, "Fate".

حي من محض طبيعته ولـ « لـينـتـز » (١٦٤٦ - ١٧١٦) ، نظرية في الجبر لا تختلف كثيرا عن نظرية سبينوزا ، ولكنه يميز بين جبرية الافعال الميكانيكية الصرفة ، وجبرية الافعال التي تبث عليها بواعث خلقية • ويرى ان البواعث لا تحمل الارادة الانسانية على العمل بطريقة ميكانيكية محضة ، كما لا تحمل القضية الهندسية الناظر فيها على الاعتراف بصحتها ، ومعنى هذا : ان البواعث تحركنا الى العمل ، ولكنها لا تدفعنا اليه دفعا • اما « كنت » (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فيضع لحرية الارادة أساسا جديدا يختلف فيه عن غيره ، فانه يبتدىء فلسفته بفكرة القانون الاخلاقي أو « الامر المطلق » الذي يتطلب من الانسان طاعة عمياء لا هوادة فيها ، ثم يقول ان هذا القانون : أعني الامر المطلق وما يتطلبه من فعل - لا معنى لهما الا اذا افترضنا في كل لحظة من لحظات حياتنا امكان تحققه • ولكن اين يتصور امكان تحقيق القانون الاخلاقي ؟ ليس في عالم التجربة الذي يخضع لقانون العلية العام لان طبيعة العلية تتعارض مع وجود أي قانون مطلق : بل يجب لكي تتحقق الحرية على الوجه الاكمل ، ان يوجد عالم غير العالم المحسوس ، وهو عالم « الاشياء في ذاتها » ، ومن هذا العالم الارادة • فالارادة في ذاتها حرّة ولكن من حيث هي ظاهرة من الظواهر (أي من حيث انها خاضعة للتجربة) ، خاضعة لقانون العلة والمعلول^(١٠) •

اما في الاسلام : فقد اثيرت المشكلة أيضا ، واختلف الناس حولها والذي دعاهم الى الاختلاف - كما يقول ابن رشد - « انه اذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة ، وكذلك حجج العقول »^(١١) •

(١٠) كولبه (ازفلد) : « المدخل الى الفلسفة » ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ (ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي) • أنظر أيضا : الموسوعة الفلسفية المختصرة (الالف كتاب : الرقم : ٤٨١) ، الاعلام : سبينوزا ، لـينـتـز ، كانت •

(١١) ابن رشد : « مناهج الادلة في عقائد الملة » ، ص ٢٢٥ •

فإذا قلنا : ان ارادة الله ومشيئته شاملة لكل ما يحدث ، فكيف يشاء الشر ؟ واذا قلنا : ان ارادته لا تتوجه الا الى الخير ، وجب القول : بان هنالك أفعالا تجري على غير مشيئته ولا اختياره ، فكيف يكون الها !!! ومثل هذا الخلاف في ارادة الله ، الخلاف في قدرته • فمن ناحية ، نرى ان الله تعالى يبعث الرسل وينزل الكتب ، ويكلف الناس بالعمل ، ويأمر وينهى ويشيب على فعل ما أمر ويعاقب على الاتيان عما نهى ، فكيف يعقل بعد ذلك ان نقول ان الانسان مجبر مسير لا أثر لقدرته أصلا ، اذ لو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب ، ولما كان معنى لثواب والعقاب ولكن التكليف ، تكليفا بالمحال ، ولحق اعتراض المعترض بانه لم يفعل ما فعل من شر حتى يستحق اللوم والعقاب •

ومن ناحية أخرى : اذا قلنا ان العبد خالق افعاله ، ترتب عليه ونتج عنه تحديد قدرة الله ، وانها غير شاملة ، وان العبد شريك لله تعالى في ايجاد هذا العالم ، في حين ان العقل يقضي ان الشيء الواحد لا تتعاون عليه قدرتان ، فاذا كانت قدرة الله هي التي خلقت الفعل ، فلا شأن للانسان فيه ، وان كانت قدرة الانسان هي التي خلقت ، فلا شأن لقدرة الله تعالى ، ولا يكون بعض الفعل بقدرة الله وبعضه بقدرة العبد ، لان الشيء الواحد ، لا يتبعص (١٢) •

اما تعارض ادلة السمع في ذلك فموجودة في الكتاب والسنة • اما في الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان كل شيء بقدر ، وان الانسان مجبر على افعاله ، وتلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكتسابا بفعله ، وانه ليس مجبورا على افعاله •

اما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق

(١٢) المصدر أعلاه : أيضا : الغزالي : احياء علوم الدين - كتاب التوحيد ، ٢١٩/٤ •

القدر ، فمنها قوله تعالى :

- ١ - « الله خالق كل شيء » (الزمر : ٦٢)
- ٢ - « وكل شيء عنده بمقدار » (الرعد : ٨)
- ٣ - « انا كل شيء خلقناه بقدر » (القمر : ٦٩)
- ٤ - « قل لن يصبينا الا ما كتب الله لنا هو مولانا » (التوبة : ١٥)
- ٦ - « كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » (الاعراف : ١٨٨)
- ٧ - « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين » (السجدة : ١٣)
- ٨ - « والله خلقكم وما تعبدون » (الصافات : ٩٦)

اما الآيات التي تدل على ان للانسان اكتسابا وعلى ان الامور في انفسها ممكنة لا واجبه ، فمثل قوله تعالى :

- ١ - « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر : ٣٨)
- ٢ - « والذين كسبوا السيئات » (يونس : ٢٧)
- ٣ - « وقل : الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » (الكهف : ٢٩)
- ٤ - « انا هديناه السبيل اما شاكرًا واما كفورًا » (الانسان : ٣٠)
- ٥ - « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه » (الانعام : ١٠٤)

وكذلك تلقى الاحاديث في هذا أيضا متعارضة ، مثل قوله :

- ١ - عن النبي (ص) انه قال : « لا يؤمن احدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » (مسند أحمد : ج ٢ ص ١٨١)
- ٢ - وعنه أيضا : « الشقي من كان شقيا في بطن امه والسعيد من وعظ بغيره » (صحيح مسلم : ج ٢ ص ٤٥)

٣ - « ان الله خلق للجنة اهلا ، خلقهم لها وهم في اصلاب آبائهم ، وخلق للنار اهلا ، خلقهم وهم في اصلاب آبائهم » (صحيح مسلم : ج٢ : ص ٥٥) •

٤ - وقال أيضا « ما بلغ عبد حقيقة الايمان حتى يعلم ان ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه » (سنن ابي داود : الباب ١١) •
فهذه الاحاديث تدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان لله ، وان العبد مجبر عليهما ، وهناك من الاحاديث ما يدل على ان سبب الكفر والايمان يكون من العبد واكتسابه ، مثل قوله (ص) « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه » •

تاريخ تطور المشكلة في الاسلام

مر النقاش العقلي لمشكلة الجبر والاختيار في الاسلام في مرحلتين :
المرحلة الاولى :

وهي الفترة التي اتخذ التفكير فيها صورة شبه عارضة ، كانت تساور نفوس البعض من الصحابة ولدتها ظواهر النصوص المتعارضة ، وما يلاحظ من تناقض بين قدرة الله المطلقة وبين حرية الانسان في اعماله ومسؤوليته عنها • فقد اورد البخاري في صحيحه ، ان النبي (ص) سمع جمعا من الصحابة يتباحثون في القدر فخرج مغضبا يعرف الغضب في وجهه ، حتى وقف عليهم فقال : « اي قوم ! بهذا ضلّت الامم قبلكم ، ضلّت باختلافهم على انبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، ان القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن يصدق بعضه بعضا فما عرفتم فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به » (١٣) •

(١٣) البخاري : الصحيح - كتاب التفسير ، الحديث رقم ٢٣٧ •
ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٤ ق : ٢ ص ١٤١ •

ويروى ايضاً ان شيخاً من اتباع عليّ (رض) سأله عند انصرافه من وقعة « صفين » أكان المسير بقضاء الله وقدره ؟ فقال عليه السلام ، « والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا واديا ولا علونا تلعلة الا بقضاء وقدر . فقال الشيخ ، عند الله احتسب عنائي : ما لي من الاجر من شيء ؟ فقال عليّ بل أيها الشيخ عظم الله لكم الاجر في مسيرتكم وانتم سائرون ، وفي منقلبكم وانتم منقلبون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين . فقال الشيخ : فكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا ، وعنهما كان مسيرنا ؟ فقال عليّ عليه السلام : لعلك تظن قضاء واجبا وقدرنا حتما ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ، ولا محمداً لمحسن ، ولما كان المحسن بثواب الاحسان اولى من المسيء ، ولا المسيء بعقوبة المذنب اولى من المحسن ، تلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبدة الاوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهود الزور ، واهل العمى عن الصواب في الامور ، هم قدرية هذه الامة ومجوسها . ان الله امر تخيراً ، ونهى تحذيراً ، ولم يكلف جبراً ، ولا بعث الانبياء عبثاً « ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار » . فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟ فقال : امر الله بذلك وارادته ، ثم تلى « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احساناً » (الاسراء : ٢٧) فنهض الشيخ مسروراً بما سمع وانشأ يقول :

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك بالاحسان احساناً^(١٤)

ويروى ان رجلاً قال لابن عمر - رض - « ظهر في زماننا رجال يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ثم

(١٤) ابن المرتضى : كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠ . الشريف المرتضى : الغرر والدرر ، ١/١٥٠ .

يحتجون علينا ويقولون كان ذلك في علم الله فغضب ابن عمر وقال : سبحان الله ، كان ذلك في علم الله ، ولم يكن علمه ليحملهم على المعاصي « (١٥) .

من هذا يظهر ان النقاش في مرحلته الاولى ، كان يتميز بمظاهر منها :-

أ - اثبات قدر لله ، بمعنى علمه الازلي بما سيكون من شؤون خلقه .

ب - ان علمه الازلي هذا بشؤون عباده لا يتضمن الاجبار ولا يعني الاكراه والاضطرار ، فلا يصح ان يكون تبريرا للشر والقائه على الله سبحانه وتعالى (١٦) .

ج - ان التفكير في الجبر والاختيار - بهذا الاعتبار - تولد عن اسباب داخلية من ذات الاسلام ، ونشأ من جراء التعمق في التصور الديني ، اي نشأ - كما يقول كولدزيهر - « عن التقوى لا عن حرية

(١٥) ابن المرتضى : المصدر السابق . طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة ، ٣٢/٢ .

(١٦) تفسير القضاء والقدر الالهي بهذا المعنى ، اتخذ فيما بعد صورا مختلفة على ايدي المتكلمين فيصوغه شارح الفقه الاكبر المنسوب للامام ابي حنيفة (فقه اكبر : ٢ ص ٤٣) بان الله تعالى « كان عالما في الازل بالاشياء قبل كونها ، وهو الذي قدر الاشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم » ، ويقول الشيخ ابن بابويه القمي « افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا لخلق تكوين ، ومعنى ذلك انه لم يزل عالما بمقاديرها » (انظر : تصحيح اعتقادات الشيعة الامامية - للشيخ المفيد ، ص ١١ . ويرى فنسك « (The Muslim Creed, p: 52.) ان تفسير القدر الالهي وحمله على العلم الازلي ، فكرة استمدها المتكلمون من المسيحية ومحاولة لتجنب القول بالجبر المطلق » .

التفكير « (١٧) » .

د - ان التفكير في المشكلة بهذا الاعتبار ليس وقفا على بيئة دينية معينة ولا جماعة انسانية خاصة « بل ذلك من القدر الانساني العام ، الذي يوجد في كل جماعة متدينة » (١٨) .

المرحلة الثانية :

وفيها اتخذ النقاش العقلي في الموضوع ، صورة مذهب يعتقد فريق من المسلمين ويدعون اليه ويوضحونه للناس والمشكلة بهذا الاعتبار قد اختلف الباحثون في سبب ظهورها الى فئتين :-

١ - فئة ترى ان النقاش الفكري حول القضاء والاختيار تولد عن سبب خارجي ، وتربط ذلك السبب بالمسيحية الشرقية ومن اوائل من قال بهذا الرأي المستشرق الالماني « فون كريمير » الذي يقول « ان حركة القول بالقدرة الانسانية في خلق الافعال نشأت بتأثير من تعاليم الكنيسة الاغريقية وآراء اساتذتها وخاصة يوحنا الدمشقي وتلميذه تيودور ابو قرة » (١٩) . ويقول ماكس هورتن « علم العقيدة المسيحية او علم الكلام

(١٧) كولد زيهر « العقيدة والشريعة في الاسلام » ، ص ٨٨ .

(١٨) البهي (الدكتور محمد) : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ،

ص ٧٣ .

(١٩) أنظر كتابه : « الغارات الحضارية على البلاد الاسلامية »

الترجمة الانكليزية للعالم الهندي خدابخش :

Von Kremer. "Culturgeschichtliche Striefzüge Auf Dem Gebeit des Islam", Eng., Trans., By, Khuda Bukhush., p. 57.

وقارن بهذا :

a) Nicholson, A. R. "Aliterary History of The Arabs", p. 221.

b) Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology", p. 131.

المسيحي في الشرق يؤكد قبل كل شيء الاختيار الانساني ومسؤولية الانسان الكاملة في تصرفاته ولما كانت ادلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الاحرار (رجال المعتزلة) رأوا من انفسهم لا محالة اتباعه ووجوب الاخذ به . لاجل هذا نشأت فكرة الاختيار في المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذي هو علم الكلام « (٢٠) » وقد ايدهم في حينه جمع كبير من المستشرقين امثال : نلليو الايطالي (٢١) ، دى بوير الهولندي (٢٢) ، بيكر الالماني (٢٣) ، وما زال هذا رأى عدد من المعاصرين امثال جوزيف

Max Horton. "Die Philosophie Des Islam", (٢٠)
Mienchen, 1923, p. 206.

وقارن هذا مع ما ذكرناه الدكتور محمد البهي (الجانب الالهي ،
ص (١٠١) .

(٢١) يقول الاستاذ نلينو [أنظر مقالته « اسم القدرية » في كتاب الدكتور : عبدالرحمن بدوي « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص ٢٠٢] « كان بعض المتكلمين الاوليين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة يبحثون هذا القدر ، ويحاولون ان يفسروه بمعنى يوافق اختيار الانسان وحرية في افعاله » .

(٢٢) يقول دي بوير [تاريخ الفلسفة في الاسلام - الترجمة العربية ، ص ٦٦] « لاشك ان مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية ابلغ التأثير : فتأثرت العقائد الاسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد ، بالمذاهب النسطورية والغنوصية » .

(٢٣) يقول كارل بيكر [أنظر مقالته : مناظرات النصرى وتكوين العقائد الاسلامية المنشور في « مجلة الاشعوريات » المجلد : ٢٦ سنة ١٩١٢ ، ص ١٨٣] ان عقيدة القدر والنقاش العقلي حولها ادخل في الاسلام بتأثير من علم العقائد المسيحي (النص مقتبس من كتاب فنسك ، عقيدة الاسلام ، ص (٥٢) .

شاخت^(٢٤) ووليم طومسون^(٢٥) . ويؤيد هؤلاء المستشرقين رأيهم بما جاء عند بعض كتّاب الفرق الاسلاميين من قول بالتأثير الخارجي في ظهور المشكلة . فيذكر المقرئزي « ان اول من تكلم بالقدر في الاسلام هو معبد الجهني اخذ ذلك عن نصراني من الاساورة يقال له ابو يونس سنسويه ويعرف بالأسواري^(٢٦) ويروي ابن نباته اول من نكلم في الاسلام رجل من اهل العراق يدعى سوزان كان نصرانيا فاسلم ثم تنصر وعنه اخذ معبد الجهني^(٢٧) » ويقول ابن قتيبة « غيلان الدمشقي كان قبطيا قدريا لم يتكلم احد قبله في القدر ودعا اليه الامعبد الجهني^(٢٨) » .

(٢٤) يقول الاستاذ شاخت « مما لاشك فيه ان علم العقائد المسيحية أثر بقوة منذ القرن الاول للهجرة في بنية العقائد الاسلامية » ، أنظر مقالته :

Schacht, J. "New Sources For The History of Muhammadan Theology", Studia Islamica, No: 1, p. 23.

(٢٥) يقول الاستاذ وليم طومسون ، في معرض كلامه عن كتاب الاستاذ واط عن « القضاء والقدر في صدر الاسلام » : هناك تشابه كبير يبلغ حد التماثل الكلي بين آراء الخوارج والقدرية والعدلية ، الذين اعتنقوا مبدأ « التوحيد » القاضي بتفويض الله القدرة للعبد وصيرورة الانسان مساويا لله في الخلق في هذا الحقل على أقل تقدير ، وحرا في تصرفاته من الضوابط الالهية ، وبين العقيدة المسيحية في القول بالاختيار ، كما تصورها وصاغها آباء الكنيسة الشرقيون ، فالتوحيد الاسلامي انما هو قرينة (Autoexousios) المسيحي انظر مقالته في :
(The Muslim World, No: 40, 1950, pp: 207—216.

(٢٦) الخطط : ٧٦/٤ . ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب :

٢٢٥/١٠ .

(٢٧) ابن نباته : سرح العيون ، ص ١٥٧ .

(٢٨) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٢٠٧ . طاش كوبرى زاده : مفتاح

السعادة : ٣٥/١ . أنظر أيضا : مقدمة كتاب « تبين كذب المفتري فيما

نسب الى الامام الاشعري » لابن عساكر : ص ١١ .

٢ - فئة ثانية ترى ان النقاش في القضاء والقدر تولد عن اسباب داخلية من ذات الاسلام نفسه نتيجة للتطور الديني والسياسي في الاسلام ، وان كان ثمة تأثير اجنبي فانه كان تاليا لظهور المشكلة واعان على تطويرها وتعميقها اكثر من خلقها وايجادها ، وممن ذهب الى هذا الرأي فِنْسِيك^(٢٩) وترتون^(٣٠) واوبرمان^(٣١) .

ويعتبر الاستاذ واطّ من اشد المؤمنين بهذا الرأي ، فهو يرى ان « القول بحرية العبد في خلق افعاله ثمرة طبيعية لذلك الجانب من التعاليم القرآنية الذي يؤكد العدل الالهي ، والعدل في الحكم يقضي بضرورة جزاء المحسن وعقاب المسيء والثواب والعقاب لا يكونان عدلا ان لم يكن العبد خالقا افعاله بارادته الحرة واستطاعته وهو يرى « ان المسألة نتجت عن بحث الخوارج في مشكلة مرتكب الكبيرة التي دفعتهم الى البحث في مسألة القدرة الانسانية ، وهل هي نفس الانسان ، ام ان القدرة عرض تحل فيه ، وهل القدرة تسبق الفعل ام هي مع الفعل وتنتهي بانتهاؤه ،

(٢٩) يقول الاستاذ فنسك « ان البحث في مشكلة القضاء والقدر نشأ أصلا في دائرة الفكر الديني في الاسلام بمعزل عن المؤثرات الخارجية ، اما عن الاثر المسيحي فانه ربما لعب دورا - لا في اثاره المشكلة - بل في تطويرها وطريقة معالجتها » انظر : (The Muslim Creed, p. 52)

(٣٠) يقول الاستاذ ترتون « ان مسألة القدر والنقاش فيها ظهرت بتأثير عوامل داخلية ببحثه ، اما عن الاثر المسيحي فانه لم يكن له دور في خلق المشكلة بقدر ما ساعد على تطويرها » انظر : (Muslim Theology, p. 54)

(٣١) قام الاستاذ جوليان اوبرمان « بدراسة تحليلية للرسالة التي بعث بها الحسن البصري الى الخليفة عبدالمملك بن مروان ، وانتهى منها الى القول بان « مبدأ القول بحرية الانسان في خلق افعاله كان النتاج الطبيعي لتعاليم محمد (ص) وعلمه ، ومن ثم فان القول بالاثر المسيحي في ظهور المشكلة ، والذي تقدم به فون كريمير - والذي مازال يتردد منذ =

وهل مع الفعل وتنتهي بانتهاؤه ، وهل هي صالحة لفعل واحد ام للفعل
وضده « (٣٢) » .

ان النقاش في الموضوع في مرحلته الثانية يرتبط بفرقتين ، هما فرقة
القدرية وفرقة الجبرية :-

١ - فريق الجبرية الخالصة :

اتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان الراسبي الذي ثار على
الدولة الاموية فقتله « سلم بن احوز المازني » والي الامويين بخراسان .

نفى الجهم القدرة الانسانية والاستطاعة ، فليس للانسان في نظره
قدرة ولا ارادة ولا اختيار بل هو مجبر في افعاله ، والله يخلق فيه الافعال
كما يخلقها في الحيوان والجمادات ونسبتها الى الانسان على سبيل المجاز
كما تنسب الى الجمادات والنبات ، فقول تغذى النبات وتحرك الحجر ،
والثواب والعقاب جبر والتكاليف الشرعية ايضا جبر (٣٣) .

ويذهب بعض الباحثين الى ان معاوية - رض - حين استقر له الامر
« اراد ان يثبت في اذهان الناس ان امرته على المسلمين انما كانت بقضاء الله
وقدره فاشاع الفكرة وشجع مذهب الجبر ، واخذ هو وخلفاء بني امية
من بعده ييثون الفكرة بمختلف الوسائل اذ رأوا ان القول بالجبر يبرر

= ذلك الوقت على الالسن بشكل تقليدي - لابد وان يترك بالمرّة ونهايها
« أنظر مقالته »

“Political Theology In Islam”, J. A. O. S., 1935, No:
55, p. 158.

Watt, W. M. “Free Will And Predestination (٣٢)
In Early Islam”, p. 21.

(٣٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٨ . الشهرستاني :
الملل والنحل ، ١/١٠٨ . الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٩٦ .
ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ٣/٢٢ .

كل ما يأتون به من مظالم ، فعملوا ان يفسر الناس كل ظلم بقضاء الله وقدره « (٣٤) ♦♦♦ فيروى ان عبد الملك بن مروان لما قتل عمرو بن سعيد امر ان ينادى في الناس « بان امير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والامر النافذ » (٣٥) ♦

وفي الوقت الذي يمكن القول فيه بان الامويين استغلوا فكرة الجبر وكان من صالحهم سريانها وانتشارها فانه من المؤكد ان القول بالجبر لم يكن دافعه الاصيل سياسيا ، بل نتج عن التصور الديني والورع الزائد والشعور الطاعني بعظمة الله وقدرته لدرجة تتضاءل بجانبها قدرة الانسان المخلوق وتتفي ، والجبرية بهذا الاعتبار لا تنتهي الى اتخاذ مواقف سلبية تتمثل في نوع من التواكل المفرط ، بل تدفع معتنيها - في الغالب - الى اتخاذ مواقف ايجابية قوية وفعالة ضد الاوضاع الظالمة التي لا تتفق مع مقتضى العدل الالهي ، وهذا التفسير يعلل لنا اقدام الجهم بن صفوان على الثورة ضد السلطات الاموية ، الامر الذي انتهى بقتله (٣٦) ♦

(٣٤) امثال : كولد زيهير « العقيدة والشريعة » ص ٩٧ ، والدكتور عبدالحليم محمود « التفكير الفلسفي في الاسلام » ، ١/١٩٧٠ . الا انهما يناقضان ما ذهبوا اليه فيما بعد فيقول الدكتور محمود عبدالحليم (المصدر نفسه ص ٢٠١) « وفي الناس من ملكت فكرة الالوهية عليهم جميع افكارهم ، فلما رأوا المغالاة بالاختيار ، ثارت ثائرتهم فنادوا بالجبر ودعوا اليه ، نادوا به ودعوا اليه لا لانه يوافق هوى بني أمية وينال استحسانهم وتشجيعهم وانما لانهم رأوا ان ذلك هو الحق الذي لامرية فيه » . ويقول كولد زيهير (المصدر نفسه ص ٩٠) « هكذا كان كثير من اتقياء المسلمين المخلصين لله يرون واجبا ان يتصوروا الله الها مستبدا ، وذلك مبالغة منهم في الشعور بالخضوع له » .

(٣٥) ابن قتيبة : كتاب المعارف ، ٢/٤١٠ (مقتبس من كولد زيهير : المصدر السابق ، ص ٩٩) .
(٣٦) القاسمي (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٨ وما بعدها .

اتباع معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، ومعبد الجهني - كما يقول الذهبي تابعي صدوق ثقة لكنه سن سنة سيئة ، وهو اول من تكلم في القدر ، وكان يجلس الى الحسن البصري في مجلسه بالبصرة ، وقال عنه ابن ابي حاتم : انه قدم المدينة فافسد فيها اناسا ، اخرج له ابن ماجة في سننه ، ويروى ان معبدا الجهني وعطاء بن يسار اتيا الحسن البصري وقالوا له : يا أبا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون اموالهم ويقولون « انما تجرى اعمالنا على قدر من الله تعالى فقال الحسن في جوابهما

(٣٧) عرف القائلون بحرية الارادة والاختيار باسم « القدرية » من قبيل الاشتقاق من الضد ، فهم سموا قدرية لانهم انكروا القدر الالهي ، بمعنى اثبتوا للعبد قدرة توجد الفعل بانفرادها واستقلالها دون الله تعالى (أنظر : الشهرستاني : الملل ، ٥٤/١ . البغدادى : الفرق ، ص ٦٨) . والمعترلة صاروا يسمون بالقدرية لانهم « اسندوا افعال العباد الى قدرتهم وانكروا القدر فيها (أنظر : الجويني : الارشاد : باب القول في خلق الافعال ص ١٨٧ . الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٦١) . والمعترلة لا يرضون بهذا الاسم ، ويرون انه اولى ان يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى (الاشعري : الابانه عن اصول الديانة ، ص ٨ . الشهرستاني : الملل والنحل ، ٥٤/١) ، ولهذا فان المعترلة والاشاعرة جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدرية ، هؤلاء لاثبات القدر للعبد ، واولئك لنفيها (القاسمي : تاريخ الجهمية والمعترلة ، ص ٥٤ . جارالله (زهدى حسن) : المعترلة ، ص ٧ . ويرى بعض المستشرقين ، وخاصة هاربروكر (في ترجمته لكتاب الملل والنحل ، ٣٨٧/١) ان القدرية عرفوا بهذا الاسم لانهم « اتخذوا من القدر أولا وبالذات موضوعا لبحثهم ودراستهم ويؤيده « نلينو » في هذا ويضيف « ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الارادة والاختيار ، فاسم « قدرى » أصبح بعد زمن مرادفا لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على افعاله (أنظر مقالته : اسم القدرية : ضمن كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص ٢٠٣) .

« كذب اعداء الله » ولما عظمت فتنته بالبصرة عذبه الحجاج وصلبه بأمر
عبدالمملك بن مروان سنة ٨٠هـ ، ويروى الذهبي ان مقتله كان لاسباب
سياسية ، بسبب اشتراكه في ثورة عبدالرحمن بن الاشعث (٣٨) .

اما غيلان بن مسلم (٣٩) القبطي الدمشقي ، فكان ابوه مولى لعثمان
بن عفان (رض) ويعتبر في رأى اكثر كتاب الفرق المبشر الحقيقي بمذهب
القدر ، وقد صلبه هشام بن عبدالمملك على باب دمشق ، ويقال ان هشاما
صلبه حيا .

يرى بعض المستشرقون (وخاصة : ريتزر (٤٠) وجوليان اوبرمان (٤١)
بان المبشر الحقيقي لفكرة القدر هو « الحسن البصري » (٤٢) شيخ التابعين

(٣٨) الذهبي : ميزان الاعتدال ، ١٨٣/٣ (طبعة القاهرة ١٩٠٧) .
صحيح مسلم : باب القدر ، كتاب الايمان ، ١٥٠/١ . طاش كوبرى زاده :
مفتاح السعادة : ، ٣٢/٢ . المقرئزي : الخطط : ١٩١/٤ .
(٣٩) يقول ابن المرتضى (طبقات المعتزلة ص ٢٥) ، اخذ غيلان
مذهبه عن الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان واحد دهره في العلم
والزهد والدعاء الى الله وتوحيده وعدله .

(٤٠) أنظر مقالته في مجلة : Der Islam, XXI, pp,1—83
وقارن بهذا ما يذكره الاستاذ واط في كتابه :

Predestination And Free Will, p. 54.

Obermann, J. "Political Theology...", p. 158. (٤١)

(٤٢) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري ، واسم ابي
الحسن ، يسار ، مولى للانصار قيل : كانت امه تخدم ام سلمة زوج
النبي (ص) ، فربما غابت فترضعه أم سلمة فكانت الحكمة التي أوتيتها من
بركات ذلك ، واخرجته أم سلمة (رض) الى عمر (رض) يدعو له فقال :
اللهم فقّهه في الدين وحببه الى الناس . وكان أنس بن مالك اذا سئل
عن مسألة قال : سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا ،
قلت : وانما قال مولانا لانه مولى للانصار ، وأنس منهم . قال ابن ابي
بردة : وما رأيت اشبه بأصحاب محمد من هذا الشيخ - يعني الحسن =

وامام اهل السنة في زمانه دون غيره من الناس ، ويؤيدون رأيهم بما ذكره ابن قتيبة من ان الحسن كان « قد تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه » (٤٣) ، وما ذكره ابن سعد « ان اهل القدر كانوا ينتحلون الحسن ، وكان قوله مخالفا لهم » (٤٤) وما ذكره الطبري من ان « الحسن زيفه القديرون » (٤٥) واستدلوا كذلك على مذهبه في القدر من الرسالة التي بعثها الى عبد الملك بن مروان والتي جاء فيها قوله « ... ولو كان الامر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل ، ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى « جزاء عما عملت بهم ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون » (٤٦) . وغير ذلك من الشواهد التي بها يستدلون على صحة ما ذهبوا اليه ، ويرون ان محاولة ابعاد تهمة القدر عنه ، جاءت متأخرة وكوسيلة لتبرئة ساحته منها باعتبار انه كان شيخ اهل السنة .

- = ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر - رض - ومات في سنة عشر ومائة وهو ابن ثمان وثمانين سنة ، أنظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ١٨ . ابن قتيبة : المعارف ٦٦٥ . ابن سعد : الطبقات ج ٧ ق : ١ ، ص ١١٤ . الشريف المرتضى : الغرر والدرر ، ١٥٢/١ .
- (٤٣) المعارف ، ص ٢٢٥ .
- (٤٤) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج ٧ ، ق ١ ، ص ١٢٢ .
- (٤٥) الطبري : التاريخ ، ص ٢٤٩٧ (طبعة اوربا) .
- (٤٦) ابن المرتضى : كتاب المعتزلة ، ص ١٩ . نشر الاستاذ هلموت ريتز النص الكامل للرسالة في مجلة (الاسلام) الالمانية ، العدد ٢١ ص ٦٧-٨٣ . وقد انكر كتاب اهل السنة - ان تكون الرسالة للحسين ، فيقول الشهرستاني معلقا « ورأيت رسالة نسبت الى الحسن البصري كتبها الى عبد الملك بن مروان ، وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ، ولعلها لو اصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في ان القدر خيره وشره من الله تعالى ، فان هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم » أنظر : الملل والنحل ، ٦١/١ . طاش كبري زاده : مفتاح السعادة ، ٣٤/٢ .

ولكن الذي يمكن استنتاجه مما ورد عنه من اقوال تخرجه عن دائرة القدرية الخالصة ، فهو على العكس منهم يشبث القدر الالهي ، بمعنى علمه بما سيقع ، يقول ابن المرتضى « يروى ان داوود بن ابي مهند قال : سمعت الحسن يقول كل شيء بقضاء الله وقدره الا المعاصي » (٤٧) . ويرى الاستاذ مونتكمري واط بانسه من « غير الصحيح اعتبار الحسن البصري مؤسساً لفكرة القدر التي كانت نتيجة منطقية لحركة فكرية واسعة » (٤٨) .

فكرتهم :

ان القدرية الخالصة لم يقفوا عند اثبات القدر والارادة للانسان فحسب بل تطرفوا فنفوا « القدر » بمعنى العلم والتقدير ، فيروى عن معبد الجهني قوله « لا قدر والامر أنف » (٤٩) . اي ان الانسان هو الذي يقدر اعمال نفسه بعلمه ، ويتوجه اليها بارادته ثم يوجد بها بقدرته ، ومعنى هذا ان الله لا يقدر هذه الاعمال ازلا ، ولا دخل لارادته وقدرته في وجودها فلا يعلمها الا بعد وقوعها (٥٠) . وقد انكرت بقية الصحابة بدعة القدر اشد الانكار ونقموا على الذين ابتدعوها وذهبوا اليها حتى لقد كانوا يوصون الى اخلافهم بالا يسلموا عليهم ولا يعودوهم ان مرضوا ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا ، لانهم كانوا يرون ان من اصول اهل السنة - كما يقول

(٤٧) ابن المرتضى : المصدر السابق ، ص ٢١ .
Watt, W. M. Free Will, p. 55. (٤٨)

(٤٩) صحيح مسلم : باب القدر ، كتاب الايمان ، ١٥٠/١ .
أنظر أيضا : مقدمة كتاب : تبين كذب المفتري فيما نسب للإمام الأشعري ،
للشيخ محمد زاهد الكوثري ، ص ١١ « انما الامر انف : أي يستأنف
استئنافا من غير ان يسبق به سابق قضاء وتقدير وانما هو على اختيارك
ودخولك فيه » . أنظر : لسان العرب : حرف التاء : ١٤/٩ ، تاج
العروس : فضل الهمزة من باب التاء ، ٤٧/٦ .
(٥٠) محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ١١٦ وما بعدها .

الملطي - « وجوب الأيمان بالقدر خيره وشره » (٥١) واجمعوا على ان
« ما شاء الله كان وما لا يشأ لا يكون » (٥٢) .

لقد انقضت مدرسة الجبرية الخالصة التي اقامها الجهم بن صفوان ،
كذلك انتهت مدرسة القدرية الخالصة التي كان معبد الجهني رأسها ،
وكان هذا امرا حتميا فرضته طبيعة التطرف الذي صبغ كلتا الفكرتين
وجعلهما مما لا يستسيغه العقل المؤمن ، وهكذا وبمرور الزمن تبلورت
هذه النزعات المتطرفة واتخذت صبغة مذهبين معقولين كتب لهما الاستمرار
والبقاء واجتمع الناس عليهما ، وهما : مذهب المعتزلة ، والمذهب المقابل له ،
مذهب الكسب الذي طورته المدرسة الاشعرية .

٣ - مدرسة الاعتزال :

الاعتزال مدرسة فكرية واسعة ، تضم اتجاهات فكرية متباينة وارااء
متضاربة بخصوص القدرة الانسانية وصلاحتها في خلق الافعال ، الا ان
المعتزلة اجمعوا على امور عامة منها :

أ - ان العباد خالقون لافعالهم مخترعون لها ، وان الله تعالى ليس
له في افعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير ، لا بايجاد ولا بنفي .

ب - ومع ذلك فانهم لم ينكروا العلم الازلي ، فان الله تعالى عندهم
لم يزل عالما بكل ما يكون من افعال خلقه لاتخفى عليه خافية ، فلم يزل
عالما بمن سيؤمن وبمن سيكفر ، وهذا القول يميزهم ويخرجهم عن دائرة
القدرية الخالصة .

ج - ان الانسان فاعل حر مختار يعمل بالقدرة الحادثة التي منحها

(٥١) الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٢ .

(٥٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٢٩٤ (باب جملة أقوال

أهل السنة) .

اياه العناية الالهية ويتصرف بها ويوجهها حسبما يريد ، وهذه القدرة تصلح لفعل الضدين : الفعل والترك .

د - قالوا ان امر الله تعالى وارادته متلازمان ، فقد أراد الله ما كان من الاعمال خيرا ان تكون وامر بها ، فهو يريد منا اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وان نوحده الله تعالى ونؤمن برسله ويأمرنا بذلك ، ولا يريد المعاصي ، ولا يريد الكفر والفسق والعصيان ، ولا يأمر بها أي ان الله تعالى لا يشاء الشر ولا يريد ولا يأمر به ، بل هو من ارادة الانسان واختياره وفعله .

وقد التزم المعتزلة هذه الاقوال وبرروها بأسباب ثلاثة هي :-

١ - اذا كان الله تعالى خالقا افعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف الشرعي ، لان الشرع عبارة عن أوامر ونواه ، وهما في مجموعهما طلب والطلب لا بد ان تسبقه القدرة والحرية والاختيار ، والا لاصبح الطلب تكليفا بما لا يطاق .

٢ - اذا لم يكن مستقلا بايجاد فعله ، بطل العقاب والثواب الوارد بهما الوعد والوعيد ، اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح أو يذم .

٣ - اذا لم يكن للانسان حرية واختيار لم تبق لبعثة الانبياء فائدة ، اذ البعثة دعوة ، والدعوة لا بد وان تسبقها الحرية والاختيار (٥٣) .

(٥٣) أنظر : البغدادي : الفرق : ٩٤ . ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ٣/٣٣ . الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٧ . الجويني : الارشاد : ص ١٠٦ . الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٧٩ . الخياط المعتزلي : الانتصار : ص ١١٧ . والمعتزلة اضافة الى هذه الادلة العقلية التي استندوا عليها في تبرير مذهبهم ، احتجوا - كما يقول الفخر الرازي (محصل آراء المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٤٢) على صحة ما ذهبوا اليه بالنقل ، فاحتجوا بكتاب الله في هذه المسألة من عشرة اوجه : منها - مثلا - ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » « فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله . . . الخ » .

٤ - مدرسة الاشاعرة :

١ - يرى الاشاعرة ان افعال الانسان الاختيارية مخلوقة لله تعالى ، فلا اثر لقدرة العبد في خلقها وايجادها ، وانما جرت العادة ان يخلق الله تعالى الفعل للعبد ويخلق فيه قدرة على اصدار ذلك الفعل للعبد ، فالفعل : ابداع واحداث لله وكسب للعبد ، والكسب : عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة الانسانية الحادثة والفعل ، فالله قد اجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد واراادته ، لا بقدرة العبد واراادته^(٥٤) .

لقد اجمع اهل السنة على انه لا ارتباط ضروري بين القدرة الحادثة والمقدور المتولد عنها ، فالعلاقة الظاهرة بين القدرة الحادثة والمقدور ليست على مذهبهم سوى علاقة عرضية جائزة منشؤها العادة وهذه العادة لا تستوجب ضرورة قط ، فاذا اراد الله خرق تلك العادة لم يكن في ذلك حرج ما دام الله قادرا على كل شيء فيجوز (كما يقول البغدادي ملخصا وجهة نظرهم)^(٥٥) « ان يمد الانسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا

(٥٤) الايجي : المواقف ، ص ١٠٥ . الباقلاني : الانصاف ، ص ٤٠ . الغزالي : احياء علوم الدين ، ٦٨/١ . الاسفراييني : التبصير في الدين ص ١١٦ . وهذا المذهب العام الذي اوجده الاشعري يتضمن اختلافات عرضية كثيرة ومتباينة ، فالاسفراييني - مثلا - كان يقول ان الفعل الانساني واقع بالقدرتين (قدرة الله تعالى والعبد) ، وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد . والقاضي الباقلاني كان يقول « تتعلق قدرة الله بأصل الفعل ، وقدرة العبد بصفته ، اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا تتصف بها أفعاله تعالى ، كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايداء ، فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره ، وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (أنظر : الرازي : المحصل : ص ١٤٠ . الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٧٣ وما بعدها) .
(٥٥) البغدادي : أصول الدين ص ١٣٨ . قابل هذه الفقرة بما يقوله الغزالي حول خرق العادة : تهافت الفلاسفة ص ٢٨٥ ، وحول امكان =

يخلق الله تعالى في السهم ذهابا ، واجازوا ان يقع سهمه على ما أرسله
ولا يكسره ولا يقطعه ، واجازوا أيضا ان يجمع الانسان بين النار والحلفاء
فلا تحرقها على نقض العادة ، كما اجري العادة بان لا يخلق الولد الا
بعد وطء الوالدين ولا السمن الا بعد العلف ، ولو أراد خلق ذلك ابتداء
لقدر عليه « • وهكذا فالرابطة السببية ليست الا رابطة اعتبارية ذاتية لا
رابطة موضوعية بين الموجودات الطبيعية ، وقد خالف أهل السنة في ذلك
قول الفلاسفة الذين حكوا - كما يقول الامام الغزالي - « بان الاقتران
المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس
في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب
دون السبب » (٥٦) •

واذا قيل ان مبدأ التجويز والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا
وبما عليه الاشياء ، فكيف نشق بمعارفنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ اجاب
الغزالي (ممثلا لوجهة نظر اهل السنة) بان من الممكنات في مقدورات
الله ما سبق في علمه انه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله ، اما
المحال فهو الجمع بين الاثبات والنفي ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو
كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل
ما ليس كذلك فهو جائز ، وانما يستتكر لاطراد العادة بخلافه (٥٧) •

لقد صاغ الاشاعرة نظرية الجواز أو الاتفاق هذه للتأكيد على قدرة
الله العامة الشاملة واستقلاله بالفاعلية وسلب الاشياء وكذلك الانسان من

= حصول الولادة ابتداء ص ٢٨٨ : راجع مقالة الدكتور ماجد فخري الممتازة
« أقوال المتكلمين العامة ونقد القديس توما لها » المنشورة في مجلة المشرق ،
العدد : السنة :

(٥٦) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٢٧ (المسألة ١٧) • ابن رشد :
تهافت التهافت (المسألة ١٧) •
(٥٧) تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧٧ •

قواه الفاعلة ، فمثلا تحريك الكاتب للقلم ، هو في الحقيقة من فعل الله الذي يخلق عند تحريك القلم أربعة اعراض متتابعة ليس بين واحدتها والآخر ارتباط سببي « وانما هي مقارنة في الوجود فحسب » (٥٨) ، وهذه الاعراض هي الارادة والقدرة والحركة - يخلقها الله في يد الكاتب - وأخيرا التحرك - يخلقه تعالى في القلم فيتحرك ، وهذه الاعراض يخلقها الله تعالى على التوالي طالما شاء (٥٩) اذ هي (أي الاعراض) لا بقاء لها في ذواتها ، لان العرض لا يلبث على مذهبهم آيين وانما يبقى بقاء هو الآخر عرض يخلقه الله ويعدمه باستمرار (٦٠) وهكذا فالحوادث في نظر الاشاعرة تتألف من أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ولا علاقة لاحدها بالآخر ، واعتبرت تلك الاجزاء سلسلة من الأشياء تخلق خلقا متجددا في كل لحظة (٦١) ، وقد ترتبت على هذه النظرية قضية دينية هامة وهي : ان

(٥٨) حول هذا الاقتران الاعتيادي راجع « التهافت » ص ٢٧٩ حيث يقول الغزالي في تأويل الاحتراق « بل نقول : فاعل الاحتراق ... هو الله ... اما النار وهي جماد فلا فعل لها . فما الدليل على انها الفاعل وليس له (أي للخصم) دليل الا دليل مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به ويقول الباقلاني « التمهيد ص ٥٨ - باب القائلين بفعل الطباع - فاما ما يهنون به من انهم يعلمون حسا واضطرابا ان الاحتراق والاسكار واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب ، فانه جهل عظيم » .

Ency. of Religion and Ethics, The Article, (٥٩)

“A Tomism-Muslim”. Vol: 2, p. 202.

(٦٠) اورد الامام الاشعري جملة أدلة لاثبات عرضية الاستطاعة الانسانية وانها لا تستمر ، وذلك في كتابه المشهور « اللّمع » ص ٥٤ وما بعدها . وقد سار على نهجه تلامذته واتباعه أمثال الجويني « (الارشاد ص ٢١٧ - تحقيق محمد يوسف موسى ومحمود الخضيري) والباقلاني : التمهيد - ص ٤٢ (تحقيق عبدالهادي أبو ريده) .

(٦١) أنظر : بينس : « مذهب الذرة عند المسلمين » ص ٢٧ .

دي بوير « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ٨٧ .

القول بفاعلية الأشياء ضرب من الكفر وانكار لفاعلية الله المطلقة ، لان
الايمان الاصيل عبادة عن الاقرار بان الله هو الفاعل الفرد الذي لا فاعل
سواه (٦٢) .

(٦٢) ان نظرية الذرة وقرينتها الجواز أوالاتفاق (Occasionalism)

التي بنى على أساسها الاشاعرة مذهبهم العام في التأكيد على قدرة الله العامة
الشاملة ، واستقلاله بالفاعلية وسلب الاشياء وكذلك الانسان من قواه
الفاعلة ، ترجع في أصولها الاولى الى شيوخ المعتزلة . فيحكى الاشعري بان
أبا الهذيل والجبائي وكثيرا من أهل الكلام جوزوا ان يجمع الله الحجر
الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير ان يخلق انحدارا أو هبوطا بل يحدث
سكونا ، وجوزوا الجمع بين النار والقطن من غير ان يحدث احتراق بل
يحدث ضد ذلك وغلا أبو الهذيل في هذا الباب غلوا كبيرا حتى جوز
اجتماع الفعل المباشر والموت ، واجتماع الادراك والعمى واجتماع الخرس
الذي هو منع عجز عن الكلام مع الكلام وجوز وجود أقل قليل المشي مع
الزمانة كما جوز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس « (الاشعري
- المقالات - ص ٣١١) وجوز صالح بن قبة وأبو الحسين الصالحي ان
يكون الفيل بحضرة الانسان والذرة بالبعد منه وهو مقابل لهما ، فيخلق
فيه ادراكا للذرة ولا يخلق ادراكا للفيل (الاشعري - المقالات ص ٤٠٦) .
ووصف محمد بن عبد الوهاب الجبائي ربه بالقدرة على ان يجمع بين النار
والقطن ولا يخلق احراقا وان يسكن الحجر في الجو فيكون ساكنا لا على
عمد من تحته ، واذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفي الاحراق وسكن
النار فلن تدخل بين اجزاء القطن فلم يوجد احراق (الاشعري : المقالات :
٢ / ٢٢٠ .

وهذه أول محاولة فكرية في افق الفكر الاسلامي ترمي الى افتراض
حالات مستحيلة الوقوع للخروج منها الى انكار وجود القوانين الطبيعية ،
ومن ثم هدم السببية . لان شيوخ المعتزلة وقعوا في تناقض عقلي مربك
عندما اثبتوا القول - في الجانب الميتافيزيقي من فلسفتهم - نظرية الذرة
التي تسوق الى القول بنظرية الجواز ، ومن اثباتهم القول « في الجانب
الاخلاقي من تعاليمهم » بان الانسان فاعل حر مختار فاسندوا الفعل الى
قدرة العبد .

اما الاشاعرة فكانوا اكثر انسجاما في فلسفتهم عندما اثبتوا القول =

٢ - اجمعوا على ان ارادة الله عامه تشمل كل الموجودات ، الخير والشر على حد سواء ولكنهم فصلوا وميزوا بين الامر والارادة ، فارادة الشر لا تتضمن الامر به ، وعلى هذا فأرادة الله توافق علمه ، فكل ما علمه ازلا انه سيكون فهو مراد له ، وما علم انه لن يكون فهو غير مراد له .

اما تبريرهم لهذا المذهب فيتكون من نقاط :-

أ - ان فعل العبد ممكن في نفسه ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لان قدرته عامة شاملة ولا شيء مما هو مقدور لله واقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع المؤثرين على مقدور واحد .

ب - لو كان العبد موجدا لافعله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها ، ولما كان من المستحيل على الانسان الاحاطة بجميع وجوه الفعل ، اذ تصدر منه افعال في غفلته وذهوله وهي على الانسجام والانتظام وصفة الاتقان والاحكام والعبد غير عالم بما يصدر منه ، وجب ان يكون الصادر منه دالا على مخترعه - أي الله تعالى - .

ج - ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا ، فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه ، والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه ، فلا بد ان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، اذ لو لم يتوقف

= بنظرية الذرة وانكروا معها فاعلية الاشياء والانسان واجمعوا على « ان لا فاعل الا الله ، وفهموا فعل الانسان - وهو عرض كغيره من الاعراض - على انه اقتران عادي وعلاقة عرضية وسموا ذلك كسبا » أنظر : بينس : مذهب الذرة عند المسلمين « ص ٢٧ وما بعدها أيضا ، وراجع :

- i) Fakhri, Majed. "Some Paradoxical Implications of The Muetazilite View of Free Will", M. W., Vol: xLiii., No: 2, 953, p.. 95-109.
- ii) Ency., of Religion And Ethics, the Article, "Atomism-Muslim", By, De Boer.

عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقاً لا اختياراً ، ويلزم أيضاً ان لا يحتاج وقوع أحد الجائزين الى سبب ، وذلك المرجح لا يكون منه ، أي من العبد باختياره ، والا لزم التسلسل (٦٣) .

رأينا في المشكلة :

لاشك ان البحث في مسألة الجبر والاختيار والتوفيق بينهما من اعقد المشكلات التي عرضت للعقل الانساني فهي - كما يقول المرحوم العقاد - « معضلة العضلات في جميع الاديان ومذاهب الحكمة والفلسفة ، لانها مسألة الحرية والارادة المختارة ، وهي في الحق مسألة الانسان الكبرى في علاقته الابدية بالكون فلا نهاية لها الى آخر الزمان » (٦٤) .
ولذلك أيضاً اختلف الناس حولها وصاروا فيها الى مذاهب شتى . والذي دعاهم الى الاختلاف - كما يقول ابن رشد - ان الادلة العقلية حولها متباينة وظواهر النصوص فيها متعارضة ، وذلك أمر لم يأت عبثاً بل كان مقصوداً من الشارع لكي يوحى الى العلماء القادرين على فهم الكتاب والسنة ، بالحل الذي يجب ان يذهب الشبهة » (٦٥) .
وبقدر ما يتعلق الموضوع بالاسلام ومعالجته للموضوع فاننا نسارع الى القول بان الدين الاسلامي فرق وميز الجانب الشرعي التكليفي من الامر ، من جانبه الفكري الفلسفي ، فلا نزاع بين المسلمين في ان الشرع نظر الى الانسان كفاعل حر مختار ، ومن

(٦٣) الاشعري : « اللمع » ص ٣٩ وما بعدها . الرازي : المحصل : ص ٣٧٢ . الغزالي : الاقتصاد : ص ٣٩ . الباقلاني : الانصاف : ص ١٣٠ . الجويني : الارشاد : ص ١٠٩ . الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٦٨ .

(٦٤) العقاد (عباس محمود) . حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، ص ٨١ .

(٦٥) ابن رشد : مناهج الادلة في عقائد الملّة ، ص ٢٣٣ (تحقيق الدكتور محمود قاسم) .

ثم اثبت الافعال للعباد وحاسبهم عليها بما اقام من حدود وعقوبات « (٦٦) .
 لقد وجد المستشرقون في التعارض الظاهري في نصوص القرآن
 الكريم المتعلقة بهذه المشكلة منفاً للهجوم عليه ووصفه بأنه كتاب يجمع
 اشد المذاهب المتعارضة ، وفسروا الامر تفسيراً ينتهي الى انكار نبوة
 محمد (ص) فيزعم هربرت كرمه ، وكولد تسهير ، سنوك هورخنيه ،
 دي بوير - ومكدونالد وشاخت ونيكلسون وولهورزن وتور أندريه
 وغيرهم « أن المذاهب المتعارضة المتضادة التي عرضها محمد في مسألة حرية
 الارادة والاختيار ترجع الى أزمان مختلفة من نشاطه النبوي ، وتتفق
 والتأثيرات التي اوجتها الظروف والاحوال المختلفة في كل فترة من الفترات
 ففي الازمان الاولى للعصر المكي كان يقبل تماماً حرية الاختيار والمسؤولية ،
 ولكن في المدينة أخذ يتوغل شيئاً فشيئاً في مذهب الجبر ، والتعاليم الأكثر
 جبرية ترجع الى الفترة الاخيرة (٦٧) . ان هؤلاء المستشرقين ينسون أو

(٦٦) الغزالي : احياء علوم الدين - كتاب التوحيد ٢١٩/٤ ، حيث
 يقول الامام « فان قلت كيف الجمع بين التوحيد والشرع ، ومعنى التوحيد :
 ان لا فاعل الا الله ، ومعنى الشرع : اثبات الافعال للعباد . فان كان العبد
 فاعلاً فكيف يكون الله تعالى فاعلاً ، وان كان الله تعالى فاعلاً ، فكيف يكون
 العبد فاعلاً ومفعول بين فاعلين غير مفهوم » فأقول : نعم ذلك غير مفهوم
 اذا كان للفاعل معنى واحد ، وان كان له معنيان ويكون الاسم مجعلاً مردداً
 بينهما لم يتناقض .

(٦٧) أنظر على التوالي :

١ - كولد زيهير : « العقيدة والشريعة في الاسلام » ص ٧٨-٧٩ ،

وكذلك كتابه الآخر : مذاهب التفسير الاسلامي ، ص ٢ .

٢ - دي بوير : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ص ٤٩ .

٣ - ولهاوزن : « الدولة العربية وسقوطها » ، ص ٢٠ (ترجمة

عبدالهادي أبو ريده) .

4— Nicholson, R. A., "Aliterary History of The Arabs",
 p. 223.

يتناسون ان من أهم الآيات التي اعتمدت عليها الجبرية من مثل قوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة » ، سبحانه الله وتعالى عما يشركون » وقوله تعالى « وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين » ، وقوله تعالى « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » هي آيات مكية (٦٨) .

- 5— Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theology", p. 127.
 6— Snouk Hurgronje. "Selected Works", p. 77.
 7— Schacht, J. "E. I., The Article," "Usul".
 8— Tor Andrae. "Mohammed, The Man And His Faith, Eng., Trans., p. 27, 39.

(٦٨) ان من دواعي الالتباس الخطر ان يحلل ويناقش الوحي بالطريقة العلمية الحديثة ، ذلك لان منطق الوحي لا يشبه ولا يمكن قياسه بمنطق العلم التجريبي ، ان الوحي بطبيعته يغطي حقلا من المعرفة يخالف كل المخالفة حقل العلوم التجريبية ، فهو ليس كالفيزياء والكيمياء - كما يقول المرحوم محمد اقبال (تجديد التفكير الديني في الاسلام ، الاصل الانكليزي ، ص ٢٥) ، يهدف الى كشف الطبيعة وتعليل مظاهرها المختلفة بعامل السببية ، بل يتعلق بدائرة الخبرة الدينية التي تختلف في مضمونها عن حقول المعرفة الاخرى كليا ، ومن ثم تطبيق احكام العلم التجريبي عليها ، امر يدعو الى الالتباس الخطر ، ان الوحي ليس معرفة مكتسبة بطرق الاستقراء والاستنتاج أو التحليل والتركيب ، ليصح معها الطريقة العلمية الحديثة ، انما هو انسلاخ من البشرية الفطرية في لحظة غير زمنية أقرب من لمح البصر .
 وهكذا فان المستشرقين بدلا من ان يحاولوا النفوذ بصدق واخلاص وتجرد الى عمق الخبرة الدينية للرسول ممثلة في القرآن الكريم ويصفوها ، اكتفوا كما يقول الاستاذ آربري (مقدمة ترجمته للقرآن الكريم ١٠/٢) بتحليل سطحي لمحتوياته واتبعوا في ذلك طريقة التقطيع والتمزيق ، ليخرجوا من ذلك كله الى القول بانها كتاب فيه تضارب وتدافع وعدم انسجام ، وان ما جاء فيه لا يقوى ان يكون مذهبا عقيدا قويا) .
 والعجب في امر هؤلاء المستشرقين ، وغالبيتهم من المبشرين انهم لم

ان القرآن الكريم في هذا الخصوص ، انما يعرض حالتين نفسييتين للروح المتدنية في موقفها من خالقها حالة الشعور بعظمة الله وقدرته حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات - كالانسان وغيره - فنجد آيات ظاهرها تفيد الجبر ، وحالة شعور الانسان أحيانا بقدرته الحادثة المحدودة ، ذلك الشعور الذي يجعل للقدرة التي يستشعرها في نفسه بعض الحق في التأثير على مقدوراتها ، ومن ثم نجد آيات يفيد ظاهرها الحرية والاختيار والفاعلية ، والدين الكامل - كما يقول الأستاذ عبد الهادي أبو ريده - لا بد ان يعبر عن هذا كله : عن المطلق : (الله تعالى) في اطلاقه ، وعن المحدود (الانسان) في محدوديته وعن العلاقة بينهما ، وهذا التعبير يصلح احد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الاجمال ، ولمعرفة ما اذا كان هذا الدين يصلح دينا للانسان (٦٩) .

اما المطلق - فبطبيعته - افعاله كلها اختيار محض ، وقدرته شاملة عامة ، فهو لا يتقيد بقيد ولا يمكن ان يطبق عليه اعتبار من الاعتبارات النسبية التي هي بالاختصار وجهة نظر الانسان المحدود ، واما الانسان فهو مشدود بين امرين ، بين شعوره بقدرته واستقلاله - وهو بهذا الاعتبار - فاعل حر مختار ، وهو من جهة أخرى مخلوق وجزء من

يحاولوا ، كما يقول الأستاذ محمد البهي (الفكر الاسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ، ص ٣٢٣) ان يتشككوا أو يجرحوا وحي عيسى عليه السلام باسم المنهج العلمي نفسه ، بل صانوه واقاموا الدعوى على انه بديهي التسليم وبعيد عن مجال الجدل العقلي النظري أو العلمي التجريبي ، فاذا كان الوحي - كامر غير اعتيادي - يخضع للطريقة العلمية ، أفلا يقضي المنطق السليم ان يكون أنواع الوحي في ذلك سواء ، فلم اذن يناقش نوع واحد من الوحي (الوحي المحمدي) ويتشكك فيه وينتقد ويرمى بالتضارب والتدافع ويصان الآخر ويقال فيه انه بديهي التسليم .

(٦٩) أنظر تعليقة الطول على الصفحة : ٤٩ ، من ترجمته لكتاب :

دي بوير « تاريخ الفلسفة في الاسلام » .

الكون هو فيه فاعل ومنفعل ، وهو بهذا الاعتبار ليس حرا باطلاق ، وذلك لو قال أحد : ان الانسان حر حرية تامة ، لكان مصيبا من جهة ، اعني من جهة شعور الانسان بارادته وقدرته عندما يتصور لنفسه ارادة مستقلة بصرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ، وكذلك لو قال احد : ان الانسان مجبر لكان أيضا مصيبا من ناحية ، اعني من جهة انه مخلوق وان افعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبر الفلاسفة عن موقف الانسان الوسيط هذا بانه « حر في عالم من القيود » وبانه « امر بين أمرين » وبانه « مجبور مختار » وبانه « منزلة بين المنزلتين » (٧٠) . هو حر من حيث ان افعاله ليست شبيهة بفعل الطبيعة التي هي جبر محض ، وهو مجبر حيث ان افعاله ليست اختيارا محضا ، كأفعال الله ، بل هو قادر من جهة ، ومخلوق من جهة أخرى ، وكونه مخلوقا ، يمنعه من الاستقلال التام بالفعل ، لانه يستمد من الله وجوده (أولا) وقدرته على الفعل (ثانيا) وبهذا الاعتبار أيضا صح اسناد الفعل الى الله والانسان معا ومن غير تناقض فالفعل - كما يقول الامام ابن تيمية وتوما الاكوييني - يقع بقدرته الله خلقا وتكوينا ، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه ، وبقدرة العبد سببا ومباشرة (٧١) .

وخلاصة القول فان الجبر لا يكون - كما يقول ابن رشد - (٧٢)

محضا ، وان الاختيار ، لا يجوز ان يكون مطلقا ، بل الحق التوسط بين هذين الرأيين ، وذلك بان تقرر بان افعال الانسان ليست اختيارية تماما

(٧٠) أنظر : مثلا : الغزالي : احياء علوم الدين ، كتاب التوحيد ، ٢١٩/٤ . ويذكر ابن بابويه القمي الامامي حديثا عن الامام الصادق يقول فيه « لا جبر ولا تفويض ، وانما أمر بين أمرين » ، أنظر : « تصحيح عقائد الشيعة الامامية » للشيوخ المفيد ، ص ١٤ .

(٧١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (بهامش منهاج السنة) ، ٤١/١ . عن رأي توما الاكوييني : أنظر مقالة الدكتور ماجد فخري المشار اليها (أقوال المتكلمين العامة ونقد التقديس توما لها) .

(٧٢) ابن رشد : منهاج الادلة في عقائد الملة ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

ولا اضطرارية تماما ، وانما تتوقف على عاملين : ارادة حرة ترتبط في الوقت نفسه بأسباب خارجية تجرى دائما على نمط واحد ، والارادة هذه في ذاتها عبارة عن شوق يحدث عن تخيل ما أو تصديق شيء ، وهذا التصديق ليس هو باختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من الخارج ، مثال ذلك ، انه اذا ورد علينا امر مشتهي من خارج اشتهاه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، ولما كانت الاسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل وبحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج فوجب ان تجرى أعمالنا على نظام محدود ، ولا نلقي هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التي من خارج فقط ، بل بينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخل ابداننا ، والنظام المحدود الذي نجده في الاسباب الداخلية والخارجية ، والتي لا تضطرب ولا تختل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده « (٧٣) وهذا ما يقرره العلم الحديث أيضا الذي لا ينفي حرية الاختيار ، والذي يعترف في الوقت نفسه بوجود القوانين المطردة الطبيعية .

اما مسألة الشر ووجوده ، وهل هو من ارادة الله ، أم من فعل البشر واكتسابهم ، فمشكلة وقع الارتباط فيها لعدم تفريق المتكلمة - كما يقول الامام ابن تيمية - بين ارادة التشريع ، واردة القضاء والتقدير . فالقسم الاول يتعلق بالطاعات دون المعاصي سواء وقعت أو لم تقع ، والثاني هو ارادة التقدير الشاملة لجميع الكائنات المحيطة بجميع الحوادث وقد أراد الله من العالم ما هم فاعلوه بهذا المعنى دون المعنى الاول فمن نظر الى الاعمال بهاتين العينين كان بصيرا ، ومن نظر الى القدر دون الشرع ، أو الى الشرع دون القدر كان اعور « (٧٤) .

• المصدر أعلاه (٧٣)

(٧٤) أنظر مقالة الاستاذ محمد سعيد اسماعيل عبده : « مشكلة الجبر والاختيار ورأي الامام ابن تيمية » ، أسبوع الفقه الاسلامي ، مهرجان الامام ابن تيمية .

1911

الفهارس

أولا : فهرست المراجع

آ : المخطوطات

- ♦ الصابوني ، نورالدين أبو محمد أحمد بن محمود بن ابي بكر :
- الهداية في أصول الدين ، الاسكوريال ، رقم : ١٦٠٣ .
- ♦ الماتريدي ، أبو منصور :
- كتاب التوحيد ، كمبردج ، رقم : ٣٦٥١ - Add .
- ♦ المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان :
- أجوبة المسائل الصاغانية ، النجف ، مكتبة السيد محسن
الحكيم ، رقم : ٤٤٢ .
- ♦ النسفي ، أبو المعين ميمون بن محمد :
- تبصرة الادلة ، دار الكتب المصرية ، رقم ٤٢/ب/ع/٢٢٨٧ .

ب : المطبوعات

(١) كتب الفرق والمذاهب والمقالات

- ♦ ابن ابي الحديد ، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله (ت) :
١٢٦٩/٦٦٨) :
- شرح نهج البلاغة ، تحقيق أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ،
١٩٥٢ .
- ♦ ابن بابويه القمي ، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن
الحسين (ت) : (٩٩١/٣٨١) :
- كتاب التوحيد ، طهران ١٣٧٥ هـ .
- عقائد الشيعة الامامية ، طهران ، ١٣٧٠ .
- علل الشرائع ، تحقيق فضل الله الطباطبائي ، قم ، ١٣٧٨ .
- ♦ ابن تيمية ، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني
(ت) : (١٣٢٧/٧٢٨) :
- فتاوى ابن تيمية ، القاهرة ، ١٩٠٨ .
- الرسائل والمسائل ، تحقيق ونشر محمد رشيد رضا ، القاهرة ،
١٩٢١/١٣٤٦ .
- كتاب النبوات ، القاهرة ، ١٣٤٦ - ١٩٢١ .
- منهاج السنه النبوية ، على هامش كتابه الآخر : موافقة صريح
المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة ، ١٣٢١ .
- ♦ الجرجاني ، الشريف أبو الحسن علي بن محمد الحسيني (ت) :
١٤١٣/٨١٦) :
- التعريفات ، القاهرة ، ١٩٣٨/١٣٥٧ .

- ♦ ابن الجوزي ، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي (ت : ١٢٠١/٥٩٧) :
 - دفع شبهة التشبيه ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، دمشق ١٩٣٣ .
 - تليس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .
- ♦ ابن خلدون ، أبو يزيد عبدالرحمن بن محمد (ت : ١٤٠٦/٨٠٨) :
 - المقدمة ، ط : بيروت ١٩٠٦ .
- ♦ ابن رشد ، القاضي الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد (ت : ١٢٩٨/٥٩٥) :
 - تهافت التهافت ، نشر وتحقيق الاب بويج ، بيروت ١٩٣٠ .
 - الكشف عن مناهج الادلة ، اعتمدنا على الطبعتين ، طبعة القاهرة - بلا تاريخ ، والطبعة الجديدة بتحقيق الدكتور محمود قاسم : ط : ١٩٦٤/٢ .
 - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، طبعة القاهرة - بلا تاريخ - .
- ♦ ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف (ت : ١٠٧٠/٤٦٣) :
 - مختصر جامع بيان العلم وفضله ، ط : الاولى ، القاهرة ١٣٢٠ .
- ♦ ابن سينا ، الفيلسوف الرئيس الحسين بن عبدالله بن علي (ت : ١٠٨٧/٤٢٨) :
 - النجاة ، القاهرة : ١٩١٣/١٣٣١ .
 - الاشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٠ .
 - رسالة في معرفة النفس الناطقة ، تحقيق الفندي ، القاهرة ، ١٩٣٤ .
- ♦ ابن عساکر ، الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن (ت : ٥٧١/١١٧٥) :

- تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري ، تحقيق
القدسسي ، دمشق ١٣٤٧ .
- ♦ ابن قتيبة ، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (ت : ٢٧٦/٨٨٩) :
– تأويل مختلف الحديث ، القاهرة ، ١٣٢٦ .
– الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، القاهرة ،
١٣٤٩ .
- كتاب المعارف ، تحقيق الدكتور ثروت عكاشه ، القاهرة ،
١٩٦٠ .
- ♦ ابن قيم الجوزية (ت : ٧٥١/١٣٥٠) :
– أعلام الموقعين عن رب العالمين ، مطبعة السعادة – مصر ، ١٣٧٤/
١٩٥٥ .
- ♦ ابن المرتضى ، أحمد بن يحيى المعتزلي الزبيدي (ت : ٨٤٠/١٤٣٧) :
– طبقات المعتزلة ، تحقيق : سوسنه دفيد فلزر ، بيروت ، ١٩٦١ .
- ♦ ابن المطهر الحلي ، العلامة الحسن بن يوسف (ت : ٧٢٦/١٣٢٦) :
– الباب الحادي عشر ، طهران ، ١٣٧٠ هـ .
– كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ، قم : ١٣٧٧ .
- ♦ الاسد آبادي ، قاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد (ت : ٤١٥ هـ) :
– شرح الاصول الخمسة . تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان ،
القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٥ .
- المغنى في أبواب العدل والتوحيد .
- ♦ الاسفراييني ، أبو المظفر عمادالدين طاهر بن محمد (ت ٤٧١/
١١٧٨) :
– التبصير في الدين ، تحقيق عزت عطار الحسيني ، دمشق :
١٩٤٠ .
- ♦ الاشعري ، أبو الحسن علي بن اسماعيل (ت : ٣٢٣/٩٣٦) :
– مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق هلموت ريتز ،

اسطنبول ، ١٩٢٩ .

- كتاب الابانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ، ١٣٦٧ .
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الاب مكارثي ،
بيروت ١٩٥٢ .

- رسالة في استحسان الخوض في الكلام ، بيروت ، ١٩٥٣ .
♦ **الايحي ، عضدالدين القاضي عبدالرحمن بن أحمد (ت : ٧٥٦ / ١٣٥٥ :**

- المواقف في علم الكلام وشرحه للسيد الشريف علي بن محمد
الجرجاني .

♦ **أبو حنيفة ، الامام الاعظم ، النعمان بن ثابت الكوفي (ت : ١٥٠ / ٧٦٧ :**

- الفقه الاكبر : رقم ١ ، وشرحه لابي منصور الماتريدي السمرقندي
الحنفي ، حيدر آباد ١٣٢١ . الفقه الاكبر ، رقم ٢ ، وشرحه
لابي المنتهى .

- وصية ابي حنيفة وشرحها للملا حسين بن اسكندر الحنفي .

♦ **أبو الحسين الخياط ، عبدالرحيم بن محمد بن عثمان (ت :) :**

- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق ونشر المستشرق
السويدي . نيبرج ، القاهرة ١٣٤٤ / ١٩٢٥ .

♦ **أبو عذبة ، الحسن بن عبدالمحسن :**

- الروضة البهية فيما بين الاشاعره والماتريديه ، حيدر آباد ،
١٣٢٢ .

♦ **الباقلاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت : ٤٠٣ - ١٠١٣) :**

- كتاب التمهيد ، تحقيق ونشر الاب مكارثي ، بيروت ، ١٩٥٧ .

- الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق عزت
الحسيني ، دمشق ١٣٦٩ / ١٩٥٠ .

♦ **البزدوي ، فخرالاسلام (ت : ٤٨٢ - ١٠٨٩) :**

- أصول الدين ، تحقيق ونشر المستشرق بيتر لينز ، القاهرة ،
• ١٣٨٣
- ♦ البغدادي ، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر (ت : ١١٣٤/٤٢٩) :
– الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية ، القاهرة ، ١٩١٠ .
– أصول الدين ، اسطنبول ، ١٩٢٨ .
- ♦ البيضاوي ، عبدالله بن عمر (ت : ١٢٩١/٦٩١) :
– أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، القاهرة ، ١٩١٢/١٣٣٠ .
- ♦ التفتازاني ، سعدالدين مسعود بن عمر (ت : ١٣٨٩/٧٩١) :
– شرح العقائد النسفية ، القاهرة ، ١٣٢٦ .
- ♦ التهانوي ، محمد بن علي (ت : ١٧٤٥/١١٥٨) :
– كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، ١٨٦٢ .
- ♦ الجويني ، امام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن أبي عبدالله (ت :
١٠٨٥/٤٧٨) :
– الارشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد ، نشر وتحقيق
المستشرق الفرنسي لوسيانى ، باريس ، ١٩٣٨ .
– العقيدة النظامية ، تحقيق ونشر محمد زاهد الكوثري .
– لمع الادلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق الدكتورة
فوقيه حسين محمود ، القاهرة – ١٩٦٥/١٣٨٥ .
- ♦ الرازي ، فخرالدين محمد بن عمر (ت : ١٢٠٩/٦٠٦) :
– محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ، القاهرة ، ١٣٢٣ .
– كتاب الاربعين في أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٩٣٥ .
– معالم أصول الدين (على هامش المحصل) .
– أساس التقديس في علم الكلام ، القاهرة ، ١٩٣٥ .
– اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق على سامي النشار ،
القاهرة ، ١٩٣٨ .

- ◆ الراعب الاصفهاني ، أبو القاسم حسين بن محمد (ت : ٥٦٥ / ١١٦٩) .
- المفردات في غريب القران ، القاهرة ، ١٣٢٤ .
- ◆ سعديا الفيومي
- كتاب الامانات والاعتقادات ، تحقيق الدكتور لاندوير ، ليدن ، ١٨٨٠ .
- ◆ السنوسي :
- ام البراهين ، بولاق ، ١٢٣٨ .
- ◆ السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن الناصر (ت : ١٥٠٥/٩١١) :
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، تحقيق علي سامي النشار ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ◆ الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (ت : ٥٤٨ / ١١٥٥) :
- الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم الاندلسي ، مصر ١٣١٧ – ١٣٢١/١٩٢٨ – ١٩٢٩ .
- نهاية الاقدام في علم الكلام ، نشره وحققه المستشرق الفريد كيوم ، لندن : ١٩٦٤ .
- ◆ شيخ زاده ، عبدالرحيم بن علي الشهيري :
- نظم الفرائد وجمع الفوائد ، القاهرة ، ١٣١٣ .
- ◆ طاش كيري زاده (ت ١٥٥٤/٩٢٢) :
- مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة :
- ◆ الطحاوي ، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت : ٣٢١هـ) :
- بيان السنة والجماعة ، وشرحها للامام علي بن محمود بن العزّ الاذري الحنفي المتوفى سنة ٧٤٦ ، حلب ، ١٣٤٤ .
- ◆ الغزالي ، حجة الاسلام أبو حامد محمد بن أحمد (ت : ٥٠٥/١١١١) :

- احياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣٤٦
- المنقذ من الضلال ، القاهرة ، ١٩٣٤
- الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ١٣٢٧
- تهافت الفلاسفة ، نشره الاب بويج ، بيروت ، ١٩٢٧
- فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، تحقيق الاستاذ سليمان دنيا القاهرة ، ١٩٦١
- الجام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ، ١٣٠٩
- ♦ **القاسمي ، الشيخ جمال الدين :**
- تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ١٣٣١
- ♦ **المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقي (ت : ١١١٠ - ١٦٩٨) :**
- بحار الانوار ، طهران ، ١٣٧٦ - ١٩٥٧
- ♦ **المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي العلوي (٤٣٦هـ/**
- : ١٠٤٤)**
- أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والادب المعروف ب « غرر الفوائد ودرر القلائد » ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٣٧٣ - ١٩٥٤
- ♦ **المفيد ، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي العكبري**
- : (١٠٢٣/٤١٣)**
- اوائل المقالات في المذاهب المختارات ، تبريز ١٣٧١
- تصحيح اعتقادات الامامية ، [مع أوائل المقالات]
- ♦ **المقدسسي ، موفق الدين ابن قدامه (ت : ٦٢٠هـ) :**
- تحريم النظر في كتب الكلام ، حققه ونشره : جورج المقدسي ، لندن ، ١٩٦٢
- ♦ **المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي (ت : ١٤٤٢/٨٤٥) :**
- الخطط ، مصر ، ط : بولاق ، ١٨٥٣/١٢٧٠
- ♦ **الملطي ، أبو الحسين محمد بن أحمد ، (ت ٣٧٧هـ) :**
- كتاب التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، تحقيق ، سفن ديدرناك ، لايبزك ١٩٣٦
- ♦ **النوبختي ، أبو محمد الحسن بن موسى (ت : ٣٠٠هـ تقريبا) :**
- فرق الشيعة ، تحقيق : هلموت ريتير ، اسطنبول ، ١٩٣١

(ج) كتب الرجال

- ♦ ابن أبي حاتم ، الحافظ شيخ الاسلام أبو محمد عبدالرحمن (ت : ٣٢٧هـ) :
- كتاب الجرح والتعديل ، حيدر آباد ، ١٣٧١/١٩٥٢ .
- ♦ ابن حجر العسقلاني ، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي (٩٧٤/١٥٨٠) :
- لسان الميزان ، حيدر آباد ، ١٣٢٩ - ١٣٣١/١٩١١ - ١٩١٢ .
- تهذيب التهذيب ، حيدر آباد ، ١٣٢٥ - ١٣٢٧/١٩٠٧ - ١٩٠٩ .
- ♦ ابن خلكان ، قاضي القضاة أبو العباس أحمد بن محمد (ت : ٦٨١ - ١٢٨٣) :
- وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، القاهرة ، ١٣١٠ .
- ♦ ابن سعد ، أبو عبدالله محمد (ت : ٢٣٠/٨٤٤) :
- كتاب الطبقات الكبرى ، تحقيق ادورد سخاو ، ليدن ١٩٠٤ - ١٩٢١ .
- ♦ ابن شهر آشوب ، محمد بن علي (ت : ٥٨٨/١١٩٢) :
- معالم العلماء ، تحقيق : عباس اقبال ، طهران ، ١٣٥٣/١٩٣٤ .
- ♦ ابن العماد ، أبو الفلاح الحنبلي (ت : ١٠٨٩/١٦٧٨) :
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، مصر ، ١٣٥٠ .
- ♦ ابن النديم ، أبو الفرج محمد بن اسحق (ت : ٣٨٥/٩٩٥) :
- الفهرست ، طبعة فلوجل ، لايبزك ، ١٨٧١ .
- ♦ الاربلي ، أبو الحسن علي بن السعيد :
- كشف الغمة في معرفة الائمة ، طبعة حجر ، ١٢٩٤هـ .
- ♦ الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي (ت : ٤٦٣/١٠٧١) :

- تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٣٤٩/١٩٣١ .
- ♦ الخوانساري ، محمد باقر بن الحاجي أمير زين العابدين الموسوي :
– روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، طهران : طبعة
حجر ، ١٣٠٧/١٨٨٨ .
- ♦ النهبي ، الحافظ أشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت) :
١٣٤٨/٧٤٨ :
- تذكرة الحفاظ ، طبعة حيدر آباد ، ١٩٢٣ .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تحقيق علي محمد البجاوي ،
القاهرة ، ١٩٦٢/١٣٨٢ .
- ♦ السبكي : تاج الدين عبد الوهاب (ت) : ١٣٧٠/٧٧١ :
– طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٤ –
- ♦ السمعاني ، عبد الكريم بن ابي بكر (ت) : ١١٤٨/٥٦٢ :
– كتاب الانساب ، تحقيق ونشر مرغليوت ، ليدن ، ١٩١٢ .
- ♦ الطوسي ، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن (ت) : ٤٩٠/
١٠٦٩ :
- فهرست رجال الشيعة ، تحقيق بحر العلوم ، النجف ، ١٣٨١/
١٩٦١ .
- فهرست كتب الشيعة ، تحقيق : شبرنجر – مولوي عبدالحق –
مولوي غلام قادر ، كلكتا : ١٨٥٤ .
- ♦ العاملي ، محسن الامين العاملي :
– أعيان الشيعة ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ♦ الفرّاء ، ابن ابي يعلى :
– طبقات الحنابلة ، دمشق ، ١٣٥٠ .
- ♦ القمي ، الشيخ عباس محمد رضا :

- الكنى واللقاب ، النجف ، ١٣٧٦ .
- ♦ الكتبي ، محمد بن شاكر بن أحمد (ت : ١٣٦٢/٧٦٤) :
- فوات الوفيات ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
- ♦ الكشمي ، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز (من رجال القرن الرابع الهجري) :
- اخبار الرجال ، بومبي ، ١٣١٧ .
- ♦ الكنتوري ، اعجاز حسين :
- كشف الحجب والاستار عن أسماء الكتب والاسفار ، تحقيق : محمد هدايت حسين ، كلكتا ، ١٩٣٥ .
- ♦ المامقاني ، الحسن بن عبدالله النجفي (ت : ١٣٢٢/١٩٠٥) :
- تنقيح المقال في أحوال الرجال ، النجف ، ١٣٥٢ .
- ♦ النجاشي ، أحمد بن علي بن أحمد (ت : ١٠٥٨/٤٥٠) :
- كتاب الرجال ، بومبي ، ١٨٩٩/١٣١٧ .
- ♦ النووي ، أبو زكريا محي الدين بن شرف (ت : ٦٧٦هـ) :
- تهذيب الاسماء واللغات ، تحقيق ونشر ويستنفلد ، كوتنجن ، ١٨٤٧ - ١٨٤٢ .

(د) الكتب الحديثة

- ♦ أبو ريده ، الدكتور عبدالهادي :
 - النظام وآراؤه الفلسفية ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
- ♦ أمين ، المرحوم أحمد :
 - فجر الاسلام ، القاهرة ، ١٩٤١ .
 - ضحى الاسلام (الجزء الاول) ط : ٥ ، القاهرة ، ١٩٥٦ .
- ♦ أمين ، الدكتور عثمان :
 - محمد عبده وآراؤه الفلسفية والدينية .
- ♦ آل كاشف الغطاء ، الشيخ محمد الحسين :
 - أصل الشيعة وأصولها ، الطبعة التاسعة ، النجف ١٣٨١ /
١٩٦٢ .
- ♦ بدوي ، الدكتور عبدالرحمن :
 - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار
المستشرقين ، - ترجمة وتعليق - القاهرة ، ١٩٤٠ .
- ♦ بروكلمان ، كارل :
 - تأريخ الادب العربي ، ترجمة المرحوم الدكتور عبدالحليم النجار ،
القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ♦ البهي ، الدكتور محمد :
 - الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ♦ ينس ، الدكتور س :
 - مذهب الذره عند المسلمين ، ترجمة : عبدالهادي أبو ديه ،
القاهرة ، ١٩٤٨ .

- ♦ التفتازاني ، أبو الوفاء الغنيمي :
 - دراسات في الفلسفة الاسلامية
- ♦ جارالله ، زهدي حسن :
 - المعتزلة ، القاهرة : ١٣٦٦/١٩٤٧
- ♦ دنيا ، الدكتور سليمان :
 - محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة ، ١٩٦٢
- ♦ دي بوير ، ت - ح :
 - تاريز الفلسفة في الاسلام ، ترجمة ، عبدالهادي أبو ريده
القاهرة ، ١٩٤٨
- ♦ الشيببي : الدكتور كامل مصطفى :
 - الصلة بين التشيع والتصوف ، بغداد ، ١٣٨٢/١٩٦٣
- ♦ عبده ، الشيخ محمد :
 - رسالة التوحيد ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ، القاهرة ،
١٩٦٦/١٣٨٦
- ♦ عبدالرازق ، الشيخ الدكتور مصطفى :
 - تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩
- ♦ الغرابي ، علي مصطفى :
 - أبو الهذيل العلاف ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٤
 - تاريخ الفرق الاسلامية ، ونشأة الكلام عند المسلمين
- ♦ غرابه ، الدكتور حموده :
 - الاشعري ، القاهرة ، ١٩٥٣ (رسالة دكتوراه)
- ♦ الفاخوري (حنا) ، الجبر (خليل) :
 - تاريخ الفلسفة العربية

- ♦ **كريمر ، ألفريد فون :**
 - الحضارة الاسلامية ، ترجمة الدكتور محمد طه بدر ، القاهرة ،
 • ١٩٤٧
- ♦ **كولد تسيهر ، أجنسس :**
 - العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة الاساتذة : محمد يوسف
 - علي عبدالقادر - الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٩ •
 - مذاهب التفسير الاسلامي ، ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار ،
 النجار ، بغداد ، ١٩٥٥ •
- ♦ **متز ، آدم :**
 - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة ، عبدالهادي
 أبو ريده ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ •
- ♦ **محمود ، الدكتور عبدالحليم :**
 - التفكير الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٥٥ •
- ♦ **المظفر ، الشيخ محمد رضا :**
 - عقائد الامامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٨١ •
- ♦ **موسى ، الدكتور محمد يوسف :**
 - القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ •
 - الدين والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٩ •
- ♦ **نادر ، الدكتور البير نصري :**
 - فلسفة المعتزلة ،
 ♦ **نعمة ، الشيخ عبدالله :**
 - فلاسفة الشيعة ،
 ♦ **النشار ، الدكتور علي سامي :**
 - نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٥٤ •
 - مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٧ •

LIST OF ARTICLES

- * Fakhri, Majid, "Some Paradoxical Implications of The Muctazilite View of Free Will", *Muslim World*, Vol. 45 No: 2, (1933).
"The Classical Islamic Arguments For The Existence of God", *The Muslim World*, (1957), pp: 133—145.
- * Fyzee, A. A. "Shiite Legal Theories", a Treatise in — *The Law In Middle East* — vol: I, pp: 334—348, (1955).
- * Halkin, A. S. "The Hashawiyya", *J. A. O. S.*, (1934), pp: 1—28.
- * Hammuda Ghuraba. "al—Ashari' Theory of Acquisition", *Islamic Quarterly*, (1955), pp: 3—8.
- * Macdonald, D. B. "An Outline of the History of Scholastic Theology in Islam, *The Muslim World* (1925), pp: 84—93.
"Continous Re-Creation and A Ttomic Time In Muslim Scholastic Theology, *The Muslim World* (1928), pp: 6—28.
- * Oberman, Julian. "Political Theology In Early Islam", *J. A. O. S.*, No: 55, (1935), pp: 138—162.
- * Ravidowicz, Simon. "Saadya's Purification of The Idea of God", *Saadya Studies*, ed: Erwin, I. J. Rosenthal, Manchester, 1943.
- * Schacht, J. "Some Sources For The History of Muhammedan Theology", *Studia Islamica*, No: 1. pp: 23—42.

- * Thomson, William. "Free will and Predestination in early Islam", *The Muslim World*, no: 40, 1950, pp: 207—216.
- * Watt, W. M. "Some Muslim discussions of Anthropomorphism", *Glasgow. Uni., Or., Soc., Transactions*, No: 13, 1947, pp: 1—10.
 "The Origin of Islamic Doctrine of Acquisition, *J. R. A. S.*, 1943, pp: 234—247.
- * Wolfson, H. A., "Philosophical Implications of the problem of Divin Attributes in the Kalam", *J. A. O. S.*, 1958, pp: 37—80.
 "The Muslim Attributes and the Christian Trinity", *Harvard Theological Review*, vol. XLIX, January, pp: 1—18.
 "Negative Attributes In The church Fathers", *Harvard Theological Review*, No: 48, (1953), p. 143, ff.

LIST OF PUBLISHED BOOKS

- * Arberry, A. J. "Revelation And Reason in Islam", London, 1956.
- * Aristotle, "The Works of Aristotle", In two Volumes, No: 8—9. (The Great Books of the Westren World)' published by, Ency., Britanica.
- * Donaldson, D. M. "The Shiite Religion", London, 1933.
- * Gibb, H. A. R. "Mohammadanism", 1952.
"Studies on The Civilization of Islam", London, 1961.
- * Holister, J. N. "The Shia of India", London, 1953.
- * Kremer, Alfred Von. "Culturgeschliche Streifzuge auf dem Gebiete des Islam", Eng., Trans., By: Khuda Bukhush, under the title "Contribution to the History of Islamic Ciuilization, Culcutta, 19291.
- * Lewis, Bernard. "The Origins of Ismailism", Cambri-dge, 1940.
- * Macdonald, D. B. "The Development of Muslim Theo-logy, Jurisprudence and Consitional theory", Londone, 1900.
- * Maimonides, M. "The Guide For The Perplexed", Tra-nslated from the original Arabic Text by, M. Friedlander, London, 1904.
- * Mez, Adam. "The Renaissance of Islam". The Engl, Trans., By, Khuda Bukhush and Margoliouth, London, 1937.

- * Nicholson, R. A. "Aliterary History of The Arabs", Cambridge, 1961.
- * Plato. "The Works of Plato", The Gerat Books of The Westren World, No: 7.
- * Plotinous. "The Six Enneads", Translated by, Stephen Mackenna, The Great Books of The Westren World, No:
- * Saadya Gaon. "The Book of doctrines and bleifs, Abridged edition, translation from Arabic by: Alexander Altmann, Oxford, East and West Library.
- * Schacht, J. "The Origins of Muhammeden Jurisprudence", Oxford, 1950.
- * St. Thomas Aquinas. "The Summa Theologia", translated by the Fathers of the English Domonican province, revised by, Daniel Sullivn, The Great Books, No: 20.
- * Sweetmann, J. W. "Islam and Christian Theology", London, 1945.
- * Tritton, A. S. "Muslim Theology", London, 1947.
- * Watt, W. M. "Free will and Predestination in early Islam", London, 1948.
- * Wensinck, A. J. "The Muslim Creed", Cambridge, 1932.

ثانيا : فهرست الاعلام

(حرف الهمزة)

- ابن بابويه القمي : ١٧ ، ١٩ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٤٩ ، ٩٩ ، ١٠٢ ،
١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٢٤ ، ٢٥٠
- ابن تيميه : ٩٩ ، ١٤٠ ، ١٤٩ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ٢١٠ ، ٢٣١ ،
٢٣٧ ، ٢٧٢
- ابن الجوزي : ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧
- ابن حزم الاندلسي الظاهري : ١٠ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣١ ،
١٤٢ ، ٢٠٩
- ابن خلدون : ٩ ، ١١ ، ١٣ ، ١٨ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٥٣ ، ١١٩ ،
٢١٨ ، ٢١٩
- ابن خلكان : ٨٥
- ابن رشد : ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٢ - ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ،
٢١٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٧ ، ٢٤٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٣
- ابن سبأ : ١٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٥١ ، ٦٠ ، ٧٢ ، ٢١٦
- ابن سينا : ٥٨ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ، ٢٣١
- ابن سعد : ٢٩ ، ٢٥٩
- ابن عبد البر : ١٢٥
- ابن فورك : ١٣٨
- ابن قبه : ١٢٠ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ٢١٦ ، ٢٥٣ ، ٢٦٦
- ابن قتيبة : ٨٥ ، ١٢٩
- ابن قدامه المقدسي : ١٤٠

- ابن كلاب : ١٣٥
- ابن مسعود : ٤٩
- ابن المرتضى المعتزلي الزيدي : ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٣٨ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١١٠
- ابن ميمون ، صاحب « دلالة الحائرين » : ١٤٣ ، في ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢١٨ ، ٢٣٥
- ابن النديم : ١٣ ، ١٤
- أبو اسماعيل الهروي الانصاري : ١٣٩
- أبو حاتم الرازي الباطني : ٤٣
- أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي : ٣٨ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ٢٥٠
- أبو ريده ، الدكتور عبدالهادي : ٢١ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ٢٧١
- أبو عامر القرشي : ١٩٣
- أبو عبدالله الشيعي : ٤٢
- أبو عذبه : ١٣٨
- أبو قره ، تيودور : ١٣٠ ، ٢١٤ ، ٢٥١
- أبو منصور العجلي : ٤٥ ، ٥٤ ، ٦٥
- أبو هاشم محمد بن الحنفية : ٥٢ ، ١٠٠ ، ١٠١
- أبو يوسف القاضي : ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩
- أحمد بن حنبل : ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١٢ ، ٢٣١
- آربري ، آرثر جوزيف : ٢٦٩
- ارسطو : ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٦٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢
- اسماعيل بن جعفر الصادق : ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٥

- ♦ الاسفراييني : ١٧ ، ١٨ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٧٨ ، ٨٤ ،
١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٢ .
- ♦ الاسواري ، أبو يوسف سفسويه : ٢٥٣ .
- ♦ اسحق بن راهويه : ١٢٩ ، ١٩١ .
- ♦ الاشعري ، أبو الحسن : ١٠ ، ١٨ ، ١٣ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٤٩ ، ٧٨ ،
٩٧ ، ١٠٥ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
١٣٩ ، ١٤٩ ، ١٩٨ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٩ ،
٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٥٧ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
- ♦ الاشعث بن قيس : ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ .
- ♦ الاصفهاني ، عبدالله بن مملك : ١٤٦ .
- ♦ الاصفهاني ، داوود بن علي الظاهري : ٢٠٩ ، ٢٢١ .
- ♦ افلوطين : ٥٧ ، ٢٢٥ .
- ♦ افلاطون : ٥٧ .
- ♦ الاكوييني ، توما : ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٧٢ .
- ♦ ألباينوس : ٢٢٤ .
- ♦ الايجي : ١١ ، ١١٩ ، ١٤٩ .
- ♦ أمين ، أحمد : ١١ ، ١٣ ، ٢٠ ، ٩٣ .
- ♦ أمين ، الدكتور عثمان : ٢٤٣ .
- ♦ اوبرمان ، جوليان : ٢٥٤ ، ٢٥٨ .
- ♦ اوريجون : ٥٨ ، ٢٢٥ .
- ♦ اوغسطين ، القديس : ٥٨ ، ١٥١ ، ١٨٠ ، ٢٠٢ .

(حرب الباء)

- ♦ ياتون : ١١٤ .
- ♦ الباقلاني : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٧ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ،
٢٢٩ .

- ♦ برتزل ، أوتو : ٢١ .
- ♦ برنوف : ٦٩ ، ٧٥ .
- ♦ بروكلمان : ٤٢ ، ١٤٣ .
- ♦ البزدوي : ١٢٧ .
- ♦ البصري ، أبو الحسن : ٢١٧ ، ٢٣٦ .
- ♦ البغدادي صاحب الفرق : ١١ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٧٨ ، ٨٤ ، ١٣١ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ، ٢٣٦ .
- ♦ البلخي ، أبو القاسم : ١٤٦ .
- ♦ بيلاجوس : ٢٤٣ .
- ♦ البهي ، الدكتور محمد : ٢٤٣ ، ١٧٧ ، ٢٧٧ .
- ♦ بيان بن سمعان : ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ .
- ♦ البيضاوي : ١٤٩ .
- ♦ بيكر : ١٣٠ ، ٢١٤ ، ١٥٢ .
- ♦ بينس : ١٤٣ ، ١٤٤ .

(حرف التاء)

- ♦ ترتون : ١٣١ ، ٢٥٤ .
- ♦ التفتازاني : ١٢٥ .
- ♦ التهانوي : ٣٤ ، ١٢٠ .

(حرف الثاء)

- ♦ الثوري ، سفيان : ١٢٨ ، ١٩١ .

(حرف الجيم)

- ♦ الجاحظ : ١١٢ ، ١١٣ .

- جارالله ، زهدي حسن : ١٤٣
- الجبائي ، أبو علي : ٢١٧ ، ٢٣٥ ، ٢٦٦
- الجبائي (أبو هاشم) : ٢١٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٥
- الجرجاني : ٣٤ ، ١٢١ ، ١٤٤
- الجعد بن درهم : ١١٨ ، ٢١٩ ، ١٢٩ ، ٢٥٣
- جعفر الصادق : ٣٧ ، ٣٩ ، ١٠٤ ، ١٢٤
- جعفر بن حرب : ٨٩ ، ١٠٦
- جعفر بن مبشر : ٨٩
- الجهم بن صفوان : ١١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٥٣
- ٢٦١ ، ٢٥٥
- جوزي ، بندلي : ٤٢
- الجويني ، امام الحرمين : ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٦٤ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠
- جويدي : ٢٢

(حرف الحاء)

- الحارث بن سريج : ٢١٩
- الحسن البصري : ٨٤ ، ٨٥ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩
- ٢٦٠
- الحسن بن علي السبط : ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩
- الحسن بن صباح : ٤٢
- الحسين بن علي السبط : ١٤ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩
- الحلبي ، العلامة : ٢٢٩
- حتي ، فيليب : ٤٣
- حرقوص بن زهير : ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٥

(حرف الخاء)

- خالد بن عبدالله القسرى : ٢١٩ ، ٢٢٠ .
- الخضيرى ، محمود : ١٤٨ .
- الخطيب البغدادي : ٢١٦ .
- الخياط المعتزلي : ١٦ ، ١٩ ، ٩٣ ، ١٠٩ ، ١٢٩ ، ٢٣٧ .

(حرف الدال)

- داوود الجواربي : ١٩٩ .
- دارمستتر : ٢٢ ، ٥٣ .
- ديمقريطس : ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٤ .
- ديونيسس الاريوفاغي : ٢٢٥ .
- دي بوير : ٨٥ ، ١٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٦٩ .
- دوزى : ٢٢ ، ٤٢ ، ٥٢ ، ٧٥ ، ٨٥ .
- الدواني : ٩٨ .

(حرف الذال)

- الذهبي : ١٠١ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(حرف الراء)

- الرازي ، الفخر : ١٨ ، ٣٧ ، ٧٨ ، ٨٤ ، ١٣٨ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٣٢ ، ٢٦٢ .
- الراسبي الخارجى : ٧٥ .
- رسل ، برتراند : ١٤٦ .
- رينتر : ١٤٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ .
- رينان : ١٤٧ .

(حرف الزاء)

- ♦ الزهري : ١٢٨ ، ١٩١ .
- ♦ الزمخشري : ٣٨ .
- ♦ زيد بن علي : ٣٧ ، ١٠٠ .

(حرف السين)

- ♦ سايمون رافيدوفكز : ١٨٧ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ .
- ♦ سبينوزا : ٢٤٥ .
- ♦ السجستاني ، أبو يعقوب : ٤٣ .
- ♦ السدوسي : ٨٥ ، ٨٨ .
- ♦ سلم بن أحوز : ٢٣٧ ، ٢٢٠ ، ٢٥٥ .
- ♦ السيوطي : ١٢٢ .
- ♦ السوسنجردي : ١٠٢ .
- ♦ سويتمان : ١٣١ .

(حرف الشين)

- ♦ شاخت : ٢١٤ ، ٢٥٣ ، ٢٦٩ .
- ♦ الشافعي ، الامام : ١١٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩ .
- ♦ شتتينر : ٨٥ .
- ♦ شتروثمان : ٢٠ .
- ♦ الشعبي : ٢٧ ، ٢٩ .
- ♦ الشطوي : ١٤٦ .
- ♦ الشهرستاني : ١٠ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ٥٠ ، ٥٧ ، ٦٦ ، ٨٤ ، ٩٨ ، ١٣١ ، ١٣٨ ، ١٤٢ .
- ♦ الشهرزوري : ١٤٠ ، ١٩٧ ، ٢١٦ ، ١٢٧ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦ .

♦ شيخ زادة : ١٣٨ ♦

♦ الشيببي ، الدكتور كامل : ١٤ ، ٣٨ ♦

(حرف الصاد)

♦ الصابوني : ٢٢٢ ، ٢٣١ ♦

♦ الصاحب بن عبّاد : ١٠١ ♦

♦ الصالحي ، ابو الحسين : ١٦٤ ، ٢٦٦ ♦

(حرف الطاء)

♦ طاش كوپرى زادة : ١٢٠ ، ١٢٩ ♦

♦ طومسون ، وليم : ٢٥٣ ♦

(حرف الضاد)

♦ ضرار بن عمرو : ٢٢٤ ، ٢٢٥ ♦

(حرف العين)

♦ عبدالله بن خبّاب بن الأرت ♦

♦ عبيدالله المهدي : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ♦

♦ عبدالرازق ، الشيخ مصطفى : ١٢١ ، ١٣١ ، ٤١٨ ♦

♦ عثمان بن عفّان : ١١ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٧ ، ٧٨ ، ٩٢ ، ٢٥٨ ♦

♦ عروة بن أديّة : ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٣ ♦

♦ عطاء بن يّسار : ٢٥٧ ♦

♦ عطية الكوفي : ٢٠٣ ♦

♦ العقّاد ، عباس محمود : ١٥٣ ، ٢٦٨ ♦

♦ العلاّف ، ابو الهذيل : ١١٠ ، ١١١ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٦٤ ، ٢١٥ ،

٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ♦

♦ علي بن ابي طالب : ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ،
١٨ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٧٦ ،
٨٧ ، ٧٨ ، ٨٧ ، ١٠٤ ، ٢٤٩ .

♦ عمرو بن عبيد المعتزلي : ٨٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١١٠ .

♦ عمرو بن العاص : ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٨ .

(حرف الغين)

♦ الغزالي : ٤٦ ، ٥٣ ، ١١٩ ، ١٣٨ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ١٩٥ ، ٢٠٥ ،
٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ١٣٦ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

♦ غيلان الدمشقي : ٨٧ ، ١٢٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(حرف الفاء)

♦ الفارابي : ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢٣١ .

♦ فان فلوتن : ٧٥ .

♦ فايلو الاسكندراني : ٢٠١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ .

♦ فخري ، الدكتور ماجد : ١٤٤ ، ١٦٤ ، ٢٦٧ .

♦ فريد لندر : ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٢ ،
١٤٥ .

♦ فلزر ، سوسنه : ١٥ ، ٩٢ ، ١١٠ .

♦ فنسك : ١١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٥٤ .

♦ فيثاغورس : ٤٥ ، ٥٧ ، ٦٤ .

♦ الفيومي : ٥٨ ، ٢٠١ .

(حرف القاف)

♦ القاسمي ، جمال الدين : ١٦ ، ٩٩ ، ١١٢ .

♦ القداح ، ميمون : ٤٠ ، ٤٣ .

- قلماوي ، سهير : ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨١ .
- القلانسي : ١٣٥ .

(حرف الكاف)

- كاشف الغطاء : ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٠ ، ٣٣ .
- الكرمانني ، حميد الدين : ٤٣ .
- كرمة ، هربرت : ٢٦٩ .
- كريم ، فون : ٢٢ ، ٨٥ ، ١٣٠ ، ٢١٤ ، ٢٥١ .
- كنت ، الفيلسوف : ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٣ ، ٢٤٥ .
- الكندي الفيلسوف : ١٤٨ .
- كليمانت الاسكندراني : ٦٢ ، ٢٠٢ .
- كهمس : ٨٨ ، ١٩٩ .
- الكوثري ، محمد زاهد : ١١٠ .
- كوربان : ٩٧ .
- كولدزيهر : ١٢ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٥٣ .
- ٨١ ، ٨٨ ، ٩٩ ، ١٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٦٩ .
- كيب ، هاملتون : ٢٤ ، ٢٥ ، ١٢٦ .

(حرف اللام)

- لوقريطس : ١٤١ .
- لاينتنز : ١٧٩ ، ٢٤٥ .

(حرف الميم)

- محمد بن عبدالله ، النبي ، ص ، : ١٣ ، ٢٨ ، ٣٣ ، ٦٩ ، ١٠٠ .
- ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٢٤٨ ، ٢٦٩ .

- ♦ الماتريدي ، الامام : ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٩٢ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
- ♦ مالك بن أنس : ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٩١ .
- ♦ المأمون ، الخليفة : ١١٣ ، ١١٤ ، ١٣٣ ، ٢١٢ ، ٢١٥ .
- ♦ متز ، آدم : ٢٥ ، ٢٦ ، ٥٣ ، ٩٩ .
- ♦ المتوكل ، الخليفة : ١١٤ ، ١٣٣ .
- ♦ مجاهد المكي : ٢٠٣ .
- ♦ المجلسي : ٣٥ ، ١٠٣ .
- ♦ المحاسبي : ١٣٥ .
- ♦ محمد عبدة : ١٣٤ ، ١٦٢ ، ٢١٢ .
- ♦ محمد بن عبد الله بن مملك : ١٠٢ .
- ♦ محمد بن كرام : ٢٠٠ .
- ♦ مدكور ، ابراهيم : ١٤٨ .
- ♦ مرغليوث : ٨٩ .
- ♦ مسعر بن فدكي : ٦٩ ، ٧٣ .
- ♦ المظفر ، محمد رضا : ١٢ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٣٣ .
- ♦ معبد الجهني : ٨٧ ، ١٢٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ .
- ♦ المغيرة بن سعيد العجلي : ٤٥ ، ٥٣ ، ٢١٦ .
- ♦ المفيد : ٩ ، ١٠ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٩ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ٢٢٩ .
- ♦ مقاتل بن سليمان : ١٩٩ ، ٢٠٠ .
- ♦ المقرئ بن زياد : ٢٣ ، ٢٦ ، ١٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٥٣ .
- ♦ المكتوم ، محمد بن اسماعيل : ٤٠ .
- ♦ مكدونالد : ٩٨ ، ١٣٠ ، ١٤٤ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٦٩ .
- ♦ ملر ، اوجست : ٢٢ ، ٥٢ ، ٧٣ ، ٧٥ .

- الملطي : ١٦ ، ٩١ ، ١٠٩ ، ٢٦١
- ناصر خسرو : ٤٠
- النجّار ، الحسين بن محمد : ٢٢٤ ، ٢٢٥
- النشّار : ١٢٧ ، ١٤٨ ، ١٩٠ ، ٢٢٥
- النظام المعتزلي : ١١٠ ، ١٤٢ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨

(حرف النون)

- نلينو : ٨٤ ، ٨٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧
- نيبرج السويدي : ٢٠ ، ٨٩ ، ٩٣ ، ١١٠
- نيكلسون : ٢٤ ، ٧٦ ، ٢٦٩
- النوبختي : ١٢ ، ٢٧ ، ٣٧ ، ٩١ ، ١٠٢
- نولدكة : ٢٥

(حرف الهاء)

- هاربروكر : ١٤٧ ، ٢٥٧
- هشام بن الحكم : ١٩ ، ١٠٦ ، ١٤٢ ، ٢٠٠
- هشام الجواليقي : ٢٠٠
- هيرودتس : ٥٦
- هوتسما : ٨٠
- هورخنية : ٢٦٩
- هورتن : ١٣١ ، ٢٥١
- هيوم ، دفيد : ١٧٧

(حرف الياء)

- يحي بن معين : ١٢٩

♦ يوحنا الدمشقي : ١٣١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٥ ،

(حرف الواو)

♦ واصل بن عطاء : ٣٨ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٦ ،

♦ ١٠٠ ، ١١٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٣ ، ٢٥٩ ،

♦ واط ، مونتكمري : ٣١ ، ١٣١ ، ٢١٣ ،

♦ ولفسون : ٢١٤ ،

♦ ولهاوزن : ١٣ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ،

ثالثا : فهرست الفرق والمذاهب والمصطلحات

- الأباكية : ٦٣
- الأباضية (من الخوارج) : ٧٩
- الأزارقة : ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٤
- الأسماعيلية : ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٥
- الأشعرية : ٤٩ ، ٧٨ ، ٣ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٩ ، ١٦٥ ، ٢١١ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٥٧ ، ٢٦٣
- الأفلاطونية الحديثة : ٤٥
- الإمامية (الشيعة) : ٣٩ ، ١٠٠ ، ١٤٨ ، ١٩٦ ، ١٩٧
- اصل الحديث : ١٩٨
- البترية (من الخوارج) : ٣٤
- الباطنية : ٣٩
- البراهمة :
- التشبيه والمشبّهة : ٥٤ ، ١١٠ ، ١٣٢ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨
- التعليمية : ٣٩
- التعطيل : ١٥٣ ، ٢٢٠
- التناسخ : ٢١ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨
- الجبرية : ٨٥ ، ١٠٦ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢١
- الجناحية (من الغلاة) : ٥٥ ، ٦٢ ، ٦٤
- الجهمية : ١٦ ، ١٠٦ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢١

- ♦ الجواز (نظرية الاتفاق) : ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ .
- ♦ الحازمية (من الخوارج) : ٨٠ .
- ♦ الحرورية : ٦٦ .
- ♦ الحشوية : ١٩٧ ، ١٩٨ .
- ♦ الحمزية (من الخوارج) : ٧٩ ، ٨٠ .
- ♦ الحلولية : ٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣ .
- ♦ الحنابلة : ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٩٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .
- ♦ الخطابية (من الغلاة) : ٦١ .
- ♦ الخوارج : ٣٠ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٨٠ .
- ♦ الخوجة (الأغانية) : ٤٢ .
- ♦ الداودية (البهرة) : ٤٢ .
- ♦ الدرور (اتباع حمزة الدرزي) : ٤٣ .
- ♦ الدهرية : ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٣٢ .
- ♦ دوستيزم : ٣٠ ، ٥٩ ، ٦٠ .
- ♦ الربائيون من اليهود : ٢٤٣ .
- ♦ الرجعة : ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٩ .
- ♦ الرواقية : ٢٤٣ .
- ♦ الرازمية (من الغلاة) : ٥٢ .
- ♦ الزنادقة : ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٣٢ ، ١٥٣ .
- ♦ الزيدية : ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ١٠٠ .
- ♦ السبئية : ١٧ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٧٢ .

- ♦ اهل السنّة : ٨٤ ، ٩٥ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،
١٣٢ ، ٢٥٠ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤
- ♦ الصفريّة (من الخوارج) : ٨٠
- ♦ العجاردة (من الخوارج) : ٧٩
- ♦ الغنوصية : ٢١ ، ٢٦ ، ٤٥
- ♦ الغلاة : ١٧ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ،
٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٢
- ♦ القدريّة : ٥٩ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦١
- ♦ القرامطة : ٤٠ ، ٦٥
- ♦ الفراءون (من اليهود) : ٢٤٣
- ♦ الكسب : ٢٦٣
- ♦ الماتريديّة : ١٣٨ ، ١٤٠ ، ٢١١ ، ٢١٢
- ♦ المرجئة : ٩٤
- ♦ المعتزله : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠١ ،
١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،
١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢١١ ،
٢١٧ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٢
- ♦ النبي الصادق : ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤
- ♦ النجدات (من الخوارج) : ٨٠
- ♦ النزارية (من الأسمايلية) : ٤٠
- ♦ النصيّون (اهل النص) : ١٣٩

رابعاً : فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥ - ٦
القسم الاول : دراسات في الفرق	
الفصل الاول : الشيعة :	٩ - ٦٥
التشيع لغة واصطلاحاً/ متى ظهر التشيع/ ملاحظات عامة عن دراسة العقائد الشيعية/ نظريات اصل التشيع/ الفرق الشيعية الكبرى .	
الفصل الثاني : الخوارج :	٦٦ - ٨٢
اسماء الخوارج وألقابهم/ التأريخ السياسي للخوارج/ معركة صفين ونشأة الخوارج/ آراء الخوارج الدينية .	
الفصل الثالث : المعتزلة :	٨٣ - ١١٥
الاعتزال لغة واصطلاحاً ، نظريات أصل المعتزلة/ الأصول المشتركة للمعتزلة/ مشكلة الصلة بين المعتزلة والشيعة/ اهمية المعتزلة في الفكر الاسلامي	
القسم الثاني : دراسات في العقائد الاسلامية ١١٩-١٤٩	
الفصل الاول : علم الكلام الاسلامي :	
تعريف علم الكلام/ سبب تسميته بعلم الكلام/ العقائد الاسلامية على عهد النبي -ص- / بداية النظر العقلي في العقائد/ نشأة علم الكلام السنّي/ الطور الاول من علم الكلام/ الطور الثاني من علم الكلام/ نظرية الجوهر الفرد	

الفصل الثاني : قضية الألوهية : ١٨٦-١٥٠

المعالجة القرآنية للموضوع/ ادلة وجود الله في علم الكلام
الاسلامي/ ادلة وجود الله في الفكر الغربي

الفصل الثالث : التشبيه والتأويل ٢١٠-١٨٧

ملاحظات عامة عن الموضوع/ مذهب السلف في التشابهات/
اسباب توقف السلف في التشابهات/ اختلاف المتأخرين في
تحديد مذهب السلف/ فكرة التشبيه وتطورها/ فرق المشبه
التأويل/ تاريخ التأويل في اليهودية والمسيحية/ قواعد
التأويل وأصوله

الفصل الرابع : مشكلة الصفات الالهية ٢٤٠-٢١١

مقدمة عامة عن المشكلة/ سبب ظهور المشكلة/ التطور
التاريخي للمشكلة/ تطور الفكرة على ايدي المعتزلة/ التفسير
السلبى للصفات/ نظرية الأحوال/ المذاهب المختلفة في تفسير
الصفات

الفصل الخامس : مشكلة القضاء والقدر ٢٧٣-٢٤١

القدر لغة واصطلاحا/ مقدمة تاريخية/ تأريخ تطور المشكلة
في الاسلام/ فريق الجبرية الخالصة/ فريق القدرية الخالصة/
مذهب المعتزلة/ مذهب الأشاعرة/ رأينا في الموضوع

الفهارس : ٢٧٣-

١ - فهرست المراجع

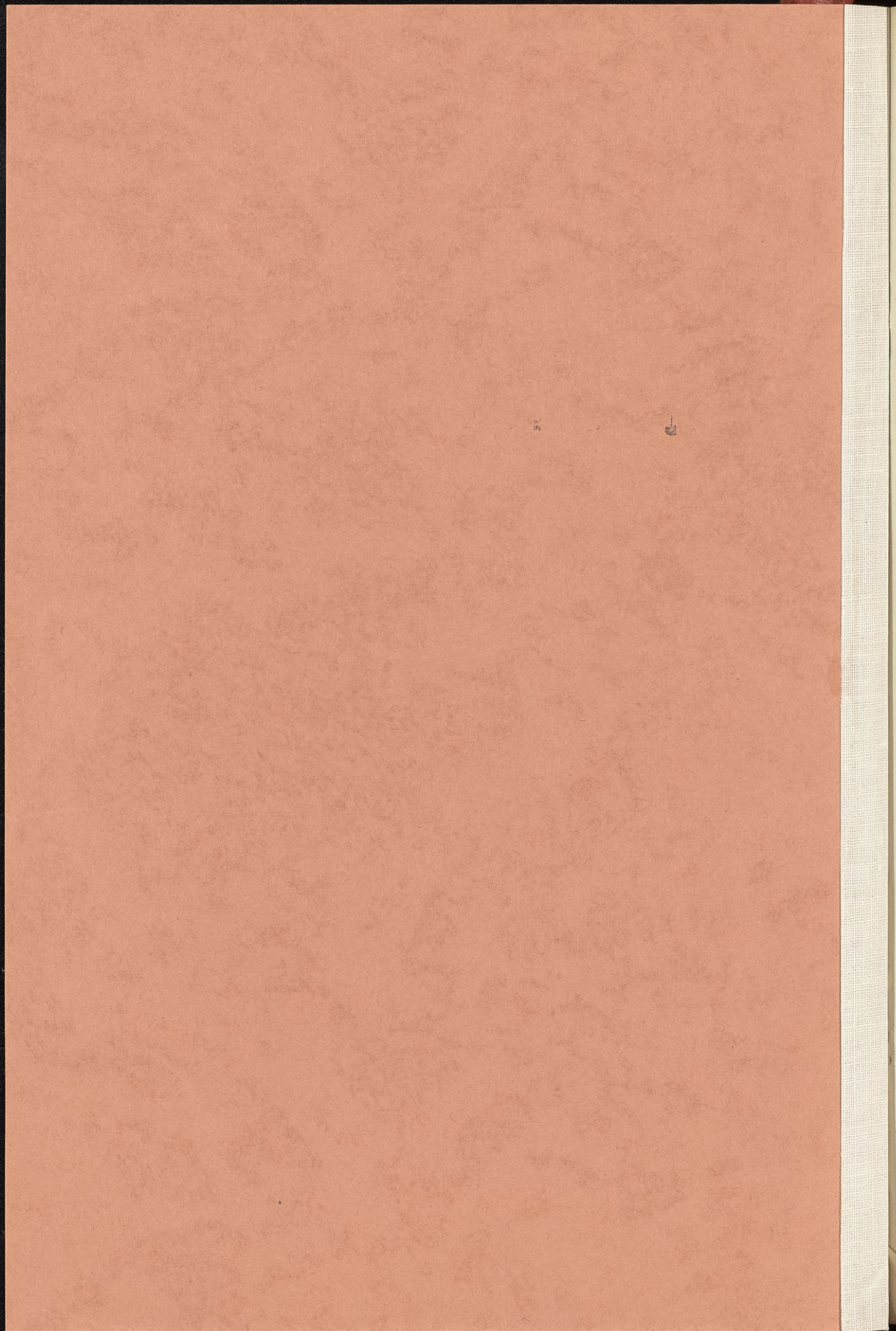
٢ - فهرست الاعلام

٣ - فهرست الفرق والمصطلحات

٤ - فهرست المواضيع

تصويبات

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٣٧	٢	زيد بن علي
٣٧	٣	والي بغداد
٤٢	١٧	ابي عبيدالله الشيعي
٤٤	١١	الحسن بن صالح
٤٦	٢	المظهر السابق
٤٨		آخر هامش على الورقة (١١٥) سقط ، وتماه : الزمخشري : الكشاف ، ص : ٦٦٦ / القاسمي : محاسن التأويل ، ٦ / ٢١٠٦
٤٩	٦	عن ابي مسعود
٨٤	١	نظريات أصل والمعتزله
٨٥	٨	قتاده بن عمرو
٨٨	٢٠	للاعتبار الاول فحسب (١٦٦)
٨٨	٢٠	[الهامش ١٦ من الصفحة ٨٧ ، طبع سهوا على الصفحة ٨٨]
٩٨	٨	لسنان نعرف
٩٩	١٦	في كتابه
١١٢	٦	هامش ككى فيه
١١٤	٧	بخلف القرآن
١٥٣	١١	الذين آمنوا
١٦٩	٣	من الدلالة
١٦٩	١٤	لا تفقهون تسيحهم (٦٩)
٢١٢	٢	الفلاسفة المسلمون
٢١٦	٣	الوقوع في التلث
٢٣٤	٣	القدرة فينا ليس داخل القدرة فينا ليست داخله
		تم طبع الكتاب بحمد الله بمطبعة الارشاد في الثالث من رمضان ١٣٨٧ / ٥ كانون الثاني ١٩٦٧



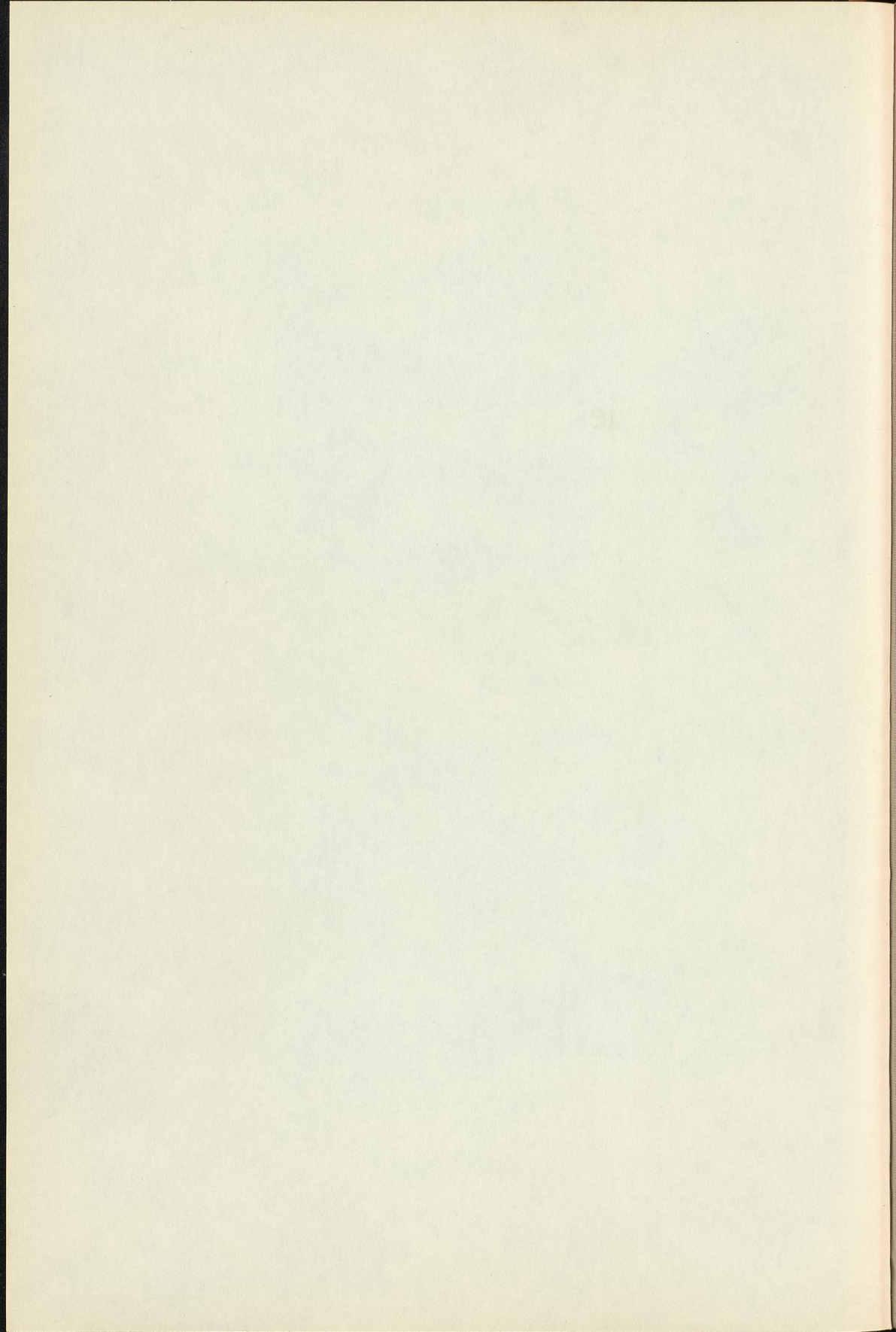
Studies in Islamic Theology

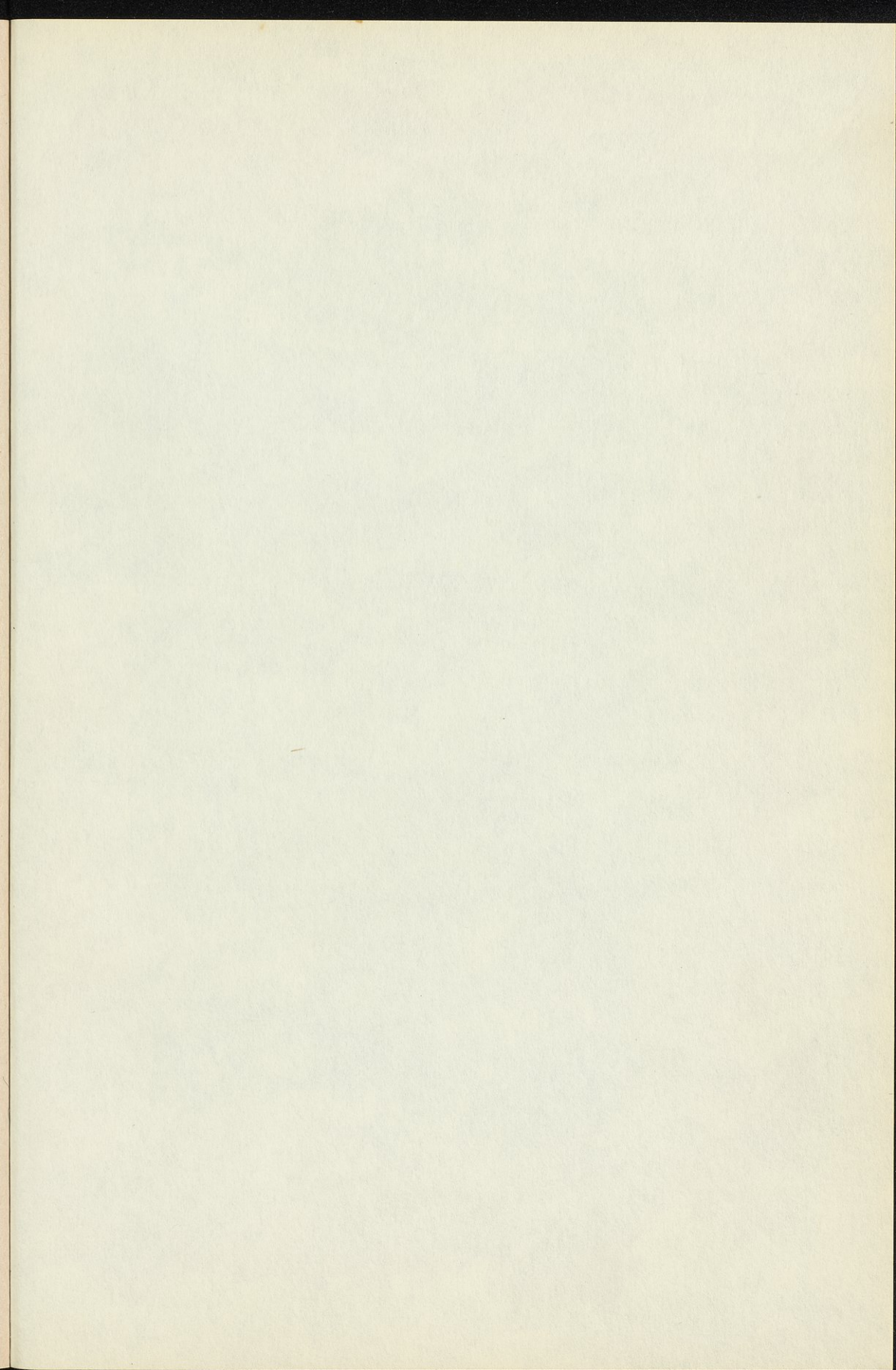
By,

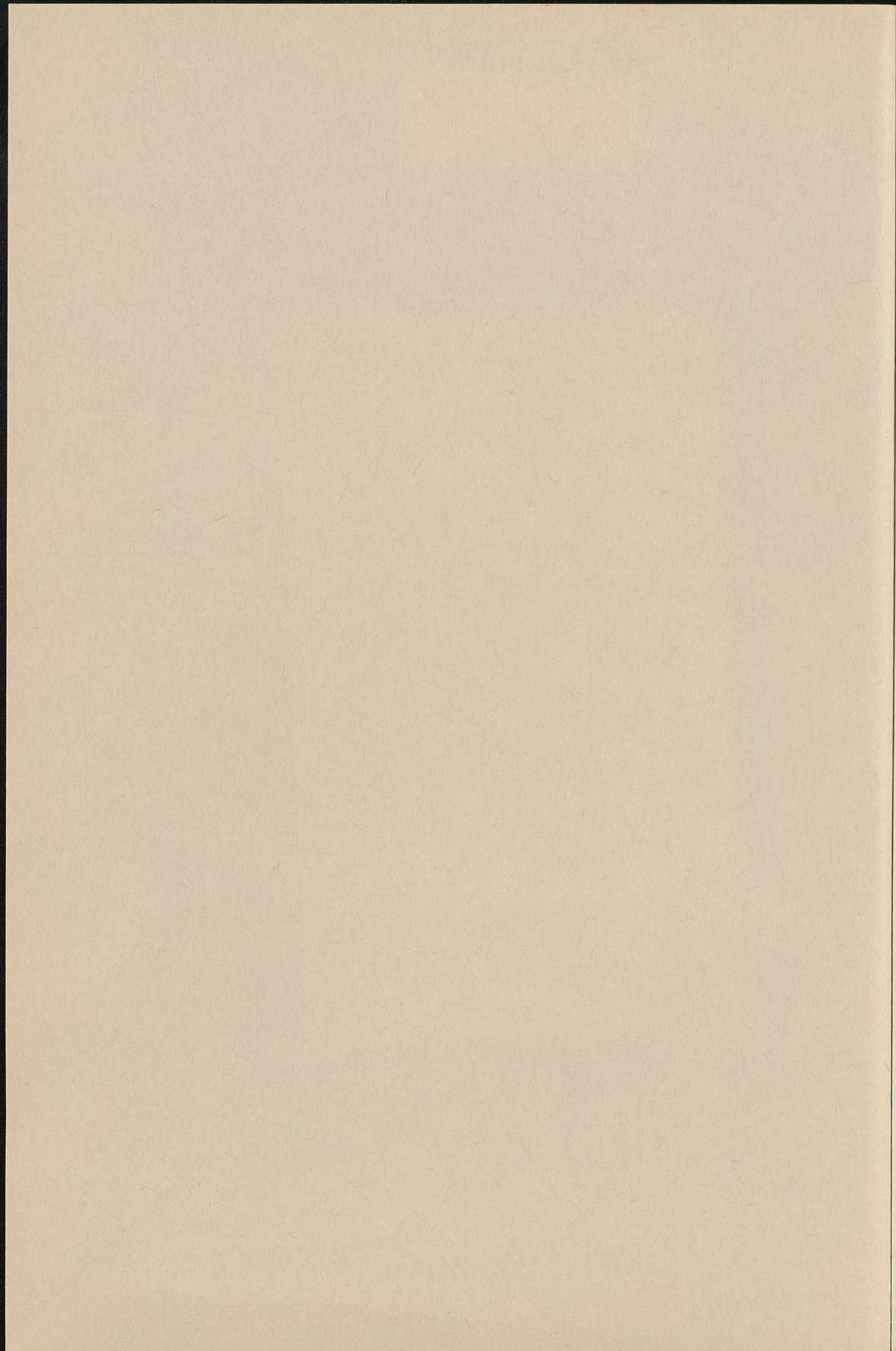
Erfan 'Abd al-Hamid,

Ph. D., Cantab.

التمن
فلسا : ٦٥٠







COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0021878404

DUE DATE

MAY 31 1991

MAY 28 RECD

201-6503

Printed
in USA

BP
191
.A2

02791137

BP 191
.A2

NOV 6 1968

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU55328075

BP191 .A2

Dirasat fi al-firaq