



جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

نصهر المهرارز - فاس

مركز دراسات الدكتوراه: اآماليات وعلوم الإنسان

تكوين الدكتوراه: آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية

تخصص: الفلسفة

عنوان الأطروحة

العقل الاعترالي تجديد فكر وتحديث مجتمع

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

تحت إشراف الأستاذ:

د. محمد أيت حمو

اسم الطالب:

مصطفى الرويجل

ر.و.ط: 2523775555

السنة الجامعية

2017- 2018

شُكْر



أشكُرُ

من كان لي نبراس مساري الجامعي؛ أسنّاذي الكريم الدكتور محمد أيت حمو، أشكُرُهُ على تحمل عناء القراءة، والتفويهِ، والنوْجيم، فهو الذي خبّر دروب علم الكلام، والعارفُ بقضاياها، ومدارسها؛

كما أشكُرُ

والذي الكريمين على دعمهما المادي والمعنوي منذ أن قذفت في الوجود؛

والشكْرُ الجزيل

لزوجتي على صبرها وتوفيرها للجو الملائم طيلة نسج خيوط هذا العمل؛

وكل

من ساهم من قريب أو بعيد - أساتذة وزملاء -

في إخراج هذا العمل إلى حيز

الوجود



إهداء

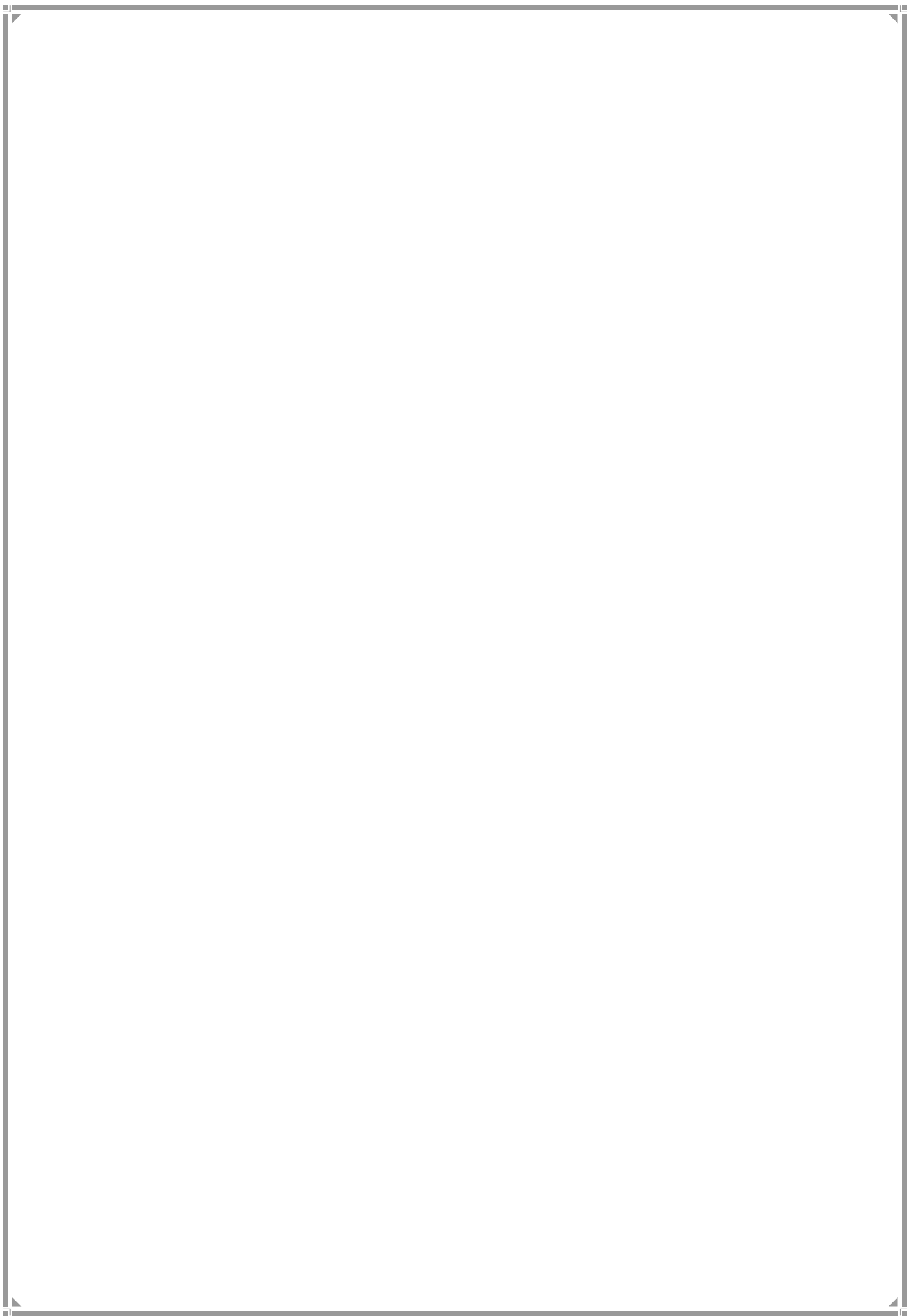


إلى

ندى

في عيد ميلادها

الثالث



المقدمة

1. تمهيد

إذا كان العقل الإغريقي فكر من داخل المدينة اليونانية⁽¹⁾ ولم ينفصل عنها؛ فإن العقل الاعتزالي فكر من داخل المدينة الإسلامية، حيث انطلق من إشكاليات الواقع محاولاً البحث عن حلول لها وفق ناموسه الذي يضع نصب عينيه "عقلنة الوحي"؛ من جهة، و"شرعنة العقل"؛ من جهة ثانية، فنظر المعتزلة إلى النقل نظرةً عقليةً محاولين فهمه على منوال قوانين العقل، كما حاولوا أن يصبغوا هذه القوانين بصبغة شرعية، عندما قالوا بالتحسين والتقبيح العقلي، وأرادوا بذلك الدفاع عن دين الإسلام بمنهج عقلي، وفهم النص الديني فهماً عقلياً.

لقد انصب الاعتزال في أوله على مهمة الرد على المخالفين في التوحيد، من المذاهب الفارسية - زرادشتية، ومانوية، ودهرية، ومجسمة، ومشبهة... - وعلى اليهود والنصارى... إثباتاً لوحداية الله تعالى. كما عني أيضاً بمجادلة الجبرية بعدما انتشرت بفعل إيديولوجية الدولة الأموية، وذلك تثبيتاً لعدله تعالى وتأكيداً على مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وإن دلّ هذا الأمر على شيء؛ فإنما يدل على أن الاعتزال كان له ارتباط وثيق بما أفرزته الحياة الأولى للمجتمع الإسلامي من إشكاليات، فكان همه الوحيد، الدفاع عن الإسلام ضد العدو الخارجي؛ من جهة، وتشذيب المجتمع الإسلامي مما شابته من انحرافات عن تعاليم الإسلام الأصلية؛ من جهة ثانية.

¹ يقول محمد عابد الجابري: «تاريخياً، العقلانية بنت المدينة، بنت السياسة، وفي الثقافة الغربية نجد أن العقلانية اليونانية بنت المدينة اليونانية». مقال: العقلانية العربية والسياسية: قراءة سياسية في أصول المعتزلة، مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد 51، دجنبر 1988م، جمادى الأولى 1409هـ، ص. 65.

ومن أجل إدراك ذلك، كان لزاماً أن يهتم شيوخ مدرسة البصرة الأولى⁽¹⁾ بإرساء دعائم مذهب الاعتزال، فتوجت هذه المجهودات بما ضمّنه أبو الهذيل العلاف في كتابه **الأصول الخمسة**، حين عمل على جمع وتبويب الأصول الخمسة، والتي اعتُبرت أساساً عقدياً لكل معتزلي، فمن قال بها **سمي معتزلياً**⁽²⁾ ومن خالف في واحد منها لم يمت بصلة لمذهب واصل بن عطاء. فشكلت هذه الأصول الإطار العام الذي تحرك فيه فكرهم، والسياج المذهبي الذي يفصلهم عن غيرهم، فلم يتساهلوا مع من خالفهم فيها، حيث أن الخلاف في أصل منها يعني المروق من الاعتزال، لكنهم سمحوا بالخلاف⁽³⁾ في المسائل الفرعية التي ترتبت عنها، فكانت اجتهادات وإضافات المتأخرين

¹ تنتشر فرقة المعتزلة إلى مدرستين:

أ- **مدرسة البصرة**: مهد الاعتزال وفيها كانت النشأة، وهناك ظهر أهم شيوخ المعتزلة؛ نذكر أهمهم: واصل بن عطاء (مات 131هـ)، وعمرو بن عبيد (م 143هـ)، وأبو الهذيل العلاف (م 235هـ)، وإبراهيم النظام (م 131هـ)، وعلي الأسواري (م حوالي 200هـ)، ومعمر بن عباد السلمي (م 220هـ)، وعباد بن سليمان (م 220هـ)، وهشام الفوطي (م 246هـ)، وأبو عثمان الجاحظ (م 255هـ)، وأبو يعقوب الشحام (م 230هـ)، وأبو علي الجبائي (م 303هـ)، وأبو هاشم الجبائي (م 321هـ)، والحسين البصري (م 367هـ)، وأبو إسحاق بن عياش شيخ القاضي عبد الجبار، وهذا الأخير المتوفى عام (415هـ).

ب- **مدرسة بغداد**: تأسست في أواخر القرن الثاني بالعاصمة العباسية آنذاك، بعد أن هاجر أحد أعلام مدرسة البصرة الذي يعتبر مؤسسها وهو بشر بن المعتمر (م 210هـ)، ومن أهم شيوخها إضافة إلى المؤسس: ثمامة بن الأشرس (م 234هـ)، وجعفر بن المبشر (م 234هـ)، وجعفر بن حرب (م 236هـ)، وأحمد بن أبي دؤاد (م 240هـ)، وأبو جعفر الإسكافي (م 240هـ)، وأبو الحسين الخياط (م 311هـ)، وأبو القاسم البلخي (م 317هـ).

وليس الاختلاف بين المدرستين مكانياً فقط؛ بل في المواقف والآراء الفكرية والسياسية أيضاً، فإذا كان البغداديون أقرب إلى التشيع والعمل السياسي، فإن البصريين ظلوا أوفياء لمبادئهم النظرية.

² يقول أبو الحسين الخياط: «لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام [المنزلة بين المنزلتين]، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي». أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق نبيرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط. 2، 1413هـ-1993م، ص. 126-127. فمن وافق في الأصول الخمسة فهو منهم، ومن خالف في واحد منها أو أكثر لم يمت لهم بصلة.

³ تدل روح الخلاف التي كانت سائدة بين شيوخ المعتزلة على حركية الفكر عندهم، التي أدت إلى التعديل والتدقيق في القضايا، ما يعني أنهم لم يكونوا يهدفون بالدرجة الأولى إلى صون ما قاله المتقدم والانتصار له والذود عنه؛ بل كانت غايتهم تصحيح "منزلقاته"، وهو ما ضمن للمذهب انسجاماً منقطع النظر، حيث كانت غاية الاعتزال في المرحلة البصرية الأولى هي الدفاع عن المذهب وإرساء دعائمه وأسسها، أما في المرحلة البغدادية والبصرية المتأخرة فكانت غايته تدقيق القضايا وتعميق المباحث، بذلك يكون الاعتزال عبر تاريخه مرّ بمراحل أدت إلى

ضمن الحدود التي رسمها الأوائل، رغم أن هذه المسائل تفرعت بهم إلى دقيق الكلام وجليله، بعد أن انفتح الاعتزال على الفلسفة اليونانية؛ الطبيعية منها والإلهية⁽¹⁾، فاستقادوا من الوسائل المنهجية في تثبيت قولهم والدفاع عنه، كما ردّوا على الفلاسفة في مسألة قدم الأجسام⁽²⁾.

وعُرفت مدرسة بغداد - التي وضع لبناتها الأولى بشر بن المعتمر - باستئناف بعض

المسائل الكلامية التي أبدعها شيوخ مدرسة البصرة الأولى، مثل مسألة الجزء الذي لا يتجزأ⁽³⁾

تطوير مبادئه وتعديلها، وذلك بفعل حرية النظر وروح الخلاف التي عرف بها أهله، حيث ظهرت في أبعث حلها في البيت الواحد بين الجبائين، وبين التلميذ والأستاذ، وهو أمر شجع عليه الأستاذ قبل أن يقدم عليه التلميذ، ذلك هو الاعتزال وتلك هي قيمه.

¹ لقد بدأ هذا الانفتاح مع النظام الذي قال عنه الشهرستاني: «طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة». الشهرستاني، الملل والنحل، اعتنى به وعلق عليه أبو عبد الله السعيد المنذوه، ج. 1، مؤسسة الكتب الثقافية، ط. 1، 1415هـ - 1994م، ص. 41.

² قال الفلاسفة اليونان بقدّم المادة (الهيولي)، وهو قول يتنافى مع نظرية الخلق عمومًا، وقدم الخالق - التي قال بها المعتزلة - على وجه الخصوص، فلا قديم سوى الله عند المعتزلة، وهو اعتقاد أجبرهم على رفع قول الفلاسفة الذي يهدد عقيدة التوحيد، فمن صفات المادة الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، ومن حلت به هذه الأعراض فهو محدث وليس قديم، يقول تقي الدين النجرائي في حدوث الأجسام: «قال علماءنا رحمهم الله: الأجسام محدثة خلافاً للفلاسفة. والحجة لنا في المسألة أن نقول: كل جسم لا يخلو من الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو محدث». تقي الدين النجرائي، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1420هـ - 1999م، ص. 62. وفي إثبات المعتزلة لحدوث الأجسام إثبات للصانع، من حيث أن كل محدث لابد له من محدث، وإثبات لقدمه أيضاً؛ لأن القول بكون محدث المحدثات محدث يؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية له من المحدثين ومحدثي المحدثين. ويقرر النجرائي طريقة شيوخه في إثبات الصانع قائلاً: «هذه المسألة [إثبات صانع للعالم] مع وقوع الاتفاق على أنه لابد من صانع للعالم اختلفوا في طريقه. فذهب أبو هاشم [الجبائي] إلى طريقة القياس ... وذهب سائر الشيوخ، وهو اختيار أبي الحسين [البصري] رحمه الله، إلى إثباته لهذا ابتداءً من غير قياس. وتقرير ذلك من وجوه، أحدها: وهو ما ذكره الكعبي رحمه الله، وهو أن نقول: لما علمنا أن العالم محدث، وعلمنا بالضرورة أن كل محدث يحتاج إلى محدث، علمنا أنه لابد من محدث. وأما أن العلم بأن كل محدث فلا بد له من محدث علم ضروري فلا إشكال فيه، لأن كل إنسان إذا رأى بناءً لم يكن شاهده، أو رأى خطأ مكتوباً بعد أن لم يكن، فإنه يقطع على أنه لابد من بانٍ وكاتب». المصدر نفسه، ص. 155. وأما طريق القياس الذي ارتضاه أبو هاشم فيقول فيه النجرائي: «وأما طريقة أبي هاشم وأصحابه، قالو: طريق ذلك القياس. وأصله الشاهد وفرعه الغائب وعليه الحدوث وحكمه المتعدي من الأصل إلى الفرع هو الحاجة إلى المحدث. وأما بيان الأصل في الشاهد، فلأن تصرفاتنا المحدثه محتاجة إلينا بدليل أنها تحدث بحسب دواعينا وتنفي بحسب كراهتنا. وأما أن الحدوث هو العلة فلوجهين. أحدهما: أنه هو الذي يتوقف على حسب دواعينا دون سائر صفات الفعل. والثاني: أن نقسم الأحوال ونسيرها فنقول: إما أن يحتاج إلى المحدث لعدمه أو لبقائه أو لحدوثه، فإذا لم يكن الاحتياج من الوجهين ثبت أنه الثالث وهو الحدوث». المصدر نفسه، ص. 156.

³ يعتبر أبو الهذيل العلاف أول من قال بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وأنكرها النظام بعده، على اعتبار أنه لا يوجد جزء لا يتجزأ موافقة للفلاسفة كما يؤكد الشهرستاني: «وافق [النظام] الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ». الشهرستاني، المصدر نفسه، ص. 43.

والحركة والسكون⁽¹⁾... والخوض في الدقيق من المسائل الأخرى الكلامية – الفلسفية، من قبيل

الفعل المتولد⁽²⁾، وشيئية المعدوم⁽³⁾... وواصل ذلك شيوخ مدرسة البصرة المتأخرة، والتي برز

فيها الجبائيان والقاضي عبد الجبار، ثم مدرسة أبي الحسين البصري تلميذ قاضي القضاة⁽⁴⁾...

¹ الحركة والسكون عند المعتزلة عرضان يحلان بالجسم، فكون الجسم ساكنًا في المكان الأول؛ يعني أن الحركة لم تحل به بعد، وما إن تحل به الحركة حتى يتحرك من مكانه، وعندما يحل به السكون مرة ثانية؛ فإن الحركة تنتهي، هكذا تكون حركة الجسم بين المكان الأول الذي كان فيه ساكنًا، والمكان الثاني الذي انتهى إليه، وهذا يعني أن بداية الحركة هي الخروج من السكون في المكان الأول، ونهايتها هي الحلول في المكان الثاني والمكوث فيه، وبالتالي فالحركة موجودة بين سكون الجسم في المكان الأول، وسكونه في المكان الثاني. ومن المعروف أن العرضيين المتقابلين لا يجوز حلولهما مجتمعين في الجسم الواحد، كأن يكون الجسم متحركًا ساكنًا في نفس الوقت. يعني ذلك أن للحركة نهاية؛ ونهايتها هي حلول السكون بالجسم، وللسكون نهاية؛ ونهايته هي حلول الحركة بالجسم. وقد أدى هذا بالعلاف إلى القول بأن «حركات أهل الخلدن تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خمودًا. وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار». الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 40. وإذا أثبت العلاف انقطاع الحركة في الأبد، فإنه أراد بها إثبات انقطاعها في الأزل، من أجل إثبات حدوث العالم.

² يعتبر بشر بن المعتمر أول من «أحدث القول بالتولد». الشهرستاني، المصدر نفسه، ص. 48. واتبعه في ذلك ثمامة بن أشرس الذي أكد على أن الفعل المتولد لا فاعل له، لأنه لا يمكن أن يضاف إلى من يرجع إليه السبب في وجود الفعل المتولد، وإلا نسبنا الفعل إلى الميت، «مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ولم يمكنه إضافتها [لأفعال المتولدة] إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح». الشهرستاني، المصدر نفسه، ص. 52. فوقف ثمامة بين عدم نسبة الفعل المتولد إلى الله لإمكانية أن يكون قبيحًا؛ والله لا يفعل القبيح، وعدم نسبه إلى فاعل أسبابه لكي لا ينسب إلى الميت، فنفى أن يكون له فاعل.

³ إذا كان الله يعلم الأشياء قبل حدوثها، فهذا يعني أنها أشياء قبل أن توجد. بناءً على هذا القول منح المعتزلة صفة الشيئية للشيء (المعدوم) قبل وجوده، فالباري تعالى عندما يوجِد الأشياء فهو يضيف إليها صفة الوجود فقط، وقد عُرف الخياط بهذه المسألة أكثر من غيره حتى قال فيه الشهرستاني: «غالي في إثبات المعدوم شيئًا وقال: الشيء ما يُعلم ويُحبر عنه، والجوهر جوهرٌ في العدم، والعرض عرضٌ في العدم». الشهرستاني، المصدر نفسه، ص. 56.

⁴ يؤكد محمد الشاهدي – محقق كتاب الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء لتقي الدين النجرائي – أن الاعتزال استمر بعد مدرسة القاضي عبد الجبار، وفي ذلك يقول: «لكن الاعتزال... ظل حيًّا ومستقلًّا إلى القرن السادس الهجري بعد مدرسة القاضي عبد الجبار من خلال ركن الدين محمود بن عبد الله بن الملاحمي الخوارزمي [ت 536 هـ – 1142 م]، وأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري [ت 538 هـ – 1144 م]، ثم في القرن السابع الهجري من خلال أبي الحديد المعتزلي [ت 656 هـ – 1258 م]». محمد الشاهدي، مقدمة تحقيق كتاب الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء لتقي الدين النجرائي، سبق ذكره، ص. 52. ويذهب إلى الأمر نفسه مارتن مكدروم **Martin J. McDermott** وويلفرد ماديلونغ **Wilferd Madelung** – محققًا كتاب المعتمد في أصول الدين لابن الملاحمي – حين أكدوا على أنه من «المعروف أن علم الكلام المعتزلي غير الشيعي ساد في خوارزم على الأقل حتى مطلع القرن التاسع الهجري، أي إلى وقت طويل بعد اختفائه من سائر أنحاء العالم الإسلامي». مارتن مكدروم، وويلفرد ماديلونغ، مقدمة تحقيق كتاب المعتمد في أصول الدين، لركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، الهدى، لندن، 1991 م، ص. (ز) من المقدمة. وقد ساد رأيي يقول بأن الاعتزال استمر زيدياً بعد مدرسة القاضي عبد الجبار، حيث كان أغلب تلامذته زيدية، لكن هذا الرأي مبني على التقارب بين الفريقيين في الأصول والمبادئ، ومن المعروف أن زيد بن علي – مؤسس الزيدية – تتلمذ لواصل بن عطاء – كما ستأتي الإشارة إلى ذلك – وأن الزيدية تتفق مع المعتزلة في الأصول خلا مسألة الإمامة، ف«المعتزلة لم تنصهر في الزيدية بعد مدرسة القاضي عبد الجبار، كما يظن بعض الباحثين، ولكن قلَّ عدد

كان العقل في مسيرة الجدل الكلامي الاعتزالي - الذي انضبط للأصول الخمسة، واجتهد في فروعها - الوسيلة الأساسية في البحث والنظر، وحشر الأدلة لرفع أقاويل الخصوم، حتى أصبح "الإيمان" به أكثر السمات المميّزة لأهل العدل والتوحيد، إنه نبراس لفهم الشريعة الإسلامية، وأداة لتدبير نظام الكون. فلم يكتفوا باستخدامه فقط في ميدان الشرائع؛ بل امتدّ التعويل عليه إلى المسائل الأخلاقية والطبيعية، فأناطوا به مهمة معرفة الله، وما يجوز له وما يستحيل عليه من الصفات، وإثبات عدله، ونفي الجور عنه... وبأخذهم العقل منهجاً في النظر، حافظوا على حركية النصوص الدينية، وأشاعوا حرية التفكير، وكان من نتائج ذلك قولهم بأسبقيّة العقل على النقل، بناءً على يقينية دليل العقل وظنيّة دليل النقل؛ لأن لولا العقل لما عرّف المكلف أن القرآن والسنة حجتان، ولما عُرِفَت أحكام النصوص التشريعية، لذلك اعتبروه أصلاً، والقرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع العلماء، فروعاً وتوابعه. فغدا العقل عندهم مسلّمة⁽¹⁾ بنوا عليها جميع استدلالاتهم في مبادئهم وأصولهم، حتى مدوا الجسور بينها في نظام بديع، من أجل إبعاد أي

المعتزلة، وربما عدد ما يصدر عنهم من مؤلفات. وساعد على شيوع هذا الوهم الذي وقع فيه بعض مؤرخي الاعتزال ما تحمله مؤلفات الزيدية خاصة في القرون السادسة والسابعة والثامن والتاسع من الهجرة، من أصول اعتزالية ظنّها البعض اعتزالاً شيعياً زيدياً أو تشيعاً زيدياً اعتزالياً. واعتبروا هذا الأمر دليلاً على انتهاء الاعتزال الأصيل المستقل مع نهاية القرن الخامس الهجري، أي بعد انتهاء مدرسة القاضي عبد الجبار، واعتبروا طبقات المعتزلة التي وصلت اثنتي عشرة طبقة، كانت الاثنتان الأخيرتان منها لتلامذة عبد الجبار، كالحسن أحمد بن متويه، وأبي الحسين البصري، وأبي رشيد سعيد النيسابوري، وانتهاءً بالحاكم الجسمي (494هـ/1194م) الذي أرخ لهاتين الطبقتين الأخيرتين بعد القاضي عبد الجبار في كتابه "شرح عيون المسائل". محمد الشاهد، مقدمة تحقيق كتاب الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، سبق ذكره، ص. 51.

¹ أكد عبد الستار الراوي على أن العقل هو «المسلّمة الأولى في فكر الاعتزال، لا معنى للعقل إن لم يكن حرّاً، فحرره المعتزلة، وأجازوا له البحث، لا في شؤون الإنسانية وحسب، بل في الأمور الغيبية وقضايا الكون، وفوّضوه الأمر كله وساروا معه إلى النهاية القصوى في البحث المنهجي المنظم». عبد الستار الراوي، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط. 3، 1986، ص. 5.

تناقض بين ما قرّره في هذا الأصل وبين ما أثبتوه في الآخر، فأصبحت قضايا بعض الأصول تؤكد وتشهد وتوازّر الأدلة المعتمد عليها في البعض الآخر.

اعتبر المعتزلة العقل إداً نقطة ارتكاز، شدوا أصولهم ومبادئهم إليها، فكان عماداً لفكرهم وضامناً لتناسق أفكارهم، إنه الأداة التي نسجت آراءهم وبرهنت عليها ونافحت عنها، والشريان الذي يسري في كل ما كتبوه وصنفوه، حيث فعل فعله في تجويد وتحسين آراء الاعتزال، وضمن انفتاح المذهب واستمراريته، وقاد المتأخرين نحو الإضافة الخلاقة التي أثروا بها مباحثهم، فلم يستمر المذهب كما بدأ وإنما كان صرحاً دائم المراجعة والبناء، دائم التقويض والتجويد. وكل من اعتمد العقل في بناء صرحه الفكري سيؤمن بالاختلاف، وسيسلم بالحجة الدامغة والرأي السليم، خدمةً للفكر الإنساني وتحصيئاً للمبادئ الكونية.

هكذا أبدع المعتزلة تراثاً فكرياً في المسائل النظرية والعملية على السواء، حيث نجد لهم صدقاً في العلم والسياسة والأخلاق، فلم يكن إنتاجهم ترفاً فكرياً؛ بل ضرورة العصر واستجابة لإشكالياته، وهو ما ضمن لمبادئهم امتداداً في المجتمع الإسلامي⁽¹⁾، لكونهم انخرطوا في مشاكل الواقع بجدية، محاولين وضع بدائل حقيقية، ولم يتزحزحوا عن الميدان إلا في فترة متأخرة، عندما أصبح علم الكلام مسرحاً للجدل النظري حول القضايا المجردة. لذلك جاء متن المعتزلة أكثر

¹ يقول نصر حامد أبو زيد في ذلك: «إذا كان الفكر الاعترالي في بواكره الأولى قد نشأ... استجابة لظروف اجتماعية وسياسية اصطبتت بالصبغة الدينية، فإنه في تطوره وحركته التاريخية قد اصطدم بثقافات دينية أخرى لا تسلم بداهة بما جاء به القرآن من أدلة على العدل والتوحيد وغيرها من القضايا التي جاهد المعتزلة في سبيل تأصيلها... فإن الجدل مع الفرق الأخرى وأهل الأديان المخالفة بما تصطبغ به من فلسفات مختلفة كان كفيلاً بإنضاجها». نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط. 7، 2011م، ص. 45.

ارتباطاً بالواقع وبالمشاكل التي أفرزتها التحولات السياسية في بيئة الإسلام منذ البداية، حتى أصبح فهمُ هذا المتن مشروطاً بربطه بمحيطه وبالإشكاليات التي أفرزته، وبالمعطيات التاريخية والاجتماعية التي بلورته.

إن الطابع المنفتح لهذا الفكر، وروح الاختلاف التي كانت سائدةً بين أعلامه، والعقلانية التي آمن بها، وحرية الانسان في اختيار أفعاله التي نافح عنها، وحق الأمة في اختيار من يقوم بأمرها، كل هذه الأمور جعلت منه فكرًا حاميًا لقيم الحداثة، وهي القيم التي أدت ببعض المفكرين المعاصرين إلى التأكيد على أنه لو استمر المعتزلة في إثراء الفكر العربي الإسلامي والدفاع عن قيمه والخوض في مشاكل المجتمع، لكان حالّ العربي والمسلم غير ما هو عليه اليوم؛ يقول أحمد أمين: «لو بقي الاعتزال لتلوّن المسلمون بلونٍ أجمل من لونهم الذي تلوّنا به»⁽¹⁾، ويضيف: إن «من أكبر مصائب المسلمين موتُ المعتزلة»⁽²⁾. ورأى آخرون في تسييد فكر أصحاب الأصول الخمسة ضرورة من ضروريات العصر وألوية من أولوياته، لتجاوز حالة الركود الفكري والاجتماعي والسياسي الذي دام قرونًا عدة؛ يقول حسن حنفي: «لقد ساد الاختيارُ الأشعريُّ أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة أحد معوقات العصر، لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم... ومن ثم، فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرنًا أو قرنين من الزمن، بلغت الحضارة الإسلامية فيها الذروة»⁽³⁾،

¹ أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط. 6، 1375 هـ - 1956 م، ص. 204.

² المرجع نفسه، ص. 207.

³ حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 4، 1412 هـ - 1992 م، ص.

والعديد من الآراء الفكرية التي انتصرت للعقل الاعتزالي ورأت فيه المخلص من نزعات التكفير، والفهم السطحي للنصوص، والكفيل بإنزال الإنسان المنزلة اللائقة به من خلال تأكيده على الحرية، وروح الاختلاف وقيم العقلانية، التي لا مناص منها في عالم اليوم القائم على الحركية والانفتاح، على التغيير والتطور، وتجاوز القيم المحلية نحو قيم كونية.

2. أطروحة البحث

لم تكن غاية المرام من النظر العقلي الاعتزالي بناء نسق معرفي فقط؛ بل كانت من بين غاياته أيضاً تكوين مواقف وآراء عملية ووجهت نحو تغيير الواقع وتأسيس المدينة الإسلامية على قيم العقل والحرية، وإذا كان الاعتزال مع الشيوخ المتأخرين قد عرج نحو القضايا المجردة؛ فإنه في مراحل الأولى آراءً عملية هدفت إلى نقد الواقع الاجتماعي من خلال النظر في مجموعة من القضايا؛ من قبيل: الجبر والاختيار والإمامة... والنظر هنا يعني أن آراء المعتزلة بعيدة كل البعد عن "الوجدانية" التي نلمسها في مواقف فرق الشيعة، وعن "تحجيم دور العقل" في فهم النص الديني الذي عُرف به أهل الظاهر.

لقد عوّلت المعتزلة على النظر العقلي في إثبات وجود الله، وصفاته، وعدله، وجواز إرسال الرسل... فكان اعتمادهم عليه مدخلاً لتجديد الفكر ومحاربة داء التقليد الذي شلّ فاعلية العقل، ولن يتأتى ذلك إلا بعد تأويل آي القرآن التي لا يدل مبناها (ظاهرها) على معناها (باطنها).

كما أدى إثبات العدل الإلهي وتنزيه الباري عن أفعال العباد، بأهل العدل والتوحيد إلى رفض مقولة الجبر، وتبرير أهل السلطان لأفعالهم بناءً على هذه المقولة جعلهم (المعتزلة)

يخوضون في أمر الإمامة ليؤكدوا أن هذا المنصب منصب مدني؛ لأن شرعية الإمام نابعة من الأمة، ولهذه الأخيرة الحق في الخروج عليه والعدول منه إلى غيره.

لكل هذا يشكل العقل المبدأ الذي قامت عليه كل آراء المعتزلة النظرية، ومواقفهم العملية، والأساس الذي بُني عليه النسق الاعتزالي في كليته، والنقطة الأرخميدية التي تشتد إليها كل أصول وقضايا الاعتزال، إنه المَعْوَلُ عليه لصياغة مشروع مجتمعي قائم على قيم الانفتاح والاختلاف، قيم العدل والحرية...

3. إشكاليه البحث

غالبًا ما يُنظر إلى الاعتزال في زمننا هذا من جانب واحد، فيتم تدقيق النظر فيما هو نظري، بينما يُغفل الجانب العملي، وذلك راجع إلى سبب أساسي وهو أن ما نملك من أثر المعتزلة للمتأخرين المعروف عنهم خوضهم في دقيق الكلام وجليله، حيث غلب على فكرهم الجانبُ النظريُّ، وهي نفس الرؤية التي نحملها نحن تأثرًا بما بقي من المصنفات. لكن آراء الشيوخ المتقدمين - التي تمثل في الجزء الكبير منها الجانب العملي للاعتزال - آراء خصبة فيما يخص مواقفهم السياسيّة من حرية الأفراد، وكيفية تولية الحكام أمر الأمة. لذلك وضعنا نصب أعيننا من خلال هذا العمل إبراز الجانب العملي من جهة، وارتباطه بالجانب النظري من جهة أخرى.

وإذا كان المعتزلة قد عُرفوا بأخذهم بالعقل والاحتكام إليه، ورجوعهم إلى ما يقرره في إثبات قضاياهم؛ فهل يمكن اعتباره (العقل) مدخلًا لتجديد النظر في الإسلام من جانب؛ وفتحًا عظيمًا

لتحديث المجتمع الإسلامي من جانب آخر؟ وهل ما أقدم عليه المعتزلة كان بهدف بناء نسق نظري متكامل؛ أم تشييد مواقف عملية وصياغة مشروع مجتمعي؟ أيمن اعتبار ما يضمه التراث الاعتزالي من مبادئ قائمة على العقل والحرية والنظر العقلي في النص الديني (التأويل)، معالم ومقومات **حداثية مبكرة**؟ وهل الآراء العملية أصل للمواقف النظرية؛ أم أن المواقف النظرية أساس ودافع نحو تبني الآراء العملية؟ بعبارة أخرى؛ هل قاد ما هو نظري إلى ما هو عملي أم العكس؟

4. خطة البحث

تقدّمنا في عملنا هذا عبر قسمين؛ وسمنا الأول **بالمعتزلة وتجديد الفكر الإسلامي**⁽¹⁾،

والثاني **بالمعتزلة وتحديث المجتمع الإسلامي**.

تحدد غايتنا من **القسم الأول** في بيان مساهمة المعتزلة في تجديد النظر في الإسلام،

وذلك عبر آليتين أو مبدأين؛ **تقديم العقل على النقل أولاً، والتأويل ثانياً**. حيث فحصنا **المبدأ**

الأول في الفصل الأول من هذا القسم، وأبرزنا من خلاله رفض المعتزلة التقليد وتشبثهم بالنظر

العقلي، ثم وقفنا على العلاقة بين العقل والنقل اعتماداً على نصوص اعتزالية، لبيان نوعيتها،

وتوضيح أسبقية **الأول على الثاني**؛ من جهة النظر؛ وفي ترتيب الأدلة؛ ومن جهة التحسين

¹ نقصد بالفكر الإسلامي المجهودات التي بذلها المتكلمون في محاولة منهم لفهم الشريعة الإسلامية وتفسيرها، وكل فكر تركز في ذلك، فنشوء علم الكلام من رحم النص الديني واتصاله الدائم به، طبعه بطابع ديني، حيث نجد أن من بين أهدافه؛ الدفاع عن العقيدة الإسلامية والبحث عن الدلالة الحقيقية للنصوص الدينية (مراده تعالى). وإذا كان علم الكلام في عهده المتأخر قد اهتم بمواضيع ميتافيزيقية؛ فإنه كان دائم الاستناد والأوبة إلى النص التأسيسي الذي كان يوظف العملية الفكرية للمتكلمين، وبالتالي فوسمنا لهذا الفصل **بالمعتزلة وتجديد الفكر الإسلامي** يهدف إلى إبراز المجهودات الجبارة التي حاول المعتزلة من خلالها فك الطوق عن النصوص الدينية، وعرض دلالتها على العقل ليقول كلمته فيها؛ معارضةً لأهل الظاهر الذين وقفوا عند الدلالة السطحية للنصوص؛ وتحكيمة (العقل) في اقتناص الدلالة الحقيقية؛ ابتعاداً عن التأويل الباطني الذي لم ينضبط لا إلى مبادئ العقل ولا إلى قواعد اللغة.

والتقبيح؛ ثم نظرنا في علاقة التكامل والتآزر بينهما درءًا للتعارض الظاهر بين منطوق النصوص وما تقرر في العقل.

أما المبدأ الثاني فقد خصصنا له الفصل الثاني من القسم الأول، ووقفنا من خلاله على أهمية التأويل في النسق الكلامي الاعتزالي، مؤكدين على أن أخذ أهل العدل والتوحيد بالعقل هو الداعي إلى تأويل متشابهات القرآن، كما أن إرادة التأويل عند المعتزلة فرضت عليهم البحث عن المشروعية لهذه العملية، ما جعلهم يدافعون عن احتواء القرآن على المجاز، الذي يعني أن معنى المتشابهات الظاهر ليس هو المراد، فيجب صرفها إلى المعنى الباطني، ثم إسهابهم في الدفاع عن أن اللغة مواضعة وليست توقيفية، مبرزين شرط فهم قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه، وهو ما يدل أيضًا - وقبل ذلك - على أهمية العقل في معرفة أحواله (المتكلم - الله)، وذلك حين أكدوا على أن معرفة المتكلم - التي لا تدرك إلا بالعقل - سابقة على الاستدلال بكلامه. ثم وقفنا على علاقة المحكم بالمتشابه، من خلال بيان حاجة المتشابه لكي يقع دلالة للعقل أو للمحكم أو لهما معًا، وختمنا هذا الفصل بنماذج لتأويل القاضي عبد الجبار لبعض الآيات.

أما القسم الثاني والذي اخترنا له الوسم التالي: المعتزلة وتحديث المجتمع الإسلامي، فيسلط الضوء على قضيتين أثارتا الجدل بين المعتزلة ومخالفيه منذ فجر علم الكلام، وهما قضيتان مرتبطتان بالواقع وبالعقل الميداني؛ بل ونابعتان منه، وغرضنا من ذلك بيان المواقف التي اتخذها أهل العدل والتوحيد مما كان يجري على أرض الواقع، والتي أصبحت فيما بعد قواعد عملية، دافعوا بناءً عليها عن قيام مجتمع مبني على قيم العقلانية والحرية.

الأولى من القضيتين؛ وهي موضوع الفصل الأول من هذا القسم؛ قضية حرية الإرادة

الإنسانية، والتي عُرف المعتزلة من خلالها بنقدهم لمقولة الجبر، معلنين حرية الإنسان في اختيار أفعاله، لأن الثواب والعقاب لا يكتمل إلا بذلك، فلا ثواب لعبد عن فعل ليس فعله، ولا عقاب لآخر عن فعل لم يقترفه، وما يترتب عن ذلك من تهافت إرسال الرّسل، وتكليف المكلفين...، ومثّلنا لذلك بكل من الحسن البصري وغيلان الدمشقي، اللذان اشتهرا برفضهما لايدولوجية الجبر التي سخرتها الدولة الأموية لتثبيت دعائمها وتأييد حكمها وتبرير ظلمها، وبيننا تقاطع هذه المسألة مع العديد من الأصول والمبادئ التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي.

أما الثانية من القضيتين - والتي تشكل موضوع الفصل الثاني - فهي قضية الإمامة أو

نظرية الحكم، والتي يعد الخلاف فيها أول خلاف ظهر في تاريخ الإسلام، وغايتنا من ذلك بيان المبادئ النظرية التي تقوم عليها، ورد المعتزلة من خلالها على المخالفين فيها (أهل النص على الإمام، والذين جوّزوا إمامة الفاسق)، ثم المواقف السياسية التي اتخذوها من هذه الدولة أو تلك على امتداد حركة الاعتزال، والثورات التي قادوها أو التي شاركوا فيها من أجل وضع مبادئهم في التطبيق.

5. مناهج البحث

عَوَّلنا في تقرير ما هدفنا إليه من خلال هذا العمل على تحليل نصوص المصادر الكلامية؛ اعتزالية وغير اعتزالية؛ فتناولنا القضايا التي أثّنت فصوله بتحليلها رأسياً عن طريق إبراز عمقها ودقيق جزئياتها، وأفقياً من خلال الوقوف عند حدود كل قضية، وتسليط الضوء على تقاطعاتها مع القضايا الأخرى. وذلك من أجل إدراك غايتين: تتجلى الأولى في بيان حقيقة القضايا

بعمومياتها وجزئياتها، وبالتالي كشف كل جوانبها. أما الثانية فتترتب على سابقتها وتتمثل في إبراز المشترك بين القضايا التي بحثناها. وسندنا في هذا المناهج الآتية:

المنهج التاريخي: فرض علينا موضوع البحث الأخذ بالمنهج التاريخي، نظرًا لطبيعة

القضايا التي فحصناها، فالبحث في أصل القضايا الاعتزالية وعلاقتها بأرض الواقع يفرض على الباحث اعتماد هذا المنهج في الكشف عن النشأة والتطور والامتداد، ثم وضع هذه القضايا في سياقها التاريخي؛ لأن "الأفكار لا تنفصل عن تاريخها"، وكما سنبين فالفكر الاعتزالي نشأ من رحم القضايا الاجتماعية والسياسية، لذلك لا يمكن الحديث عن قضاياها بعيدًا عن الظروف التي أنتجته؛ أو التي بلورها هو وكان سببًا في ظهورها.

المنهج البنوي: يُعد الفكر الاعتزالي فكرًا نسقيًا بطبعه، حيث تتشابك وتتداخل أصوله

ومبادئه لتشكل نسقًا معرفيًا متكاملًا، ولامتلاك ناصية هذا المذهب، وفهمه فهمًا متميزًا وواضحًا كان من الضروري اعتماد المنهج البنوي الذي يساعد على إدراك الفكر الاعتزالي في كليته، حيث تتكاثف مكوناته من أجل فهم كل جزئية من جزئياته، فالتقاطعات بين قضايا الاعتزال تمنحنا إدراكًا متميزًا لها، وتُبين لنا دواعي دفاع شيوخ العدل والتوحيد عن مبادئهم، فالترابط المنطقي بين ما يؤمنون به يدل على أن كل دحض لأحد مبادئهم يعني هدم المذهب بأكمله.

المنهج المقارن: علم الكلام علم الخصومات والمناظرات الفكرية، ولإدراك الاختلافات بين

أقويل فرقه، كان من الضروري توظيف المنهج المقارن، الذي يتيح لنا الوقوف على آراء كل فرقة على حدة من الفرق المخالفة للاعتزال، ومقارنتها بما ذهب إليه أهل العدل والتوحيد، تحديدًا

لخصوصية كل مذهب، وتمييزًا للآراء عن بعضها؛ لأن علم الكلام بُني على الاختلاف، وإدراك هذا الاختلاف يصبح بعيد المنال دون اعتماد المقارنة بين آراء الفرق الكلامية.

6. إضافة البحث

إذا كنا قد أخذنا من العقل الاعتزالي موضوع بحثنا فهذا لا يعني أننا سباقون إلى القول فيه وتحديد دلالاته وإبراز أهميته عند المعتزلة، لكننا نود من ذلك أن نبين دوره في تجديد الفكر الإسلامي، واعتمادهم عليه في بناء مواقفهم العملية، لكونه أهم عنصر في فكرهم والنقطة الأرخميدية فيه، والمسألة التي تقول إليها كل قضايا الاعتزال.

وهذا ما يمكن أن يمنح الأصالة لبحثنا والجديد الذي يمكن أن يضيفه، فأغلب الدراسات التي اطلعنا عليها وفحصنا محتواها عن كثب بقيت حبيسة الفكر الاعتزالي والعقلانية الاعتزالية، في محاولة للفهم وتقريب النظر، ولم تبحث عن أثر العقل وامتداد القضايا التي يُشكل أساسها في الواقع إلا عرضًا.

يعد كتاب **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة** (1) لفهمي خشيم، من أوائل الكتب المعاصرة التي اهتمت بالعقل الاعتزالي بعد تحقيق مصنفات القاضي عبد الجبار في مطلع النصف الثاني من القرن الماضي (2)، وعلى الرغم أن صدوره كان بعد تحقيق تلك المصنفات (1967م)، إلا أنه

¹ منشورات دار مكتبة الفكر، طرابلس - ليبيا، الطبعة الأولى، 1967م.

² استند المؤلف إلى مخطوط ابن محمد إسماعيل بن علي الفرزاني وهو عبارة عن تعليق على شرح الأصول الخمسة، كما اعتمد على مخطوط كتاب: المجموع في المحيط بالتكليف، والانتصار والرد على ابن الروندي الملحد للخياط، هذه هي المصادر التي اعتمدها ولها علاقة بالاعتزال.

لم يعتمد عليها. وكانت غاية المؤلف بيان تميز المعتزلة عن غيرهم من الفرق بنزعتهم العقلية من خلال تقصي أثر العقل في القضايا التي خاضوا فيها، لكنه اقتصر على الجانب النظري ولم يكلف نفسه عناء البحث عن آراء الشيوخ العملية. كما أن هذا الكتاب تتخلله أحكام عامة تفتقر للدقة والتحليل في معالجة القضايا، فهو يشير مثلاً إلى حدث محنة خلق القرآن ويؤكد على أن معتزلة بغداد تنكروا لمبدأ الحرية الفردية⁽¹⁾، وتحولوا إلى طغاة بعدما فشلت قوة الإقناع في إثبات مبادئهم والايان بها من طرف المخالفين.

أما ما كتبه حسني زينة بعنوان: **العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار**⁽²⁾، فقد عمل من خلاله على الوقوف طويلاً عند "حد العقل" الذي أورده قاضي القضاة في موسوعة: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. وعند علاقة العقل بالعلم (العلوم المخصوصة)، وبالعقل حيث أبرز علاقته بالبعد الفردي والجماعي للحرية، ثم أخيراً علاقته بالسمع. وإن كان زينة أبرز علاقة العقل الاعتزالي بالحرية في جانبها الفردي والاجتماعي؛ فإنه وقف عند حدود تصور قاضي القضاة المتأخر.

وأبرز الذين اشتغلوا على التراث الاعتزالي الباحث العراقي عبد الستار عز الدين الراوي، الذي ألف كتابين حول المعتزلة.

¹ علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر، طرابلس - ليبيا، الطبعة الأولى، 1967م، ص. 107.
² صدر عن دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1978م.

وسم الأول بالعقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، حيث عقد العزم فيه على إبراز أهم ما أضافه القاضي عبد الجبار للفكر الاعتزالي، مع بيان خصوصية منهجه التوفيقي بين آراء شيوخه - أبو علي وأبو هاشم (الجبائيان) على الخصوص - أو الانتقائي عندما ينتصر لأحد الشيوخ تحت تأثير ظروف عصره، وعلى الخصوص آرائه في السياسة، فجاء هذا الكتاب ملماً ومحيطاً بما كتبه صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل. وعلى الرغم أنه نبه على دور العقل في بناء مواقف قاضي القضاة، فإنه أغفل مساهمة الشيوخ الأوائل ولم يبدِ سوى إشارات خاطفة في مقدمة تاريخية، كما لم يبرز دور العقل الاعتزالي الذي كان الأخذ به ثورة على التقليد، سواء في تفسير الآيات وتأويلها أو في إيراد الأدلة على المسائل الكلامية.

أما الثاني فعنونه بثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، الذي هم فيه بإبراز الدور الريادي الذي لعبته مدرسة بغداد المعتزلية - التي تأسست على يد بشر بن المعتمر (ت 210هـ) بعد أن هاجر من البصرة إلى بغداد في أواخر القرن الثاني للهجرة - في تعميق مباحث الاعتزال وخلق قضايا جديدة تحت تأثير الفلسفة اليونانية، وتشبع الشيوخ بمناهج حكماء اليونان في البحث، كما بين الخلاف بين مواقف البصريين من المعتزلة والبغداديين منهم، وأيضاً أثر مدرسة بغداد في توجيه مباحث مدرسة البصرة المتأخرة، والتي من أبرز قادتها الجبائيان وقاضي القضاة، فلم يخض عبد الستار الراوي في قضايا بحثنا إلا ما اتخذها سبيلاً لبلوغ غاية المرام من الكتاب.

ومن أبرز الأعمال التي تناولت قضايا بحثنا تلك التي نجدها عند محمد عمارة الذي اشتغل على مسألة حرية الإرادة الإنسانية في كتابه: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**(1)، مدافعاً من خلاله عن احتواء التراث الإسلامي على مبحث الحرية، ضدًا على التيار الاستشراقي الذي نفى ذلك، ومبرزًا الجانب العملي لهذه المسألة وعلاقتها بأصول الاعتزال الخمسة، ثم أهميتها على المستوى الفردي والاجتماعي.

ووضع لهذا الكتاب "مختصرًا" عنونه بمفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين(2).

كما تناول محمد عمارة قضية الإمامة في رسالته لنيل الدكتوراه وهي الموسومة بالإسلام وفلسفة الحكم(3)، والتي ناقش فيها نظرية الإمامة عند المعتزلة وردودهم على المخالفين.

يبرز عمارة من خلال هذه الكتب الجانب العملي للفكر الاعتزالي، لكنه لم يبرز دور العقل في إثبات هذه القضايا مؤكدًا فقط على الترابط بين قضيتي الحرية الإنسانية والإمامة من جهة؛ والأصول الخمسة من جهة ثانية.

7. صعوبات البحث

لا يخلو هذا العمل من صعوبات اعترضت سبيلنا نحو تحقيق الغاية منه، ومنها ما يمكن أن تقف في وجه كل باحث في تراث المعتزلة، يتعلق الأمر بفقدان العديد من المصنفات، وهو ما فرض علينا الرجوع إلى مصنفات المخالفين. ثم إن ما وصل إلينا من تراث المعتزلة هو

¹ صدر عن دار الشروق في طبعته الثانية سنة 1988م.

² صدر عن مكتبة الشروق الدولية في طبعته الأولى في مارس 2009م - 1430هـ.

³ صدرت عن دار الشروق في طبعتها الأولى سنة 1409هـ - 1989م.

للمتأخرين منهم؛ ككتب القاضي عبد الجبار الذي يحصد حصة الأسد فيما بقي لنا من هذا الأثر، والتي وإن تضمنت بعض آراء السابقين عليه إلا أنها لا يمكن أن تستوعب كل ما أنتجه المتقدمون، فنرجع بين الفينة والأخرى إلى شيوخ قاضي القضاة الذين أورد آراءهم للرد عليها أو لتأكيدها أو للمقارنة ثم المفاضلة بينها؛ مثل الجبائيان، وأبو عبد الله الحسين البصري...

كما أن الجاحظ وهو أقدم من تحضر معنا مصنفاته يدخل في ترتيبهم للطبقات ضمن الطبقة السابعة، أما أبو علي الجبائي الذي نثر على آرائه في كتب قاضي القضاة ينتمي إلى الطبقة الثامنة إلى جانب الخياط صاحب الانتصار، والبلخي صاحب المقالات المحقق ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أما أبو هاشم فمعدود ضمن الطبقة التاسعة، ونجد أبو عبد الله الحسين البصري أستاذ صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل يحشر ضمن الطبقة العاشرة. وإذا كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد - اللذين وضعا لبنة الاعتزال - ينتميان إلى الطبقة الرابعة فإن الطبقة الرابعة والخامسة والسادسة لا تتوفر على أثرهم، إضافة إلى ما غاب من أثر شيوخ باقي الطبقات، وهو أمر تصبح معه محاولة الإمام بآراء كل الشيوخ مستحيلة.

كل ذلك فرض علينا استقصاء بعض الأخبار التي تشير إلى علاقات بعض الشيوخ بالأمويين والعباسيين من مصنف فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وكتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل، كما فرض علينا أيضًا العودة إلى موسوعات المؤرخين وجامعي أحداث الزمان، مثل: تاريخ الرسل والملوك للطبري، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات

العلوم لطاش كبرى زاده، ومروج الذهب ومعادن الجواهر للمسعودي، والكامل في التاريخ لابن الأثير...

وإذا كنا قد اعتمدنا على رسالتي كل من الحسن البصري وغيلان الدمشقي في بيان رفضهما لمقولة الجبر (إيديولوجية الأمويين)، فإن صلة الشيوخ الأوائل (واصل وعمرو...) بالسياسة غير واضحة، وهذا ما جعلنا نبني أحكامنا في بعض الأحيان على الترجيح، وذلك راجع إلى غياب نصوص قطعية، يؤكد منطوقها ما نهدف إلى بيانه.

بناءً على ذلك؛ فقد تكون المادة المعرفية المتعلقة بالجانب النظري من الفكر الاعتزالي متوفرة لدى الشيوخ المتأخرين، الذين اكتمل المذهب معهم، رغم الاختلافات الجزئية، لكن ما له علاقة بالجانب العملي شبه معدوم، فلم تصل إلينا العديد من المواقف العملية التي اتخذها شيوخ الاعتزال من الخلفاء سواء الأمويين أو العباسيين. وإذا كانت بعض حلقات اتصال الشيوخ بسياسة الدولة أو معارضتهم لها معروفة، فإن حلقات أخرى مجهولة، وهو ما يجعل الوقوف على أرضية صلبة لتقصي الحقائق التاريخية أمر صعب المنال، حيث ينعكس ذلك على أحكامنا فتنبؤنا بطريقة ترجيحية.

القسم الأول:

المعتزلة وتجريد الفكر

الإسلامي

تقديم:

سنعمل من خلال هذا القسم على البث في أهم القضايا النظرية التي اعتُبرت تجديدًا للفكر الإسلامي، وهي القضايا التي هدف من خلالها المعتزلة إلى وضع مشروع فكري "تنويري" لتصفية الفكر الإسلامي مما لحقه من شوائب بعد ظاهرة وضع الحديث، وشيوع التأويل الذي لا ينضبط لقواعد لغة الضاد، وبعد أن اكتفى البعض بظاهر النصوص في فهمهم لآي القرآن، وما يترتب عن ذلك من الحيرة في الإحاطة بمراده تعالى.

وأبرز ما اعتمد عليه أهل العدل والتوحيد في ذلك قولهم بالعقل قبل السمع، وتأويلهم للمتشابه من الآيات، التي لا تستقيم مع ما سبق وأن تقرر في العقل من المبادئ، فلما تعارض مقرّر العقل مع منزلّ النقل استدعى المعتزلة التأويل لإذابة هذا التعارض.

لقد شكل اعتماد المعتزلة على العقل فتحًا جديدًا، حيث دشّنوا مجالًا واسعًا للتفكير، بعد أن تم وضع الحدود على مجال اشتغال العقل، الأمر الذي استتبعه شيوع التقليد، ما أدى إلى ترديد وتكرار ما قاله السلف سواء كانت أقاويلهم صحيحة أو خاطئة، لذلك ثار أهل العدل والتوحيد عليه (التقليد)، مطالبين بعرض الأحاديث والمتون الفقهية على محكمة العقل، الذي يعتبر فاصلاً في قبولها أو ردها. كما قلبوا ترتيب الأدلة، بعدما كان أولها القرآن ثم السنة ثم الإجماع والقياس (العقل)، ليصبح العقل على رأسها، ثم القرآن ثم السنة والإجماع، وهو ما أدى بهم إلى القول بأسبقية العقل، لأن به نعلم أول الواجبات (معرفة الله)، وأن القرآن والسنة حجتان، ولكونه قادر على التمييز بين الحسن من الأفعال والقبيح منها. وهذا لا يعني عندهم أنه يعارض السمع؛ بل

هما متآزران، فالجملة التي تقررت في العقل أنت مفصلة في الشرع، ولأن ينبوعهما واحد لا يجوز القول بتناقضهما.

وإذا كانت معرفة الله لا تتال إلا بدليل العقل - كما سنبسط القول في ذلك في الفصل الأول من هذا القسم - كان هذا العقل أصل معرفته تعالى، فهو القادر على النظر في ذاته وصفاته، وفهم النقل بناءً على ذلك، وفك مغلفات المتشابه من الآيات، والتي رأى فيها أهل العدل والتوحيد موطن اشتغال العقل الذي يردّها إلى المحكم من أجل أن تقع دلالة، لأن ظاهرها مما لا يمكن أن يكون مرادًا.

الفصل الأول:

مبدأ العقل قبل السمع

لقد كانت إشكالية العلاقة بين العقل والنقل ولا تزال مدار اهتمام العديد من المتكلمين والأصوليين والفلاسفة منذ فجر الإسلام إلى الآن، وهو صراع مرير صدر عنه زخم كبير من المصنفات، فانقسم هؤلاء إلى قسمين: القسم الأول ينتصر للنقل على حساب العقل؛ وهم "أهل السنة" وأصحاب "العصمة"، أما القسم الثاني فهم القائلون بالعقل وأولويته على النقل؛ وهو ما ذهب إليه "المعتزلة" من المتكلمين وكذلك "الفلاسفة".

يُعتبر المعتزلة من دعاة العقل، حيث حملوا لواء "العقلانية" في الفكر الإسلامي عمومًا، وفي التراث الكلامي على وجه الخصوص، وذلك لإيمانهم بقدرة العقل اللامحدودة على النظر والاستدلال من جهة؛ وفهم النقل من أي التنزيل ونصوص السنة من جهة أخرى، ودافعوا عن قدرة هذا العقل على التحسين والتقبيح قبل ورود الوحي، وهو وحده القادر على حسم الخصومات مع أهل الملل الأخرى؛ أو من يُنكر الملل؛ ومن عارض مواقف أهل العدل والتوحيد. فيجب إعمال العقل عندهم عندما يتعارض ظاهر الآيات مع مبادئه، وعندما تختلط السنة الصحيحة بالأحاديث الضعيفة والكاذبة والموضوعة، وعند التناظر مع أهل الملل الأخرى وأصحاب النحل.

لذلك يصعب على كل دارس لفكر الاعتزال أن يستشرف قولاً فيه دون أن يتضمن قوله إشارة للعقل المميّز لهم عن سواهم، ففي هذه المسألة التي نحن بصدد البحث فيها يستعصي علينا أن نقول قولاً في العقل مستقلاً عن المسائل التي خاض فيها أهل العدل والتوحيد، فالعقل عندهم متضمّن في قضاياهم، وهو طابع معروف عندهم، حيث ينبج هذا العقل بين الفينة والأخرى عند قراءة تراثهم؛ ففي ثنايا مناقشاتهم واستدلالاتهم على المسائل الكلامية المختلفة الدينية منها والدنيوية، وعند تدبّرك لكتبهم وفحص أفكارهم يسطعك نور العقل الاعترالي المتوهج. وقبل الخوض في الجوانب التي قدمت المعتزلة فيها العقل على النقل، سنفرد قولاً نضع من خلاله دلالات العقل على المحك بين الأشاعرة والمعتزلة، ثم نقف على رفض المعتزلة للتقليد.

المحور الأول: فاعلية العقل عند المعتزلة

1- اختلاف النظر إلى العقل بين المعتزلة والأشاعرة

غرضنا من بسط الكلام في دلالات العقل بين المعتزلة والأشاعرة أن نقف على الاختلاف والاتفاق الدلالي والمفهومي بين الفرقتين في حددهما للعقل، لكن الأمر ليس هيئاً خصوصاً عندما يتعلق الأمر بأعظم الفرق الكلامية في الإسلام، فدلالة العقل عند شيوخ الاعتزال مثلاً ليست واحدة، فالاختلاف وارد، وهو أمر معروف عندهم وليس في دلالة العقل فقط؛ بل في كل القضايا؛ عدا الأصول الخمسة التي تشكل لب قول المعتزلة وألبابه، وشرط الانتساب إلى مذهبهم، فقضايا المذهب عند واصل بن عطاء (ت 181هـ) ليست نفسها عند القاضي عبد الجبار (415هـ) وتقي الدين النجرائي (ت ق 7هـ)، نفس الأمر يسري على الأشاعرة فواضع لبنات كلام الأشاعرة أبو الحسن الأشعري - الذي سمي المذهب باسمه - يختلف قوله في دلالات العقل - وكذا الكسب وكل قضايا هذا المذهب - عن الباقلاني والجويني والغزالي والرازي والمتأخرين من المنتسبين لمذهبه، لذلك ولعسر التوحيد بين آراء متكلمي الفرقة الواحدة، وكذا جرد كلام كل واحد منهم، سنمثل لكل مذهب باقتطاف بعض النصوص التي ستساعدنا على بلوغ قصدنا من هذه المسألة.

أ- العقل عند المعتزلة

يذكر الأشعري حدود العقل وينسبها لبعض شيوخ المعتزلة الأوائل في كتابه العمدة مقالات

الإسلاميين وسنأتي على ذكرها فيما يلي:

يقول أبو الحسن: «ووصفوا العقل فقالوا: منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم. وزعموا أن العقل الحسّ نسّميه عقلاً بمعنى أنه معقول، وهذا قول أبي الهذيل»⁽¹⁾، إن العقل عند أبي الهذيل العلاف قوة تُميّز الإنسان عن باقي الموجودات، إضافة إلى كونه تلك القدرة على تحصيل المعارف والعلوم. ويستطرد الأشعري قائلاً: «وقال قائلون: البلوغ هو تكامل العقل، والعقل عندهم هو العلم، وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإن ذلك مأخوذ من عقل البعير، وإنما سمّي عقلاً لأنه يُمنع به. وزعم صاحب هذا القول أن هذه العلوم كثيرة، منها اضطرار، وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه: بامتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل... ومنع صاحب هذا القول أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً، غير أنه وإن لم تكن عنده عقلاً فليس بجائز أن يُكلّف الإنسان حتى يتكامل عقله، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله. وزعم صاحب هذا القول أنه لا يجب على الإنسان التكليف، ولا يكون كامل العقل، ولا يكون بالغاً إلا وهو مضطّر إلى العلم بحسن النظر، وأن التكليف لا يلزمه حتى يخطر بباله أنك لا تأمن إن لم تنتظر أن يكون للأشياء صانع يعاقبك بترك النظر، أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول ملكٍ أو رسولٍ أو ما أشبه ذلك؛ فحينئذ يلزمه التكليف، ويجب عليه النظر، والقائل بهذا القول محمد

¹ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج. 2، مكتبة النهضة المصرية، ط. 1، 1373هـ - 1954م، مقالة 235، ص. 154.

بن عبد الوهاب الجبائي»⁽¹⁾. وقول الجبائي على لسان الأشعري في هذا النص، يوضّح بشكل متميّز تصور المعتزلة للعقل، من حيث ارتباطه بالتكليف، وكذا علمه بحُسن النظر، وسنُفصل هذا في مكانه.

كما ينقل لنا أبو الحسن قول بعض البغداديين من المعتزلة في هذا النص: «لا يكون الإنسان بالغًا كاملاً داخلاً في حد التكليف إلا مع خاطر والتنبيه، وإنه لا بد في العلوم التي في الإنسان والقوة التي فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيه، وإن لم يكن مضطراً إلى العلم بحُسن النظر»⁽²⁾، هذا ما وصلنا على لسان الأشعري. لكن قول أهل الدار لن نعثر عليه إلا في مصنفات القاضي عبد الجبار الذي سنأتي على تصور العقل عنده، باعتباره المحظوظ من بين شيوخ الاعتزال، والذي كُتِبَ لبعض مصنفاته أن تصل إلينا، ونحن نطمئن لقوله في هذه المسألة؛ لكونه من المتأخرين الذين اكتمل معهم قول المعتزلة ونَصَحَ فكرهم وتماسكت حججهم ورشدت قضاياهم وعُدلت على يدهم.

تعد مصنفات قاضي القضاة مهجورة القول في العقل، فلم يفرد قولاً خاصاً به سوى فصل في الجزء الحادي عشر من موسوعة المغني في أبواب التوحيد والعدل المسمى: «في بيان مائبة العقل وما يتصل به»، غير هذا لن تجد سوى إشارات هنا وهناك، لكن ما تركه الرجل من زاد معرفي وثرء فكري يبرز مدى اعتماده على العقل، فالروح التي كتبت بها الموسوعة السابقة الذكر

¹ المصدر السابق، ص. 154-155.

² المصدر نفسه، ص. 155.

تدل على مدى معرفة صاحبها بالطبيعة المركبة للعقل، وكل ما تضمنته الأجزاء التي وصلت إلينا من مبادئ وقضايا، يدل بشكل لا يقبل الريب أن صاحب الموسوعة كان دائم الاحتكام للعقل ومعولاً عليه في استدلالاته.

يقول قاضي القضاة: «اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صحَّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلف»⁽¹⁾؛ هذه العلوم المخصوصة تشكل بالنسبة لقاضي القضاة شرط العقل، فإذا حصلت في الواحد منا مجتمعة سمِّي عاقلاً، وإذا لم تحصل مجتمعة سمِّي غير عاقل، لذلك يؤكد أنها هي العقل. ويمكن إعادة صياغة حده للعقل لبيان المغزى منه كالتالي: «إن بلوغ حد التكليف يكون متى حصلت في الإنسان جملة من العلوم مخصوصة يصح معها النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»⁽²⁾، بعد ترتيب هذا التعريف يمكن القول؛ أنه تعريف بحسب الغاية، وهذا جلي في قول آخر الغرض منه توضيح حاجة المكلف للعقل، يقول قاضي القضاة: «فأما العقل فإن المكلف يحتاج إليه؛ لأن به يعلم الكثير مما كُلف؛ نحو وجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم وحسن الإحسان، ويتوصل به إلى العلم بسائر ما كُلفه عقلاً وسمعاً مما طريقه الاستدلال؛ لأنه لا يصح منه أن ينظر في الأدلة إلا وهو كامل العقل وعالم بالأدلة على الوجه الذي تدل. ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع؛ لأنه متى لم يكن عاقلاً لم يصح أن يؤديها على الوجه الذي يستحق بها الثواب

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 11، دراسة وتحقيق خضر محمد نبيها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 370.

² حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 1، 1978، ص. 33.

والعقاب»⁽¹⁾. فالغرض من العقل حسب قاضي القضاة ليس نفسه وإنما أن يُعتمد عليه في اكتساب العلوم، وأداء التكاليف؛ يقول شارحًا ذلك: «فلا بد من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف، ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال»⁽²⁾، لهذا فالعاقلُ عنده هو الذي يعثر في نفسه على علمٍ بهذه العلوم المخصوصة، وهو الذي تكون تصرفاته متميزة عن تصرفات المجنون. إنه إذًا:

➤ الذي «يعرف من حال المُدرّكات التي هي الأجسام ما تحصل عليه: من كونها مجتمعة أو مفترقة، ومن استحالة كونها في مكانين؛ لأن متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجري مجراها، ولا يصح منه الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها، وحدوث الأجسام، وتعلق الفعل بالفاعل؛ لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم»⁽³⁾.

➤ والعالم «بأن الجسم لا يجوز أن يكون قديمًا مُحدثًا، ولا الشيء موجودًا معدومًا»⁽⁴⁾.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 11، سبق ذكره، ص. 370.

² المصدر نفسه، ص. 374.

³ المصدر نفسه، ص. 377.

⁴ المصدر نفسه، ص. 378.

➤ والعاقل كذلك هو الذي «يعرف بعض المُقَبَّحات⁽¹⁾، وبعض المُحَسَّنات، وبعض الواجبات⁽²⁾، فيعرفُ قبح الظلم وكُفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حُسن الإحسان والتفضُّل، ويعلم وجوب شكر النِّعم ووجوب ردِّ الوديعة عند المطالبة، والإنصاف، ويعلم حُسن الذمِّ على القبيح إن لم يكن هناك منع، وحُسن الذمِّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع»⁽³⁾.

إن كل ما ذكره قاضي القضاة في هذه النصوص التي قدمنا ذكرها يفسر ويبين ويوضح العلوم المخصوصة التي أوردها في حدِّه للعقل، وهي من شروط التكليف ومن كمال العقل، ولن يسمى الواحد منَّا عاقلًا إلا إذا اجتمعت فيه هذه البديهيات، وإذا حصلت صحَّ منه النظر والاستدلال. ويقول بعد فراغه من تعداد هذه العلوم: «فهذه الجملة إذا حصلت في الحيِّ منَّا كان عاقلًا، وحسن منه - تعالى - تكليفه إذا تكاملت سائر شروطه. وإنما سميت هذه العلوم بأنها كمال عقل على جهة الاصطلاح؛ من حيث كان التكليف يحسن عندها. ويصح منه النظر والاستدلال إذا حصلت له»⁽⁴⁾. يتَّضح إذن أن سبب تسمية العلوم الحاصلة في العقل بالضرورية

¹ القبيح: «معناه إنه مما يستحق به الذم من الأفعال، لأن الأفعال ضربين: أحدهما يستحق به الذم، والآخر لا يصلح ذلك فيه. فوصف الأول بأنه قبيح والثاني بأنه حسن إذا فعله المميز بينهما». القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ج. 1، دار الشروق، القاهرة، ط. 2، 1408 هـ - 1988 م، ص. 233.

² الواجب: «هو الذي يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله، والواجب بأن يفعله، ولهذا يجب عليه فعل الواجب وأن لا يفعل القبيح». المصدر نفسه، ص. 234.

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 11، سبق ذكره، ص. 378-379.

⁴ المصدر نفسه، ص. 380.

وهو أن عند حصولها في الواحد منا يكون عاقلاً وبالتالي يصح تكليفه؛ وكذلك يصح منه النظر والاستدلال.

فبحصول العلوم الضرورية يحصل العقل، وبالعقل يوصف الحيُّ بكونه عاقلاً، والعقل هو أصل التكليف. وبالتالي فقاضي القضاة في تصوره للعقل يؤكد على الوظيفة العملية له، حيث به يتوصل إلى اكتساب العلوم، وقيام العاقل بما كُلف من الأفعال. فالبيهيات علة العلم الضروري، وهذا الأخير علة العلم المكتسب، حيث تدل هذه السلسلة العلية إذًا على أن العقل عند المعتزلة نسق استنباطي يقيني، تترتب فيه صحة العلوم على مقدمات أساسية هي التعريفات والأصول البديهية.

ب- العقل عند الأشاعرة

بعد فحصنا بشكل موجز لدلالات العقل عند ثلة من شيوخ المعتزلة، نستدعي أكبر خصوم مذهبهم، وهو أبو الحسن الأشعري الذي نزع عباءة الاعتزال وشق طريق قولٍ جديد ورأي فريد، وأسس مذهبًا معاندًا له شأن كبير في التراث الكلامي في الإسلام؛ لنفحص عن كثب دلالات العقل عنده وعند أتباعه ومن شايعه في قوله، وعدلوا بعضًا منه، ثم نقف على ما يخالفون به أهل العدل في هذه المسألة.

عندما نولي وجوهنا صوب مقالات الإسلاميين - دستور الكلام الأشعري - ونبحث فيما

قاله أبو الحسن لا نجد حديثًا عن العقل، ولا حدودًا له، سوى ما أورده في المقالة [235] من تعاريف لشيوخ الاعتزال من قبيل العلاف وأبو علي الجبائي وكذلك قول البغداديين من المعتزلة

الذي أوردناه قبل قليل، لكنه يذكر إشارة خفيفة يقول فيها: «وأكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل»⁽¹⁾، بهذا القول نجده يقدم أرضية مشتركة بين جميع المتكلمين، وما العلوم المخصوصة التي قال بها قاضي القضاة سوى هذا القول، والتي تعتبر شرط التكليف، كما أن البلوغ شرط التكليف أيضًا، لكن ونحن نقلب في مصنفات شيوخ مذهب الأشاعرة، نعثر هنا وهناك على إشارات حول العقل وموقعه في النسق الكلامي الأشعري.

وكما هو معروف عند المهتمين بالكلام الاعتزالي فالعقل عند المعتزلة يُميّز بين الحُسن والثُبح بحكم الفطرة، وهذا ما لا يطيقه مذهب الأشعري؛ يقول الشهرستاني: «العقل لا يدل على حُسن الشيء وقُبحة في حُكم التكليف من الله شرعًا، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حُسنًا وقُبْحًا؛ بحيث لو أقدم عليها مُقدم أو أحجم عنها مُحجم استوجب على الله ثوابًا⁽²⁾ أو عقابًا⁽³⁾ وقد يحسُن الشيء شرعًا ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية»⁽⁴⁾. ويذكر كذلك المخالفين لهم في هذا القول: «وخالفنا في ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة فصاروا إلى أن العقل يستدل به حُسن الأفعال وقُبْحها، على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على

¹ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 2، سبق ذكره، ص. 156.

² الثواب: «هو لذات وسرور يقعان على جهة التعظيم والتبجيل من كل ألم وغم وحزن وأمان لا انقطاع فيها، يبلغان في الكثرة المبلغ الذي لا يساويهما التفضل وسائر النعم في الدنيا، يفعلها على جهة التعظيم والاستحقاق»، القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 257-258.

³ العقاب: «هو الألم الخالص عن كل لذة وسرور، يستغرق البدن، ويدوم ولا يفتر عنهم [المعذبون]، ولا يلحقهم موت وانقطاع...، يفعله على جهة الإهانة والاستخفاف بالمستحق له»، المصدر نفسه، ص. 258.

⁴ الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1430 هـ - 2009 م، ص. 362.

الفعل القبيح»⁽¹⁾، وهذا خلاف ظاهر بالنظر لتصور كل فرقة من الفرق للعقل، فالمسألة بين الأشاعرة والمعتزلة فيها خلاف على مستوى الوجوب والجواز، فالقول الأول للمعتزلة باعتبار أن أول الواجبات هو النظر في وجوده ومعرفته تعالى، لكن على مذهب الأشعري يمكن أن تحصل معرفة الباري بالعقل لكنها لا تجب به وإنما بالشرع، يقول الشهرستاني: «وقد فرّق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به، فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل، لكنها تجب بالسمع»⁽²⁾. إن العقل بالنسبة لمذهب الأشاعرة خادم للشرع وتابع له، على عكس مذهب أهل العدل والتوحيد الذين يعطون الأولوية للعقل على النقل. ونعثر على نص آخر في كتاب الملل والنحل وهو قول لأبي الحسن على لسان الشهرستاني؛ يقول فيه: «والواجبات كلها سمعية، والعقل ليس يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسیناً ولا تقييحاً، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى ننبأ﴾ (الإسراء: 15)»⁽³⁾. فنظرة الأشاعرة للعقل تمنحه وظيفة معرفية وليست تشريعية، كما نجدتها عند خصومهم من المعتزلة.

ولسنا نقف عند هذا الحد من الكلام في العقل في مذهب الأشعري، فأبو الحسن وحده لا يمثل المذهب بأكمله، كما أن قضايا ومفاهيم المذهب خضعت لتطوير وتحوير دلالي، وذلك نتيجة للخصومة الفكرية التي تؤدي إلى تطوير القضايا وتعديل الدلالة، فالكسب الذي قال به

¹ المصدر السابق، ص. 362 - 363.

² المصدر نفسه، ص. 363.

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 73.

الأشعري ليس هو نفسه الذي نجده عند الجويني أو عند القاضي الباقلاني. ودلالة العقل التي نحن بصدد الخوض فيها خضعت لتغيير ملحوظ في تاريخ هذا المذهب، وكذلك الأهمية والوظيفة التي كان يشغلها العقل داخل النسق الكلامي الأشعري. وبسبب تعديل الدلالة كان كل متكلم عندما يستهل قوله في مسألة ما؛ أو مفهوم ما يبدأ بتمهيد مقدمات دلالية، ويحشر الحدود، ويبيّن الدلالة، فـ«الغرض من الحدود تبين المقصود»⁽¹⁾ كما يقول الجويني، والحد الذي نريده من الجويني هو حده للعقل، والمقصود هو اقتناص دلالة هذا المفهوم عنده بوصفه أحد أعمدة الكلام الأشعري الذي لا يشق له غبار؛ يقول في بيان دلالة مفهوم العقل: «العقل علوم ضرورية. والدليل على أنه من العلوم الضرورية، استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم»⁽²⁾، هذه العلوم ليست شرط العقل فقط؛ بل أيضًا شرط التكليف والنظر على مذهب أبي المعالي، و«إذا افتقر التكليف إلى إحاطة المكلف بما كلف، ولا يُحيط بذلك إلا بعد حصول علوم بمعلومات هي أصول النظر»⁽³⁾، ولا يتقدم الوصول إلى العلم بالتكليف دونها، فقصدنا ضبط تلك العلوم التي نشترط تقديمها على ابتداء النظر»⁽⁴⁾، فلا يُحيط المكلف بما كلف إلا إذا تقدمت في

¹ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه، وقدم له وفهرسه محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1959م - 1369هـ، ص. 12. وعند القاضي عبد الجبار الهمذاني «الغرض من الحد دائمًا إنما هو الكشف والإبانة عن حال المحدود». القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط. 4، 1427هـ - 2006م، ص. 47.

² الجويني، المصدر السابق، ص. 15.

³ النظر: هو «استحضار علوم أو ظنون، يتمكن المرء بها من تحصيل علوم أخرى». فخر الدين الرازي، الإشارة في أصول الكلام، تحقيق محمد صبحي العائدي، ربيع صبحي العائدي، تقديم أكرم عبد الوهاب الموصلي، علي الفقير، مركز نور العلوم والبحوث، ط. 1، 1428هـ - 2007م، ص. 60.

⁴ الجويني، المصدر نفسه، ص. 15.

عقله علوم ضرورية صحّ معها النظر والاستدلال، وبالتالي فالعلوم الضرورية هي شرط النظر أولاً؛ ثم شرط التكليف ثانياً.

ولا ينتمي العقل حسب الجويني إلى العلوم النظرية، وليس هو كل وجملة العلوم الضرورية، ويؤكد هذا بقوله: «وليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل؛ وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يُدرك يتصف بالعقل مع انتقاء علوم ضرورية عنه. فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية. وليس كلها»⁽¹⁾. وزبدة القول مع الجويني أن العقل هو «كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل، فهو العقل. ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم»⁽²⁾. فالعقل إذاً عند الجويني هو العلم الذي لا يتصف العاقل بالعقل إلا عند حصوله فيه، والمميز له عن غير العاقل.

ولتوضيح هذه المسألة أكثر في الخطاب الأشعري - أي تصورهم للعقل بوصفه علوم ضرورية هي أساس النظر - نخوض شيئاً ما في تقسيم الأشاعرة للعلوم، لينجلي موقع العقل داخلها.

¹ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، سبق ذكره، ص. 16.

² المصدر نفسه، ص. 16.

لكن وقبل الخوض في أصناف العلوم نقف عند ماهية العلم عند الأشاعرة؛ يقول الباقلاني: «فإن قال قائل: ما حد العلم عندكم؟ قلنا: حده أنه معرفة المعلوم على ما هو به... وقد ثبت أن كل علم يتعلق بمعلوم، فإنه معرفة له على ما هو به؛ وكل معرفة لمعلوم. فإنها علم به»⁽¹⁾. العلم إذاً عند الأشاعرة هو الإحاطة معرفياً بمعلوم ما، والعلوم عندهم تنقسم شطرين: علوم قديمة، وأخرى محدثة.

- العلوم القديمة: هي علمه تعالى ولا صلة لها بالعلم الضروري ولا النظري.
- العلوم المُحدثة: هي العلوم التي تحصل للمخلوقين، وبدورها تنقسم إلى: علوم ضرورية، وعلوم الاستدلال والنظر.

ولن نقول قولاً في العلوم القديمة؛ لأنها لا تحصل للخلائق، كون غرضنا هو بيان العلوم التي يحشر العقل معها، لذلك سنقف عند العلوم المُحدثة التي كما قلنا صنفين، الأولى ضرورية، والثانية علوم الاستدلال والنظر، ونبدأ بالأولى:

-**العلم الضروري**: يقول الباقلاني: «فإن قال قائل: فما معنى وصفكم للضروري منها [علوم] بأنه ضروري على مواضعة المتكلمين؟ قيل له: معنى ذلك أنه علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياح به، وحقيقة وصفه بذلك في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء،

¹ أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1407هـ - 1987م، ص. 25.

وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد»⁽¹⁾، هذا بالنسبة للعلم الاضطراري أو الضروري الذي يقع في العقل دون تحصيل ونظر واستدلال.

-**العلم النظري**: هو علمٌ وليد النظر والترؤي والتأمل والتفكير، يقول القاضي: «فإذا قال قائل: فما معنى تسميتكم للضرب الآخر علم نظر واستدلال؟ قيل له: مُرادنا بذلك أنه علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه. فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروية وتأمل حال المعلوم، فهو الموصوف بقولنا: علم نظري⁽²⁾»⁽³⁾، فالعلم النظري عند الأشاعرة هو - على خلاف العلم الضروري - الذي لا يحصل للواحد منا إلا بعد نظر وتدبر.

وهذه القسمة هي نفس قسمة المعتزلة للعلوم رغم الاختلاف في بعض التفاصيل، وسنأتي على ذكر أقسام العلوم عند المعتزلة في المحور الموالي.

العقل إذاً عند المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة شرط التكليف، مع اختلاف بطبيعة الحال بينهما، فإذا كان العقل مع قاضي القضاة هو تلك العلوم المخصوصة التي تعتبر شرط التكليف والنظر والاستدلال، فإنه مع الجويني هو العلم ببعض الضروريات، أما القاضي الباقلاني فقد أكد أن العقل به توجب الواجبات وتقبح المقبحات... ونخلص إلى أن العقل في كلا المذهبين أساس

¹ المصدر السابق، ص. 26-27.

² العلم النظري: «هو ما يُبنى على علم الضرورة والحس، أو على ما بُني العلم بصحّته عليها». المصدر نفسه، ص. 28.

³ المصدر نفسه، ص. 27.

التكليف والنظر، لكونه يمتلك من البديهيات التي تُعلم ضرورة، ولا تُحصَلُ بالنظر؛ ويصح معها كلُّ نظر.

2- العقل ضد التقليد

إن الحديث عن العقل الاعتزالي حديث عن إبداع فكري متميز، عُرف بنقده للخطاب الديني السابق عليه والذي تمحور أساسًا بين قطبين هما: مسألة الجبر والاختيار، ومسألة الإمامة. فقد عرف أهل العدل والتوحيد بتجديدهم للفكر الإسلامي، وللخطاب الديني في الإسلام، بناءً على مواقفهم التي اتسمت بالدقة والرصانة الفكرية المنقطعة النظير.

يقول القاضي عبد الجبار في حده للتقليد: «هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبيّنة حتى يجعله كالقلادة في عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقًا للعلم»⁽¹⁾، إنه التسليم بما قاله المقلد دون تدبّر ونظر، ودون أدنى شك، فكيف يمكن أن يقف المرء غيره وهو لا يدري صحة ما يأخذه عنه؟ لقد اعتمد صاحب الحد على هذا الأمر في استدلالاته على فساد التقليد، وهو القائل: «ومن جيّد ما يُعتمد عليه في فساد التقليد هو أن المقلد لا يخلو إما أن يقف العالم أو غير العالم، ولا يحلُّ أن يقف غير العالم، فإذا قلّد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 61. وقد أدخل ابن الملاحمي تعديلًا على حدّ قاضي القضاة للتقليد وذلك ما نستشفّه من قوله: «وأما التقليد فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه قبول قول الغير من غير حجة. ويدخل في هذا الحدّ من يقبل قول الغير لشبهة لأن الشبهة ليست بحجة، ومع ذلك لا يسمى مقلدًا، فلا بد من أن يُزاد في الحدّ: أو شبهة. والأولى أن يقال: إن التقليد هو إجراء قولٍ من لا يؤمن خطأ مجرى قول من كلامه حجة في وجوب الاعتقاد إذا لم يدل على ذلك دلالة. ولهذا لم تكن مقلدين للرسول عليه السلام وإن اتبعنا قوله، لأنّ كلامه حجة». ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 25. فالمقلد يرى قول من قلده حجة، ولو أن ما تصوره ليس بحجة، وهذه هي حقيقته، إنه (المقلد) الذي يتصور حجة ما ليس بحجة. وللإشارة فقد عُرف عن ابن الملاحمي نقده لمدرسة أبي هاشم الجبائي الذي يذهب قاضي القضاة مذهبه في كثير من الأمور، كما يعتبر «الممثل الرئيسي لمدرسة أبي الحسين البصري في النصف الأول من القرن السادس الهجري»، المصدر نفسه، ص. (ز) من مقدمة المحققين.

ما قد علمه تقليدياً، أو بطريقة أخرى، لا يجوز أن يكون قد علمه تقليدياً، لأن الكلام فيه كالكلام في الأول فيؤدي إلى ما لا يتأهى من المقلدين ومقلدي المقلدين، وهذا محال، وإن علمه بطريقة أخرى، فلا يخلو إما أن يعلمه اضطراراً أو استدلالاً ولا يجوز أن يعلمه اضطراراً ... لأنه كان يجب أن يشاركه فيه، فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالاً على ما نقوله. وهذا يبين لك فساد التقليد⁽¹⁾، إن العالم المقلد لا يمكن أن يكون قد حصل ما حصله من العلم تقليدياً، لأنه سيكون مقلداً لغيره، وغيره مقلداً لآخر ...، فيؤدي ذلك إلى تسلسل لا ينقطع، وهذا غير ممكن، وإذا كان تحصيل العلم بالتقليد غير ممكن فإنه بقي في ذلك طريقتين؛ وهما: تحصيله استدلالاً أو اضطراراً، ولا يمكن أن يكون المقلد قد علم ما علمه اضطراراً لأنه يلزم أن يكون المقلد مشاركاً له في ذلك، فيعثر في ذاته على ما قلد فيه غيره، ويكون بذلك في غنى عن التقليد، وبقي الوجه الثالث وهو الاستدلال، وهو الذي قال به المعتزلة، وهذا يدل على فساد التقليد.

إضافة إلى ما ساقه القاضي عبد الجبار في النص السابق كدليل على فساد التقليد، نجد يعتمد وجهاً آخر؛ يقول: «ومما يُعتمد عليه في فساد التقليد وهو أجود أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد وأن يكون جهلاً قبيحاً، والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 62-63. ويكاد يكرر هذا النص في موسوعة المغني في أبواب التوحيد والعدل، حيث خصص فصلاً من الجزء الثاني عشر الموسوم بالنظر والمعارف لإثبات فساد التقليد؛ يقول في ذلك: «ويدل على فساد التقليد، أن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن المقلد محق، أم لا يعلمه. فإن لم يعلمه، وجوز كونه مخطئاً، لم يحل له تقليده، لأنه لا يأمن أن يكون كاذباً في الخبر عن ذلك، وجاهلاً في اعتقاده. وإذا كان عالمًا بإصابة المقلد، لم يحل له من أن يعلمه باضطرار، وذلك محال، أو بدليل غير التقليد وهو قولنا، أو بالتقليد فقط. فيجب في المقلد أن لا يعلم ما يعتقد إلا بالتقليد، وذلك يوجب إثبات مقلدين ومقلدين لا نهاية لهم». المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، دراسة وتحقيق خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 123.

قبيحًا بمنزلة الإقدام عليه مع القطع على ذلك»⁽¹⁾، ويؤكد ابن الملاحمي الكلام نفسه في كتابه **المعتمد في أصول الدين** حين يقول: «إنك [يروم المقلد] أخذت مذهبك من فلان مع تجويزك عليه الخطأ، فلست تأمن في اعتقادك أن تكون مخطئًا لأنه فرع على أصل لا تأمن فيه الخطأ ... ولهذا لا يكون حال من يشاهد زيدًا في الدار كحال من أخبره واحد بكونه في الدار وقلده في ذلك في الثقة وسكون النفس»⁽²⁾، فتبني ما ذهب إليه الآخر دون تمحيص ونظر معناه أن المقلد لا يدري أوجه الصواب وأوجه الخطأ فيما قلده فيه غيره، فقد يعتد الخطأ تقليدًا ويدافع على أنه الصواب ولا صواب غيره، ومعتد القول الخطأ وهو غافل عنه، كمن اعتقده وهو على بينة من ذلك.

فإذا كان المقلد لا يأمن خطأ المقلد، ويجوز عليه الخطأ والصواب، فهما متساويان في احتمال وقوع أحدهما منه؛ أي أن تقليده للخطأ في نفس درجة إمكان تقليده للصواب، وهذا يدل على أن التقليد ليس سبيلًا آمنًا لإدراك الحقيقة وبلوغها. ولو كان التقليد كذلك لما أرسل الله عز وجل رسوله وأيده بالمعجزات، ولاكتفى الرسول بتقليد من سبقه من الأنبياء والرسل، واستغنى عن المعجزات التي تُجلي الحقيقة وتنع الجاحدين؛ يقول قاضي القضاة: «فلو كان التقليد حقًا، لكان أولى من يحسن تقليده الرسل صلوات الله عليهم. وفي بطلان ذلك دلالة على أن العمل على

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 63. يكرر ابن الملاحمي هذا النص قائلًا: «وقد استدل على بطلان التقليد، فقيل: إن المقلد إذا اعتقد ما يلقي إليه صاحبه فإنه يصير مُقَدِّمًا على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً، وذلك قبيح كالجهل نفسه، والقبيح يجب تجنُّبه». ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 69.

² ابن الملاحمي، المصدر نفسه، ص. 16.

النظر»⁽¹⁾، والباري عز وجل ضمن كتابه الأخبار وأضاف إليها الأدلة على صدقها، و«لم يقتصر في كتابه في التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها، بل نبه عن طريق الظن فيها. ولو كان التقليد حقاً لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك، ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه أيضاً على الدعاوى دون إقامة البراهين»⁽²⁾، فدعوة النص الديني إلى إقامة البراهين وإعمال العقل تدبراً وتأملاً في ملكوت السماوات والأرض تصریح لعدم اعتماد التقليد.

ومما يثير الاستغراب أن الرسل لم يرحب بدعواهم إلا بعد إقامة البراهين والحجج الدامغة التي لا ترد، لكن أهل التقليد يجوزون «قبول قول الليث ومالك من غير دلالة»⁽³⁾، وقد وقف على ذلك قاضي القضاة حينما خاض في أسباب الخطأ فيما يعتقده المرء، والتي ربطها بالاعتقاد في صلاح السلف؛ يقول: «وقد يكون السبب في خطئه أن يعتقد فيمن يأخذ المذهب عنه لصلاحه أنه يجب أن يقتدي به، ويجريه مجرى النبي صلى الله عليه، ويعتقد صحة مذهبهم. فهذا وإن كان يتضمن شبهة، فإنه في حكم التقليد، فلذلك يخطئ فيه»⁽⁴⁾، وقد شدد شيوخ الاعتزال على رفض التقليد، فهو عندهم مذموم، ومرءٌ ذلك إلى أنه عبر التقليد يتسرب الاعتقاد الخاطئ إلى عقيدة المسلم، فتقليد الحق ليس أولى من تقليد الباطل، كما أن التقليد هو السبب في انتشار البدع وشيوع العقائد الفاسدة، وبذلك يكون «سبب الزلل في العقائد إنما هو من قبل تقليد الأسلاف وحب

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، سبق ذكره، ص. 124.

² المصدر نفسه، ص. 125.

³ المصدر نفسه، ص. 125.

⁴ المصدر نفسه، ص. 122.

الرجال وما وقع في القلوب وهيئته الحمية لأن تقليد الآباء هو الذي ارتهناهم وحب الرجال هو الذي أعماهم وأصمهم والنشو على التقليد هو الذي أفل خواطرهم وأمات قلوبهم»⁽¹⁾، هكذا يكون التقليد آفة الدين وليس سبباً في حفظه وصونه من أن تخالطه الشبهات، فالحفظ لن يتأتى إلا بالنظر العقلي، وهو ما كان عكسه في المجتمع الإسلامي، حيث كان «دين الناس إنما هو بالتقليد لا بالنظر وليس التقليد إلى الحق بأسرع منه إلى الباطل»⁽²⁾، فيكون تبعاً لذلك التقليد في الحق ليس أولى من التقليد في الباطل، وهو ما يؤدي إلى توريث الخطأ على أنه حقيقة، وبتوالي التقليد تتراكم الشبهات - التي اعتقدها المقلد على أنها حقائق - بعضها فوق بعض، وهنا تصعب مهمة كشف وتمييز صالح الأقاويل من فاسدها.

وقد كان النظام والجاحظ من بين شيوخ المعتزلة الذين شددوا على رفض التقليد، وقد بين الجاحظ هذا في كتاب الأخبار، يقول ابن المرتضى معلقاً على ذلك: «فمضمون كلام الجاحظ والنظام أن دين أهل الزلل إنما أتوه بالتقليد لا بالنظر والبحث والاستدلال»⁽³⁾، وقد ذم الحق سبحانه التقليد في كتابه العزيز؛ كقوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون»⁽⁴⁾، وفي إقراره تعالى بذلك إقرار بفساد التقليد، وعلى أن الأولين ليسوا دائماً على حق، يقول عز وجل: ﴿ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتمون»⁽⁵⁾، فليس السابق الزمني أو

¹ ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، دار الفكر، بيروت، ط. 1، 1399هـ - 1979م، ص. 47.

² المصدر نفسه، ص. 48.

³ المصدر نفسه، ص. 52.

⁴ سورة الزخرف، الآية. 23.

⁵ سورة البقرة، الآية. 17.

قرب الشخص من عصر النبوة أو انتمائه إلى الصدر الأول يجعله على حق؛ يعني أن ما قاله وما ذهب إليه كله صواب. والصراع الذي وقع بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم حتى نهاية عصر الخلافة الراشدة؛ بل وبعدها...؛ يشهد على وجود دواعي قد تجعل الفرد يبحث عن سند لرأيه ولمذهبه، وما أكثر الظروف التي ولدت أقاويل متناقضة في الموضوع الواحد، وروايات لأحاديث من وجهين كما سنرى بعد قليل.

وليس رفض التقليد بحجة أن المقلد يمكن أن يقلد الخطأ بدل الصواب فقط؛ بل لأن العلماء أقرروا بأن من قلّد الحق أيضًا فهو مخطئ؛ لأن من اعتقد الحق بلا بيّنة كمن اعتقد الخطأ، فـ«المقلد مخطئ بالتقليد ولو أصاب الحق لأن من اعتقد الحقّ بغير حجّة ولا دليل كمن اعتقد الباطل بغير حجّة ولا دليل، وإذا دخل الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد، وقال الشاعر في ذم التقليد:

ما الفرق بين مقلد في دينه ❖❖❖ راضٍ بقائدة الجهول الحائر

وبهيمة عجماء قاد زمامها ❖❖❖ أعمى على عوج الطريق الجائر»⁽¹⁾.

فتكون إذن بيّنة العقل التي انبنت بالنظر هي الفصل بين المُقلد فيه والمُجتهد فيه.

لقد كانت الحاجة ماسة إلى منهج عقلي يفصل بين الصالح والطالح في المذاهب، حيث كان المتأخر متعصبًا لشيخه المتقدم، وكل صاحب مذهب يرى أن مذهبه هو المذهب الحق،

¹ المصدر السابق، ص. 52.

وصاحب فرقة يظن أن فرقته هي الفرقة الناجية، فكان التقليد هو سبب الزيادة والنقصان في مذاهب وآراء السابقين، وقاد التعصب للمذاهب إلى تأويل الآيات على غير قوانين التأويل وتبعاً للأهواء ورغبة في الدفاع عن مذهب بعينه، وكثرت الأحاديث الموضوعية والتدليس في الكتب، والزيادة أو النقصان في الأخبار، فرأى أهل العدل والتوحيد أنه «يجب على العاقل التيقظ والتحرز والتحفظ من التقليد الذي هلك به الأولون والآخرون وجار عن قصد السبيل الجائرون أعاذنا الله من اتباع الهوى في الدين والانقياد لاتباع المقلدين»⁽¹⁾، فاستخدام العقل أمر أساسي من أجل تمييز الأخبار والأقوال الصحيحة عن الباطلة.

لقد شك النظام في الأخبار المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فقال: «كيف يجيز السامع صدق المُخبر، إذا كان لا يضطره خبره. ولم يكن معه علم يدل على صدق نقله ولا شاهد قياس بصدقه»⁽²⁾، إن الأسباب التي تضطر الإنسان إلى الكذب مما يصعب حصره، فقد تتعلق بكسب المال، أو ببلوغ الجاه، أو بزوال الشدائد، أو بتحصيل الخيرات... ولو أن الشائع بين الناس أن الصادق لا يكذب، والأمين لا يخون، والثقة لا ينسى، والوفي لا يغدر، لكن في الواقع الأمور ليست على ما يعتقد الإنسان، «قال النظام: وكيف يؤمن كذب الصادق وخيانة الأمين. وقد يرى الفقيه يكذب في الأحاديث ويدلس في الإسناد ويدّعي لقاء من لم يبلغه»⁽³⁾. وكم من مقلّد وناقل خبر رجع عنه عندما أشرف على حفرتة، وبعد أن أدرك حتمية نهايته، وكان قبل ذلك

¹ ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 53.

² المصدر نفسه، ص. 48.

³ المصدر نفسه، ص. 48.

مُصرّاً على القول متمتعاً بالرئاسة به، وغاصباً لأموال الناس بناء على إسناد مدّلس، والنظام يؤكد أنه «لولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة الصالحاء والمرضىين يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم وتدافعت أخبارهم»⁽¹⁾، فتناقض الأخبار المنقولة يدل على أن من الرواة من كذب في الخبر، ومن نقله على غير وجهه، ومن دلّسه لخدمة مآربه العاجلة؛ كالقربة للسلطان والرفعة في المكانة، فيجب إذن أن نصدق كلا المُخبرين رغم تناقض خبريهما، وهنا قد نُصدق الخبر الكاذب، أو نُكذّب الخبر الصادق، وفي ذلك من الخلل والفساد ما هو بيّن.

ومن أجل بيان هذا التناقض في الأثر جرد النظام مجموعة من الأخبار المتناقضة، والتي لا يمكن أن نتبع فيها إلا قولاً واحداً، «قال النظام: وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يجهلون ولا يتناقضون. والذين رواوا منهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا عدوى ولا طيره»⁽²⁾ وأنه قال: «فمن أعدى الأول؟»⁽³⁾. هم الذين رواوا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «فر من المجذوم فرارك من الأسد»⁽⁴⁾»⁽⁵⁾، فبين الخبرين تناقض بيّن، ففي الأولين ينفي عليه الصلاة والسلام العدوى، حتى أنه قال «فمن أعدى الأول؟»؛ أي أنه إذا كانت العدوى انتقلت من مريض إلى مريض آخر، فمن أعدى المريض الأول؟ لكن في الخبر الأخير يثبت عليه الصلاة والسلام

¹ المصدر السابق، ص. 48.

² مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب السلام، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار طيبة، الرياض، ط. 1، 1427هـ - 2006م، رقم الحديث 2222، ص. 1058.

³ المصدر نفسه، ر. ح. 2220، ص. 1057.

⁴ البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الطب، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط. 1، 1423هـ - 2002م، ر. ح. 5707، ص. 1447.

⁵ ابن المرتضى، المصدر السابق، ص. 48.

انتقال العدوى من جسد إلى آخر، فطلب أن يفر المرء ويتعد عن المصاب، كما يفر الإنسان من الأسد، وهو تشديد على الاحتراز من أن يصاب السليم، وبين الخبرين تناقض واضح.

ومن بين الأخبار المتناقضة التي وقف عليها النظام لبيان فساد التقليد وجواز الكذب والوضع في الحديث، ما أثبتته حين قال: «والذين يروون أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «خيار أمتي القرن الذي بعثت فيه»⁽¹⁾. هم الذين رَووا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره»⁽²⁾»،⁽³⁾ وهذا أيضًا تناقض بين الخبرين، فالأول يؤكد أن أفضل أهل ملة الإسلام هم الذين عاشوا القرن الأول بعد سنة الهجرة، وهذا يعني أن القرون التي أتت بعد ذلك لن تصل في الفضل والمكانة ما كان عليه الصدر الأول، أما الخبر الثاني فيثبت عكس ذلك، حيث صرح عليه السلام أنه لا يُعلم الأفضل من بين أمته، هل هم القرون الأولى أم الأخيرة؟ فقد يكون المتأخرون أفضل من المتقدمين، وهنا أيضًا تناقض بين الخبرين.

ونضيف تناقض آخر؛ قال النظام: «والذين رَووا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أوحى إليّ ربي أنني خلقت عبادي كلهم حنفاء فأتتهم الشياطين فاختالتهم عن دينهم»⁽⁴⁾. وأنه قال كل مولود يولد على فطرة حتى يكون بأبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. هم الذين رَووا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من

¹ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، سبق ذكره، ر. ح. 2534، ص. 1178.

² الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج. 5، مكتبة المعارف، 1415هـ - 1995م، ر. ح. 2286، ص. 355.

³ ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 49.

⁴ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الجنة، سبق ذكره، ر. ح. 2865، ص. 1311.

أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة ومن كان من أهل الشقاء فهو يعمل للشقاء وأن الله عز وجل مسح ظهر آدم فقبض قبضتين فأما الذي في قبضته اليمنى فقال إلى الجنة برحمتي وقال للذين في اليسرى إلى النار ولا أبالي والسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه⁽¹⁾ فإذا وقعت النطفة في الرحم أوحى الله إلى ملك الأرحام اكتب فيقول يا رب وما أكتب فيقول اكتب شقي أو سعيد⁽²⁾، فكان الحديثان: الأول والثاني يجعلان من الإنسان سبباً في كفره، كأن تغره الشياطين، أو بناء على تربية الآباء وملتهم، والتي لها دور في توجيه الناشئة نحو ملة دون أخرى، فيكون الباري تعالى بريء مما اقترفت يد الإنسان ومما جنّته من كفرها؛ وأما الثاني فيجعل الجنة والنار مصيراً محتوماً في الرحم؛ أي قبل أن يقذف الإنسان إلى الدنيا يُحسم في مصيره؛ إما سعيد أو شقي، فإذا كان من أهل الشقاء فلن يعمل إلا ما كان سبباً إلى الشقاء، وإذا كان من أهل السعادة فلن يأتي إلا ما كان سبباً للسعادة. وهذا تناقض بين الموقفين لا مرأى فيه.

ثم أنه قال: «والذين رووا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ليؤمكم خياركم إنهم وفدكم إلى الجنة، وقال: صلاتكم قرباتكم فلا تقدموا بين أيديكم إلا خياركم ولا صلاة لإمام قوم وهم له كارهون. هم الذين رووا صلوا خلف كل إمام برّ وفاجر»⁽³⁾، فأمر عليه السلام في الجانب الأول من الخبر بالعناية في اختيار الأئمة، وأن الإمام هو الأفضل في زمانه، ولا صلاة لإمام قوم وهم

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب القدر، سبق ذكره، ر.ح. 6594، ص. 1635. وقد ورد الحديث في موضعين آخرين من صحيح البخاري تحت رقمي: 3208 و3332.

² ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 50.

³ المصدر نفسه، ص. 51.

له كارهون، لكن في الشق الثاني من الخبر نرى الأمر على خلاف ذلك، حيث "أمر" صلى الله عليه وسلم بالصلاة وراء الإمام سواءً كان صالحاً أو فاجراً. وهذا أيضاً مما يتناقض الأخذ به.

وبعد هذه المفارقات التي وقف عليها النظام؛ كيف يمكن للمرء أن يقلد الرواة وهم في مروياتهم متناقضون؟ فقد يؤدي التقليد إذن إلى مكابرة ومخالفة لسبيل الرحمان، ومجارة لسبيل الشيطان، وهنا كان من الضروري أن يطرق أهل العدل والتوحيد باب النظر العقلي، لحل مشكلة الوضع والتدليس في الأحاديث، فرفضوا التقليد، واعتبروه فاسداً.

ونختم هذه الفقرة بنص عميق المعنى، قاطع الحجة في مسألة فساد التقليد، إن القول به «يؤدي إلى جحد الضرورة، لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام، ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها. فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها، وذلك مُحال؛ أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو مُحال أيضاً»⁽¹⁾، وهنا يكمن شقاء وبؤس التقليد، فتقليد الصواب ليس أولى من تقليد الخطأ، ما دام المقلد يتبع سبيل سابقه دون فكر وروية، ودون فحص وتدقيق للمقلد فيه، فما كان من المعتزلة إلا الاعتماد على العقل حيث جعلوه فيصلاً في فهمهم لأي القرآن ونصوص السنة، ودشنوا بذلك مجال جديد للفكر والنظر، بمحاكمة آراء السابقين، وعرضها على العقل؛ بل وقدموا النظر العقلي على السمع، وذلك من أوجه متعددة سنخوض فيها الواحدة تلو الأخرى.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، سبق ذكره، ص. 122 - 123.

المحور الثاني: جوانب تقديم العقل على النقل

إذا كان قول المعتزلة في أصولهم الخمسة وقضاياها مؤسس على مجموعة من المبادئ، فإن أبرزها وأهمها مبدأ أولوية العقل على النقل، الذي يعتبرون من خلاله أن الاعتماد على العقل مقدم على تدبر الوحي، فهذا الأخير عندهم يجب أن يوافق العقل وأن يتضمن ما هو مقرر فيه (العقل)، وبناء على هذا قالوا بوجود التكليف ولو لم تُنزل الشرائع، لكون العقل قادر على التمييز بين حُسن الأفعال وقُبْحها قبل أن تحدد الشريعة المباحات والمحظورات.

نهل المعتزلة هذا المبدأ من الجَهْم بن صفوان الذي يُؤكد بأن «العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وقُبْح وفساد وحُسن»⁽¹⁾، وذلك قبل مجيء الوحي ليقدر أن هذا الشيء حَسَن والآخَر قبيح، وطوروه في إطار ما يسمى عندهم بنظرية الحَسَن والقَبِيح العقليين؛ يقول الشهرستاني: «وهو أيضاً [جهم بن صفوان] موافق للمعتزلة في نفي الرؤية، وإثبات خلق الكلام، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»⁽²⁾، فنهلت⁽³⁾ المعتزلة هذا المبدأ من الجهمية، المتقدمة زمنياً على تأسيس واصل بن عطاء لفرقة العدلية (المعتزلة).

¹ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، دار المعارف، القاهرة، ط. 9، ص. 346.

² الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 62 - 63.

³ إضافة إلى مبدأ العقل قبل النقل فقد أخذت المعتزلة قولها في نفي رؤية المؤمنين لربهم في الجنة، والقول بخلق القرآن، من الجهمية رغم التعارض الشديد والعداء الكبير بين الفرقتين حول مسألتَي الجبر والاختيار.

وإذا كان العقل على مذهب أصحاب الأصول الخمسة مقدم على الشرع، فما هي الجوانب التي كانت وراء تقديمه؟ وما هي طبيعة هذه الأسبقية؟ وهل يمكن الحديث عن الدواعي التي جعلت أهل العدل والتوحيد ينتصرون للعقل؟

1. أسبقية العقل على النقل من جهة النظر

ننطلق في قولنا حول النظر⁽¹⁾ العقلي مما انطلق منه قاضي القضاة في كتاب شرح الأصول الخمسة؛ يقول: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب⁽²⁾ الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة⁽³⁾ الله تعالى لأنه لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالتفكير والنظر»⁽⁴⁾، بهذا القول ينفي قاضي القضاة أن يكون العلم بالله ضروري، وذلك من أجل إثبات وجوب النظر في معرفته تعالى، حيث يؤكد ما من مرة أن هذه المعرفة أول الواجبات، والابتداء في شرحه للأصول الخمسة بهذا النص، وكذلك استهلاله بنفس الأمر في الجزء الثاني عشر من موسوعة المغني في أبواب التوحيد والعدل - الموسوم بالنظر والمعارف - له دلالة قوية على

¹ النظر عند أبو هاشم وقاضي القضاة هو الفكر وهذا التحديد عند ابن الملاحمي لا يجوز، لأن الحد لا يكون بإبدال كلمة بأخرى، وهو ما جعله يأخذ حدّ أبي الحسين البصري؛ يقول في ذلك: «وقد حدّ شيخنا أبو الحسين رحمه الله النظر بأنه ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل به إلى الوقوف على حقيقة الشيء باعتقادٍ أو ظنٍّ». ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 27. أما النظر الصحيح فقد حدّه شيخنا أبو الحسين رحمه الله بأنه ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل ليتوصل به إلى الوقوف على الشيء بعلمٍ أو ظنٍّ. المصدر نفسه، ص. 27.

² الواجب عند قاضي القضاة «هو ما إذا لم يفعله القادر استحق النّم على بعض الوجوه». القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 39، ويضيف «وإن شئت قلت في حد الواجب: هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذم». المصدر نفسه، ص. 41.

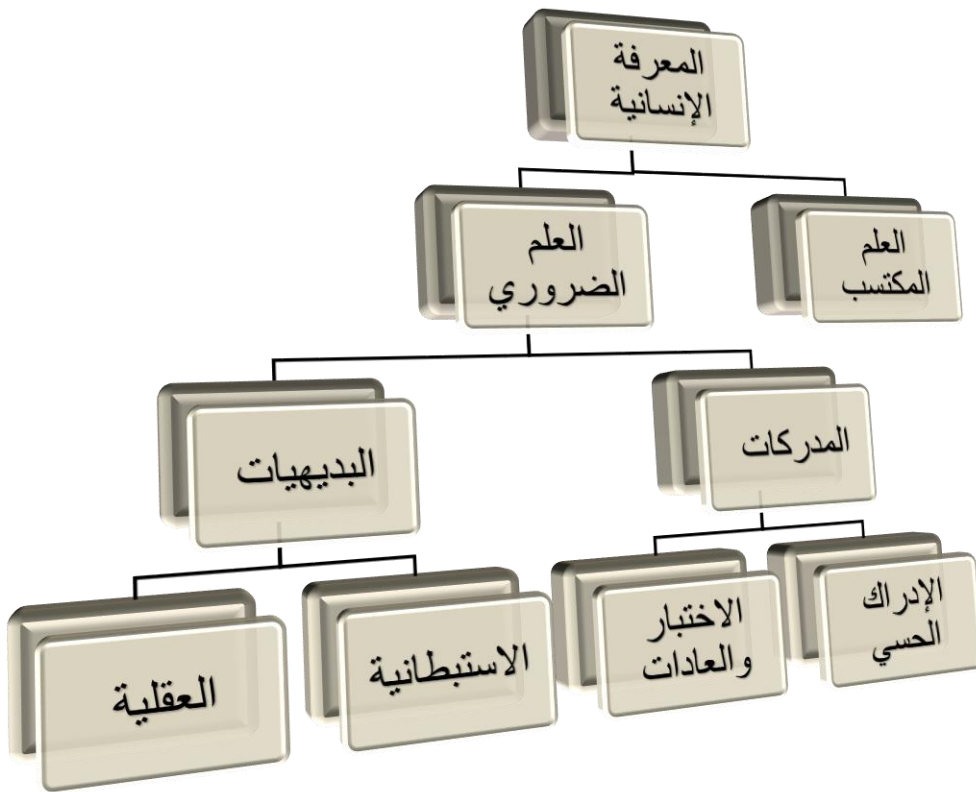
³ يحدّ شارح الأصول الخمسة المعرفة بقوله: «المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب». المصدر نفسه، ص. 46.

⁴ المصدر نفسه، ص. 39.

تأكيد المعتزلة على النظر العقلي⁽¹⁾. وإذا كان النص جاء بنفي أن تكون معرفة الله تنتمي إلى العلم الضروري، فإن الإثبات هو أنها تُعلم بالعلم المكتسب.

ومن نافلة القول أن نشير ولو على سبيل الجملة لأقسام المعرفة الإنسانية، ونقدم لذلك

بخطاطة⁽²⁾ على أن نفصلها فيما بعد:



بالنظر للترسيمة أعلاه نلاحظ أن المعرفة الإنسانية تنقسم إلى قسمين: العلم الضروري،

والعلم المكتسب.

¹ يقول أبو الوليد بن رشد في النظر العقلي: «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من: استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي». ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 3، 1886م، ص. 23.

² حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، سبق ذكره، ص. 59.

➤ العلم الضروري: يكشف قاضي القضاة عن دلالة هذا العلم بقوله: هو «العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه»⁽¹⁾، وهو أيضاً: «العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك ولا بشبهة»⁽²⁾. إنه حدس مباشر للموضوع، دون توسط دليل أو برهان، وهو ما يقع في الواحد منّا ولا دخل له في إتيانه، كما لا قدرة له على نفيه عن نفسه، وبالتالي فهذا العلم لا يحتاج في تحصيله إلى برهان أو دليل، وينقسم إلى المدركات والبديهيات.

• المدركات: وهي نوعان: ما يكون سبيله الإدراك الحسي، وما

سبيل تحصيله الاختبار والعادة.

○ الإدراك: «هو طريق العلم، إذا كان المدرك عاقلاً، واللّبس عن المدرك زائلاً»⁽³⁾.

○ الاختبار والعادة: هي المعرفة التي نستقيها بواسطة التجربة، «إنها المعرفة

التي تحصل لدينا، من خلال الإدراك، بأشياء وأشخاص وعلاقات العالم الخارجي»⁽⁴⁾.

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 48. ويحده ابن الملاحمي بقوله: «إن الضروري هو علم لا يقف على استدلال العالم به إذا كان يصح فيه الاستدلال». ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 22.

² القاضي عبد الجبار، المصدر نفسه، ص. 48.

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، سبق ذكره، ص. 73.

⁴ حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، سبق ذكره، ص. 62.

• البديهيات: «إنها العلوم التي يدركها الإنسان مباشرة دون

توسط الإدراك أو "عبر" الإدراك»⁽¹⁾. وتنقسم إلى قسمين: استبطانية

وعقلية.

○ البديهيات الاستبطانية: «تتعلق بالوعي أو بالشعور، أو كما يعبر عنها

القاضي، بعلم الإنسان بما يختص به من حال، نحو كونه مريدًا، معتقدًا، ساكن النفس

ناظرًا أو شاكًا»⁽²⁾.

○ البديهيات العقلية: «تشكل الجزء الأهم من جملة العلوم المخصصة التي

يمتاز بها العاقل، ولذلك يسميها القاضي [عبد الجبار] كمال العقل. ويوجد هذا النوع من

المعرفة ابتداءً في العقول، ولكن ليس قبل العلم بالمدرجات»⁽³⁾.

➤ العلم المكتسب: إذا كنا قد أكدنا أن العلم الضروري هو العلم الذي لا يوجده

الإنسان ولا يقدر عليه، فإن العلم المكتسب هو على النقيض من ذلك، إنه مقدور للإنسان

ومستطاع له، يقول ابن الملاحمي: «أما المكتسب فهو علم يقف على استدلال العالم به.

ويدخل في هذا الحد العلم الصادر عن النظر والصادر عن تذكر النظر»⁽⁴⁾، ويمكن

¹ حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، سبق ذكره، ص. 63.

² المرجع نفسه، ص. 63.

³ المرجع نفسه، ص. 64.

⁴ ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 22. كما يذكر ما حدّ به قاضي القضاة هذا العلم في قوله: «وأما المكتسب فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة في طريقه إذا انفرد». المصدر نفسه، ص. 21.

تحديده من جوانب ثلاثة: من حيث المنهج، ومن حيث الموضوع، ومن حيث تموضعه في تركيب العقل وبنيته.

• جانب المنهج: إنه العلم الذي لا يحصل للواحد منا إلا بعد

«نظر أو ذكر نظر»⁽¹⁾، وذلك مثل المُتَدَبِّر في الأجسام لمعرفة الباري.

• جانب الموضوع: هو «العلم بجزئيات الوجود كالعلم بأن زيدًا

من الناس قادر»⁽²⁾.

• جانب موقعه في بنية العقل: إنه العلم بالفروع التي تحتاج

في معرفتها إلى توسط الأصول الضرورية لكي تُبنى عليها، مثل استدلال

المعتزلة على أن الباري لا يفعل الظلم بناءً على أن الظلم قبيح، والباري

يستحيل أن يصدر منه القبيح.

بعد هذه الجملة التي أوردناها في أقسام المعرفة الإنسانية⁽³⁾ - والتي أوردنا من خلالها

توضيح أقسام العلم الضروري وتعريف العلم المكتسب - يمكن القول تماشيًا مع ما أوردناه سلفًا

أن معرفة الباري لا سبيل لها إلا العلم المكتسب، الذي يُعتمد في تحصيله على الاستدلال

والبرهان؛ لأن الضروري من العلوم غير مقدور للإنسان الوصول إليه باستدلال ونظر، فإذا كانت

معرفة الباري تنتمي إلى العلم الضروري فإن الذي يجهله يجب أن يكون عالمًا به، لأن ما يُعلم

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، سبق ذكره، ص. 67.

² حسني زينة، المرجع السابق، ص. 65.

³ الملاحظ أن المعتزلة لم يجعلوا التقليد سبيلًا لتحصيل المعارف، وهو ما يعني رفضهم للتقليد رفضًا مطلقًا، ورد كل معرفة كان سبيلها تقليد الخلف للسلف.

ضرورة تحصل معرفته في نفس العارف دون مجهود إدراكي أو استدلال عقلي، وبالتالي فلا يُعلم الباري ضرورة، وإنما يُعلم بالاكْتساب والنظر، وسلك سبيل النظر في معرفة الله لن يتأتى إلا بدليل العقل.

والقول بوجوب النظر على مذهب المعتزلة اقتضاه العقل، وذلك لما عُلم فيه من أن كل ما يُدفع به الضرر عن النفس تقرر وجوبه عقلاً، يقول صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل ما نصّه: «والأصل في هذا الباب أن يعلم أن وجوب كل نظر يندفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل»⁽¹⁾، ويضيف مؤكداً على وجوب هذا النظر: «ومعلوم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يندفع به الضرر عن النفس، ثبت وجوبه»⁽²⁾، إذاً كل ما يُدفع به الضرر عن النفس فهو واجب، ومعرفة الباري من الأمور التي يدفع بها المكلف الضرر عن نفسه لذلك فالنظر في طريقها (معرفة الله) واجب، وهذا ما أثبتته قاضي القضاة بعد استدلاله على فساد كون معرفة الباري تُنال بالتقليد أو بالعلم الضروري.

كما ذهب المعتزلة إلى التأكيد على أن التكاليف لا تحسُن إلا إذا تقدمتها معرفة الله، فـ«سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات»⁽³⁾، لا مندوحة للمكلف إذن من معرفة الباري قبل أداء التكاليف، لأن العبادة لا تحسن دون معرفة المعبود.

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 67.

² المصدر نفسه، ص. 67.

³ المصدر نفسه، ص. 69.

يقسم قاضي القضاة الواجبات إلى عقلية وشرعية، وتسببها للعقلية على الشرعية نتيجة مباشرة لكون النظر أول الواجبات، يقول في ذلك: «الواجبات على ضربين: عقلي وشرعي، فالعقليات نحو رد الوديعة وقضاء الدين وشكر (1) النعمة (2) فما من شيء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال، وأما الشرعيات، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله» (3)، إذا كان هذا النص في ظاهره يخبر بكون النظر في سبيل معرفة الله أول الواجبات، وأن التكاليف الشرعية تتأخر عنه، ولا تجوز إلا بعد أن يعرف المكلف خالقه ومكلفه، فإن الدلالة العميقة للنص - إذا أردنا تأويله وصرفه عن ظاهره - تتجلى في القول بأسبقية العقل (النظر العقلي) على النقل (الشرعيات).

وبعد جملة القول في أول الواجبات يعود قاضي القضاة ليؤكد ما استهل به شرحه للأصول الخمسة بقوله: «فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية» (4). وفي تأكيده أن التكاليف الشرعية بعدية عن التكاليف العقلية يقول: «والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله» (5)، بذلك تكون معرفة البارئ التي تتضمن توحيده وعدله مقدّمة على الشرعيات التي هي التكاليف الواجب على المكلف إتيانها لاستحقاق الثواب ودفع ضرر العقاب عن نفسه.

¹ الشكر: عند قاضي القضاة هو: «الاعتراف بنعمة المنعم، مع ضرب من التعظيم». شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 81.

² النعمة: «اعلم، أن النعمة هي كل منفعة حسنة واصله إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه». المصدر نفسه، ص. 77.

³ المصدر نفسه، ص. 70.

⁴ المصدر نفسه، ص. 75.

⁵ المصدر نفسه، ص. 75.

إذن يمكن القول أن المعرفة عند المعتزلة نوعان منها ما يُعَلَّم بالبديهة (ما يدرك بذاته)⁽¹⁾، ولا دخل للعقل في تحصيلها، ومنها ما يدرك بالنظر العقلي المتوسِّل بالاستدلال.

سنمثل لاعتماد العقل على المسلمات في بناء المعرفة بنص القاضي عبد الجبار، الذي يبيِّن فيه كيف يثبَّت الشخص الاعتقاد بشيء ما، انطلاقاً من المسلمات الموجودة، ومن قياس الغائب على الشاهد؛ يقول: «وإذا عرفنا أن الفعل⁽²⁾ لا بد له من فاعل، وعلمنا أن العالم محدث، علمنا أن له فاعلاً، وعلمناه مخالفاً له، لأن مثل ذلك متعزِّر على أقدر⁽³⁾ القادرين منا، فعلم بذلك أنه لا بد من قادرٍ مخالفٍ لهذه الأجسام، ونعلمه حياً⁽⁴⁾ عالماً⁽⁵⁾ قديماً، كما نعلمه قادراً⁽⁶⁾، ونعلمه سميحاً بصيراً مدرِكاً، وأنه واحد لا ثاني له بالأدلة الظاهرة، ولأننا إنما نعرفه بأفعاله، ففعله لهذه الأفعال المحكمة، يدل على أنه قادرٌ عالمٌ ونعلم أنه حيٌّ قديم، وإلا كان لا يصح كونه قادراً على أول الأفعال...»⁽⁷⁾، يبدأ قاضي القضاة هذا النص ببديهيّات يسري الإيمان بها على الكل، فكلنا نعلم أن الفعل لا بد له من فاعل، وإذا كان العالم محدث على مذهب قاضي القضاة فلا ريب في أن له فاعل، وهذا الفاعل لا يجوز أن يكون من طينتنا ومن طينة الموجودات التي

¹ مثل الكل أكبر من الجزء، واستحالة وجود الشيء في مكانين في نفس الوقت ...

² الفعل: «هو ما يحدث من القادر، فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله، وهذا معقول في الشاهد، لأننا نجد الكتابة تحدث من الكاتب، فيقال إنها فعله». القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 233.

³ القدرة: «إنها معنى موجود في الجسم، يصح من العبد الفعل والتصرُّف بها، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلاً من أن يسكن، وأن يقوم بدلاً من أن يقعد». المصدر نفسه، ص. 246.

⁴ الحياة: «وهو [الله] حي، لأن أحدنا متى خرج من أن يكون حياً استحال أن يعلم ويقدر، ومتى صار حياً صحَّ ذلك فيه، وأحواله كلها على السلامة. فإذا كان الله تعالى عالماً قادراً فيجب أن يكون حياً لم يزل ولا يزال». المصدر نفسه، ص. 211.

⁵ عالم: «وهو [الله] عالم، لأن في الشاهد العلم المُحكَّم لا يصحُّ إلا من عالم، كالكتابة والبناء والصياغة، وما خلقه الله تعالى أبلغ في الإحكام من قبَل ذلك... فيجب أن يُحكَّم بأنه عالم». المصدر نفسه، ص. 210.

⁶ قادر: «[الله] قادر، لصحة الفعل منه، والفعل لا يصحُّ إلا من قادر على ما نعتقه في الشاهد». المصدر نفسه، ص. 210.

⁷ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، 1393 هـ - 1974 م، ص. 139.

حولنا؛ لأن خلق العالم لا يقوى عليه أقدر القادرين منا، فهو إذاً مخالفٌ لنا... وما يتسلسل عن هذا من الأدلة كما ورد في النص. هكذا تُبنى المعرفة العقلية عند المعتزلة بالبناء على المسلمات والبداهيات نحو استدلالات متقدمة.

ولمزيد بيان لأهلية العقل للبحث والنظر بخلاف الشرع الذي يبيّن أحكام الطاعات عند المعتزلة؛ نجري مقارنة بين نصين من كتاب **الملل والنحل** حول وظيفة العقل عند "أهل السنة" وعند أهل العدل والتوحيد، وما يمكن أن يفيدنا به السمع عندهما؛ يقول الشهرستاني في النص الأول: «قال أهل السنة: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل. فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب. والسمع لا يعرف، أي لا يُوجدُ المعرفة، بل يوجب»⁽¹⁾، أما النص الثاني فيقول فيه: «قال أهل العدل [والتوحيد]: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المُنعِم واجب قبل وُزودِ السمع، والحُسْنُ والقُبْحُ صفتان ذاتيتان للحسَنِ والقبيح»⁽²⁾، من خلال النصين يتبيّن لنا أنه إذا كانت الواجبات عند "أهل السنة" سبيلها السمع، وأن العقل لا يقوى على الحكم على الأمور بكونها حسنة أو قبيحة، وأنه ناجع فقط في تحصيل المعارف لكون السمع عندهم لا ينتج معرفةً ولا يحصّل فكراً؛ فإن المعتزلة يوافقونهم في أن المعارف تحصل عقلاً، لكنهم يخالفونهم في أن الواجبات كلها بالسمع، حيث ذهبوا إلى القول بوجوب الطاعات قبل ورود النص الديني، فقبل الوحي وُجدَ العقل، وما أتى به الوحي وُجدَ مقررًا في العقل، لذلك

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 34.

² المصدر نفسه، ص. 34.

يعتبر المعتزلة بعثة الرسل لطفًا⁽¹⁾ لكونها أتت بما يعزز ما ورد مُقرَّرًا في العقل، ومُقدَّرةً لما لا اختصاص للعقل في تقديره، كعدد الصلوات، وعدد الركعات في كل صلاة وغيرها... العقل إذاً على مذهب واصل بن عطاء يعقل المعارف؛ وبالتالي فإنه يوجدُها ويوجبُها، وأولى هاته المعارف التي يوجدُها العقل ويوجبُها هي معرفة الباري تعالى.

مما سبق يمكن القول: إن أول الواجبات عند المعتزلة هي معرفة الباري تعالى بتوحيده وعدله (بصفاته وأفعاله)، وهذه المعرفة عندهم لا تحصل ضرورة وإنما بالاستدلال، وهذا ما جعل العقل يحظى بالأهمية في هذه المسألة، من حيث أنه إذا كانت المعارف الضرورية لا دخل للعقل في تحصيلها، فإن العلم المكتسب ينتج عن النظر والاستدلال العقلي، بهذا قدم المعتزلة التكاليف العقلية على التكاليف الشرعية.

لقد شكلت هذه المسألة إعادة النظر في علاقة الإنسان بربه، من حيث أن تقديم معرفته تعالى على عبادته مما يستقيم مع الإيمان الحقيقي؛ لأن التكاليف مترتبة على هذه المعرفة، لذلك فمعرفة أول الواجبات أو لنقل أول التكاليف، وكيف تحسن عبادة المعبود دون سبق معرفته؟

¹ يقول صاحب المغني في حده للطف: «اعلم، أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار [الواجب] أو إلى ترك القبيح». القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 519.

2. أسبابُ العقل على النقل في ترتيب الأدلة

إذا كنّا قد سلّطنا الضوء قبل قليل على أولوية العقل على النقل من حيث النظر في معرفة أول الواجبات (معرفة الله)؛ فإننا في هذه المسألة سنكشف عن هذه الأولوية من حيث ترتيب الأدلة عند المعتزلة.

ونستهل كلامنا في بيان مرتبة العقل من مراتب الأدلة على مذهب أهل العدل والتوحيد من نص صريح لقاضي القضاة؛ يقول فيه: «أولها: دلالة العقل، لأن به يُميّز بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الدلالة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخّر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب»⁽¹⁾، إذاً أولى الأدلة على مذهب قاضي القضاة هي دلالة العقل، ودليله على ذلك هو أن به تُعرف النصوص الدينية من قرآن وسنة على أنها حجة، وفاقد العقل لا يدري أن التنزيل حجة وأن قول الرسول ﷺ كذلك حجة، ولذلك خاطب الباري تعالى أهل العقل، وكثُر وُرُود لفظ العقل أو ما يرادفه في القرآن الكريم، فتقدّمه تقدم ضروري من حيث كان شرط معرفة حجية النصوص، وبالتالي فهو الأصل في باب الأدلة.

¹ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 139.

ولا يمنع قاضي القضاة أن نقول في القرآن أنه أصل «من حيث أن فيه التنبه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام»⁽¹⁾، لكن إذا كان التنزيل أصل لكونه ينبّه على ما جاء مقرّرًا في العقول، ومن حيث أنه يحتوي على الأدلة على مختلف الأحكام، فإن «بالعقل يُميّز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يُؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يُحمد ومن يُذم، ولذلك تزول المؤاخذة عن لا عقل له»⁽²⁾، بيّن إذًا أن بالعقل يصلح التمييز بين حكمي الفعل، والحكم على حُسن أحدهما وقُبْح الآخر، وأن نميّر بين أحكام الفاعلين من حيث أن من أتى الفعل الحسن فهو ممدوح وعلى صفة معينة، ومن أتى الفعل القبيح فهو مذموم وكذلك على صفة مخصوصة، وليست كالصفة التي عليها من أتى الفعل الحسن، وعلى حكم غير حكم فاعل الفعل الحسن. ولذلك تزول المؤاخذة عن لا عقل له أو الذي لم يكتمل عقله بعد، فلا أحكام على الصبي والأحمق والنائم، من حيث عدم اكتمال العقل عند الصبي، وغيابه عند الأحمق، وتعطله عند النائم، ولا ذامّ لهم على إتيان ما يقبح من الأفعال، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فـ«متى عرفنا بالعقل إلهاً منفردًا بالإلهية، وعرفناه حكيمًا يُعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلًا للرسول ومميّزًا له بالأعلام المعجزة من الكذابين، علمنا أن قول الرسول حجة. وإذا قال ﷺ "لا تجتمع أمتي على خطأ، وعليكم بالجماعة" علمنا أن الإجماع حجة»⁽³⁾، يبين هذا النص لم أعطى المعتزلة الأسبقية للعقل في ترتيب الأدلة، فلا يعرف الواحد منا أن الباري تعالى

¹ المصدر السابق، ص. 139.

² المصدر نفسه، ص. 139.

³ المصدر نفسه، ص. 139.

واحدٌ في ألوهيته وحكيِّمٌ في تدبير أمر الخلق إلا بالعقل، ومتى ثبَّتنا بدليل العقل هذا الأمر علمنا أن كتابه حجة، ومتى علمنا من هذا الكتاب أنه مرسلٌ للرسول ومدعمٌ له بالمعجزات ومُميِّزه بها من المُتنبِّي علمنا أن السنة حجة، ومن قول الرسول ﷺ "لا تجتمع أمتي على ضلالة" (1) علمنا أن الإجماع حجة. فحاز العقل بهذا أعلى الدرجات في ترتيب المعتزلة للأدلة، متفوقًا على الأدلة الأخرى.

ولا يختلف القاسم الرسي عما ذهب إليه قاضي القضاة في النص السابق، فيتحننا بنص فيه غاية الدلالة ومُراد القصد؛ يقول: إن هناك «ثلاث عبادات من ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد، وهي: العقل... والكتاب... والرسول. فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت "حجة" الرسول بمعرفة العبادة. والعقل أصل الحجبتين الأخيرتين، لأنهما عُرفا به ولم يُعرف بهما. فافهم ذلك. ثم للإجماع من بعد ذلك حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائدة إليها» (2)، وبالتالي تشكل حجة العقل بناءً على قول القاسم الرسي وقبله قاضي القضاة نقطة ارتكاز وجذب، من حيث أن بها عَرَفَ الإنسان المعبود، وكذلك استدل على كون القرآن والسنة حجة، ويرجع إليه الإجماع كذلك ما دام يرجع إلى ما يرجع إلى العقل (القرآن والسنة)، فلا مناص من القول أنه أعظم حجة وأقواها، وأسمى الأدلة كما قلنا وأعلاها.

¹ الحديث أخرجه الترميذي في جامعه تحت رقم 2167.

² القاسم الرسي، أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج. 1، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط. 2، 1408 هـ - 1988م، ص. 124 - 125.

وإذا كانت معرفة الباري تعالى بصفاته وعدله (أفعاله) لا تتال إلا بالعقل كما يردد قاضي القضاة في مناسبات عديدة - «اعلم: أن الدلالة أربعة؛ حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله لا تتال إلا بحجة العقل»⁽¹⁾ - فإن القاسم الرسي في النص السالف يذهب إلى نفس القول حين ذكر أن **حجة العقل جاءت بمعرفة المعبود**، وبذلك تقدمت على معرفة **التعبُد**، وعلى معرفة **العبادة**.

وإذا قال المعتزلة: إن دليل العقل مقدم على القرآن والسنة؛ فـ«لأن به يُمَيَّرُ بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع»⁽²⁾، فهو الأصل في قبول دلائل مصادر الأدلة الأخرى، وبواسطته تُدرك شرعية هذه المصادر أو بطلانها، وإلا كان ليس من حقنا إبطال الملل الأخرى إذا عالجناها دون نظارة العقل.

وما يذهب إليه الجاحظ دليل على قيمة العقل في الاستدلال وبناء المعرفة، حيث أنه (العقل) مستغن عن الوساطة في الإدراك، وهو دائماً وراء كل استقامة وصواب وحقيقة يتوصل إليها الإنسان، يقول صاحب **الحيوان**: «لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل. وللأمور حكمان، ظاهرٌ للحواس وحكم باطن للعقل. والعقل هو الحجة»⁽³⁾، فلا يثق الجاحظ في

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 88.

² القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 139.

³ الجاحظ، الحيوان، ج. 1، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. 2، 1374 هـ - 1965 م، ص. 207.

المعرفة التي مصدرها الحواس كونها معرفة سطحية لا تسمو إلى المعرفة التي نستتبطها بالعقل، فلا حجة إلا حجة العقل.

هكذا يكون دليل العقل عند المعتزلة مقدّم على كل الأدلة الأخرى؛ لأنه أصل في إثباتها، لذلك نجد القاضي عبد الجبار يردُّ على من استدل بآيات القرآن ونصوص السنة، بقوله لهم أن استدلالكم هذا بمثابة الاستدلال بفرع الشيء على أصله، فالعقل هو الأصل أما النقل فهو فرع تابع لأصله، وبالتالي فالاستدلال بالنقل بمثابة تقديم الاستدلال بالفرع (النقل) على الأصل (العقل)، وهذا راجع عندهم - كما قلنا وأكدنا - إلى أن معرفة الله سبيلها الاستدلال والنظر العقلي.

إضافة إلى ترئُّعه على عرش الأدلة عند المعتزلة، فالعقل أيضاً الدليل الأول في إثبات أصولهم الخمسة بقضاياها، وهذا ما نقتنصه من كلام صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل في هذا النص: «فكان العقل يدل على أنه واحد، ليس كمثله شيء، وأنه قديم، وما سواه مُحدَث. وأنه عدلٌ لا يجور ولا يحب الفساد، وأنه صادق في كل أخباره لا يُخلف الميعاد، وأن كل من ارتكب معاصيه بخلاف من يطيعه في باب الذم له، وأن الواجب علينا النصيحة في الدين، بأن نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر، على حسب شرط الطاقة»⁽¹⁾، العقل إذن يدُل على أن الباري تعالى واحد لا تشبّهه الموجودات، وعلى أنه قديم وباقي الموجودات مُحدَثة، وهذا مبحث

¹ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 139.

التوحيد⁽¹⁾. والعقل يدل أيضًا على أنه تعالى عدلٌ لا يجوزُ عليه الظلم والجور ولا يحب الفساد وسمي هذا النمطُ عدلاً⁽²⁾. ويدل أيضًا على أنه تعالى صادق فيما أخبر به ولا يُخلف الميعاد في باب الثواب والعقاب، وسمي هذا وعدًا ووعيدًا. ويدخل قول قاضي القضاة «وأن كل من ارتكب معاصيه بخلاف من يطيعه في باب الذم له» في أصل المنزلة بين المنزلتين، من حيث أن مرتكب الكبيرة على مذهب أهل العدل والتوحيد لا هو كافر ولا هو مؤمن، وبالتالي فلا تجوز عليه أحكام الكافر ولا أحكام المؤمن. أما النصيحة في الدين فهي داخلة في الأصل الأخير - كما ورد في النص - الموسوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هكذا شيدَّ المعتزلة بالعقل صرح أصولهم الخمسة بقضاياها ومبادئها، وهذا ما ضمن التماسك الدلالي لهذه الأصول ما دام الاستدلال العقلي هو سيد الأدلة فيما أثبتته المعتزلة وما نافحوا به الخصوم.

وبالتالي كان للعقل الدور الكبير في تنزيه الله عن الظلم، حيث علمَ المعتزلة بالعقل أن العالمَ بقُبْح القبيح والغني عن لا يفعله، والباري تعالى هذا حاله؛ يقول قاضي القضاة: «فأما الكلام في العدل، فالعقل يدل عليه، وذلك لأنه تعالى إذا كان عالمًا بالقبيح وغنيًا عنه، لأن الحاجة إنما تصح على من يشتهي ويتغذى، وتصح عليه الزيادة والنقصان، ومن هذا حاله لا

¹ التوحيد: يقول قاضي القضاة: «فإن قيل فما التوحيد؟ ... قيل: هو العلم بما يتوحد الله جل وعز به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها، دون غيره، نحو أنه قديم وما عداه مُحدث، وواحدٌ لا ثاني له، وما سواه بخلافه، وعالم لا يجوز أن يجهل وما سواه كذلك». القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 198.

² العدل: «فإن قيل: فما العدل؟ قيل: العلم بتنزيهه تعالى من أمور ثلاثة:

أحدها: القبائح أجمع.

ثانيها: تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب غيره.

ثالثها: تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة، وإثبات جميع أفعاله حكمةً وعدلاً وصوابًا». المصدر نفسه، ص. 198.

يجوز أن يختار القبيح»⁽¹⁾، فالذي ليس بغني حسب كلام قاضي القضاة تجوز عليه الحاجة، ومن جازت عليه الحاجة فإنه من طبيعة مادية من حيث أنه يتغذى ويشتهي، ومن هذا حاله تجوز عليه الزيادة والنقصان، والباري ﷻ يتصف بالكمال والغنى لذلك فهو عدلٌ حكيم.

وكذلك تمكن المعتزلة من إثبات قدم⁽²⁾ الله وحدث العالم بأدلة العقل؛ يقول القاضي عبد الجبار: «وتحريير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى لو لم [يكن]⁽³⁾ قديمًا لكان مُحدثًا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة. فلو كان القديم تعالى مُحدثًا لاحتاج إلى مُحدث وذلك المُحدث إما أن يكون قديمًا أو مُحدثًا، كان الكلام في مُحدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى ما لانهاية ولا انقطاع من المُحدثين ومُحدثي المُحدثين»⁽⁴⁾، فإذا لم يكن الباري تعالى قديمًا فهو مُحدث؛ لكون سائر الموجودات إما أن تكون قديمة أو مُحدثة، وإذا لم يكن مُحدثًا كان قديمًا وهو ما يقوله أصحاب الأصول الخمسة، ولو كان الباري تعالى مُحدثًا لاحتاج إلى مُحدثٍ ليحدثه، ومُحدثه لمُحدثٍ آخر... وبالتالي سنسقط في التسلسل إلى ما لا نهاية. إضافة إلى هذا الدليل يذهب المعتزلة إلى أن كل ما يجتمع ويفترق ويتغير ولا يظل على صفة واحدة فهو حادث، والباري

¹ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 141.

² القديم: في اصطلاح المتكلمين «هو ما لا أول لوجوده، والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده، ولذلك وصفناه بالقديم». القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 181.

³ ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا.

⁴ المصدر نفسه، ص. 181.

تعالى لا يجوز عليه ذلك فهو إذاً قديم وما دونه محدث، لكونه يخالف ما عليه الأعراض والأجسام من الصفات.

بالنظر إلى ما تقدم ذكره يمكن القول: إن الأدلة العقلية سابقة ومُقدّمة على كل أنواع الأدلة الأخرى، ما دام أن جميع أنواع هذه الأدلة لا تُعرف بكونها أدلة إلا بالعقل، فإذا كانت معرفة الباربي - كما رأينا في المسألة السابقة - لا تصح إلا بالنظر العقلي؛ فإن العلم بحُجّية الكتاب والسنة لا يحسُن إلا بعد هذه المعرفة. إضافة إلى هذا اعتمد المعتزلة على العقل في إثبات أصولهم والتدليل عليها به، فأثبتوا وحدانيته تعالى وعدله، ونزّهوه عن الظلم بالأدلة العقلية.

3. أولوية العقل على النقل من حيث التلّيف والتحصين والتفبيح أ- العقل يعلم الحُسن والتّبح في الأشياء

العقل عند أصحاب الأصول الخمسة يعلم الحُسن والتّبح في الأشياء، وبقدرته على ذلك أوجبوا التّكليف العقلي السابق على التّكليف الشرعي، وهذا ما نقتنصه من نص قاضي القضاة حيث يقول: «إن السمع لا يوجب فُبح الشيء ولا حُسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل»⁽¹⁾، إن التّبح والحُسن صفتان ذاتيتان في الشيء، ولا يرجع فُبح الشيء إلى النهي عنه، كما لا يرجع حُسنه إلى الأمر به، ويضيف الشهرستاني هذا النص الجليّ الدلالة: «واتفقا [يروم الجبائي الأب (أبو علي) والجبائي الابن (أبو هاشم)] على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحُسن والتّبح واجبات عقلية، وأثبتنا شريعة عقلية وردّها الشريعة النبوية إلى مقدّرات

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 6، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2012م - 1433هـ، ص. 66.

الأحكام ومؤقّات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر»⁽¹⁾، ويعد هذا القول أحد طرفي النقيضين، والذي يصاد ما قاله الخصوم من الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أن الحسن ما أُمر به والقبيح ما نُهي عنه، وهو ما أفسده قاضي القضاة حين قال: «قد بيّنا فساد القول بأن القبيح يقبح بالنهي، والحسن يحسُن بالأمر، وبيّنا أن أوامره - تعالى - ونواهيته تكشفان عن حال الفعل وتدلان على أنه على صفة مخصوصة يقتضي العقل فيه أحكامًا مخصوصة»⁽²⁾، واضح إذا أن استعمال قاضي القضاة للفظ "تكشفان" في النص تُجلي ما يريد قوله وإثباته، فالأمر لا يُحسِن والنهي لا يُقبح، وإنما يكشفان عن حال الفعل، والكشف عن حال الفعل معناه أن الفعل كان على صفة معينة، فلم يؤثر الأمر والنهي على هذه الصفة وإنما كشفها عنها وبينها ونبّها عليها.

ولو سلمنا مع الفرق المجبرة أن النهي يُقبح والأمر يُحسِن، لما عَرَفَ من ينكر الممل فُبح القتل والكذب وغيرها من القبائح، ولما عَرَفَ حُسن الأمور الحسنة، يقول شارح أصول المعتزلة: «فلو قُبِح القبيح للنهي... للزم فيمن لا يعرف الله أن لا يكون عارقًا بقبح قتل القاتل ولده وغصب ماله وأن لا يفرّق بين المُسيء إليه والمُحسن لأن علمه بالنهي يترتب على العلم بالناهي. ومعلوم أن "المُلد" "كالموجّد" في هذا الباب في العلم بما ذكرنا من القبيح والحسن»⁽³⁾. وما يمكن قوله بعد هذه النصوص الحبلى بالدلالة على ما ذهب إليه أهل العدل والتوحيد هو أن العقل الوسيلة

¹ الشهرستاني، الممل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 57.

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 11، سبق ذكره، ص. 494.

³ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج. 1، عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ص. 254.

المثلى للتمييز بين الحسن والقبيح، فلو أن الشرع هو الذي يحسن ويقبح لكان المُلحد لا يفرق بين الحنطة والزُّوان.

وقول المعتزلة بأن العقل كفيلا بمعرفة حُسن الأشياء وقُبْحها جعلهم يرادفون في غالب الأحيان بين أحكام العقل وأحكام الشرع، فالحلال عندهم يرادف الحَسَن والحرام يرادف القبيح، ومعلوم أن الحلال والحرام حكمان شرعيين، أما الحُسن والقُبْح فهما حكمان عقليين. وفي نص جامع مانع مُتخَم بالدلالة في هذه المسألة يقول القاضي عبد الجبار: «وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عمّا لو عرفناه بالعقل، لعلمنا قُبْحه أو حُسنه؛ لأنّا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعًا عظيمًا، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلاً. ولو علمنا أن الزنى يؤدي إلى فساد، لعلمنا قبحه عقلاً. ولذلك نقول: إن السمع لا يوجب قُبْح شيء ولا حُسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل، ويفصل بين أمره تعالى وبين أمر غيره من حيث كان حكيمًا، لا يأمر بما يقبح الأمر به. وليس كذلك حكم غيره؛ لأن أمره يوجب حُسن المأمور به. وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالدلالة. وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم. وكذلك الخبر الصدق؛ فالقول بأن العقل يُقبح أو يُحسن، أو السمع، لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحَسَن والقبيح»⁽¹⁾، وتأكيدًا لما قلناه قبل قليل وما ورد في هذا النص، فالشيء لا يصبح حسنًا بمجرد الأمر به، كما لا يصير قبيحًا بمجرد النهي عنه، فالقبيح

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 6، سبق ذكره، ص. 66.

قبيح في ذاته؛ وهي صفة خارج النهي، والحسن حسن في ذاته؛ وهي صفة خارج الأمر. فلا الشرع ولا العقل يقبح ويحسن، وإنما كلاهما يكشفان عن حال الفعل؛ أي عن صفة الحُسن أو القُبْح فيه، فالعلم بالشيء هو معرفة له على ما هو عليه، ولا يؤثر العلم به في حاله، كذلك الشرع والعقل فهما يكشفان عن حال الفعل دون أن يؤثرًا في صفاته.

ب- العقل والتكليف

رَبَطَ المعتزلة العقل بالتكليف من حيث أن به يتم تكليف المُكَلَّف، عندما تحصل فيه تلك العلوم المخصوصة التي ذكرها قاضي القضاة في حده للعقل. والتكليف العقلي عندهم سابق على التكليف الشرعي، فـ«من الجائز أن ينفرد التكليف العقلي عن التكليف الشرعي، ومن الجائز أن يُجمع ... المكلف بينهما، وإنما الممتنع تكليف الشرعيّات من دون العقليّات، لأنها تابعة لها فلا تنفرد عنها»⁽¹⁾، إذاً التكليف العقلي سابق على التكليف الشرعي، ودليلهم على ذلك أن الإنسان قبل التكليف الشرعي كان يحكم على حُسن الأشياء وقُبْحها بالعقل، ولو جاز وقوف الحُسن والقُبْح على أوامر الشرع لما حَكَمَ على حُسن الأشياء وقُبْحها من ينكر الشرائع والأديان كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فالعقل قادر على التمييز بين الخير⁽²⁾ والشر⁽³⁾ والحسن والقبيح بحكم الفطرة، بذلك اعتبر المعتزلة الإنسان مُكَلَّفَ باجتتاب القبيح وإتيان الحسن من الأفعال قبل ورود الشرائع،

¹ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج. 3، جمعه الشيخ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، تحقيق ونشر يان بيترس، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط. 1، 1999، ص. 417.

² الخير: «هو النفع الحسن، وكل أفعال الله تعالى في دار التكليف هذا حالها». القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، سبق ذكره، ص. 241.

³ الشر: «هو الضرر القبيح، ويتعالى الله عن فعله، لأنه لو فعله لكان من الأشرار وكان شريراً». المصدر نفسه، ص. 242.

أما ما ورد من تكاليف سمعية بواسطة الأنبياء فهي مُيسِّرة للعبادة ومبيِّنة لجزئياتها ﴿لِيَهْلِكَ مِنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مِنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾⁽¹⁾.

وإذا كان المعتزلة قد أكَّدوا على أن للعقل أسبقية على النقل حتى صارت هذه المسألة مبدأ من مبادئهم؛ فإنهم أثبتوا ارتباطه بالتكليف، لأن بلوغ العقل شرط التكليف من جهة؛ وأهليته للتمييز بين الحَسَنِ والقَبِيحِ من جهة ثانية، وما دام العقل عارفاً بالأفعال الحسنة، فإن صاحب العقل مكلفٌ قبل ورود الشرائع.

كما أن العقل على مذهب صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل أودع الله تعالى فيه ما تُعلم به أمور الدين، ونَصَبَ فيه من الأدلة الكفيلة لبلوغ ذلك، إنه «الوسيلة لمعرفة حُسن ما كُلف به الإنسان عن طريق القرآن والسنة»⁽²⁾، ويتحفنا قاضي القضاة بنصٍ كله معاني دالة على كون العقل متضمِّن سلفاً لما جاء به الشرع؛ يقول: «كل ما على المكلف فعله أو تركه، قد رَكَّب الله جُمله في العقول. وإنما لا يكون في قوة العقول التتبيه على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين، أو في أمور المَعاشِ ومنافع الناس، وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات. وهذا فصل إذا عرفته تبيَّنَت أن كل التكاليف مطابقة للعقول، وكذلك أحوال المعاملات، وما يتصل بالضرر والنفع... وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف، إما أن يكون واجباً

¹ سورة الأنفال، الآية. 42.

² « Reason is the means for knowing that what Qur'an and Sunna require of humans (taklif) is good ».
Richard C. Martin and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja, **Defenders of Reason in Islam : Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol**, Ed. Oneworld oxford, 1997, p. 17.

يلزم فعله، أو قبيحًا يلزم تركه، أو حسنًا يُندب إلى فعله، وقد تقرر في العقول جُمْلُ ذلك... فصار العقل العمدة في هذه الأمور، ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا، ومما يعد في أصول النعم»⁽¹⁾، ولا يكلفنا هذا النص كثيرَ عناء في النقاط المعنى من المبني، فما ورد مفصلاً في الشرع جاءت جملة في العقل، وأن تكاليف الشرع مطابقة لما يأمر به العقل وينهى عنه.

العقل إذن يُدرك ويكتشف ويعرف الخير والشر، والحسن والقبيح دون اللجوء إلى الشرع، لذلك وجب على الإنسان في نظر المعتزلة إتيان الحسن من الأفعال وترك القبيح منها، وفعل الخير والامتناع عن الشر، وكذلك معرفة الله وشكر نعمته، وهذا التكليف مرتبط بما يدل عليه العقل، لذلك نجد حضور العقل بشكل دائم عند المعتزلة في جميع استدلالاتهم الدينية والدنيوية، وفي أحكامهم التي يُعتبر (العقل) مصدرها، لأنه أصل التكليف؛ يقول القاضي عبد الجبار: «الأصل هو العقل وما عداه يتفرع عنه، ولا يصح إبطال الأصل بالفرع»⁽²⁾. فأدلة العقل لها من الصواب واليقين ما ليس لنظيرتها من النقل، وهذا ما جعل المعتزلة يؤمنون بيقينية المعرفة العقلية.

4. في درء التناقض بين العقل والنقل

كان لأخذ أهل الحديث بظاهر النصوص وتشبثهم بالشرع وإعراضهم عن كل نظر عقلي، أثر على علاقة العقل بالنص، حتى ظن أن بينهما تناقض وشرخ في المنطلقات والغايات، وهم

¹ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج. 1، سبق ذكره، ص. 22 - 23.

² القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، ج. 3، سبق ذكره، ص. 419.

الذين رفضوا أن يكون للعقل دورًا في فهم الذكر الحكيم، وتشبثوا بما تقوله ظواهر النصوص؛ ولو كان ظاهرها متناقضًا مع منطق العقل والفهم السليم، وبالتالي برز العقل والنقل كطرفين متناقضين. فحاول المعتزلة - بالرغم تقديمهم للعقل على النقل من الأوجه التي رأينا - تلافي هذا التناقض ورأب الصدع بينهما.

يذهب قاضي القضاة في درئه للتناقض بين العقل والنقل إلى أن أصلهما واحد، وذلك ما نستشفه من قوله: إن «الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل، فلا يجوز فيهما التناقض»⁽¹⁾، فأمن المعتزلة بأن ينبوع العقل هو عينه ينبوع الشرع، وما تضمنه الشرع وُجد مسبقًا في عقل الإنسان، لكون «السمعيات تأتي دائما موافقة للباطن العقلاني»⁽²⁾، وبالتالي لا وجود لتناقض بين الدلالة العقلية والدلالة السمعية، ويزيد القاضي عبد الجبار هذا الأمر وضوحًا بقوله: «واعلم أن ورود الشرائع والمصالح على المكلف أشدُّ مُطابَقَةً لما في عقله ومُناسِبَةً لما يَرِدُ على المُكَلَّفِ من اختلاف الأمور التي تختلف بالعادات والتجارب. يبيِّن ذلك أن ما يَرِدُ بالسمع يكون علمًا مقطوعًا، لأنه لا يجوز خلافه، كما لا يجوز خلاف ما في العقول، ولأن ما يَرِدُ بالسمع تكليف، كما أن ما يرد بالعقل تكليف من قِبَل القديم وكشَف العقل عنهما، وعن وجوبهما، وطريقة وجوبهما، لا يختلف. ولذلك قلنا: إن أصل التكليف يقتضيه العقل، كما أن السمع يقتضيه العقل.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 13، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 256.

² «Les sam'iyat viennent toujours, en quelque sorte, adhérer à un fond «rationnel»». Robert BRUNSCHVIG, ÉTUDES D'ISLAMOLOGIE, Tome second, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, P. 399.

واقترضاه لهما لا يختلف»⁽¹⁾، هكذا يكون ما تقرّر في العقل سابق على ما جاء به الوحي، ومطابق له، وهذا ما جعلهم يقرّون بأنّ العقل إلى جانب بعثة الرسل أطاف إلهية، حيث «أحصى المعتزلة مظاهر اللطف الإلهي الضروري، وجعلوا أهمها يتمثل في: "العقل" الذي أنيط به التكليف، ثم مصلحة بعثة الرسل، وطبيعة الأوامر الشرعية التي لا يمكن أن تقوم إلا على مقاصد ومصالح مدركة عقلاً، الأمر الذي يستوجب القول بقدرة العقل على إدراك "حكمة" التشريع ومقاصده العامة. كما أن من جملة تلك الألفاظ الضرورية قدرة العقل على إدراك الحسّن والقبيح، وإقدار الإنسان على "الاختيار" بينهما، ومسؤوليته، من ثم، عمّا قد "يتولد" عن ذلك الاختيار...»⁽²⁾، كما أن معرفة الله التي لا تتال إلا بالنظر العقلي - كما أوردنا سابقاً - من بين الألفاف التي يكون الإنسان عند اعتقادها أقرب إلى الطاعة منها إلى المعصية، ولطفها هو ما جعل المعتزلة يقولون بوجوبها، يقول شارح الأصول الخمسة: «والدليل على أن معرفة الله واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفًا كان واجبًا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس. وإنما قلنا إنها لطف، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات، على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة؛ ومعرفة الله تعالى

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 15، دراسة وتحقيق خضر محمد نبيها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 130.

² عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 1، 1415هـ - 1994م، ص. 54.

بهذه الصفة»⁽¹⁾، وما يمكن أن نستقيه من هذا النص هو أن الإنسان وقعت عليه حجة العقل قبل أن تقع عليه حجة النقل، وأن كل من العقل والشرع ألطاف إلهية، يكمل كل منهما الآخر.

ونحن نخوض في هذه العلاقة بين الشرع والعقل، سنمثل بما يقوله الشرع في العقل وقيمته، ونورد في ذلك الحديث النبوي الشريف الذي نصّه: «قال ﷺ: أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر. ثم قال له الله عز وجل، وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك. بك آخذُ وبك أعطي، وبك أئيبُ وبك أعاقب»⁽²⁾، فدلالة الحديث لا يختلف فيها اثنان، ولا يفهم غير معناه إنسان، وهو حديث أعطى العقل أسمى الدرجات وأعلاها، وأصعب المهمات وأشقاها، من حيث أن التكليف مناط به، والإنسان مسؤول على أفعاله بناءً عليه. وأورد أبو حامد الغزالي أيضاً في إحياء علوم الدين الحديث الذي رواه ابن عباس عن الرسول ﷺ؛ مفاده: «عن ابن عباس (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل شيء آلة وخدمة وإن آلة المؤمن العقل، ولكل شيء مَطِيئَةٌ وَمَطِيئَةُ المرء العقل، ولكل شيء دِعَامَةٌ ودِعَامَةُ الدين العقل، ولكل قوم غاية وغاية العباد العقل، ولكل قوم داعٍ وداعي العابدين العقل، ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل أهل بيت قِيَمٌ وقِيَمٌ بيوت الصديقين العقل، ولكل خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل،

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 64.

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 1، دار ابن حزم، ط. 1، 1426هـ - 2005م، ص. 99. ونجد الباحث الأمريكي جون والبريدج John Walbridge يفتتح الكتاب الذي ألفه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، والمعنون بـ«God and Logic in Islam» بهذا الحديث: «أول ما خلق الله العقل».

«The first thing God created was mind». John Walbridge, **God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason**, Cambridge University Press, New York, First Published, 2011.

ولكل امرئ عَقَبٌ ينسب إليه ويذكر به، وَعَقَبُ الصديقين الذين ينسبون إليه ويذكرون به العقل. ولكل سفر فُسْطَاطٌ، وفُسْطَاطُ المؤمنين العقل»⁽¹⁾. فواضح من خلال الحديثين السابقين أن الإسلام يمجّد العقل ويضعه في مكانة عالية، حيث يُقرّ الأول بأسبعية العقل في الخلق، ومدار التكاليف، وهو سبب الثواب وكذلك العقاب من حيث مسؤوليته على اختيار الأفعال⁽²⁾، والثاني يؤكد أن العقل مرجعُ المجتهد، ودعامة الدين.... فإذا كان الشرع هو الذي اعترف بهذه الأسبعية وهذه الأهمية للعقل، فإن ما يمكن أن ندركه من ذلك هو أنهما متكاملان من حيث يشرح النقل ما ورد جملة في العقل، ويثبت العقل حجية النقل.

وبالتالي فإن هذه الأسبعية التي أقرها المعتزلة للعقل على النقل لا يجب أن يُفهم منها غير ما أراده أصحاب القول، فما بذلوه من جهود لإثبات هذه الأولوية، بذلوا مثله للحيلولة دون تعارض الشرع مع العقل وذهبوا إلى أنهما متكاملان ومتناغمان، «فالعقل الاعتزالي يتقاطع مع النقل ويتناغم مع الشرع»⁽³⁾؛ بل ويمكن القول أن هناك خدمة يقدمها النقل للعقل، وهو ما نبهنا عليه سلفاً من أن قاضي القضاة لا يمنع أن نقول في القرآن أنه أصل «من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام»⁽⁴⁾، فلا غنى للعقل عن القرآن في هذه الأمور، ويضيف في سبب تجويز المعتزلة لورود النقل: «لأننا جوزنا ورود السمع ليكشف في

¹ الغزالي، المصدر السابق، ص. 100.

² مسألة خلق الأفعال موضوع الفصل الأول من القسم الثاني.

³ محمد أيت حمو، مشكلة الأفعال الإنسانية: بين الخلق الاعتزالي والكسب الأشعري، المركز الثقافي العربي، ط. 1، 2015م، ص. 96.

⁴ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 139.

التفصيل، عما تقرر جملة في العقل»⁽¹⁾. كما لا غنى للنقل عن العقل في أصول الدين من التوحيد والعدل؛ لأن العقل «أصل»⁽²⁾ تتأسس عليه حقيقة الشرع»⁽³⁾؛ فصحة الشرع منبثقة من معرفتنا بأن ما جاء به الأنبياء حق، وعلمنا بأن المعجزات لا يمكن أن تُنزل على الكذاب هو معرفتنا بأن إظهار المعجزات على الكذابين قبيح؛ والله لا يفعل القبيح لاستغنائاه عنه، إضافة إلى هذا فالشرع يحتاج إلى العقل لكي يبينه ويشرحه ويفهمه، وبالتالي فما جاء في العقل جُملَة في التوحيد والعدل؛ جاء به النقل على سبيل التفصيل والتعريف بجزئيات تلك الجملة.

ولا يتوهم العاقل أن هذه الأسبقية أسبقية أفضلية (أسبقية قيمة)، فإذا كُنَّا قد أكدنا على أن معرفة المعبود سابقة على عبادته، والاستدلال بكلام المتكلم لا يجوز إلى بعد معرفة صاحب الكلام، وهذا من اختصاص العقل فقط، كان للعقل بذلك أسبقية "منهجية" من حيث تقدمه في وضع مقدمات العبادة.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 15، سبق ذكره، ص. 133. ويقول في الجزء الرابع عشر من هذه الموسوعة: «ولذلك يعد الشرع كاشفاً عن الأمور الثابتة في العقل، غير مخالف لها». القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 14، دراسة وتحقيق خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 39.

² الأصول حسب الشهرستاني من اختصاص علم الكلام ويحصلها العقل، أما الفروع فهي من اهتمامات الفقه ونحصلها بواسطة القياس والاجتهاد في النص الديني، يقول: «فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه. قال بعض العقلاء: كل ما هو معقول، ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال؛ فهو من الأصول. وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع». الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 33.

³ هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط. 1، 2003م، ص. 22.

لقد أردنا من هذا الفصل أن نبين العديد من النقاط المتصلة بإشكالية العلاقة بين العقل والنقل، والتي شكلت أبرز مظاهر تجديد الفكر الإسلامي على يد المعتزلة، فاستخلصنا مجموعة من النتائج، يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: كان الفكر الاعتزالي ثورة على التقليد، وكان أهله من أنصار الفكر والنظر العقلي، فلم يقرروا التقليد سبيلاً لتحصيل المعارف، لإيمانهم بأن المقلد لا يُميز بين صحيح ما قلده وفاسده، فليس تقليد الحق أولى من تقليد الباطل، وفي ذلك رفض للمناخ الفكري السائد وتدشينهم لحقبة النظر العقلي المبني على براهين العقل التي لا ترد، وهو ما ضمن لهم التناسق بين المبادئ والأصول التي أثبتوها وآمنوا بها، فشكل رفضهم للتقليد إذن بداية لتجديد الفكر الإسلامي.

ثانياً: إن أول الواجبات على مذهب المعتزلة هو النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله، وندكر في قولهم بذلك سببين؛ الأول من جهة تقدم هذه المعرفة؛ والثاني من ناحية وجوبها:

• السبب الأول: هو أنه ما دام العبد لم ينظر في معرفة المعبود؛ فإنه جاهلٌ

به، ولا تصح عبادة المجهول، فيجب تقدّم هذه المعرفة على باقي المعارف.

• السبب الثاني: هو قولهم إن كل ما يندفع به الضرر عن النفس فهو من

الواجبات؛ ومعرفة الله مما يندفع به الضرر عن النفس لذلك أكدوا على وجوبها.

ثالثاً: الله عند المعتزلة لا يُعرف ضرورة؛ بل بالاستدلال والتفكير والنظر، وإذا كان ذلك

كذلك؛ فالعقل هو الكفيل بتحصيل هذه المعرفة، لكونه القادر على الاستدلال والنظر؛ وهذا جليّ

عند قاضي القضاة في تقسيمه للواجبات إلى عقلية وشرعية، حيث قدّم العقلية منها على الشرعية؛ وبالتالي إذا كان النظر أول الواجبات؛ وهو من الواجبات العقلية؛ فهو إذاً مُقدّم على الواجبات الشرعية.

رابعاً: إن أولى الأدلة عند المعتزلة هي أدلة العقل؛ لأنّ دليل العقل نَعلم أن الباري تعالى واحداً في ألوهيته وحكيماً في تدبير أمر خلقه، وبه نَعلم أن القرآن والسنة حجتان، وإذا علمنا أن الباري لا يُنزل المعجزة على الكذاب، علمنا أن الرّسول صادق في قوله، ومتى علمناه (الرّسول) كذلك علمنا من قوله "لا تجتمع أمتي على ضلالة" أن الإجماع حجة. فالعقل إذن يتربّع على عرش الأدلة من حيث جاء بمعرفة المعبود، وجاء القرآن بمعرفة التعبد، وجاءت السّنة بمعرفة العبادة.

فبالعقل إذن نعلم:

- أنّ الله واحد لا يُشبه الموجودات، وأنه قديم وباقي الموجودات مُحدثة (التوحيد).
- أنّه تعالى عدل لا يجوز عليه الظلم والجور ولا يحبّ الفساد (العدل).
- أنّه تعالى صادق فيما أخبر به ولا يُخلف الميعاد في باب الثواب والعقاب (الوعد والوعد).
- أنّ مرتكب الكبيرة مختلف في الاسم والحكم عن فاعل الطاعات (المنزلة بين المنزلتين).
- وجوب النصيحة في الدين (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

خامسًا: ذهب المعتزلة إلى إقرار قدرة العقل على التمييز بين الحسن والقبيح من الأشياء؛ لكون الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الشيء، وهذا ما جعلهم يقولون بالتكليف العقلي؛ وهو تكليف المكلف ولو لم تنزل الشرائع لتكشف الحسن والقبح في الأفعال، فليس الفعل حسنًا بمجرد الأمر به؛ أو أنه قبيح بمجرد النهي عنه.

سادسًا: إذا كانت العلاقة بين العقل والنقل في ظاهرها علاقة توتر وتضاد، فإن المعتزلة لم يدخروا جهدًا لرأب الصدع؛ ودرء التناقض الظاهر بينهما، ومن أجل بيان صفة التناغم في هذه العلاقة؛ قاموا بردهما إلى أصل واحد، فقالوا: إن الناصب لأدلة السمع هو نفسه الناصب لأدلة العقل، فلا تناقض بينهما ما دام ينبوعهما واحد. وإذا أوهمت بعض الآيات بالتناقض بينهما، شرعوا في تأويلها لتوافق ما ورد مقررًا في العقل.

لذلك يمكننا أن نقول في آخر هذا الفصل الذي خصصناه لمسألة العقل قبل النقل عند أهل العدل والتوحيد أن هذا المبدأ شكل خط الانطلاق في تأويل آي القرآن للدفاع عن التوحيد والتنزيه والعدل الإلهي، وليس من أجل وضع العقل كمقابل للنقل للمبارزة، وبالتالي إثبات أفضلية العقل وغلبته، فلا يجب أن نُغالي في عقلانية المعتزلة، ولا يمكن أن نطلق الكلام على عواهنه إلا بعد طول تدبر ومعاشرة لنصوصهم. لذلك لن نذهب أكثر مما ذهبوا إليه ولن نراكم التأويلات بعضها فوق بعض.

الفصل الثاني:

مبدأ التأويل

ننطلق في هذا الفصل من قولٍ يمكن لكل باحث أن يستشفه بعد أن يَصُول وَيَجُول في دروب الكلام وهو: إن علم الكلام هو علم التأويل؛ حيث اعتمد هذا العلم بشكل كبير على التأويل في جدالاته وإثبات قضائاه، ولن يختلف في هذا الأمر إلا مُكابِر، والفكر الاعتزالي أحد الأركان الأساسية في هذا العلم، ولا يمكنه أن يكون إلا تأويلًا.

ونبدأ على طريقة المتكلمين بوضع الحدود لموضوع هذا الفصل. **فالتأويل:** هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلَّ ذلك بعادة لسان العرب في التَّجَوُّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه»⁽¹⁾، و«هو الخروج بالدلالة من الظاهر إلى الباطن»⁽²⁾، إنه إذا إخراج اللفظ من دلالاته الحقيقية إلى معناه المجازي الموضوع له، من ظاهره الحقيقي لفظاً والمجازي معنًى، إلى باطنه الحقيقي معنًى والمجازي لفظاً.

¹ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، سبق ذكره، ص. 32. ويكرر نصر حامد أبو زيد الحد نفسه في كتابه الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط. 3، 2008، ص. 64.

² علي حرب، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ط. 2، 2007، ص. 100.

للتأويل مكانة بارزة في النسق الاعتزالي، لكونه يشكل مخرجًا من مأزق تعارض ظاهر بعض النصوص مع مبادئ العقل، وذلك عندما قال المعتزلة بجواز التكليف قبل بعثة الرّسل، وثقتهم في قدرة العقل على تمييز حسن الأفعال من قبيحها، وهو ما أدى إلى عاصفة من الردود من طرف أهل الظاهر، فحواها أن ما يقره العقل ليس هو ما يقوله الشرع. ولذلك شكل الخوض في صرف النصوص عن معناها الظاهر إلى معناها الخفي نقطة تحول في تاريخ الفكر الإسلامي، وثورة على المتشبهين بظاهر النصوص والواقفين عند دلالتها السطحية، وهي غير المرادة في كثير من الأحيان. كل هذا يستدعي منا الخوض في هذه المسألة بكثير من التدقيق لنبيين أفق تجديد الفكر الإسلامي الذي دشنه مبحث التأويل مع المعتزلة.

وكما أشرنا؛ فقول المعتزلة بالتأويل ترتّب مباشرة على مبدأ **أسبقية العقل على النقل**؛ فعندما تعارضت بعض الآيات مع ما يقوله العقل خاض المعتزلة فيها بالتأويل⁽¹⁾ من أجل أن توافق دلالتها ما يقره العقل، فالعدول عن ظاهر الآية إلى باطنها يهدف إلى الكشف عن الدلالة الخفية التي توافق صحيح المعقول⁽²⁾. ولذلك نجد أن التراث الاعتزالي بُني باليتين:

¹ يقول أبو الوليد بن رشد عن تأويلات الفرق الإسلامية: «أولت المعتزلة آيات كثيرة، وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلًا. فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شتآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرّقوا الناس كل التفريق. وزائدًا إلى هذا كله أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص، أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تُوِّلت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان. وذلك يقف عليه، بأدنى تأمل، من عرّف شرائط البرهان». ابن رشد، المصدر السابق، ص. 63. هكذا يؤاخذ أبو الوليد على المتكلمين إفشائهم التأويل بين العامة، ويعيب عليهم عدم اعتماد الطرق البرهانية في ذلك، وعدم الالتزام بشرائط البرهان.

² إن ما وصل إليه العقل بالبرهان؛ حسب ابن رشد؛ وجاء مخالفًا للمنقول، فإن ظاهر المنقول يقبل التأويل، يقول: «ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي». ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، سبق ذكره، ص. 33.

الأولى: هي اعتماده على الدليل العقلي.

والثانية: تتجلى في تأويله لآيات القرآن.

وهما سَنَدَانِ لإثبات ما ذهب إليه المعتزلة من قضايا، ولنا تفصيل الكلام في ذلك فيما سيأتي من الفقرات.

ظهر التأويل العقلي في القرن الثاني بعد الهجرة، وهو القرن الذي ظهرت فيه معظم الفرق الكلامية، التي بدأت تتنازع تفسير وتأويل القرآن قياسًا على مبادئها وأصولها، وفي طليعة هؤلاء نجد فرقة المعتزلة التي وضع مؤسسها واصل بن عطاء كتاب «معاني القرآن»⁽¹⁾، فتابع خلفه مهمة التفسير والتأويل بناءً على ضرورة العصر، حيث كان التأويل العقلي الاعتزالي ردًا على التحريفيين، والزنداقية، والثنوية، من المخالفين في الملة⁽²⁾، كما كان ردًا على المخالفين في المذهب، وأبرزهم أهل الحديث الذين يعد أخذهم بالظاهر تهديدًا للأسس التي قام عليها مذهب واصل بن عطاء، عندما ألقوا بذاته تعالى أوصافًا ماديةً عجلت بظهور المجسمة.

¹ ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية العامة، القاهرة، 1929م، الفن الأول من المقالة الخامسة، ص. 251.

² يقول المستشرق الأنجليزي آرثر جون آربري Arthur John Arberry في كتابه «الوحي والعقل في الإسلام» «Revelation and Reason in Islam»: «في هذا الموقف الخطير [تهديد عقيدة التثليث المسيحية Trinitarian Christians والثنائية المانوية Manicheans للإيمان التوحيدي Monotheistic Faith] رأى المعتزلة أن الأمل الوحيد للحفاظ على قوة الإسلام ووحده هو تأسيس مجموعة من الأصول الموافقة لضوابط العقل».

«In this perilous situation the Mu'tazilites might well think that the one hope of securing a strong and united Islam lay in formulating a set of doctrines acceptable to disciplined reason». A.J. Arberry, **Revelation and Reason in Islam**, The University of Liverpool, GREAT BRITAIN, First published, 1957, P. 19.

وقد استشعر النظام خطر التفسير التقليدي المكتفي بمنطوق ظاهر النصوص، فقال لأصحابه: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة؛ فإن كثيرًا منهم يقول بغير رواية على غير أساس. وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم»⁽¹⁾، فتنبّه النظام إلى مسألة أساسية؛ وهي اعتماد منهج تأويلي يستند إلى العقل، لكي لا يأتي معنى النص مناقضًا لما يقره العقل، فالعدول عن الظاهر إلى الباطن يكون عندما يحيل الظاهر إلى التشبيه، أو التجسيم، أو ضرب في وحدانية الله، أو في عدله، وبالجملة كل ما أثبتته المعتزلة عقلاً في التوحيد والعدل، وبناءً على ذلك رفض المعتزلة التقليد في التفسير وتبنوا التأويل العقلي⁽²⁾.

وإذا كان ابن تيمية وقبله ابن حنبل وغيرهما رفضوا تأويل القرآن وقالوا بأن التأويل خطر على الدين - فصنف ابن تيمية المعتزلة ضمن فرق أهل الزيغ والبدع، لأخذهم بالتأويل - فإنهم لم يعلموا أن الخطر الأعظم على الدين؛ والداعي الذي حرّك أهل العدل والتوحيد لتأويل القرآن وفق المنهج العقلي، هو تأويل الاتجاه الباطني، والذي قال عنه قاضي القضاة: «... فجعلوا ذلك [التأويل الباطني] طريقًا إلى القدح في الإسلام... وجعلوا المرجع إلى الباطن الذي لا يُعلم إلا من

¹ الجاحظ، الحيوان، ج. 1، سبق ذكره، ص. 343.

² ما يجب التنبيه عليه هنا هو أن تأويل المعتزلة للقرآن وفق مبادئ العقل، لا يعني أن تأويلهم كان بهدف الدفاع عن المذهب، أو أنهم أولوا القرآن "بمزاج" مذهبي؛ بل لأنهم أسسوا التأويل على مسائل العدل والتوحيد، التي كان العقل طريقًا لإثباتها، وذلك بغرض الدفاع عن وحدانيته تعالى ضد أصحاب التنزيه والتثنيث، ودفاعًا عن عدله ضد من قال بالجبر، فجاء التأويل العقلي عندهم مبنياً على التوحيد والعدل، على الوحدانية والتنزيه.

جهة الحجة [الإمام]؛ وذلك متعذر، فقد سدّوا باب معرفة الإسلام؛ وطعنوا فيه»⁽¹⁾. فكان التأويل العقلي تصدياً للقائلين بأن التأويل من اختصاص الإمام المعصوم، دون غيره من العلماء، وهنا أثبت المعتزلة أن حقّ التأويل ليس مقتصرًا على السلف دون الخلف، على الإمام دون علماء الأمة، فمواجهتهم للتأويل المذهبي لم تكن بالأساس دفاعًا عن مبادئهم وإثباتًا لأصولهم؛ بل كانوا يهدفون من خلالها إلى بيان الحق من مراد كلامه تعالى.

ولا يمكن أن نمنح هذه المسألة حقها من الدرس والتحليل إلا بعد تمهيد مقدمات، نبيّن من خلالها ما قام عليه التأويل عند المعتزلة، حيث اشترطوا للتأويل عدة مسلمات منهما: اعتبار اللغة مواضعة وليست توقيف؛ واشتراط معرفة قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه، ثم التسليم باشتغال الآيات على المجاز، وعلى التمييز فيها بين المحكم والمتشابه. ولذلك نرى أن السؤال المشروع في مسألة التأويل عند المعتزلة هو: ما هي الأسس التي قام عليها التأويل عند أصحاب الأصول الخمسة؟ وما هي سبل اقتناص دلالة النص الخفية؟

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 16، سبق ذكره، ص. 321.

المحور الأول: دلالة الخطاب بين المواضعة والقصد

1. المواضعة شرط الإفاده

يمكن القول أن الكلام واحدة من أهم المسائل التي أثارت جدلاً كبيراً بين أهل العدل والتوحيد وخصومهم، وعلى الخصوص الأشاعرة، لكونها تتصل بأصل التوحيد؛ والعمود الفقري لقضية خلق القرآن، في محاولة من المعتزلة نفي كل صفة عن ذاته تعالى توصف بالقدم الذي هو أخص وصف له، وذلك من أجل التنزيه والتوحيد. وكما هو معلوم عند كل من طالع مصنفات الاعتزال أن الصفة إذا شاركت الباري في القدم - الذي كما قلنا أخص وصف له - فستشاركه في الألوهية، ولنفي هذا التعدد وتنزيه الباري عن كل نِدِّ له، فَصَلَّ المعتزلة بين صفات الذات وصفات الفعل، فصفات الذات: هي العلم والقدرة والحياة والقدم. هذه الصفات عندهم لا تنفك عن الذات إنها هي هو، يقول العلاف على لسان الأشعري: «الله علماً هو هو، وقدرةً هي هو، وحياةً هي هو»⁽¹⁾، ولم يصنّف المعتزلة الكلام في خانة صفات الذات، ولكن صنّفوها في خانة صفات الفعل، وصفات الفعل لا تختلف شاهداً وغائباً.

يقول قاضي القضاة في تقسيمه للصفات الإلهية: «منها ما يجب له في كل حال؛ ككونه عالماً وقادراً. ومنها ما يستحيل عليه في كل حال؛ ككونه متحركاً وساكناً، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر والأعراض. ومنها ما يستحيل عليه فيما لم يزل ويصح عليه فيما بعد ذلك؛ كصفات الأفعال أجمع، ككونه مُحسناً مُتقضلاً ورازقاً وخالقاً، فلا يجب إذا قلنا أنه يستحيل كونه

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 1، سبق ذكره، ص. 243.

متكلمًا فيما لم يزل أن يستحيل عليه ذلك أبدًا، بل يصح ذلك عليه إذا صحَّ أن يفعل الكلام، كما ذكرناه في صفات الأفعال»⁽¹⁾، فصفة الكلام حسب نص شارح الأصول الخمسة من صفات الفعل، ولا يوصف بها الباري في الأزل وإنما هي حادثة مع الحاجة إلى الكلام.

وإذا أثبتنا صفة الكلام، وكانت من صفات الفعل على مذهب أهل العدل والتوحيد؛ فإن كلام الباري عز وجل لا يمكن أن يكون إلا مُحدثًا، لكونه مرتبطًا بوجود مَنْ يُخاطبُه عز وجل، وحدوث المخاطبين من الملائكة والبشر لا خلاف فيه، فحدث كلامه تعالى مرتبط بحدث من وُجِّه إليهم هذا الكلام. ولا مناص من أن يكون الكلام مُفيدًا لمن وُجِّه إليهم؛ لكون الباري تعالى منزه عن العبث أولًا؛ ولكون أفعاله كلّها تجري على سبيل الحكمة والصواب ثانيًا، ولن يُفيد هذا الكلام إلا إذا سبقت **المواضعة** عليه؛ يقول صاحب المغني: «الكلام لا يكون مُفيدًا إلا وقد تقدّمت المواضعة عليه، وإلا كانت حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف»⁽²⁾، إذن كيف تكون المواضعة شرط إفادة الكلام؟

إذا كان الأشاعرة يحتجّون على رأيهم بالآية الواحدة والثلاثون من سورة البقرة التي يقول فيها الباري ﷻ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، ويثبتون من خلالها أن أصل المواضعة التوقيف من الله - وهي في ظاهرها تُبطل قول المعتزلة بتقدّم لغة أو لغات وتواطؤ آدم عليها - فإن المعتزلة أولوا هذه الآية من أجل القول بالاصطلاح، حيث أن القول بالاصطلاح من الأهمية بمكان في

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 7، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 148.

² المصدر نفسه، ص. 106.

نفي التشبيه عن الباري تعالى؛ يقول قاضي القضاة في أن آدم لا بد وأنه كان عارفاً بلغة قبل تعليمه الأسماء: «إذا صح بما ذكرناه من دليل العقل أن العلم بمُراده بالخطاب لا يصح إلا على الوجه الذي قدّمناه، وجب تخصيص قوله: ﴿الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا﴾ والقطع على أنه لا بد من لغة عرفها إما بمواضعة بينه وبين حواء أو بالملائكة، أو على جهة الاتّباع للغتهم، ثم علّمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأخر»⁽¹⁾، إذا ما علّم سبحانه آدم من الأسماء هو ما سبقت المواضعة عليه، والخطاب الشرعي لا مناص فيه من تقدم لغة، «وبهذه الجملة قلنا إن الخطاب بالشرع يقتضي تقدم لغة ليصح معرفة المراد به»⁽²⁾، ويؤكد أبو هاشم نفس الكلام حين يقول: ولا بد «لأهل العقول من لغة يتواضعون عليها حتى يفهموا عنه تعالى ما يُخاطب به»⁽³⁾. فكل خطاب شرعي لم تسبقه مواضعة فإنه يفيد التعمية، ولن يفهم قصدُ المُخاطب به، وبالتالي لن يفيد المُخاطب.

والمواضعة - حسب نصوص القاضي وما يورده من نصوص شيوخه - تحتاج إلى إشارة مادية حسية، وكل متواضعان إلا ويتواضعان على ما هو في الشاهد، فالإشارة هي الأصل في المواضعة على الأسماء؛ يقول صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل: «اعلم أن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها؛ لأن الأصل فيها الإشارة»⁽⁴⁾، فلكي تُعلّم اسم شيء

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، دراسة وتحقيق خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 155.

² المصدر نفسه، ص. 155.

³ المصدر نفسه، ص. 160.

⁴ المصدر نفسه، ص. 166.

لطفل ضروري من أن تشير إلى المُسمى وتتطّق باسمه مرّات مُتعدّدة، والإشارة المادّية تُنبئ بوجود الجارحة للمُشير لكي يُشير إلى المُشارِ إليه، وإذا كان الباري علّم آدم الأسماء دون مواضعة سابقة، فإنه سيكون سلك في ذلك نفس الطريقة، والقائلون بهذا سيسقطون في التشبيه والتجسيم لا محالة.

ومن أجل تثبيت القول في هذه المسألة نورّد قول ابن جني وقاضي القضاة، أما الأول فيقول: «قالوا: والقديم سُبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يُواضع أحدًا من عباده على شيء؛ إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إمامٍ وإشارةٍ بالجارحة نحو المومئ إليه، والمُشارِ نحوه، والقديم سُبحانه لا جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه؛ فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه»⁽¹⁾، أما قاضي القضاة فيقول: «وأما أول المواضعات فلا بُدّ فيه من تقدم الإشارة التي تُخصّصُ المُسمى، ... ولذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدّم المواضعة على لغة، ولم نجوّز أن يبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه»⁽²⁾. فما دام أهل العدل والتوحيد ينزهون الباري تعالى عن الجسمية والتشبيه، وكانت المواضعة تشترط الإشارة المادية، فإنهم أكدوا أن الباري تعالى لم يُواضع أحدًا من الخلائق على لغة في أول الأمر، لذلك جوزوا أن يكون الباري قد علّم آدم لغة بعد المواضعة على لغة قبلها. هكذا يكون القول بالمواضعة رد على التشبيه والتجسيم، وبالتالي تنزيهه تعالى عن الجسمية والمثابفة.

¹ ابن جني، الخصائص، ج. 1، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 1376هـ - 1957م، ص. 43.

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 151.

يقول أبو هاشم على لسان قاضي القضاة في تأويل الآية الواحدة والثلاثون من سورة البقرة: «إنه تعالى لا يصح أن يُعرّف المُكَلَّفُ الأسماء كلها؛ لأنه لا بد من مواضعة متقدّمة على لغة واحدة، ليفهم بها سائر اللغات، فمتى لم تتقدم، لم يصح أن يعرّفه مع التكليف؛ لأن تعريف الأسماء يقتضي تعريف المقاصد، ولا يصح فيمن يعرف الله باستدلال أن يعرف مقاصده ضرورة، حتى إذا عرف لغة واحدة صح أن يُخاطبه بها فيُعرّفه سائر اللغات، فلا بد أن يكون آدم قد عرف مواضعة الملائكة على لغة ما، ثم علّمه الأسماء في سائر اللغات بتلك اللغة»⁽¹⁾، فلا مناص من تقدم مواضعة قبل تعريف الأسماء، وتعريف الأسماء يقتضي سبق مقاصدها، وإذا كان الإنسان يعرف الله بالاستدلال فلا يصح أن يُدرك مقاصده ضرورة، حيث لا اضطرار إلى مُرادِه تعالى عند المعتزلة، ودليلهم على ذلك كون العلم بمقاصده سبحانه من الفرعيات، فلا يصح فيه الاضطرار، ما دام العلم بذاته الذي هو من الأوليات والأصول علم مُكتسب؛ يقول شارح الأصول الخمسة: «فإن قيل: هلاّ صح أن يضطرنا إلى مُرادِه ويُعلّمنا الأسماء على هذا الوجه؛ ثم يُخاطبنا بها؟ قيل له: إن العلم بقصده فرعٌ على العلم بذاته، فلا يصح أن يكون ضروريًا والعلم بذاته مُكتسبًا، لأن ذلك يُوجب على قول شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، نقض حدّ الضروري أو حدّ المُكتسب، وعلى ما نقوله نحن، يؤدي إلى أن العلم بالخفي ضروري وبما هو أجلى منه مُكتسب»⁽²⁾، إذاً ما دام العلم بقصده تعالى فرع عن العلم بذاته، وكان العلم بذاته مُكتسبًا؛ فلا يجوز أن يكون العلم بقصده اضطراريًا؛ بل أيضًا مُكتسبًا، يُكتسبُ كما يُكتسب أصله، لذلك يؤكّد

¹ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 1، تحقيق عدنان محمد زرزور، مكتبة دار التراث، 1966م، ص. 83-84.

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 152.

أبو هاشم وقاضي القضاة على أن آدم كان عارفاً بمواضعة الملائكة التي كانت أساساً في تعلمه الأسماء.

إن تعليم الأسماء يشترط العلم بالمقاصد، فـ«ظاهر الآية يقتضي أن علمه من الأسماء هو ما تقدمت المواضعة عليها، وصارت بذلك أسماء، لأن الاسم إنما يسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضعة أو ما يجري مجراه، لأنه إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد؛ ومتى لم يتقدم تعلُّقه بالمسمى لأجل القصد، لم يُسمَّ بذلك»⁽¹⁾، إن القصد حسب نص قاضي القضاة شرط التسمية، وبذلك فالأسماء التي علم الله آدم إياها سبقتها مواضعة، فجاز معها إدراك القصد عند التسمية؛ لأن التسمية لا تجوز دون قصد. فتأويل هذه الآية وفك مغلقاتها بالدليل العقلي كفيلاً للخروج من هذه الورطة التي سال حولها حبر كثير.

يعرّف قاضي القضاة الكلام بقوله: «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف. فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً. وإن كان يفيد من جهة التعارف لا يوصف بذلك، وإلا إذا وقع ممّن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفاً منظومة»⁽²⁾، فيضع قاضي القضاة الإفادة شرطاً ليكون الكلام كلاماً، والإفادة لا تحصل إلا بإدراك القصد، والقصد سابق على التسمية.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 155.

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 7، سبق ذكره، ص. 31.

أما كلام الله فهو عنده: «عَرَضَ يَخْلُقُهُ اللهُ سُبْحَانَهُ فِي الْأَجْسَامِ عَلَى وَجْهِ يُسْمَعُ، وَيُفْهَمُ
مَعْنَاهُ، وَيُؤَدِّي الْمَلَكُ ذَلِكَ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - بِحَسَبِ مَا يَأْمُرُ بِهِ عِزُّ وَجَلُّ وَيَعْلَمُهُ
صَلَاحًا، وَيَشْتَمِلُ عَلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ؛ كَكَلَامِ الْعِبَادِ»⁽¹⁾، فمن خلال تعريفه
لكلام الله يُثَبِتُ الْقَاضِي عَبْدَ الْجِبَارِ أَنَّهُ كَلَامٌ مُحَدَّثٌ، وَهَذَا بَيِّنٌ مِنْ خِلَالِ تَسْمِيَتِهِ عَرَضٌ؛ لِأَنَّ
الْأَعْرَاضَ مَخْلُوقَةَ، وَكُلَّ ذَلِكَ كَانَ بَغْرَضِ إِثْبَاتِ الْوَحْدَانِيَةِ الْأَزْلِيَّةِ لِلْبَارِي بَعْدَ نَفْيِ قِدَمِ الْكَلَامِ،
وَأَيْضًا لِرِبْطِ هَذَا الْكَلَامِ بِبَعْتَةِ الرَّسْلِ لِأَنَّ بَعْتَتَهُمْ تَقْتَرِضُ تَقَدُّمَ الْبَشَرِ، لَكُونَ حُدُوثَ الْكَلَامِ مِنْهُ
تَعَالَى مُتَعَلِّقٌ بِمَنْ يَهْمُهُ هَذَا الْكَلَامُ؛ أَيِ الْمَأْمُورِ وَالْمَنْهِيِّ، فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ فِي الْمَكْلُوفِينَ أَنَّهُمْ
مَوْجُودِينَ أَزْلًا.

لقد أَكَّدَ الْأَشْعَرِيُّ فِي رَدِّهِ عَلَى شَيْخِ الْمَعْتَزَلَةِ عَلَى أَنَّهُ: إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُحَدَّثًا فَإِنَّ الْبَارِي
سَيُوصَفُ فِيمَا قَبْلَ الْكَلَامِ بِضَدِّهِ وَهُوَ الْخَرَسُ، وَالْخَرَسُ نَقْصٌ، وَهُوَ مَا نَفَهَمَهُ مِنَ النَّصِّ التَّالِي:
«وَمَا يَدُلُّ مِنَ الْقِيَاسِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا أَنَّهُ لَوْ كَانَ لَمْ يَزَلْ غَيْرَ مُتَكَلِّمٍ - وَهُوَ
مَنْ لَا يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْكَلَامُ - لَكَانَ مَوْصُوفًا بِضَدِّ الْكَلَامِ، وَلَكَانَ ضَدُّ الْكَلَامِ قَدِيمًا، وَلَوْ كَانَ
ضَدُّ الْكَلَامِ قَدِيمًا لَأَسْتَحَالَ أَنْ يُعْدَمَ وَأَنْ يَتَكَلَّمَ الْبَارِي؛ لِأَنَّ الْقَدِيمَ لَا يَجُوزُ عَدَمُهُ كَمَا لَا يَجُوزُ
حُدُوثُهُ، فَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ الْبَارِي قَائِلًا وَلَا أَمْرًا وَلَا نَاهِيًا عَلَى وَجْهِ مَنْ الْوَجُوهُ، وَهَذَا فَاسِدٌ
عِنْدَنَا وَعِنْدَهُمْ، وَإِذَا فَسَدَ هَذَا صَحَّ وَثَبَتَ أَنَّ الْبَارِي لَمْ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا قَائِلًا»⁽²⁾. وَهَذَا مَا يَفْتَدِيهِ تَلْمِيذُ
قَاضِي الْقَضَاةِ ابْنِ مَتْوِيهِ الَّذِي جَمَعَ كِتَابَ **الْمَحِيطِ بِالْتَكْلِيفِ**، حِينَمَا ذَهَبَ رَدًّا عَلَى الْأَشْعَرِيِّ إِلَى

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 7، سبق ذكره، ص. 27.

² الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه حمّوده غرابيه، مطبعة مصر، 1955م، ص. 36.

القول؛ «والذي يشتهبه الحال فيه هو الخرس والسكوت، وليس بينهما وبين الكلام تضاد، لأن الخرس فساد يلحق آلة الكلام»⁽¹⁾، ومن المعلوم أن الباري عند المعتزلة غير متكلم بآلة⁽²⁾، وهذا ما أخرس الأشاعرة، وأسكت آلة الكلام عندهم، ما دام الخرس يصيب الآلة والله غير متكلم بآلة؛ بل يخلق الكلام في محل مثل: جسم أو شجرة... إلخ؛ ثم يبلغه المَلَك إلى النبي.

تشتط المعتزلة إذاً في المُخاطَب به أن يكون متواضعاً عليه قبل الخطاب، فلا ندري المراد من خطابه سبحانه إلا ما سبقت المُواضعة عليه، «ولذلك نقول إنه تعالى لا يصح أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلا بعد تقدم المُواضعة منّا على بعض اللغات»⁽³⁾، فمن أجل تحقيق المراد والإفادة من كلام الباري تعالى يجب تقدم المُواضعة عليه، والعلم بصحة هذه المُواضعة يسبقه العلم بالمقاصد، «فلا يصح أن يستفاد بكلامه المراد إلا بعد تقدّم المُواضعة... وثبت أن من شرط صحة المُواضعة أولاً العلم بالمقاصد ضرورة»⁽⁴⁾، فحسب قاضي القضاة لا بد من المُواضعة على لغة معينة، ثم بعد ذلك يجوز التوقيف فيما بعدها من اللغات.

ومن أجل مزيد بيان لضرورة سبق المُواضعة لفهم المُخاطَب به نأتي على نص لقاضي القضاة؛ يقول فيه: «اعلم أنه لا بد من لغة يتواضع عليها المُخاطَب أولاً ليصح أن يفهم عن الله

¹ ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقديم وتعليق سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، تصدير إبراهيم مذكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1975م، ص. 340.

² وتنزيهاً للباري تعالى من التشبيه والتجسيم قالت المعتزلة بأنه غير متكلم بآلة؛ يقول القاضي عبد الجبار في رده على المشبهة ما نصه: «قلنا للمشبهة: لو كان جسمًا واستحق أن يوصف بذلك لوجب كونه طويلاً عريضاً عميقاً لأنه المستفاد بهذه الصفة». القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 165.

³ المصدر نفسه، ص. 150.

⁴ المصدر نفسه، ص. 151.

سبحانه ما يُخاطبه به. فاللغة الأولى لا بد فيها من مواضعة، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفًا. ولذلك قلنا إن آدم، عليه السلام، لا بد من أن يكون واضع الملائكة لغةً أو عَرَفَ مواضعاتهم، ثم علّمَهُ، جلّ وعزّ الأسماء، والذي يدل على ذلك أن العلم بما يُفیده الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلّق ذلك الخطاب به، فمتى لم يتقدم من المُخاطَب لم يعلم مراده، عز وجل، بكلامه؛ لأنه إنما يُعلّم ذلك متى تقدم منه ما يقتضي صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالة على مُرادَه بتقدم المواضعة، وعلمنا أن مع حكمته لم يكن ليُخاطبنا إلا ويريد ما وقعت المواضعة عليه، وإلا كان في حكم المعتمى والمخاطب للعرب بالزنجية التي لم تخطر لهم ببال، فإذا لم يتقدم ذلك، لم يكن خطابه بأن يصرف إلى أن المُراد به شيء أولى من غيره؛ فلا يصح أن يُقال إنه يضطرننا إلى مراده، لأن ذلك يُخرج مُرادَه من أن يكون معلومًا بالخطاب»⁽¹⁾، فلا يقصد الباري بخطابه الموجه للمكلفين سوى ما وقعت عليه المواضعة، لكي لا يكون خطابه مبهمًا لا يُفهم القصد منه، فبدون المواضعة يصعب أن نميّز بين ما أرادَه الله بخطابه، وهل المقصود به هذا الأمر أو ذاك؟ بذلك فالمواضعة شرط أساسي لنعلم مراد الباري من خطابه، وقصدَه منه، لتتحقق به الإفادة، وما كلفهم (العباد) إلا لينفعهم (الله).

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 152.

2. مسألة الفصد عند المعتزلة

أ- الاسم والمسمى

قبل الحديث عن الفصد لا مناص من إثارة مسألة أساسية وخلافية وهي: علاقة الاسم بالمسمى. فالأشاعرة لا يفرقون بين الاسم والمسمى بسبب عدم تفريقهم بين المعنى النفسي والكلام؛ يقول الباقلاني: «الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدلّ عليه. فتارة تكون قولاً بلسان على حكم ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم»⁽¹⁾، من خلال هذا التعريف الذي يزوج بين الكلام بوصفه معنى قائم في النفس، والكلام علامات تدلّ على ذلك المعنى القائم في النفس، يتضح أنه يساوي بذلك بين دلالة الكلام وما وُضع له من إشارات ورموز وكتابة. هذا القول يؤدي بالأشاعرة إلى مجموعة من الإلزامات، كأن يوصف الأخرس بأنه متكلم، لكون قرارة نفسه لا تخلو من معانٍ، ويجب عليهم وصف من يهدي الأخرس السبيل بأنه متكلم وإن كان يشير فقط دون أن يصدر صوتاً، والأخطر من هذا يلزمهم وصف كل صامت في الحال بأنه متكلم، لأنه على الرغم من صمته فهو مشغول بالتفكير في أمر ما، فوصفهم المعنى القائم في النفس بأنه كلام لا يصح بالنظر للإلزامات السابقة، لذلك لا يمكن أن نرادف بين المعنى النفسي والكلام.

بعد أن بيّنا تسوية الأشاعرة بين المعنى النفسي والكلام، نعود إلى توضيح عدم تفرقتهم بين الاسم والمسمى، فالاسم والمسمى عن الأشعري وشيعته شيء واحد، وهو ما يؤكد الباقلاني

¹ الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتقديم وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط. 2، 1421 هـ - 2000م، ص. 101.

بقوله: «الاسم هو المسمى بعينه وذاته، والتسمية الدالة عليه تسمى اسماً على سبيل المجاز»⁽¹⁾، فالأسماء إذن تطلق مجازاً على مسمياتها. لكن أهل العدل والتوحيد ذهبوا إلى عكس ما قال به الأشاعرة - وهي نتيجة طبيعية لتفرقتهم بين المعنى النفسي والكلام - حيث اعتبروا الاسم إشارة - فقط - إلى ما سمي به، ولو سلمنا بكلام الباقلاني هذا لقلنا: «رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب»⁽²⁾، فلا مناص من الفصل بين الاسم والمسمى به.

لقد كانت الحاجة ماسة إلى الأسماء من أجل الإخبار عن مسمياتها عند غيابها؛ يقول أبو هاشم على لسان قاضي القضاة: «ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف ويصح بها الإخبار عند غيبة المسميات؛ لأن الإشارة تتعذر إليه والحال هذه فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور. فكما تحسن الإشارة إذا حضر المُشار إليه لوقوع الفائدة بها للمشير والمُشار إليه، فكذلك يحسُنُ الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى أو لكون المسمى مما لا يظهر للحواس؛ لأن ذلك في أن الإشارة لا تصح إليه على كل وجه بمنزلة المُشاهد إذا غاب»⁽³⁾، فاحتيج للأسماء عندما أريد التعبير عن المسميات في غيابها، فعادل الاسم الإشارة عند غياب المسمى، فكما تحسُنُ الإشارة إلى الاسم عند حضور المسمى؛ تحسن تسميته عند غيابها، لهذا رفض المعتزلة أن يكون الباري تعالى علّم آدم الأسماء دون المُواضعة على لغة

¹ المصدر السابق، ص. 57.

² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. 1، 1422هـ - 2001م، ص. 117.

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 157 - 158.

معينة؛ لكون التسمية تسبقها الإشارة إلى المُسمى، والله عند المعتزلة - كما رأينا في نص سابق - تستحيل عليه الإشارة.

أما القصد فهو عندهم من شروط تسمية المُسمى؛ يقول قاضي القضاة في أن القصد شرط إلحاق الاسم بالمُسمى: «اعلم أن الاسم إنما يصير اسمًا للمُسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسمًا له أولى من غيره»⁽¹⁾، فالقصد من الشروط الأساسية لوضع اسمًا للمُسمى ما، حيث نجدُ أسماء متعددة لمُسمى واحد في لغات متعددة؛ وهذا دليل على أن هذه الأسماء وُضعت قصدًا، كما يصح أيضًا انتقال الاسم من مُسمى إلى آخر بحسب القصد، ويجوز والحالة هذه أن يوضع زيد عمرًا ويُوَاطئه على اسم مخصوص متى تلفظ به أحدهما قصد به شيئًا معينًا، فيصير الاسم اسمًا لذلك الشيء، إذا كانت المُواضعة مُطلقة في الزمان من غير تحديد وتخصيص؛ يقول صاحب شرح الأصول الخمسة: «إذا صح ما قدمناه لم يمتنع أن يوضع زيد عمرًا ويُوَاطئه على أن الاسم المخصوص لا يستعملانه إلا ويقصدان به مسمى مخصوصًا، فيصير بمواضعتهما اسمًا له، ويُراد بذلك أنه مع بقاء المُواضعة والمُواطأة، متى أُطلق أحدهما ذلك، فالمعلوم أو المظنون من حاله أن يريد به الأمر الأول، إذا كانت المُواضعة مُطلقة في الأوقات من غير تخصيص. ولذلك يصح منهما نقض هذه المُواضعة وتبديلها بأخرى»⁽²⁾، ويجوز تبعًا لذلك إذا أدرك أحدٌ غير زيد وعمره هذه المُواضعة أن يستعملها فينضاف إليهما، وهكذا.... حتى تصبح تلك المُواضعة لغة الجماعة، «ولا يجب أن لا يكون ذلك لغة إلا لمن حصل [ت] منه المُواضعة؛

¹ المصدر السابق، ص. 148.

² المصدر نفسه، ص. 148.

ولذلك يُقال في اللغة العربية إنها لغة لسائر من تحدّث بها إذا اتّبع من تقدّم في المُواضعة»⁽¹⁾، فمن تبع المتواضعين على أسماء مُعينة فهو منتمٍ لتلك الجماعة التي سبق أن تواضعت على أسماء؛ وبالتالي على لغة معينة.

وفي معترك صراع التأويلات التي كانت الآية الواحدة والثلاثون من سورة البقرة⁽²⁾ مسرحًا لها، ذهب الجاحظ وهو يُجلي العلاقة بين الاسم والمُسمى إلى القول: «لا يجوز أن يُعلّمه إيروم تعليم آدم] الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه. والاسم بلا معنى لغو، كالظرف الخالي. والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح. اللفظ للمعنى بدنٌ، والمعنى للفظ روح. ولو أعطاه الأسماء بلا معانٍ لكان كمن وهب شيئًا جامدًا لا حركة له، وشيئًا لا جسّ فيه، وشيئًا لا منفعة عنده. ولا يكون اللفظ اسمًا إلا وهو متضمّن بمعنى، وقد يكون المعنى ولا اسم له، ولا يكون اسمٌ إلا وله معنًى»⁽³⁾، فالاسم دون معنى لغو عند الجاحظ، إنه جسد ميّت لا روح فيه، والعلاقة بين الاسم والمُسمى هو ما أطلق عليه صاحب الحيوان المعنى، ورغم قوة العلاقة التي نستشفيها من النص السالف بين المعاني والألفاظ، إلا أن الجاحظ يجيز وجود معاني دون أسماء؛ لكنه يرفض وجود اسم دون معنى.

إن ما سماه أبو عثمان المعنى أطلق عليه قاضي القضاة القصد، يقول هذا الأخير في نص سبق ذكره ولا حرج في إعادته ما دام يفي بالغرض في هذا المقام: «ولا يصح أن يعرف

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 149.

² «وعلم آدم الأسماء كلها».

³ الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج. 1، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ - 1964م، ص. 262.

المكلفُ الأسماء كلها لأنه لا بدّ من مواضعة متقدّمة على لغة واحدة ليفهم بها سائر اللغات، فمتى لم تتقدم، لم يصح أن يُعرّفه مع التكليف، لأن تعريف الأسماء يقتضي تعريف المقاصد ولا يصح فيمن يعرف الله باستدلال أن يعرف مقاصده ضرورة»⁽¹⁾، ظاهر أن قاضي القضاة استبدل المعنى بالقصد؛ فهما إذاً بمعنى واحد، "قالاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد" كما أكدنا سلفاً في نص قاضي القضاة؛ وعند الجاحظ "اللفظ لا يكون اسماً إلا وهو متضمن للمعنى"، وهذا يؤكد ما قلناه: إن المعنى عند صاحب الحيوان هو القصد عند صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل.

ب- المواضعة والقصد

إذا كُنّا قد طابقنا بين المعنى والقصد فيما سبق من الأسطر، فإننا نستنتج تبعاً لذلك أن المواضعة والقصد وَجْهان لَعُملة واحدة، فالمواضعة ضروري لها من القصد؛ لأن التفاهم بين المتواضعين يشترط ذلك، فلكي يتحقق هذا التفاهم لا بُدّ من انسجامهما، بحيث يصبح ما يقصده المتواضعان هو ما وقعت عليه المواضعة، فالقصد إذن صلة وصلٍ بين الدلالة اللغوية وما تدلُّ عليه، وهو الذي يعمل على تحويل الأصوات الملفوطة إلى دلالة ما تم التواضع عليه.

وإذا كانت الغاية من التسمية؛ ومن ثم من اللغة هي الإنبَاء عمّا بداخلنا وعن الأشياء وما يدور في الذهن من الأفكار، فإن حال المُتكلم يصبح من الأهمية بمكان لفهم كلامه، وكذا الاستدلال به؛ ومعنى ذلك أن فهم ما يقصده المُتكلم - بالإضافة إلى المواضعة - أمر أساسي

¹ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 1، سبق نكره، ص. 83 - 84.

حتى تتحقق الغاية من الكلام. فمن أجل الدلالة لا بدّ من حصول مواضعة وتقدّمها، ولا مناص من أن تقترن بالقصد، ويشبّه قاضي القضاة دلالة القصد بدلالة الحركات؛ يقول في نص يشرح ويُوضح ما أتينا على ذكره: «لا بد من مواضعة، ولا بد معها من القصد إلى ما يُطابق المواضعة، من حيث نعلم أن المواضعة تُدخلُ الكلام في أن يكون دليلاً؛ لأنه لا يدلُّ لشيء من أحواله. يبيّن ذلك أن دلالاته على ما يدلُّ عليه كدلالة الحركات: فكما أنها لا تدل، مع فقد المواضعة، وإذا حصلت المواضعة فيها، على طرائق مخصوصة، دلّت وأفادت؛ فكَذلك القول في الكلام»⁽¹⁾، فلا دلالة مع فقد المواضعة، ونضربُ مثلاً من حياتنا المعاصرة مفاده: إن لغة الصّم والبكم أصبحت أحد اللغات القائمة بذاتها وتُترجم نسبة مهمة من الكلام الملفوظ بحركات تم الاتفاق والمواضعة على مدلولاتها، فلولا هذه المواضعة لما كانت لهذه الإشارات معنى؛ ولما كانت لتُبيّنَ فهم الصّم والبكم للكلام الملفوظ. ويسوق قاضي القضاة مثلاً مغايراً لما سُقناه لكنه يُؤدي نفس الغرض؛ يقول فيه: «ولذلك نجدُ أحدنا يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، على حدّ ما نستدعيه بالعبارة، ولعادة تقدمت، يُعرف بها أن الإشارة تحلُّ محل العبارة، التي تقدمت معرفة فائدتها»⁽²⁾، ففهم الغلام لإشارة الأب نتيجة لمواضعة مُسبقة، رسخ في ذهن الغلام القصد منها، لذلك نجده يستجيب لطلب الأب، ويؤدي المطلوب منه كما لو طلب منه قولاً دون إطناب. إن حاجة دلالة الكلام للقصد كما حاجتها للمواضعة؛ يقول صاحب المحيط بالتكليف: «فإذا ثبت... حاجة دلالة الكلام، وما يجري مجراه، إلى المواضعة وجب حاجته إلى القصد

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 15، سبق ذكره، ص. 173.

² المصدر نفسه، ص. 174.

المُطابق لها؛ لعلنا بأنه قد يحصل من غير قصد فلا يدلّ، ومع القصد فيدلّ، ويفيد. فكما أن المواضعة لا بدّ منها، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مُطابقاً للمواضعة. فلذلك قلنا: إنه يدلّ بالمواضعة والقصد»⁽¹⁾. هكذا يدلّ الكلام باستيفائه لشرطيّ المواضعة والقصد، فلا يدلّ بالمواضعة دون القصد، وضروري له من القصد حتى يصير مُطابقاً مع المواضعة، ولذلك أكدّ قاضي القضاة أن الكلام يدلّ بكليهما (المواضعة والقصد).

إن الأساس الذي يركز عليه قاضي القضاة هو القول بأن القرآن كلام الله، والكلام - كما رأينا - عنده وعند شيوخ المذهب ليس من صفات الذات؛ بل من صفات الفعل، وكلامه تعالى يهدف إلى منفعة البشر، فلا بد من أن يكون دالّاً، وإلا كان كلامه بلا منفعة، وبالتالي بلا غاية، وهذا لا يجوز؛ لأن كلامه تعالى ورد لنفع العباد، وهو ما يؤكده صاحب شرح الأصول الخمسة في قوله: «والقول إذا كان بلغة مخصوصة فقد وُضع ليدلّ على المراد، فمتى خاطب به الحكيم الذي لا تصح عليه الحاجة، لا ليُفيد به المُخاطب، فقد خاطب به على وجه يقبُح»⁽²⁾. فلا يصح أن نستدل بالقرآن إلا بعد معرفة حال المتكلم (الله) بصفاته وعدله. والكلمة الفصل في هذا هي أن ما يمكن أن يتلفظ به الأحمق؛ حيث يمكن أن يقول قولاً له معاني متواضع عليها؛ لكن كلامه هذا دون قصد منه، فلا يعبّر الواحد منا هذا الكلام ولا يُؤخذ مأخذ الجدّ، لغياب شرط القصد، ولو حضر شرط المواضعة.

¹ المصدر السابق، ص. 174 - 175.

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، سبق ذكره، ص. 168.

لقد اشترط أهل العدل والتوحيد إذًا معرفة ما يقصده المتكلم من كلامه قبل الاستدلال بهذا الكلام، فـ«مَنْ لا يعرف المتكلم، ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بالحق، لا يصح أن يستدل بكلامه»⁽¹⁾، والمقصود بالمتكلم على مذهب المعتزلة وسائر المتكلمين الذين خاضوا فيما نخوض فيه هو الباري ﷻ؛ ولذلك فإذا كانوا (المعتزلة) قد اشترطوا تقدّم المواضعة على كلام الله، فإنهم اشترطوا كذلك معرفة القصد من كلامه عزّ وجلّ، وهي معرفة متعلقة بصفاته وأفعاله (بتوحيده وعدله)، والتي قلنا فيها أنها مقدّمة على الشرعيات، بذلك انتهى المعتزلة إلى ترتيب الدلالة اللغوية على الدلالة العقلية. وما دامت معرفة القصد من كلامه بحثٌ في صفاته وأفعاله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز؛ فإنها من أول الواجبات، إذا علمنا أن معرفة الله عندهم أول الواجبات كما بيّنا ذلك في الفصل السابق.

هكذا اشترط المعتزلة معرفة قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه، ومعرفة قصده تعالى مرتبطة بمعرفته، فإذا علمنا أن الباري تعالى لا تجوز عليه الحاجة؛ علمنا أنه خاطب المخاطب لينفعه، والكلام الذي يهدف إلى الإفادة لا يمكن أن يكون مخالفًا لما هو متواضع عليه، بذلك منحوا أهمية كبيرة للمواضعة في مبحث التأويل، لأنها شرط من شروط حصول الكلام دلالة، فيكون الكلام (اللغة) عندهم يدلُّ بشرطين أساسيين هما: المواضعة والقصد، وكما يؤكد لنا قاضي القضاة فلا استغناء لأحد منهما عن الآخر، ولا دلالة للكلام إلا بكليهما، إنهما شرطان تُبنى

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 16، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 347.

عليهما الدلالة اللغوية عند المعتزلة. وبناء على ما سبق يمكن صياغة السؤالين التاليين: كيف

تنتقل الدلالة اللغوية من الحقيقة نحو المجاز؟ وكيف تُعبّر مجازاً عن قصد المُتكلم؟

المحور الثاني: من المجاز إلى التأويل

1. في المجاز وتأويله

اللغة عند صاحب الحيوان تهدف إلى الإبانة، وعند صاحب المُغني في أبواب التوحيد والعدل تهدف إلى الإنباء، ويحدها ابن جني في الخصائص بأنها: «أصواتٌ يعبرُ بها كل قوم عن أغراضهم»⁽¹⁾، فهي من ضروريات الانسان من أجل توسيع رقعة المعرفة، وتبادل الخبرة، وربما رتق الخلاف، والتعبير عن الحاجيات. وإذا كانت اللغة تؤدي كل هذه الأدوار؛ فهل يجد الإنسان فيها ما يكفيه من الألفاظ ليُعبرَ عما بداخله، ويحقق التواصل مع غيره؟

في جانبها الإنساني الواقعي، قد تكون وافية بدرجة أكبر، أما إذا نظرنا إلى الجانب الميتافيزيقي الإلهي المطلق فإنه من الصعب أن تفي مفردات اللغة بالإبانة عن عالم مُطلق لا متناهي، وكيف يُعبرُ بالمتناهي عن اللامتناهي؟ هذا ما يمكن أن يؤدي إلى نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر، ويصبح للفظ الواحد معنيين أو أكثر، ونفهم منه معنى ما دون الآخر بناءً على قصد المُتكلم، لكن ما يجب أن يُراعى في هذا النقل شرطان:

• يتمثل الأول في ضرورة وجود علاقة مُعينة بين المعنى الأصلي (المنقول)

عنه) والمعنى الثاني (المنقول إليه).

• ويتمثل الثاني في مُراعاة الجماعة في عملية النقل، حيث أن كل الاعتبار

هنا لما دأبت عليه الجماعة في استخدامها للألفاظ؛ أي ما هو متعارف عليه داخل

¹ ابن جني، الخصائص، سبق ذكره، ص. 33.

جماعة ما، هذه الأطر التعبيرية للجماعة لا يجب أن يتعداها الفرد، وذلك من أجل إجلاء الغموض وتحقيق الوضوح لتؤدي اللغة وظيفتها على أتم وجه.

فلو أُطلقت حرية نقل الألفاظ لفقدت اللغة وظيفتها التواصلية والتعبيرية، فيصبح كل فرد ينسج لنفسه ما يُرضيه من الألفاظ، ويسوق لها معانٍ على هواه، فلا مناص إذًا من أن تخضع عملية نقل اللفظ - من معنى إلى آخر - لمواضعة الجماعة التي ينتمي إليها الفرد القائم بالعملية، لذلك يصبح حق نقل اللفظ من معنى إلى آخر من حقوق الجماعة، أما الفرد فله أن يتبع خُطى هذه الجماعة، وذلك صوتًا للغة وحفاظًا على وظيفتها.

والجاحظ يمنع شعراء عصره من أن يقيسوا على تشبيهات⁽¹⁾ شعراء الجاهلية الذين يمنحهم وحدهم الحق في الإضافة إلى اللغة، ونقل اللفظ من معنى إلى آخر بكل حرية، لكن من جاء بعدهم ما عليهم إلا السير على خُطى متقدميهم؛ يقول ما نصُّه: «وسَمُّوا [يروم شعراء الجاهلية] الجارية غزالًا، وسمُّوها أيضًا خشفًا، ومُهْرَةً، وفاختةً، وحمامةً، وزهرةً، وقضيبيًا، وخيزرانًا، على ذلك المعنى... وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه، وإنما نُقدِّم على ما أقدموا، ونُحجم عمَّا أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا»⁽²⁾، هذا التقييد لحرية الإضافة للغة عن طريق الاشتقاق المجازي كان ضروريًا لتحافظ اللغة كما قلنا على الوظيفة البيانية التي رُسمت لها. لكن إذا كانت مهمة الاشتقاق (المجاز) مُقيدة على المستوى الإنساني فإنها - حسب صاحب الحيوان - مُطلقة

¹ يقرن الجاحظ بين التشبيه والمثل والمجاز والاشتقاق، فهي على نفس المعنى عنده.

² الجاحظ، الحيوان، ج. 1، سبق ذكره، ص. 211 - 212.

على المُستوى الإلهي؛ يقول: «فإذا كانت العربُ يشتقون كلامًا من كلامهم وأسماءً من أسمائهم، واللغة عاريةً في أيديهم ممن خلقهم ومكّنهم وألهمهم وعلمهم، وكان ذلك منهم صوابًا عند جميع الناس؛ فالذي أعارهم هذه النعمة أحقُّ بالاشتقاق»⁽¹⁾، إن الجديد الذي جاء به أبو عثمان هو التسليم بأحقية الله في الاشتقاق، والتمييز بين معرفة الباري ومعرفة عباده، فمعرفة الباري عند الجاحظ مطلقة؛ بينما معرفة الإنسان نسبية، فكان لهذا القول ولمثله أن ينعطف بمبحث المجاز في القرآن منعطفًا مُغايرًا عما كان عليه الأمر مع المُفسرين قبل الجاحظ.

لقد كان المفسرون قبل الجاحظ يبحثون عن سند للمجازات والعبارات التي جاء بها القرآن الكريم في الشعر الجاهلي، لكن الآيات التي كانت مدار خلاف كبير بين أهل الاعتزال ومعارضيه لا يُمكن أن ترد فقط إلى الشعر ومواضع اللغة، حيث أن الإسلام جاء بتصوير مُغاير للذات الإلهية، وهو تصور لم يخطر بأفئدة أهل الجاهلية المعروفين بوثنيتهم، ويتناقض مع ما كانوا يعتقدونه، فهذه الآيات تُعبّر عن وعي ديني جديد لم يُعرف له مثيل في البيئة العربية، لذلك كان من الضروري أن يُحدّث هذا الوعي - والذكر الحكيم استخدم اللغة العربية للتعبير عنه - نوع من الخلطة في مواضع اللغة، وفرض على لغة الضاد أن تتسع له.

في خضم هذا الجديد الطارئ المُتمثل في الوعي الجديد الذي تطلب - كما قلنا - من اللغة أن تتسع له، لم يعد ما كان مُعتمدًا في فهم آي القرآن - رد ألفاظ الذكر الحكيم إلى الشعر الجاهلي - كافٍ لفهم واستيعاب مضامينه، لذلك اشترط أبو عثمان على المُشتغلين بقضايا الدين

¹ المصدر السابق، ص. 348.

أن يكونوا متكلمين إضافة إلى علمهم باللغة من أجل إدراك أفضل لمقاصد القرآن؛ يقول: «ولو كان أعلمُ الناس باللغة، لم ينفَعك في باب الدين حتى يكون عالمًا بالكلام»⁽¹⁾، فبالإضافة إلى علمه باللغة يجب على المُشتغل بقضايا الدين أن يكون متمكنًا من صناعة الكلام، وعارفًا بدروب هذه الصناعة.

أ- الجاحظ ومنعطف المجاز

ظهر مع الجاحظ استعمال مصطلح **المجاز** في محلّه وكما عُرِفَ فيما بعد، حيث استعمل هو ومن سبقه مصطلحات في نفس المعنى؛ مثل: **الاشتقاق والتشبيه والمثل**. فلأول مرة مع صاحب **الحيوان** يظهر **المجاز** كبديل عن الحقيقة؛ يقول في **البُخلاء**: «فلاسم الجُودِ موضعان: أحدهما حقيقة، والآخر مجاز. فالحقيقة ما كان من الله، والمجاز المُشتق له من هذا الاسم»⁽²⁾، وفي وصفه للعلماء المعروفين بالحسد؛ قال: «وقد وسموا أنفسهم بِسِمَاتِ الباطل، وتسمّوا بأسماء العلم على المجاز من غير حقيقة»⁽³⁾. فواضح من خلال النصين اللذين أتينا على ذكرهما أن الجاحظ استعمل مصطلح **المجاز** بالمعنى الذي عُرِفَ به بعده، وغنيٌّ عن البيان أن النصين لم نسقهما على اعتبار موضوعهما؛ وإنما غرضنا من ذلك تبيين الشحنة الدلالية التي استعملها الجاحظ للفظ **المجاز**. فالحقيقة في النص الأول - حسب الجاحظ - هي ما أراده الباري تعالى من الاسم؛ أما **المجاز** فهو ما اشتُقَّ من هذا الاسم. وفي النص الثاني يذهب صاحب **البُخلاء**

¹ الجاحظ، **الحيوان**، ج. 2، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. 2، 1374 هـ - 1965 م، ص. 15.

² الجاحظ، **البُخلاء**، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، ط. 7، ص. 174.

³ الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، سبق ذكره، ص. 339.

إلى أن العلماء الحُساد تسموا باسم "العلماء" على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة؛ فحقيقتهم أنهم غير علماء، وهذا الاستخدام المفهومي للمجاز عند الجاحظ يبيّن تدشينه لسياق جديد في استجازة الألفاظ.

وما يؤكد استعمال الجاحظ للمثل في مقابل الحقيقة، على طريقة ما أسلفنا القول في استعماله المجاز مقابل الحقيقة؛ قوله: «ويذكرون نارًا أخرى، وهي على طريق المثل لا على طريق الحقيقة، كقولهم في نار الحرب»⁽¹⁾، ليؤكد لنا أن المثل والتشبيه والمجاز مسميات لمعنى واحد، وتوضع في مقابل الحقيقة.

والذي يهمننا أكثر في هذا الموضوع هو استعمال صاحب البُخلاء لمصطلح المجاز، بمعناه المتداول فيما بعده، حيث أصبح هذا المصطلح أكثر دقة من ناحية الاستعمال، كونه الوجه الخفي للحقيقة، ولذلك اهتم به أصحابه في تأويلهم لآي القرآن، التي يوهم ظاهرها تضادًا مع مبادئ العقل.

ب- الرماني والتشبيه

انصب اهتمام الرماني⁽²⁾ على التشبيه في دراساته القرآنية، وفرق بين التشبيه اللغوي والتشبيه البلاغي، فالتشبيه على العموم: «هو العقد على أن أحد الشيين يسد مسد الآخر في

¹ الجاحظ، الحيوان، ج. 5، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. 2، 1374هـ - 1965م، ص. 133.

² هو أبو الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي المعتزلي وُلد سنة 276هـ، ينسب إلى معتزلة بغداد، تلقى علومه الاعتزالية على يد الأخشد البغدادي، وكان يتابعه، كان يقول له: (الجامع) لأنه جمع بين الكلام والفقه والقرآن واللغة، وكان من مهاجمي أبي هاشم وواقفًا إلى جنب أبيه، يقول الداودي: «كان الرماني متفنا في علوم كثيرة من القراءات والفقه، والنحو، والكلام على مذهب المعتزلة». محمد بن علي بن أحمد

حسٍ أو عقلٍ»⁽¹⁾، أما التشبيه البلاغي فهو: «إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حُسْنِ التّأليف»⁽²⁾، فإذا كانت المُشابهة على عمومها تؤدي إلى التساوي بين شيئين؛ فإنها بلاغيًا الكشف عن أحد أطرافها والافصاح عنه.

يقول الرماني في نص يريد من خلاله بيان الأوجه التي يتم من خلالها إخراج الأغمض إلى الأظْهر عن طريق التشبيه: «منها إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة. ومنها إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به عادة، ومنها إخراج ما لا يُعلم بالبدئية إلى ما يعلم بالبدئية، ومنها إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة. فالأول نحو تشبيه المعدم بالغائب، والثاني تشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم، والثالث تشبيه إعادة الأجساد بإعادة الكتاب، والرابع تشبيه ضياء السراج بضياء النهار»⁽³⁾، فكل الوجوه التي ذكرها الرماني في النص تهدف إلى توضيح المُشَبَّه بمقارنته بالمُشَبَّه به الذي يعدّ ظاهرًا وأكثر تداولًا، وإذا وقفنا مع هذا النص وقفةً متأنيةً اكتشفنا ما له علاقة بتفريق المعتزلة بين المعرفة الحسية؛ التي يمكن إرجاعها في نص الرماني إلى المُشَبَّه به، وبين المعرفة العقلية التي ترجع إلى المُشَبَّه، حيث أن الهدف من التشبيه هو بيان الخفي بمقارنته بما هو أظهر منه، أو لنقل ردّ الغائب إلى

الداودي، طبقات المفسرين، ج. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م، ص. 424. من مصنفاته: «التفسير»، و«الحدود الأكبر» و«الأصغر»، و«شرح أصول بن السراج»، و«شرح سبويه». توفي في 11 جمادى الأولى 384هـ. نفس المصدر، ص. 425.

¹ الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط. 3، ص. 80.

² المصدر نفسه، ص. 81.

³ المصدر نفسه، ص. 81.

الشاهد، ولا يخفى عن الرماني هذا الجانب (الاستدلال بالواضح على الغامض؛ أو ردّ الغائب إلى الشاهد) باعتباره متكلم معتزلي، إلى جانب كونه من أهل اللغة والبلاغة.

ولا تقوتنا الفرصة لنمئّل على ما ذهب إليه الرماني في قوله السابق، فمن الأمثلة التي استعمل فيها التشبيه لإخراج المجرّد الى الحسي؛ أو ما لا تقع عليه الحواس إلى ما تقع عليه

الحواس؛ قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا مِمَّا مَكَثَلَهُ كَمَثَلِ

الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْمَهُتْ أَوْ تتركه يَلْمَهُتْ﴾⁽¹⁾، يقول الرماني في هذه الآية: «وقد

اجتمع في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير وفي التخسيس؛ فالكلب لا يطيعك في ترك

اللّهت حملت عليه أو تركته، وكذلك الكافر لا يطيع بالإيمان على رفق ولا على عُنْف»⁽²⁾،

واضح من تحليل علاقة المُشابهة في الآية عند الرماني، أن انكشاف المعنى الخفي تم عن طريق

الصورة الحسية، في تشبيه الكافر بالكلب في الطاعة، فالكلب لن يطيعك في أن يقف عن اللّهت

سواء أجبرته على ذلك أو تجاهلت لهته؛ فكذلك الكافر لن يؤمن سواء بلطف أو بإجباره على

ذلك.

وإذا كان التشبيه هو: "العقد على أن أحد الشيين يسد مسد الآخر في جس أو عقل" كما

أشرنا قبل قليل؛ فإن الاستعارة البلاغية عند الرماني: «هي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما

يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه، إلا أنه بنقل الكلمة والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة»⁽³⁾،

¹ سورة الأعراف، الآية. 17.

² الرماني، النكت في إعجاز القرآن، سبق ذكره، ص. 82.

³ المصدر نفسه، ص. 86.

بذلك يكمن الفرق والاختلاف والمُبايئة بين التشبيه والاستعارة؛ في أن هذه الأخيرة تعتمد على النقل من المعنى الأصلي إلى معنى آخر مجازي، لكن في التشبيه لا يحصل هذا النقل في اللفظ كون أداة التشبيه تقوم بهذا الدور. بهذا أخرج الرماني التشبيه من الدائرة التي يتحرك فيها المجاز، وخالف بذلك الجاحظ في هذا الأمر، رغم أنه استعمل الاستعارة بدل المجاز.

ومن الأمثلة على الاستعارة في التنزيل التي أثارها الرماني؛ قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِن عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾⁽¹⁾، ويقول الرماني في الآية الكريمة: «حقيقة قَدِمْنَا هنا عَمِدْنَا وقدمنا أبلغ منه لأنه يدلُّ على أنه عاملهم مُعاملة القادم من سفر، لأنه عاملهم من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قديم فرآهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدلٌ»⁽²⁾، يمكن القول أن الرماني من خلال نظره في الآية السابقة يذهب مذهب أهله من المعتزلة في تنزيهه للباري من الحركة والانتقال؛ على غرار انتقال الكائنات من مكان إلى مكان، وردَّ فعل "قَدِمَ" إلى "عَمَدَ" وذلك يتماشى مع المعنى العام أو السياق الشمولي للآية؛ والذي أوضحه في النص السالف كون أن الباري تعالى عاملهم كما لو أنه كان غائبًا عنهم، وذلك أبلغ في سياق الكلام كما يقول الرماني.

¹ سورة الفرقان، الآية. 23.

² المصدر السابق، ص. 86.

لقد استفاد الرماني من جهود سابقه، وحاول أن يضع شَرْخًا واضحًا بين التشبيه والاستعارة، هادفًا من خلال هذا المجهود البلاغي؛ تثبيت دعائم التأويل الاعتزالي الذي شكّل الغاية البعيدة لذلك.

ت- حقيقة استجازة الألفاظ

حدّ المجاز عند الرازي أنه: «كلمةٌ أُريدَ بها معنى مُصطلحًا عليه، سوى ما اصطُحَّ عليه في أصل تلك المُواضعة»⁽¹⁾، أما التهانوي فيقول فيه: «المجاز عند أهل العربية خلاف الحقيقة. وهما؛ أي الحقيقة والمجاز يطلقان على اللفظ حقيقة وعلى المعنى مجازًا»⁽²⁾، وهو عند القاضي عبد الجبار: «أن يُستعمل اللفظُ في غير ما وُضِعَ له في الأصل»⁽³⁾، فكل الحدود تؤكد على أن المجاز هو الوجه الخفي للفظ والمقابل للحقيقة، حيث تلتقي الحقيقة مع المجاز على مستوى اللفظ ويفترقان على مستوى المعنى.

للمجاز أهمية كبيرة في اقتناص المعنى المناسب من سياق الكلام، لكن لا يجب أن يُراعى كما تُراعى الحقيقة؛ فـ«من حق المجاز إذا استُعمل أن لا يُراعى معناه كما يُراعى ذلك في الحقائق؛ لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة. لأنه إن روعي معناه، وجعلَ تابعًا له، وأجري حيث يجري معناه، حلَّ محلَّ الحقيقة، وإنما ينفصل منه على هذا الوجه بتأخره عن الحقيقة،

¹ سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط. 1، 2001م، ص. 680.

² التهانوي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، ج. 2، تحقيق علي دروج، ترجمة عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط. 1، 1996، ص. 1456.

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 436.

وذلك بمنزلة تأخر حقيقة عن حقيقة؛ وهذا يُخرجه من كونه مجازاً»⁽¹⁾، فلا يجب أن نعتبر المعنى المجازي هو نفسه المعنى الحقيقي؛ لأن هذا يجعل كلاً من المجاز والحقيقة على معنى واحد، ويصبح المجاز مرادف للحقيقة ومطابق معها، وبالتالي لن يكون المجاز مجازاً؛ بل سيُصبح حقيقة. ويؤكد قاضي القضاة قوله السابق بقول أستاذه الجبائي الأب؛ يقول: «إن المجاز لا يُقاس كالحقائق. ويبين ذلك [أبو علي الجبائي] بأنه لا يُقال: سَل الكتاب، ويُراد به صاحبه أو كاتبه، كما يُقال، سَل القرية، ويُراد به الأهل»⁽²⁾. وفي توضيح كلام أبيه - في زعمه أن المجاز لا يُقاس عليه - يقول الجبائي الابن: «إن معنى قولنا إن المجاز لا يُقاس عليه أن الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفاً على حذف شيء هو المراد بكلامهم كقوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾⁽³⁾ يعني أهلها، فليس لأحد أن يقيس على هذا فيقول: "سَل الحمار" يعني صاحبه، إذا لم يكونوا تعارفوا حذف صاحب الحمار وهم يريدونه. فلو كانوا تعارفوا حذف ذكره وهم يريدونه لصح أن تستعمل هذه اللفظة كما استعملت اللفظة الأخرى وهو قولهم: "سَل الرِّبْع"⁽⁴⁾ و"سَل الديار" وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾، لأن المراد بهذا الاستفسار والمراد بقوله: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ هو الأهل، لأن الاستجازة تقع في ألفاظ قد تعارفوا حذف المقصود إليها به، فاستغنوا عن ذكرها لعلم المُخاطَب، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف في بعض الألفاظ، لم يكن لأحد أن

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 167 - 168.

² المصدر نفسه، ص. 168.

³ سورة يوسف، الآية. 82.

⁴ الرِّبْع: يحتل هذا اللفظ عند ابن منظور معاني كثيرة، وفي سياق الكلام اقتطفنا هذا المعنى: «المنزل والدار بعينها، والوطن متى كان وبأي مكان كان». ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، ص.

يحذف، لأن المُخاطَب لا يعرف مراده»⁽¹⁾، إن ما جعل أبا هاشم يذهب هذا المذهب في شرح كلام شيخه (أبيه) هو أنه يمكن لهذا القياس أن يؤدي إلى حذف مقصود لم يُتعارف على حذفه؛ لأن حذف المقصود رهين بالاتفاق على حذفه، وذيوعه بين المتخاطبين، فالمجاز أو الاستجازة تجوز على ألفاظ قد عُلمَ حذف المقصود منها، فإذا لم يكن قد وقع تعارفٌ على حذف مقصود مُعيّن فإن المُخاطَب سيستعصي عليه فهم قصد المُخاطَب، وهذا ما جعل الجبائين يذهبان إلى عدم جواز القياس في المجاز.

بالإضافة إلى ذلك؛ فإذا تم قياس مجاز على مجاز آخر وكان المقيس لم يُتعارف بعدُ على حذفه اعتبره المُخاطَب حقيقة وليس مجازًا، فـ"سأل الحمار" لو لم يكن مُتعارف على حذف صاحب الحمار؛ فإن المُخاطَب سيعتبر ذلك حقيقة؛ أي دعوى له لاستفسار الحمار وتوجيه السؤال إليه، لكون الجبائين قالوا: «متى استعمله في غير ما استعملوه فيه أو هم أن المتكلم يريد به الحقيقة؛ لأنه لا تعارف بنقله عنه، وذلك يؤدي إلى كونه مُخطئًا أو مُتهمًا نفسه»⁽²⁾، فالمجاز إذا استعمل في غير محلّه فإنه يُوهَم بأنه حقيقة، لذلك لا يجوز القياس في المجاز، لكون هذا القياس يؤدي إلى حذف لفظ لم يُتعارف على حذفه، فيوضع المقيس موضع الحقيقة وهذا لا يجوز.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 168 .

² المصدر نفسه، ص. 169.

لقد وضع قاضي القضاة اللغة واحدة من الأدلة العقلية، واعتبرها أبو عثمان إحدى الوسائل البيانية، وكما أشرنا عند حديثنا عن **المواضعة** والقصد أن صاحب **المغني في أبواب التوحيد والعدل** وضع شرطين لكي تنزل اللغة منزلة الدلالة؛ فالأول هو: المواضعة السابقة. والثاني: قصد المتكلم؛ أي مراعاة حال المتكلم بها، فلا بد إذن من مراعاة المواضعة الاجتماعية عند الاستجاسة، حيث يُشترط في استعمال المجاز في التعبير؛ أن يكون اللفظ المستعمل مجازاً متواضع عليه، ولا يخرج عن الجماعة المتواضعة على اللغة.

نعود لنؤكد أن المجاز **ضرورة تعبيرية** تشتمل عليه العديد من آي القرآن، حيث أن في بعضها ينسب الفعل إلى الجماد ويصبح الجماد فاعلاً والنبات كذلك، فكيف يصح ذلك في الجمادات والنباتات؛ أي المخلوقات المحسوسة التي تعجز اللغة عن وصفها دون أن تُسند إليها الفعل أو الحواس، ولا يصح ذلك في وصف المطلق والسرمدى، فرغماً عنها ستسقط اللغة في المجاز وإلا كانت عاجزة عن ذلك؛ يقول ابن قتيبة في رده على من طعن في القرآن: «وأما الطاعنون على القرآن "بالمجاز" فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تُسأل.

وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم.

ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل يُنسب إلى غير الحيوان باطلاً - كان أكثر كلامنا فاسداً؛

لأننا نقول: نبتَ البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر.

ونقول: كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا والفعل لم يكن وإنما كُوِّنَ.

ونقول كان الله. وكان بمعنى حَدَّثَ، والله، عز وجل، قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث:

فيكون بعد أن لم يكن.

والله تعالى يقول: ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرَ﴾⁽¹⁾ وإنما يُعزم عليه.

ويقول تعالى: ﴿فَمَا رَیَحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾⁽²⁾ وإنما يُريح فيها.

ويقول: ﴿وَجَاءَ وَرَیَحَتْ عَلَی قَمِیصِهِ بَدْمٌ كَذِبٌ﴾⁽³⁾ وإنما كُذِّبَ به.

ولو قلنا للمنكر لقوله: ﴿جِدَارًا يُرِیْعُ أَنْ يَنْقُضَ﴾⁽⁴⁾: كيف كُنت أنت قائلاً في جدارٍ رأيتَه

على شفا انهيار: رأيت جدارًا ماذا؟ لم يجد بُدًّا من أن يقول: جدارًا يهيم أن ينقض، أو يكاد أن

ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأيًا ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبُه يصل إلى هذا المعنى في

شيء من لغات العجم، إلا بمثل هذه الألفاظ»⁽⁵⁾، هكذا رد ابن قتيبة على من أنكر المجاز في

القرآن، ويعجزهم بما في هذا النص من كيفية إطلاق اللفظ على حركة أو نمو بعض الأشياء

المحسوسة، واللغة صورة لعالمنا المتناهي، وتصوراتنا المحدودة، ولكي تعبر عن عالم مطلق غير

متناهي لا مناص لها من إطلاق الألفاظ مجازًا.

¹ سورة محمد، الآية. 21.

² سورة البقرة، الآية. 16.

³ سورة يوسف، الآية. 18.

⁴ سورة الكهف، الآية. 77.

⁵ ابن قتيبة، تأويل مُشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط. 2، 1393هـ - 1973م، ص. 132 - 133.

ع- حدود المجاز

• لا مجاز على الألقاب المحضة

لم يجوّز القاضي عبد الجبار الاستجازة في الألقاب المحضة؛ لأنها لا معنى فيها؛ فهي تخبر ولا تعني، وتشير ولا تدلّ، يقول في أضرب الاسم: «اعلم أن الاسم على ضربين: أحدهما لا يفيد في المُسمّى به وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيد، وهو الذي سمّيناه بأنه لقبٌ محض. ومنه ما يُفيد في المُسمى به جنسًا أو صفة... وهو الذي يُسميه شيوخنا صفات، ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة ما يقوله أهل العربية في ذلك»⁽¹⁾، اتضح إذاً أن اللقب المحض لا يفيد؛ لكونه لا يتعدى مجرد الإشارة إلى الشيء، كاسم العلم الذي يشير إلى شخص بعينه دون أن يُنبئ أو يدل على معنى أو صفة في المُسمى، ولذلك نجد العديد من الأشخاص يحملون نفس الاسم. أما الصفات أو أسماء المعاني فهي التي تُشير إلى صفة أو سمة أو خاصية في المُشار إليه والمُسمى بها، فمثلاً لفظ "أبيض" يشير إلى صفة في المُشار إليه؛ أما زيد فيشير إلى المُشار إليه ولا يدلُّ على صفة أو غيرها. لذلك وكما قلنا لم يُجوّز قاضي القضاة المجاز في الألقاب المحضة (الأسماء والأعلام) لخلوها من المعنى الذي يكون صلة وصل بين المنقول والمنقول إليه، وجوزه في الصفات وأسماء المعاني التي يفارق حالها حال الأولى، من حيث اشتمالها على معنى.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 174 - 175.

• لا يحمل اللفظ على المجاز إذا أمكن حمله على الحقيقة

الحقيقة عند المعتزلة أبلغ من المجاز، ولذلك يمنعون حمل اللفظ على المجاز إذا كان حمله على الحقيقة أمرًا ممكنًا، ولا يقبلون - كما سلف أن رأينا - باستعمال اللفظ مجازًا إلا فيما استعمل فيه وجرت العادة على استعماله؛ حيث أنه إذا استعمل اللفظ مجازًا في مكان لم تجر العادة على استعماله فيه اختلط بالحقيقة وعسر الفصل بينهما، ولذلك يجب أن يُستعمل اللفظ مجازًا فقط فيما جرى استعماله.

يقول شارح الأصول الخمسة: «ووصفهم السهم، إذا زال عن سمته بأنه جائر، مجاز عندنا؛ لأنهم لا يصفون كل ما زال عن سمته بذلك. فلا يصفون الحجر المرمي بذلك، ولا غيره، فعلم أنه مجاز، وإلا كان يشيع في هذه الفائدة. ألا ترى أنه لما أفاد وقوع الجور منه، استمر في كل من فعل الجور؟ وأما وصفهم السحاب بأنها ظالمة، إذا جادت بالمطر في غير حينه، فمجاز؛ لأنه لو كان حقيقةً لاستمر في كل ما له حكم، وحصل له ذلك أو به في غير الوقت المعتاد، حتى يُقال، في الشجرة إذا تأخر نُضج ثمارها، بأنها ظالمة؛ فعلم بذلك، أنه استعمل فيها تشبيهًا بفاعل الظلم لما كان المُبتغى منها المطر في حين ما خطأ به، كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم»⁽¹⁾. وحتى لا تتداخل الحدود بين الحقيقة والمجاز يمنع قاضي القضاة إطلاق اللفظ مجازًا في مواقع عدة، فالسحاب وُصفت بأنها ظالمة لأنها جادت بالمطر في غير حينه، ولا يجوز إطلاق لفظ الظلم عليها إذا أمطرت في فصل الشتاء، حيث أُطلق اللفظ عليها مجازًا في

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 8، سبق ذكره، ص. 216 - 217.

زمن غير زمن المطر، ولم يُطلق عليها ذلك في زمن المطر، لكن لا يصح أن يقال في الشجرة إذا لم تجد بالثمار في وقته أنها ظالمة لما لم يُنطق على الاستجازة في ذلك.

لقد أراد أهل العدل والتوحيد من وضع الحدود لاستعمال المجازي للألفاظ التفرقة بين الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية، لكيلا تستعمل الواحدة منهما مكان الأخرى، وذلك لأهمية الدلالة اللغوية عندهم، فهي المعتمدُ عليها في الرد على المخالفين وإفحامهم. وقصارى الكلام أنه إذا كانت اللغة في مذهب واصل بن عطاء نوع من أنواع الأدلة؛ فإن ما تواضعت عليه الجماعة يُشكل أساس الاستخدام المجازي؛ وبالتالي لا يجوز للواحد منا أن يخرج عن هذه المواضعة ولو كانت هناك علاقة مشابهة بين المعنى الأصلي للفظ والمعنى المنقول إليه، وكانت الجماعة لم تستعمل ذلك مجازًا؛ لم يصح المجاز.

إذا كنا قد خصصنا حيزًا للمجاز في هذا الفصل؛ فلأنه المُبرر الذي اتخذته المعتزلة لتأويل ظاهر النصوص التي تتناقض مع مبادئ العقل، وأكدنا على القصد لأن به نعلم أن اللفظ في صيغته اللغوية قد سبق حقيقة أو سبق مجازًا؛ أي هل ورد في معناه الحقيقي أم استعمل بالمعنى المجازي؟ لكون الصيغ اللغوية متعددة، والسبيل لتجاوز ذلك هو معرفة قصد المُتكلم من كلامه. وبالتالي فإذا كان المجاز هو سلاح المعتزلة للاشتغال على التأويل؛ فإن احتواء الذكر الحكيم على المتشابه من الآيات ذريعة وأساس ديني لذلك.

2. المُحكّم والمتشابه

وجد المعتزلة في المحكم والمتشابه ما يُرْسُون به أُسس التّأويل في اتجاههم العقلي، فإذا كان الذكر الحكيم لم يفصل بين الآيات المحكمة والآيات المتشابهة؛ فإن أهل العدل والتوحيد يضعون لذلك قسمة مفادها: أن ما وافق أصولهم العقلية فهو محكم؛ وما خالفها فهو متشابه يجوز تأويله؛ بل ويجب ذلك فيه.

وإذا كانت العبادة حسب القاسم الرّسّي⁽¹⁾ تتشطر - كما رأينا في الفصل السابق - إلى ثلاثة أقسام؛ الأول: معرفة الله (المعبود)، والثاني: معرفة ما يُرضيه وما يُسخطه (العبادة)، والثالث: اتباع ما يرضيه واجتناب ما يُسخطه (التعبّد)، وكان لكل قسم من هذه الأقسام حُجّة، وهي على التوالي: العقل، الكتاب، والرسول؛ فإن لهذه الحجج أصول وفروع، فحجة العقل تنقسم إلى ما هو ضروري وما هو اكتسابي، والضروري منها أصل والاكتسابي فرع؛ يقول القاسم الرّسّي: «وإنما وقع الاختلاف في ذلك لاختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والاستدلال بالدلائل الحاضر المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول. فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمُستدلّ عليه»⁽²⁾. وحجة الكتاب بدورها تنقسم إلى أصول وفروع؛ أمّا الأصل فهو الذي لا اختلاف فيه، وفرعه فهو ما وقع فيه الخلاف، ويجب رده إلى

¹ استدلالنا هنا بنصوص القاسم الرّسّي على مذهب المعتزلة له مُبرره كون الرجل شيوعي زيدي، والمعروف عن الزيدية أنها تقول قول المعتزلة في سائر القضايا إلا مسألة الإمامة. «تختلف "الزيدية" مع المعتزلة حول الإمامة، وهو موقف سياسي دون أن يُخرجهم هذا الخلاف من إطار أصحاب العدل والتوحيد»، محمد عمارة، تقديم كتاب رسائل العدل والتوحيد، ج. 1، سبق ذكره، ص. 97. فجاز الاستدلال بكلامه في غير الإمامة، ونمتنع عن ذلك في الإمامة.

² القاسم الرّسّي، أصول العدل والتوحيد، سبق ذكره، ص. 125.

الأصل؛ «وأصل الكتاب هو المُحكَم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله، وفرعُه المتشابه من ذلك فمرئوده إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل»⁽¹⁾. وأما «أصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول ﷺ، فكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبار رسول الله ﷺ، فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع»⁽²⁾. إن كل مختلف فيه فرع يجب رده للأصل المتفق عليه، لا بالنسبة للعقل، ولا بالنسبة للقرآن، ولا بالنسبة للسنة، فثبت بهذا أن المحكم أصل للمتشابه، لذلك يجب رد الأخير للأول (رد الفرع إلى لأصل).

وإذا كان الذكر الحكيم متضمن لما هو مُحكم ولما هو متشابه؛ فإن آيات الأحكام لا تنتمي إلى هذه القسمة على اعتبار أنها تدلُّ بنفسها على ما تدلُّ عليه من الأحكام؛ من قبيل كيفية الصلاة، شروطها، ومواقيتها... فالخطاب الإلهي ينقسم إلى ضربين: «أحدهما يستقل بنفسه في الإنشاء عن المراد، فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة ودلالة.

والثاني: لا يستقل بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره، ثم ينقسم ذلك إلى قسمين:

أحدهما: يُعرف المراد به وبذلك الغير بمجموعهما، والثاني يُعرف المراد به بذلك الغير بانفراده، ويكون هذا الخطاب لطفًا وتأكيدًا.

¹ المصدر السابق، ص. 125.

² المصدر نفسه، ص. 125.

ولا يخرج خطاب الله أجمع عن هذه الأقسام الثلاثة. والقرائن قد تكون متصلة سمعًا، وقد تكون منفصلة سمعًا وعقلًا، وقد بينا أن الدليل العقلي وإن انفصل فهو كالمُتصل في أن الخطاب يترتب عليه»⁽¹⁾. فإذا كانت أولى الأقسام هي ما أشرنا إليه بأنها آيات الأحكام الشرعية التي تدلّ بنفسها ولا تحتاج إلى غيرها؛ فإن الثانية هي التي تحتاج إلى الغير لكي تدلّ، وتنقسم إلى قسمين: قسم يحتاج لكي يدلّ إلى الخطاب نفسه وإلى ذلك الغير؛ أي بأن يدلّ على ما يدلّ عليه بتركيبه وبقرينة، وقسم لا يدلّ فيه الخطاب على شيء، ويحتاج لكي يدلّ إلى غيره وهو القرينة العقلية.

ويُجلى قاضي القضاة هذه الأقسام التي فحصناها عن كثب في نص صريح؛ يقول فيه: «واعلم أن الخطاب على ضربين: أحدهما يدلّ على ما لولا الخطاب لما صح أن يُعلم بالعقل، والآخر يدلّ على ما لولاه لأمكن أن يُعرف بأدلة العقول. ثم ينقسم ذلك، ففيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يُعلم بأدلة العقول، ويصح أن يُعلم مع ذلك بالخطاب، فيكون كل واحد كصاحبه في أنه يصح أن يُعلم به الغرض. وفيه ما لولا الخطاب لأمكن أن يعلم بالعقل ولا يمكن أن يُعلم إلا به.

فالأول هو الأحكام الشرعية؛ فإنها إنما تعلم بالخطاب وما يتصل به، ولولاه لما صح أن يُعلم بالعقل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها، وكذلك سائر العبادات الشرعية.

¹ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 1، سبق ذكره، ص. 34.

والثاني هو القول في أنه عز وجل لا يُرى، لأنه يصح أن يُعلم سمعًا وعقلًا، وكذلك كثير

من مسائل الوعيد.

والثالث بمنزلة التوحيد والعدل، لأن قوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء﴾⁽¹⁾ ولا يعلم

ربك أحدًا﴾⁽²⁾ و﴿قل هو الله أحد﴾⁽³⁾ لا يُعلم به التوحيد ونفي التشبيه والقول بالعدل، لأنه متى

لم يتقدم للإنسان المعرفة بهذه الأمور، لم يعلم أن خطابه تعالى حق، فكيف يمكنه أن يحتج فيما

إن لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته»⁽⁴⁾. هكذا يؤكد النص الذي فرغنا منه توًّا كما يؤكد سابقه

أن الخطاب عند قاضي القضاة وعند سابقيه من المعتزلة ينشطر إلى ثلاثة أنواع: الأول لا يحتاج

إلى قرينة لفظية ولا إلى قرينة عقلية؛ بل يدل بنفسه، وهو الذي يدل على الأحكام الشرعية، أما

الثاني: فهو الذي يدل بنفسه وبقرينة إما عقلية أو لفظية، فيمكن للخطاب وحده أن يدل عليه، كما

يمكن للعقل وحده أن يدل عليه، أما النوع الثالث: فهو الذي لا نفع لصيغته الدلالية لمعرفة المراد

به، وإنما سبيله الأوحى هو العقل.

هكذا يُخرج قاضي القضاة آيات الأحكام الشرعية من دائرة المُحكّم والمتشابه؛ لكون هذه

الآيات تدل بنفسها ولا تحتاج إلى قرينة، عكس الآيات الأخر التي تحتاج لكي تدل إلى قرينة

عقلية أو لفظية في صنف، وفي الصنف الآخر لا يمكن أن تدل سوى بقرينة عقلية.

¹ سورة الشورى، الآية. 11.

² سورة الكهف، الآية. 49.

³ سورة الإخلاص، الآية. 1.

⁴ المصدر السابق، ص. 35 - 36.

بعد هذا الفصل البيّن بين أنواع الخطاب أو بالأحرى أنواع الآيات، يعود قاضي القضاة ليضع تحديداً دقيقاً لكل من المُحكّم والمتشابه؛ يقول: «إن المُحكّم إنما وُصِفَ بذلك لأن مُحكِّمًا أحكمه، كما أن المُكْرَمَ إنما وُصِفَ بذلك لأن مُكْرَمًا أكرمهُ، وهذا بيّنٌ في اللغة. وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمُحكّم في ذلك، وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المُراد بذلك، أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة - لكونه عليها تأثير في المُراد - وقد علمنا أن الصفة التي تُؤثر في المُراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المُراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون مُحكِّمًا»⁽¹⁾. فأما المتشابه فهو «الذي جعله عز وجل على صفة تشتهه على السامع - لكونه عليها المراد به - من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المُراد به، لشيء يرجع إلى اللغة أو المعارف، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْغَيْنَ يُوْذُونَ اللَّهَ﴾⁽²⁾ إلى ما شاكله، لأن ظاهره يقتضي ما علمناه مُحالًا، فالمراد به مشتبه يحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المُحكّمات»⁽³⁾. إن فصل المقال بين المُحكّم والمتشابه عند قاضي القضاة مردهُ إلى أن المُحكّم هو ما جعله الباري تعالى على صفة مخصوصة؛ أي أن الآيات المحكمة دلّت على مُرادٍ بعينه، ولا يُفهم منها سوى هذا المُراد.

¹ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 1، سبق ذكره، ص. 19. شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 600.

² سورة الأحزاب، الآية. 57.

³ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 1، سبق ذكره، ص. 19. شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 600.

ويزيد الإسكافي الأمر وضوحًا بتأكيدِه على أن الآيات المحكمات «هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة»⁽¹⁾. وأما المُتشابهة عنده فعلى الجهة الأخرى من سابقتها، «وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة»⁽²⁾، ويشتبه على السامع المُرادَ منها، لكون ظاهرها لا يدلُّ على مُرادها، لذلك فهي تحتاج لكي تقع دلالة إلى إرجاعها إلى المُحكّمات، فهذه الأخيرة هي أداة لضبط المتشابهات، لأن منطوقها لا يحتمل إلا المعنى الواحد، إنها أصل يجب أن يعود إليه الفرع (المتشابهات).

لقد أكدنا فيما سبق أن آيات الأحكام الشرعية لا تحتاج إلى قرينة في معرفة المُراد منها، وبقي المُحكّم والمُتشابه اللذين أكد قاضي القضاة على حاجتهما للعقل لوقوعهما دلالة؛ يقول في علاقة المحكم بالمتشابه: «المُحكّم كالمُتشابه من وجه، ويُخالفه من وجه آخر. فأما الوجه الذي يتفقان فيه فما قدمناه من أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنه لا يجوز أن يختار القبيح، لأن الوجه الذي له قلنا ذلك، لا يُميّز المُحكّم من المُتشابه... وأما الوجه الذي يختلفان فيه، فهو أن المُحكّم إذا كان في موضوع اللغة أو لمضامّة القرينة، لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه مَنْ عرف طريقة الخطاب وعلمَ القرائن أمكنه أن يستدلَّ في الحال على ما يدلُّ عليه. وليس كذلك المُتشابه، لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدّد ليحمله على الوجه الذي يطابق المُحكّم أو دليل العقل. ويُبيّن صحة ذلك أنه عز وجل بيّن في المُحكّم أنه أصل للمُتشابه، فلا بد أن يكون العلم

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج.1، سبق ذكره، ص. 270.

² المصدر نفسه، ص. 270.

بالمُحكّم أسبق ليصح جعله أصلاً له»⁽¹⁾. فبالإضافة إلى حاجة كل من المحكم والمتشابه للعقل، فإنهما يختلفان في أن المُحكّم لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا يمكن أن يدل عليه، عكس المتشابه؛ فإنه يحتمل عدة أوجه لا يمكن الفصل بينها إلا برده إلى المُحكّم أو إلى دليل العقل، وإذا كان قاضي القضاة يُلح على أن المُحكّم والمتشابه في حاجة إلى العقل، فإن المتشابه في حاجة إلى المُحكّم إضافة إلى حاجته للعقل.

بهذا الذي انتهينا إليه والذي يمكن أن نُجمله بالقول؛ أن للاستدلال بكلام الله يجب - أولاً وقبل كل شيء - معرفة الباري (المُتكلّم - المُخاطب) حتى يصح الاستدلال بكلامه. ومن كلامه ما يدلُّ بنفسه؛ وتسمى آيات الأحكام، ومنه ما يدلُّ بقرينة؛ وهي الآيات المُحكّمات والمتشابهات، فالمُحكّم يدلُّ على ما يدلُّ عليه بالعقل أو بقرينة اللغة؛ أما المُتَشابه فيدلُّ بقرينة العقل فقط والذي يردّه إلى المُحكّم.

وبالتالي يمكن القول أن الذكر الحكيم بمحكمه ومتشابهه، بصريحه ومجازه، تحول مع أصحاب العدل والتوحيد، إلى أدلة وقرائن عقلية، والهدف من ذلك حشد الأدلة لمُجابهة الخصوم وإفحامهم بها، وهي أدلة لا يمكنهم الصمود أمامها، لكونها تصيبهم بالعي والالزام. وبهذا يكون المعتزلة قد نسجوا خيطاً ناظماً بين المجاز والتأويل والمُحكّم والمتشابه، وربطوا كل ذلك بالأساس العقلي الذي تُبنى عليه المعرفة عندهم، فكان العقل بذلك النقطة الأرخميدية التي يدور حولها كل من المجاز والتأويل، والمُحكّم والمتشابه، وتشتد كلها إليه.

¹ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 1، سبق ذكره، ص. 6 - 7.

وأكثر من ذلك يمكن وضع نوع من المماثلة بين المحكم والمُتشابه من جهة، والمعرفة الضرورية والمعرفة الاكتسابية من جهة أخرى؛ فالمحكم يماثل تلك المعرفة الضرورية التي من صفاتها الوضوح وعدم الحاجة إلى الاستدلال، أما المُتشابه فيُشبه المعرفة المكتسبة التي لا سبيل لها سوى الاستدلال والنظر، كما لا سبيل إلى معرفة المُتشابه سوى التأويل؛ هذا جانب؛ أما الجانب الآخر والذي أكدنا عليه قبل قليل فالمُحكم أساس لفهم المُتشابه، كما أن المعرفة الضرورية (الاضطرارية) أساس للمعرفة المكتسبة.

3. أسلاف المعتزلة في التأويل

كان التأويل في أول أمره ممارسة طبيعية، تتخذ مادتها القضايا المعروضة للنقاش في المجالس العلمية وحلقات الجدل والمناظرة، إنه (التأويل) نابع من فضول لإشباع النفوس وإرضائها، والإجابة عما ينبثق من الأسئلة التي تتمحور حول القضايا الدينية، فما «ما يسميه الأخصائيون بالرأي أو التأويل أو الاجتهاد، قبل أن يكون مفهومًا اصطلاحيًا، كان ممارسة طبيعية يقوم بها كل من يحاول أن يفهم، أن يتمثل ويستحضر، ما هو معروض في المجالس الخاصة والحلقات العامة كمادة للتأمل والتدبر»⁽¹⁾، فالتأويل عبر تاريخه انتقل من ممارسة عامة طبيعية، يهدف إليها كل من أراد أن يفهم، إلى ممارسة خاصة لها قواعدها وأسسها التي لا تصح ولا تُثمر دونها.

¹ عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط. 3، 2001، ص. 80.

ونحن نخوض في مسألة التأويل عند المعتزلة لا بأس أن نذكر بعض من فسر وأول أي القرآن قبل المعتزلة، ويمكن اعتبارهم من أسلاف أهل العدل والتوحيد في هذه المسألة. وها هو أبو عبيدة معمر بن المثنى⁽¹⁾ [ت 210هـ] الذي يُعتبر أول من تنبه وسلط الضوء على مصطلح المجاز؛ وكما سبق وأن أشرنا أن مصطلحات المجاز والمُشابهة والمُماثلة كانت متداخلة عند الجاحظ ومن سبقه، ومع ذلك كانت وسيلة لصرف الآيات المؤولة عن ظاهرها إلى معناها الخفي (الحقيقي).

وما يجب التنبيه عليه هنا هو أن أبا عبيدة أحد الأعلام البارزة في فرقة الخوارج، وهناك من المبادئ المُشتركة بين الخوارج وأصحاب الأصول الخمسة؛ مثل خلق القرآن، حيث أن «وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن»⁽²⁾، ويقول الأشعري في تطابق قولهم بالتوحيد: «فأما التوحيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة»⁽³⁾، ويضيف في الوعيد: «وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد»⁽⁴⁾، ومثل ذلك كثير في مقالات الإسلاميين. وهذا الأمر سنكتشفه تَوًّا من خلال تأويلات أبي عبيدة.

¹ «هو معمر بن المثنى التيمي نيم قريش، أو تيم بني مرة على خلاف بينهم، وهو على القولين معًا مولى لتييم؛ وقد اختلفوا في مولده، ولعل الأقرب إلى الصحة أنه ولد في سنة 110هـ وهي سنة وفاة الحسن البصري، ... ولم تذكر المراجع أين ولد أبو عبيدة، ومع ذلك فهي تضعه في عداد علماء البصرة فلعله ولد بها، بعد حياة ليست قصيرة اكتمل بها نضجه العلمي وارتحل إلى بغداد في سنة ثمانية وثمانين ومائة حيث جالس الفضل بن الربيع وجعفر بن يحيى وسمعا منه. ثم يقول مترجموه: إنه خرج إلى بلاد فارس قاصداً موسى بن عبد الرحمان الهلالي، ولم يحددوا سنة خروجه. وفيما بين سنتي 209 و213 توفي وقد عمّر، وكان قد بلغ من الكبر المدى». فؤاد سزكين، مقدمة كتاب مجاز القرآن، لأبي عُبيدة، ج. 1، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر، ص. 9-10.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 1، سبق ذكره، ص. 174.

³ المصدر نفسه، ص. 189.

⁴ المصدر نفسه، ص. 189.

وإذا كان أبو عبيدة "خارجي" فإنه سيقف بالمرصاد لكل تجسيم أو تشبيه، وهو ما يجعله في الجهة المقابلة للمرجئة المعروف عنها ذلك. وسنعرض بعض الآيات التي أولها أبو عبيدة وأغلبها تدور في فلك نفي التشبيه والتجسيم؛ ونذكر ذلك عمودياً:

✓ المقصود من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁽¹⁾؛ «إلا هو»⁽²⁾.

✓ المقصود من قوله تعالى: ﴿فِي جَنبِ اللَّهِ﴾⁽³⁾؛ «في ذات الله»⁽⁴⁾.

✓ المقصود من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾⁽⁵⁾؛ «إذا اشتد الحرب

والأمر قيل: قد كشف الأمر عن ساق»⁽⁶⁾.

✓ المقصود من قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾⁽⁷⁾؛ «خير الله مُمَسَّكٌ»⁽⁸⁾.

✓ المقصود من قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾⁽⁹⁾؛ «ما

ظفرت ولا أصبت ولكن الله أَيْدِكَ وَأَظْفَرِكَ وَأَصَابَ بِكَ وَنَصَرَكَ»⁽¹⁰⁾.

¹ سورة القصص، الآية. 88.

² أبو غبيدة، مجاز القرآن، ج. 2، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر، ص. 112.

³ سورة الزمر، الآية. 56.

⁴ المصدر نفسه، ص. 190.

⁵ سورة القلم، الآية. 42.

⁶ المصدر نفسه، ص. 266.

⁷ سورة المائدة، الآية. 64.

⁸ المصدر نفسه، ص. 260.

⁹ سورة الأنفال، الآية. 17.

¹⁰ المصدر نفسه، ص. 244.

ولا جرم أن أبا عبيدة يستخدم المجاز في تأويل هذه الآيات التي يُوحى ظاهرها بالتشبيه، واستخدامه للمجاز عوض التأويل كان شائعاً قبل أن يبلغ التأويل أشدّه ويصبح على هيئته المعروفة لدينا.

وإذا كان أبو عبيدة قد مهّد الطريق أمام أهل العدل والتوحيد لتنزيه الباري عن كل مماثلة وكل تشبيه؛ فإن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد؛ بل اقتحم تأويل آيات الجبر وهذا ما عزز مكانته عند المعتزلة، على اعتبار أن نفي الجبر عن أفعال الانسان والاقرار بحرية هذا الأخير مبدأ أساسي في التراث الاعتزالي كما سننسط القول في ذلك في القسم الموالي.

ويؤول أبو عبيدة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَمْلِكَ قَرْيَةً أَمْرًا لِمُتْرَفِيهَا﴾⁽¹⁾؛ بقوله: «أي أكثرنا مترفيها وهي من قولهم: قد أمر بنو فلان أي كثروا فخرج على تقدير قولهم: علم فلان، وأعلمته أنا ذلك»⁽²⁾. بذلك نفى أبو عبيدة أن يكون الباري ﷻ هو الذي أمر المترفين بالفسق، وقد استفاد شيوخ المعتزلة من هذا التأويل، وأضافوا إليه: «أنه أمرهم بالطاعة ففسقوا بالخروج عن ذلك»⁽³⁾. فواضح أن أبا عبيدة وجّه مسألة التأويل الوجهة التي ارتضاها المعتزلة بعده.

وليس أبو عبيده وحده؛ فقد كان أيضاً لأبي زكريا الفراء [و 144هـ - ت 207 أو 209هـ] تأثير في مسألة التأويل عند المعتزلة، حتى ظن أنه معتزلي أو على الأقل يميل إلى الاعتزال،

¹ سورة الإسراء، الآية. 16.

² المصدر السابق، ص. 372.

³ القاضي عبد الجبار، مُتشابه القرآن، ج. 2، سبق ذكره، ص. 462. وكذلك مصنفه تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، ص. 227.

وقد جابه الفكر الجبري كما جابه سابقه أبو عبّيدة، وأوّل بدوره آيات التشبيه، حيث يقول في آية

الساق: «القرّاء مجتمعون على رفع الياء... عن ابن عباس أنه قرأ ﴿يَوْمَ تَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾

يريد: القيامة والساعة لشدتها قال: وأنشدني بعض العرب لجد بن طرفة.

كشفت لهم عن ساقها ﴿وبدا من الشرِّ البرأح﴾⁽¹⁾.

و يذهب في آية الوجه إلى نفس قول أبي عبّيدة؛ يقول: «وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ

وجهه﴾ إلا هو. وقال الشاعر:

استغفر الله ذنباً لستُ مُحْصِيه ﴿ رَبُّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ

أَي إِلَيْهِ أُوَجِّهْ عَمَلِي﴾⁽²⁾.

يُرد الفراء - في غالب الأحيان - معاني القرآن إلى الشعر، كما هو واضح من خلال

مصنّفه معاني القرآن، هذا فيما يخص التشبيه. أما الآيات التي أوّلها لمُجابهة أهل الجبر فسنأتي

بنفس ما أتينا على ذكره عند أبي عبّيدة، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا

مُتْرَفِيهَا﴾، يقول الفراء فيها: «قرأ الأعمش وعاصم ورجال من أهل المدينة (أَمَرْنَا) خفيفة حدّثنا

محمد قال حدّثنا الفراء قال حدّثني سفيان ابن عيينة عن حُميد الأعرج عن مجاهد (أَمَرْنَا) خفيفة.

وفسّر بعضهم (أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا) بالطاعة (فَفَسَّحُوا) أي أن المُتْرَف إذا أمر بالطاعة خالف إلى

¹ ابن زياد الفراء، معاني القرآن، ج. 3، عالم الكتب، بيروت، ط. 3، 1403هـ - 1983م، ص. 177.

² ابن زياد الفراء، معاني القرآن، ج. 2، عالم الكتب، بيروت، ط. 3، 1403هـ - 1983م، ص. 314.

الفسوق»⁽¹⁾، ففسق المُتَرْف حسب الفراء وُعدوله عن الطاعة نحو المعصية من فعل المُتَرْف، و(أَمَرْنَا) تدلُّ على أن الباري تعالى أمر المُتَرْفين بالطاعة ولم يستجيبوا لنداء ربهم، ففسقوا وعدلوا عن أمره.

يمكن القول، بعد عرض نماذج من التأويلات؛ أو بالأحرى التفسيرات المجازية لكل من أبي عبيدة والفراء؛ أن مذهب الاعتزال اغتنى واستفاد منهما كثيرًا فيما يخص مبحث التأويل، وهذا واضح من خلال التقارب بين تأويلاتهما؛ وتأويلات المعتزلة للآيات التي هدفوا من خلالها تنزيه ذاته تعالى عن التشبيه والتجسيم، وعدم إناطة أفعال العباد بذاته تعالى.

4. نماذج من تأويلات فاضي الفضاة

لا يمكن أن ننكر الأهمية البالغة التي ولَّها قاضي الفضاة لمبحث التأويل؛ كيف لا؛ والرجل خصص لرد المتشابه إلى المُحكّم كتاب من قسمين وسمه بـ«متشابه القرآن»، وقبل الشروع في الرد مهَّد لكلامه بمقدمة شافية لشروط عملية التأويل، وليس هنا فقط؛ بل نجد اشتغاله بتأويل الآيات منثورًا في أجزاء المغني في أبواب التوحيد والعدل وكذلك في شرح الأصول الخمسة ...

تعد مصنفات المُعتزلة مُتخمة بالتأويلات، لكن ونحن نقترّب من الخوض في مسألة حرية الإرادة الإنسانية عندهم فمن الأنسب أن نسوق بعض الأمثلة الدالة على هذه المسألة، بعد أن

¹ المصدر السابق، ص. 119.

نسلط الضوء على تأويل قاضي القضاة لآية "التأويل" لأهميتها ومحوريّتها في الصراع حول مشروعية التأويل.

يعتبر تأويل الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾⁽¹⁾ مدار صراع بين

المتشبهين بالتأويل والرافضين له، وما ارتضاه المعتزلة في معناها هو «أن يكون عطفًا على

ما تقدّم، ودالًّا على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إيّاهم، ونصبه الأدلة

على ذلك؛ فيكون قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾⁽²⁾ دلالة على أنهم برسوخهم في العلم، يجمعون

بين الاعتراف والإقرار، وبين المعرفة، لأنه تعالى مدحهم بذلك، ولا يتكامل مدحهم إلا بضمّ

الإيمان والتصديق، وإظهار ذلك، إلى المعرفة بتأويله. يبين ما قلناه: أنهم لو كانوا لا يعرفون

تأويله، حالهم وهم راسخون في العلم كحال غيرهم، في أنهم يعترفون بأنه من عند الله، ويؤمنون

به، فلا تكون لهم مزيّة على غيرهم، والكلام يدلُّ على أن لهم مزيّة. ويبيّن ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ

الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾⁽³⁾؛ فكيف صح من

المُحكّم أن يكون أصلًا للمُتشابه، وليس له معنى يستدلُّ بالمتشابه عليه؛ فلا بُدّ من أن يكون له

تأويل يدلُّ عليه المُحكّم، ولا يكون كذلك إلا على ما قلناه. يُبيّن ذلك أنه تعالى قال: ﴿فَأَمَّا

الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾⁽⁴⁾، فذمّ أهل الزيغ لأنهم يتبعون

¹ سورة آل عمران، الآية. 7.

² سورة آل عمران، الآية. 7.

³ سورة آل عمران، الآية. 7.

⁴ سورة آل عمران، الآية. 7.

المُتَشَابِهِ ابتغاء الفتنة؛ فلا بد من صحة اتباعها ابتغاء الحق؛ ذلك لا يكون إلا ويصح معرفة معناها؛ ويدل على ما قلناه: أنه تعالى لا يجوز أن يُخاطب بكلام إلا ويريد به أمرًا ما، فالمتشابه في ذلك كالمُحكّم، وإلا لم يكن لأن يُخاطبهم بلغة العرب معنى؛ وكان لا فرق بينه وبين سائر اللغات؛ فإذا كان قول من يقول: إن المُحكّم لا يُعرف معناه، يفسد بهذه الطريقة؛ فكذلك القول في المُتَشَابِهِ، وإنما يُخالف أحدهما الآخر، بأن المُحكّم يُعرف المُراد به بظاهره، لا بالرجوع إلى قرينة، والمُتَشَابِهِ لا يُعرف تأويله إلا بقرينة، أو به، وبغيره»⁽¹⁾. يؤكد قاضي القضاة من خلال تأويله لهذه الآية أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه من الآيات، فالواو التي فصلت بين شقي الآية، عطفت علم الراسخين في العلم على علمه تعالى بالتأويل؛ هذا جانب، أما الجانب الآخر؛ هو أن الراسخين في العلم إذا كانوا لا يعلمون تأويله، فلا يُفارق حالهم حال غيرهم، وما سبب ذكرهم في الآية دون غيرهم إلا لسبب أن لهم مزية هي العلم بالتأويل⁽²⁾. ويعود صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل إلى سياق الآية ليؤكد أن قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، ليضيف أن المحكم إذا كان أصل للمتشابه فلا مناص من أن يتضمن ما يدل عليه هذا المتشابه.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 16، سبق ذكره، ص. 332 - 333.

² يؤكد أبو الوليد بن رشد هذا الأمر في فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال عندما يقول: «إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يُحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان». فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، سبق ذكره، ص. 37-38. لكن من هم الراسخون في العلم؟ هل هم المتكلمون أم الفلاسفة، أهل البرهان أم أهل الجدل؟ فحسب المعتزلة العالمون بالتأويل هم أهل النظر، لكن حسب ابن رشد هم أهل البرهان، «وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفرٌ، في حقهم، أو بدعة». المصدر نفسه، ص. 48.

أما في سياق قضية حرية الإرادة الإنسانية فسنورد تأويل أهل العدل والتوحيد للآيتين

التاليتين:

- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽¹⁾.

- ﴿تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾.

يقول قاضي القضاة في الأولى: «وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة، لأن هذه اللام لام الغرض، الذي يسميه أهل اللغة: لام كي، بدليل أنهم لا يفصلون بين قول القائل: دخلتُ بغدادَ لطلب العلم، وبين قوله: دخلتُ وغرضي طلب العلم. ويدلُّ أيضًا على أن هذه الأفعال مُحدثة من جهتنا ومُتعلقة بنا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام»⁽³⁾، فاللام التي دخلت على العبادة تعتبر لام الغرض، لذلك أصبحت غاية فعل الخلق هي العبادة، مثل ما أورده قاضي القضاة من قول العرب: دخلت بغداد لطلب العلم، فالغرض من دخول بغداد كان تحصيل العلم، والغرض من خلق العباد هو العبادة؛ هذا جانب، أما الجانب الآخر - وهو ما يريده صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل من الآية - فإذا كانت أفعال العباد غير متعلقة بهم فإن هذه الآية ستصبح بلا معنى. ويقول الزمخشري في الكشاف: «إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنين، فاختر بعضهم ترك العبادة مع كونه

¹ سورة الذاريات، الآية. 56.

² سورة الصافات، الآيتان. 95 - 96.

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 362 - 363. المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 8، سبق ذكره، ص.

242 - 243.

مريدًا لها، ولو أرادها على القسر والإلجاء لوجدت من جميعهم»⁽¹⁾، فالباري تعالى خلق عباده ومكّنهم بالإرادة التي أهلتهم للاختيار، ولم يخلق فيهم الكفر والإيمان أو الطاعات والمعاصي؛ بل القدرة على اختيار الواحدة وترك الأخرى.

وعلى العكس من ذلك يقول أصحاب الكسب (الأشاعرة) في هذه الآية أن الباري ﷻ «أراد بعض الجن وبعض الإنس. والذي يدل على صحة ذلك أن كثيرًا من الجن والإنس يموت قبل أن يبلغ حد التكليف والعبادة، وصار هذا كقوله تعالى لأصحاب نبيه ﷺ: ﴿لَتَكْفُرَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾⁽²⁾ وأراد البعض لا الكل، لأن منهم من مات قبل الدخول وقتل قبل الدخول»⁽³⁾، فالمقصود من الآية عند الأشاعرة بعض الجن وبعض الإنس وليس الكل.

يسلم قاضي القضاة بما ذهب إليه الباقلاني في النص أعلاه، في أن الآية ليس المقصود منها كل الخلق؛ لأن «المجنون ومن لم يبلغ هذا الحد، فلا يجوز دخوله في الكلام؛ لأنه يتضمن أنه أراد العبادة ممن تصح منه»⁽⁴⁾. وبالتالي فالتعميم الذي ورد في الآية يدل على من تصح منهم العبادة، ولا دخل للمجنون ومن لم يبلغ حد التكليف في جملة القول.

أما الآية الثانية فإن صاحب متشابه القرآن يُغني القول في تأويلها، ويرد على المخالفين في خلق الأفعال: «قالوا: ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق أفعال العباد، فقال: ﴿تَعْبُدُونَ مَا

¹ الزمخشري، الكشاف، ج. 5، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ط. 1، 1418 هـ - 1998 م، ص. 621.

² سورة الفتح، الآية. 27.

³ الباقلاني، الإنصاف فيما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به، سبق ذكره، ص. 157.

⁴ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 2، سبق ذكره، ص. 629.

تَنْحِتُونَ ﴿١٠﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿١١﴾ والجواب عن ذلك: أن ظاهر قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ يقتضى أنه علة في الأول، وقد علمنا أن قوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ هو تبييت⁽¹⁾ لهم، وليس باستفهام، ولا يجوز أن يبكتهم في عبادة الأصنام، ثم يقول على طريق التعليل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ إلا وللثاني تعلق بالأول وتأثير فيه، وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون كذلك إلا والموصوف ثانياً، هو الموصوف أولاً حتى يصح كونه علة فيه وسبباً يمنع من عبادتهم له. ولو لا ذلك لخرج القول الثاني من أن يتعلق بالقول الأول. فإذا صح ذلك وجب ضرورة حمل قوله ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ على أن المراد به الصنم، ليصح أن يكون علة في المنع من عبادته، ومقتضياً التبييت والتوبيخ، ويكون كأنه قال: أتعبدون ما تنحتون من الأصنام المعمولة من الخشب والله خلقكم وخلق ذلك معكم، فكيف يصح أن تحتوه إلهاً يُعبد، مع حاجته في خلقه إلى الله تعالى، كما أنكم تحتاجون إليه؛ ومع أنه لا يملك ضرراً ولا نفعاً، وهو تعالى المالك لذلك لكم وله؟⁽²⁾، هكذا يدافع القاضي عبد الجبار عن حرية الإنسان في اختيار أفعاله⁽³⁾ جاعلاً من التأويل الأداة المنهجية لهذه الغاية.

¹ يقول ابن منظور: «بَكَتَهُ يَبْكُتُهُ بَكْتًا، وَيَكْتَهُ: ضربه بالسيف والعصا ونحوهما. وَالتَّبْكِيتُ: كالتقريع والتعنيف... التبييت: التقريع والتوبيخ». لسان العرب، مادة الباء، سبق ذكره، ص. 332.

² القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج. 2، سبق ذكره، ص. 580.

³ نضيف نصاً آخر لقاضي الفضاة مُتَّخَمٌ بِالتَّأْوِيلَاتِ وَمَوْجَزٌ يَفْضُرُ فِيهِ الْكَلَامَ، يردُّ به على القائلين بالكسب؛ يقول: «وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا

نَمْلِي لَهُمْ لِيَزْجِلُوهُنَّ﴾ [سورة آل عمران، الآية. 178] و﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ [سورة النساء، الآية. 176] ... إنما أراد به أنهم

سيزدادون إثمًا عند الإملاء، ويضلونَّ عما بيَّن لهم عند إتيان الذي فعله لكي لا يضلوا، وكذلك قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة، الآية.

26] أراد به أنه يفعل ما يقع الضلال منهم عنده، فأضاف ضلالهم إليه توسعاً لما ضلوا عند فعله، كقوله: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ [سورة طه،

يمكن القول من خلال استعراض مختلف جوانب العملية التأويلية عند المعتزلة؛ من تسليط الضوء على المواضع والقصد، ثم التسليم باحتواء الذكر الحكيم على المجاز، إلى اعتبار المُحكّم والمتشابه أساس العملية التأويلية؛ أن المعتزلة سلكوا مسلكًا عقلائيًا في فهم القرآن الكريم، إذا اعتبرنا أن التأويل عندهم يهدف إلى امتلاك فهم إنساني للنص التأسيسي الأول.

وبأنّ من ذلك أن المفسر لكتاب الباري تعالى لا يكفي أن يكون عالمًا بلغة الضاد؛ بل أكثر من ذلك وأسمى أن يكون عالمًا بما يجوز على الباري ﷻ وما لا يجوز عليه؛ وهو ما يؤكد لنا شارح الأصول الخمسة في هذا النص: «اعلم أنه لا يكفي في المُفسر أن يكون عالمًا باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية، والفقّه الذي هو العلم بأحكام المُشرّع وأسبابها، ولن يكون المرء فقيهاً عالمًا بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقّه، التي هي أدلة الفقّه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك. ولن يكون عالمًا بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل وما يحسُنُ منه فعله وما لا يحسن منه فعله بل يقبح، فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالمًا بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقّه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المُحكّم والفصل بينهما، جاز له أن

الآية. 85]، من حيث دعاهم إلى الضلال، أو أراد بذلك أنه تعالى يضلّهم عن الثواب في الآخرة بالكفر به كثيرًا، ويهديهم إلى الثواب في الآخرة بالإيمان به كثيرًا. وإنما حملنا هذه الآية على هذا الوجه ليكون موافقًا للحكم الذي قدّمنا الكلام فيه؛ لأن تلك الآية لا احتمال فيها، ويقوي ما قدّمناه قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَزَالُ لِنَ الْمُخْتَلِفِينَ﴾ [إِنْ مِنْ رَجْمَ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ] [سورة هود، الآيتان. 118 - 119] فَبَيَّنَ تعالى أنه للرحمة خلقهم». القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 6، سبق ذكره، ص. 183. هكذا يُبعد قاضي القضاة عن الذات الإلهية كل إمكانية لإصاق الظلم أو الثبح بها، وفي المُقابل يثبت للعبد أفعاله، ومسؤوليته عليها.

يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومنَ عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز، اعتماداً على اللغة المُجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط»⁽¹⁾، يؤكد هذا النص على ما نبهنا عليه من أن المُفسر لا تكفيه العربية، ولا الفقه، ولا أصول الفقه؛ بل يجب أن يكون عالماً بعلوم العدل والتوحيد، حتى يتسنى له الاشتغال بكتاب الله تفسيراً وتأويلاً، وعلوم العدل والتوحيد هي ما يجوز على الباري وما لا يجوز عليه من الصفات والأفعال، وبكلمة واحدة؛ فلا مناص من العقل في معرفة علوم العدل والتوحيد (مراعاة المُخاطب)، وبالتالي لتأويل أي الذكر الحكيم.

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 606 - 607.

خاتمة القسم الأول

يقتضي المنهج العقلي الذي اعتمده المعتزلة في بناء استدلالاتهم أن نعرف الباري قبل أن نستدل بكلامه، ومعرفة الباري عندهم - كما أسلفنا في الفصل الأول من هذا القسم - لا تجوز إلا عقلاً، فبالعقل نعلم القصد من كلامه وما يجوز عليه وما لا يجوز، وما يأمر به وما ينهى عنه... ولا يمكن أن يدلّ كلامه تعالى على عكس ما يدل عليه العقل، وهو ما أفضنا في تحليله آنفاً، وأتينا على نص صريح لصاحب الأصول الخمسة، ولا حرج في إعادته؛ يقول فيه: «الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض»⁽¹⁾، وبناءً على هذا النص المشهور في متن الاعتزال؛ فإن ما دلّ من كلام الباري على عكس ما دلّ عليه العقل وجب تأويله؛ فلا مندوحة من التأويل لرفع التناقض الظاهر بين ما رُكّب في العقل وما جاء به الوحي.

فكانت الإحاطة بعلوم العدل والتوحيد (معرفة الباري ﷻ) أساس العملية التأويلية، وشرط أولي قبل الخوض في أي تأويل، ولن تحصل هذه العلوم بدون العقل وبدون الاستدلال والنظر، وهذا ما جعلنا نعود بين الفينة والأخرى إلى ما سبق تقريره في الفصل الأول من هذا القسم، فثبت بذلك ارتباط التأويل بمبدأ العقل قبل النقل؛ بل وترتّب الأول على الثاني.

وبالتالي يعتبر العقل المبدأ الأول لكل تأويل، وبه تترك معاني النصوص، حيث يتغلغل في غياهب النص ويُجلي بنيته الدلالية المقصودة، لذلك فالتأويل فهم للنص ومعرفة له في سياقه

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 13، سبق ذكره، ص. 256.

الشمولي وبنيته التركيبية، وبإمارة اللثام عن محتوى هذا النص فإنه يصبح جزءاً من العقل لاحتوائه على أدلة عقلية. إذن يمكن اعتبار «التأويل طريق العقل إلى النص، وأداة استتباط المعقول من المنقول»⁽¹⁾، فالنص قوة وطاقة دلالية، لكنه يفتقر إلى القوة التي تنقله من الحيادية إلى الفاعلية.

لقد كان الاعتزال محاولة لإيجاد فهم بشري للنص الديني، وهو ما يؤكد لنا ذهاب أهل العدل والتوحيد نحو العقل ومنحه الأولوية، وخوضهم في التأويل به؛ يقول العروي: «الموقف الاعتزالي لا يعدو أن يكون الفهم الإنساني/ الفردي للنص، أو بعبارة أخرى مُرادفة هو عقل النص بقوى بشرية صرف. لا فرق بين هذا المعنى وبين ما تعنيه كلمة رأي أو كلمة تأويل، وهو المعنى الأول والمباشر لكلمة عقل»⁽²⁾، ولا يستوي ذلك (عقل النص) إلا بالتأويل الذي لا ينفصل عن هذه العملية قيد أنملة، إنه الخطوة الأولى في سبيل فهم النص الديني بالعقل.

لقد كان من الضروري أن يتحول القرآن إلى أدلة عقلية، بعد أن تم عقله، ورد متشابهه إلى محكمه، فسلم المعتزلة باحتواء المتشابه على المجاز الذي وظفه الباري تعالى للتعبير عما لم تتسع ألفاظ اللغة لمعانيه، لذلك يجب أن يرد المجاز (الظاهر) إلى الحقيقة (الباطن/ المراد).

¹ علي حرب، التأويل والحقيقة، سبق ذكره، ص. 101.

² العروي، مفهوم العقل، سبق ذكره، ص. 80.

بناءً على ما سبق يمكن القول: إن كلا من **العقل قبل النقل والتأويل** مبدآن أساسيان تجلت فيهما الحداثة الفكرية، والتأصيل الفعلي لأصول ومبادئ الاعتزال، فهما المدخل لتجديد الفكر الإسلامي، لما أثارا من أسئلة استتبعها صراع فكري مثير حول تأويل أي التنزيل.

القسم الثاني:
المعتزلة وتحديث المجتمع
الإسلامي

نقدهم:

ليس الفكر الاعترالي بأصوله الخمسة - التي اشتهرت بها فرقة المعتزلة - وما ينضوي تحتها من مبادئ، فكرًا نظريًا محضًا؛ بل هو أيضًا مجموعة من القواعد العملية التي سعى من خلالها أعلام المعتزلة إلى إحداث رجّة داخل المجتمع المسلم لتغيير حاله، إنه فكر يتضمن جانب نظري وآخر عملي، والجانب العملي من هذا الفكر هو امتداد منطقي للمبادئ النظرية في جدلية التأثير والتأثر الدائم. إن انخراط المعتزلة المبكر في الواقع المعيش أعطى لفكرهم طابعًا عمليًا وامتدادًا واقعيًا، حيث لا يخلو من آراء في السياسة والاجتماع البشري، وهذا ما ضمن الترابط بين شقيه العملي والنظري، فلا النظري منه منفصل عن العملي ولا العملي مستقل بذاته عن النظري؛ وفهم آراءهم السياسية رهين بربطها بأصولهم ومبادئهم، كما أن قولهم لا يُستوعب إلا إذا موضعناه في لحظته التاريخية التي نشأ وترعرع فيها، وظروفه الاجتماعية التي ساهم في بلورتها، وهي وبدورها عملت على تطويره.

لذلك نذرنا أنفسنا في هذا القسم لبيان وتبيين الأثر العملي لمسألتي حرية الإرادة الإنسانية؛ والإمامة، وذلك بعد أن نعرّف بالآراء النظرية لشيوخ المعتزلة في هاتين المسألتين، لنمنح قيمة لهذا الفكر الذي ظل مهملاً؛ بل ومُغَيَّبًا لقرون رغم أهميته، ولن تتجلي قيمته إلا إذا فحصناه عن كثب، بجعله معاصرًا لذاته، ووضعناه في الشروط التاريخية التي أنتجته.

يعد الخلاف في الإمامة أول خلاف ظهر في الإسلام بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم، كما يعتبر سبب افتراق المسلمين إلى فرق ومذاهب، ثم ظهر الجبر بعد ذلك مع معاوية

من أجل تبرير إمامته وأفعاله، حين اغتصب الخلافة وحولها إلى ملك عضوض، واستمر ذلك في ملوك بني أمية. وفي ظل هذا الصراع الفكري من جهة؛ والواقعي من جهة ثانية؛ حول من هو أحق بالإمامة؟ وما شروطها؟ وكيف تعقد؟ وما هي صفات الإمام وصلاحياته؟ كان من الضروري أن يقول أهل العدل والتوحيد رأيهم في ذلك.

فعرفوا بنقدهم لمقولة الجبر معلنين حرية الإنسان في اختيار أفعاله، لأن الثواب والعقاب لا يكتمل إلا بذلك، فلا ثواب لعبد عن فعل ليس فعله، ولا عقاب لآخر عن فعل لم يقترفه، وما يترتب عن ذلك من تهافت إرسال الرّسل، وتكليف المكلفين ...، وإذا كانوا قد أقروا حرية الأفراد في إتيان أفعالهم، وثبّتوا قولهم هذا بدلائل سنأتي على بيانها، فإنه من الضروري أن يذهبوا إلى أن الإمامة بالاختيار، ردًا على القائلين بالنص على الإمام، وجوزوا تبعًا لذلك الخروج على الجائر والظالم من الأئمة، ردًا على الذين رفضوا الخروج.

وإذا أردنا التكامل بين المسألتين قلنا: إنهما متداخلتان من حيث أن التأكيد على حرية الإنسان في اختيار أفعاله إثباتٌ لحرية الأمة في اختيار إمامها وأحقيتها في عزله عن منصبه، إذا أتى ما يخالف واجبه، وفي ذلك إقرار بمدنيّة هذا المنصب. ولترجمة الرأي إلى واقع خاض المعتزلة مجموعة من الثورات، متزعمين بعضها ومشاركين في البعض الآخر، فكان للنظري امتداد في الواقع العملي، وهو ما سنبينه بعد إيراد شواهد من الأحداث والوقائع التاريخية.

الفصل الأول:

حرية الإرادة الإنسانية مدخلا لنقد الواقع

وتغييره

لا يمكن أن نقفز عن حقيقة أن العقل الاعترالي ارتبط بقضية حرية الإرادة الإنسانية، وهذا أمر يجب التنبيه عليه قبل الخوض في هذا الفصل، حيث أن الإقرار بالعقل إقرارًا بالحرية⁽¹⁾، فلا يمكن للعقل أن يبحث وينظر في الأمور إلا وهو حر؛ لأن اشتغال العقل رهين بامتلاكه حرية التفكير. وارتباط العقل بالحرية يدل على أن كليهما مقومان من مقومات الإنسان، وفهم الواقع يستلزم إعمال العقل الذي يشرّحه ويكشف علله ومشاكله، ولتغييره يجب أن يتوفر شرط الحرية. إن العقل والحرية شرطان أساسيان لكي يغوص الفرد في مجتمعه فهمًا وتكفيًا وتغييرًا، وهذا ما

¹ يقول حسني زينة عن ارتباط العقل بالحرية: «ارتبط العقل في التراث القديري - المعتزلي، ومنذ نشأة الخلاف في القدر، ارتباطًا عضويًا بفكرة الحرية والمسؤولية، وارتبط البحث في هاتين بنقد الواقع الاجتماعي منذ أيام الحسن البصري». حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، سبق ذكره، ص. 91. وفي إقرار المعتزلة بالعقل هو إقرار بالحرية؛ يقول أدونيس: «التوكيد على العقل مرتبط بالتوكيد على الحرية. فلا عقل دون حرية، ولا حرية دون عقل. العقل يفهم الواقع والحرية تغييره أو تعيد تشكيله وفقًا للعقل. والممارسة السياسية مجال لنمو الحرية، أي لنمو العقل. فالمجتمع الذي لا حرية له في هذه الممارسة لا يكون عاقلًا ولا يكون حرًا». أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الابداع والاتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت، ج. 1، ط. 7، 1994م، ص. 127. ويضيف - بناءً على ما قرره في النص السالف - قائلاً، «أعطى الاعتزال للدين معنى جديد وأكد على أن الانسان قادر بقوته العقلية أن يفهم الكون وأسراره ويسيطر على العالم». المرجع نفسه، ص. 127.

نفهمه من تبويء المعتزلة الإنسان مكانة سامية في زمن لم يعترف بإنسانيته ولا بحريته، فغيروا التصور الديني السائد الذي كان ينهل من التقليد، ووضعوا الإنسان في قلب المعتزك، مانحين إياه قوة العقل واستقلالية الرأي، حين أعادوا له الثقة التي نسفها الجبر، وهي الثقة التي يصبح الإنسان معها قادرًا على فهم الوحي المسطور، وتفسير الكون المنظور.

لقد عُرفت حرية الإرادة الإنسانية في زمنها الأول باسم الاختيار في مقابل قضية الجبر، وظهر القول بالاختيار كرد فعل ضد القول بالجبر الذي كان منبع شرارة الصراع السياسي والجدل الفكري، ورغم الاختلاف على المستوى اللفظي بين الحرية والاختيار⁽¹⁾، فإن الدلالة حاضرة على المستوى النظري؛ وكذلك على المستوى السياسي والعملي. إذًا كيف حضرت هذه القضية في النسق الاعتزالي؟ وما موقعها ضمنه؟ وما هي امتداداتها وتأثيراتها على الواقع العملي الذي انغمس أهل العدل والتوحيد فيه من أقدامهم حتى رقابهم؟ ثم كيف كان القول بالاختيار مدخلًا لتغيير الواقع، وإحداث رجة على مستوى بنيته؟

¹ يدافع محمد عمارة بشكل مستميت عن حضور مبحث الحرية في الإسلام، وذلك ردًا على بعض المستشرقين الذين حكموا على خلو التراث الإسلامي من هذا المبحث، حيث يقف على دواعي هذا الحكم، والذي يشكل الالتباس المفهومي واحدًا منها، ليؤكد على أن مفهوم الاختيار التراثي له نفس الدلالة التي يحملها مفهوم الحرية المعاصر، وفي ذلك يقول: إن مسألة حرية الإرادة الإنسانية «لم تكن قديمًا موضوعة تحت مصطلحات الحرية والاستبداد، وإنما كانت موضوعة تحت مصطلحات الجبر والاختيار... أي أن مصطلحات هذا البحث قد أصابها التطور والتغير كما أصاب أبعاده وقضاياها». محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط. 2، 1408 هـ - 1988 م، ص. 9.

المحور الأول: مبدأ حرية الإرادة الإنسانية

1. الأفعال الإنسانية بين الجبر والاختيار

لقد ذهب المعتزلة في قولهم بحرية الإرادة الإنسانية إلى أن أفعال⁽¹⁾ العباد هم الخالقون⁽²⁾ لها حقيقة وليس مجازاً، حيث احتدم الصراع - كما سبق التلميح إلى ذلك - بين المعتزلة وخصومهم من الجبرية حول هذه المسألة؛ فإذا كانت المعتزلة ترى اختيار الأفعال من نصيب الإنسان، فإن الجبرية تزعم أن العبد لا دخل له في فعله إتياناً أو إعراضاً؛ يقول أبو الحسن الأشعري في مقالاته: «وأجمعت المعتزلة إلا عباداً أن الله جعل الإيمان حسناً، والكفر قبيحاً، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح، وأن الله خلق الكافر لا كافرًا، ثم إنه كفر وكذلك المؤمن»⁽³⁾، لقد أجمع المعتزلة إذاً إلا عباد - الذي «أنكر... أن يكون الله جعل الكفر على وجه من الوجوه»⁽⁴⁾ - على جعل الإيمان حسناً والكفر قبيحاً، وأنّ المؤمن والكافر لم يخلقهما تعالى على صفتيهما؛ أي لم يخلق الكافر كافرًا والمؤمن مؤمنًا، بل الكافر صار كافرًا بفعله هو؛ والمؤمن صار مؤمنًا بفعله أيضًا، ولا دخل للباري تعالى

¹ الفعل عند قاضي القضاة: «هو ما وجد وكان الغير قادرًا عليه». القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 324.
² لقد شكل مفهوم الخلق - حجر الزاوية عند المعتزلة في هذه المسألة - بؤرة التوتر ومدار الصراع ومركز الجدل، فالمخالفون في المسألة لا يقررون بهذا المفهوم لغير الباري تعالى، ولا يصفون غيره بالقدرة على الخلق، لكن المعتزلة على خلاف ذلك يؤكدون على أن الإنسان خالق لأفعاله. ويوضحون المعنى المراد من هذا المفهوم، فليس الخلق هو الاختراع والإبداع على غير مثال سابق، أو الخلق من عدم، وإنما المقصود بذلك هو الفعل والصنع على غرار تخطيط وتصور مسبق لأمر المخلوق، فالخلق (الإبداع) عندهم مرتبط بالتقدير، ومن النصوص الشرعية التي تشبث بها أهل العدل هنا قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ (سورة العنكبوت، الآية. 17)، وقوله عز وجل: ﴿وَأَنْ تَخْلُقَ مِنَ الصَّيْنِ كَهَيْئَةِ الصَّيْنِ﴾ (سورة المائدة، الآية. 110).

³ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 1، سبق ذكره، ص. 273.

⁴ المصدر نفسه، ص. 273.

في إتيانها لأفعالهما. لكن الجهم الذي تنسب له فرقة الجهمية قال بخلاف هذا القول وضده؛ يقول الأشعري: «الذي تفرد به جَهْمُ القول بأن الجنة والنار تبيدان وتقنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودَارَ الفلك، وزالت الشمس»⁽¹⁾، والجهمية من المدارس التي وضعها مؤرخو الفرق في قائمة الفرق الجبرية الخالصة، وانطلاقاً من النص الذي جاءنا على لسان أبي الحسن فالجهمية تنفي كل فعل عن العبد وتنسبه إلى الباري تعالى، وما يقال على أن فلان فعل "كذا" مجاز كما نقول أشرفت الشمس أو غربت، وطلع القمر أو أفل، وبالتالي فالإنسان مع الجهمية غير قادر على إتيان فعله لذلك فهو مجبر عليه.

هكذا أعطت مشكلة الأفعال الإنسانية تصنيفاً بديعاً للفرق الكلامية، حيث شطرتها نصفين؛ فرق جبرية وأخرى قدرية؛ وهذا يعني أن هذه المسألة كانت مدار الصراع بين القدرين والجبريين، فـ«فكرة المسؤولية... لم تكن جديدة كلياً. إنها نتيجة لأطروحات محددة للقدرين والجبريين، الحركتان الأكثر قِدماً (ق 8م) اللتان ناقشتا مسؤولية المؤمن قبل ذلك»⁽²⁾، ولا يمكن أن ننكر الاختلاف بين فرق كل جانب فالفرقة الجبرية المسماة جهمية، والمنسوبة للجهم بن صفوان جبرية

¹ المصدر السابق، ص. 312. البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، 2009، ص. 158.
² «Cette idée de la responsabilité... n'était pas complètement nouvelle. Elle découlait des thèses déterministes des Qadarites et des Djabrites, deux mouvements plus anciens (8^e siècle) qui avaient déjà débattu de la responsabilité du croyant ». Malek Chebel, **L'Islam et la Raison : le combat des idées**, Ed Perrin, 2006, pp. 45-46.

خالصة، وسمها مؤرخو الفرق بهذا الاسم لتمييزها عن الأشعرية التي وضع أسسها صاحب مقالات الإسلاميين.

أ- كسب الأفعال

إذا كانت الجبرية الخالصة تقول بأن أفعال العباد منسوبة إليهم مجازاً؛ لأنها مخلوقة فيهم من الباري ﷻ، فإن الأشعرية تذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة من الله ومكتسبة من طرفهم، بذلك توسطت رأيي كل من الجبرية الخالصة والمعتزلة، بتبني الأشعري مصطلح الكسب لتخفيف حدة الجبر. فإلى حدود أواخر القرن الثاني الهجري، كانت المنازلة الفكرية قائمة فقط بين القطب الممثل للجبر الخالص، والقطب الذي يمثل الحرية والاختيار، ولم يظهر القطب الثالث إلا عند عدول أبو الحسن الأشعري (260-324هـ / 873-935م) عن مذهب المعتزلة، وغادر البيت الذي نشأ فيه وترعرع على يد شيوخه، لمدة تقدر بأربعين عاماً، وعند ذلك لم يميل كل الميل إلى الجبر الخالص، ولا استكان إلى حرية الأفعال، وإنما اتخذ موقفاً وسطاً بين هذا وذاك؛ أي أنه أنكر خلق الإنسان لأفعاله، وفي نفس الوقت لم يقل بالجبر الخالص.

نعود لتحديد مفهوم الكسب الذي يشكل عصب قول الأشاعرة في مشكلة أفعال الإنسان، ومعناه عندهم: «عبارة عن تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقذور. وقالوا [الأشاعرة] أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد. والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير

أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»⁽¹⁾، فلا دخل للعبد في إيجاد الفعل، فهو فقط محلاً له، وكسب الفرد للفعل ليس تأثيراً فيه؛ بل فقط مقارنة القدرة له (للفعل المقدور).

كما يقف الباقلاني على حقيقة الكسب قائلاً: إنه «تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج»⁽²⁾ وغيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار. وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار، وبين الجر والسحب والدفع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حساً هي معنى كونه كسباً»⁽³⁾. ربما يتوهم البعض أن ما يقوله صاحب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل هو نفسه ما يذهب إليه أهل العدل والتوحيد في إثباتهم لخلق العباد لأفعالهم، حيث يفرق بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، لكن وفي حقيقة الأمر أن هذا التمييز بين الحركتين لا على مستوى الإيجاد والإحداث والخلق كما عند المعتزلة؛ بل فقط على مستوى حال الفعل المكتسب، وعلى مستوى صفة من صفات وجوده، نعم قد يكون قريب من موقف المعتزلة كما سنرى، لكنه يبقى الخالق للأفعال هو البارئ تعالى، ونقطع الشك عن الأمر بالقول التالي: «فثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله العالم بحقائقها والقاصد إلى إيجادها»⁽⁴⁾. ومن السمع يستدل الباقلاني على قوله بالآية التالية:

¹ التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ج. 3، سبق ذكره، ص. 1362.

² يقول ابن منظور في هذا المصطلح: «فُلجُ كل شيء: نصفه. وفُلجُ الشيء بينهما يفلجه، بالكسر، فُلجًا: قسمه بنصفين. والفُلجُ الشَّم، وفي حديث عمر: أنه بعث حذيفة وعثمان بن حنيف إلى السواد، ففُلجًا الجزية على أهله، الأصمعي: يعني قسمها، وأصله من الفلج، وهو المكيال الذي يقال فيه الفالج». لسان العرب، مادة الفاء، سبق ذكره، ص. 3456.

³ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، سبق ذكره، ص. 347.

⁴ المصدر السابق، ص. 304.

﴿والله خلقكم وما تعملون﴾⁽¹⁾؛ لكن تفسير الآية فيه خلاف، فهناك من يفسرها بأن الله خلق

الإنسان وأعماله، وهو المعنى الذي يريده مُوردها منها، لكن عندما نضعها في السياق، ونقرأ الآية

التي سبقتها ﴿قال أتعبدون ما تنحتون﴾⁽²⁾، وهو قول إبراهيم (عليه السلام) لقومه الذين كانوا

ينحتون الأصنام للعبادة، ينبجج التفسير/التأويل الثاني الذي مفاده أنه ﷺ خلق العباد وتلك الأجسام

- وليس الأفعال - التي ينحتونها، وهو ما أوردناه في تأويل قاضي القضاة لهذه الآية.

كما يرد الباقلاني على المعتزلة دليلهم الذي تمسكوا به والقائلين فيه: أنه إذا كان الله يخلق

أفعال العباد، وفي أفعالهم ما هو ظلم وجور، فلزم أنه ﷺ يخلق الجور والظلم، ليؤكد على أن الله

يخلق كل من الجور والظلم والسفاهة وغيرهم لا لنفسه؛ وإنما لغيره، وقولنا ظالم وجائر في اللغة -

حسب الباقلاني - مأخوذ من ظَلَمَ وَجَارَ، ولم يؤخذ من فعل الظلم ولا من فعل الجور.

ولم يتزحزح إمام الحرمين الجويني عن مذهب سلفه من الشيوخ في نسبة أفعال العباد للباري

ﷺ في قوله هذا: «وما تمسك به أئمتنا أن قالوا: الأفعال المُحكّمة دالة على علم مخترعها،

وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله، وهي على الاتساق والانتظام، وصفة الإتيان

والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه.

وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق، الصّائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى، وهو

¹ سورة الصافات، الآية. 96.

² سورة الصافات، الآية. 95.

العالم بحقائقها»⁽¹⁾. فلا يسعنا أن نقول سوى أن الأشاعرة نسبوا فعل العبد لا له ولكن لخالفه، وهو ما لا يطيقه خصومهم المعتزلة.

وفي معرض حديثهم عن كسب العبد لفعله المخلوق من خالفه، وإثبات ومسؤوليته عليه، سقط الأشاعرة في مأزق توضيح معنى الكسب؛ لأن المسؤولية على الفعل تقتضي أن ينسب إلى العبد لا إلى الله، فكيف تكون المسؤولية على من كسب الفعل ولا تكون على من خلقه؟ لذلك نجد تاريخ قولهم بالكسب يعرف تعديلاً وتدرجاً شيئاً فشيئاً، بدءاً من واضع لبنات الكلام الأشعري أبو الحسن، إلى الباقلاني، وصولاً إلى الجويني وغيره من المتأخرين.

فقام القاضي الباقلاني - على سبيل التمثيل - بتعديل دلالة الكسب في مذهب الأشعري، فإذا كان هذا الأخير يذهب إلى أن العبد يكتسب فعله عن طريق القدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقترنة للفعل، فإن الباقلاني "لامس" مذهب المعتزلة حيث سعى نحو إثبات القدرة الحادثة في حال الفعل، «بمعنى أن الحركة التي يأتيها الإنسان هي فعل الله يكتسبه العبد بالقدرة الحادثة، لكن هذه القدرة الحادثة هي التي تؤثر في حال الحركة فتجعلها قياماً أو قعوداً أو صلاةً أو سجوداً»⁽²⁾، فالعبد حسب الباقلاني قادر على تحويل الحركة المخلوقة من الله والمكتسبة من طرفه إلى طاعة أو إلى معصية؛ أي أن الفعل المخلوق من الله لا يؤثر في اختيار العبد لفعله⁽³⁾.

¹ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، سبق ذكره، ص. 190.

² نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، سبق ذكره، ص. 55.

³ لم يُعَدّل الباقلاني فقط دلالة مفهوم الكسب؛ بل نظر أيضاً في أمر العقل، وعدّل نظرة أبو الحسن إليه، فاعتبر الدلالة السمعية فرعاً للدلالة العقلية؛ ذلك ما اقتصناه من قوله هذا: «فكل هذه الأدلة السمعية جارية في الكشف عن صحة الأحكام مجرى ما قدمنا ذكره من الأحكام العقلية، وإن كانت فروعاً لأدلة العقول وقضاياها». الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، سبق ذكره، ص. 13. لكنه استمر على نهج

ورغم محاولات الأشاعرة تبرير مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وشرح وتوضيح مفهوم الكسب وتحديد بكونه "ما يقع بقدره محدثة" كما يشير إلى ذلك عميد المذهب، بقوله: «والحق عندي، أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدره محدثة؛ فيكون كسباً لمن وقع بقدرته»⁽¹⁾، فلا ينفك هذا الكسب يشير إلى الجبر ويحيل عليه، ما دام أنه يَنْبئِي وبشكل كامل على نفي تأثير قدرة العبد في مقدوره، وبالتالي فتأثير القدرة في المقدر هي المُعتبرة في هذا الأمر، وما دام الأشاعرة نفوا تأثير هذه القدرة في المقدر فإن الكسب لم يأتي بشيء جديد في قولهم في مسألة خلق الأفعال.

وبالتالي فلا تأثير للعبد في إحداث الفعل سوى كونه محلاً له، بهذا تكون الوسطية التي سلكها الأشعري بين الجبرية الخالصة وحرية اختيار الأفعال، والمفهوم الذي منحه تلك الشحنة الدلالية للتعبير عن هذه الوسطية والمعروف بالكسب، لم يستطيع أن يخفيا الجبر عن الاتجاه الأشعري، ما أدى إلى تعديل دلالاته مع من جاء بعده من شيوخ المذهب، وعلى الخصوص أبو المعالي الجويني الذي وصلت دلالة الكسب معه قاب قوسين أو أدنى من دلالة الخلق الاعتزالي.

هكذا جَنَحَ الأشاعرة نحو الجبر عندما دافعوا وبشراسة عن خلق الله لأفعال العباد، وصوّبوا أسهم النقد للخلق الاعتزالي، ولأسبقية القدرة على المقدر التي قال بها المعتزلة؛ لأن أسبقية القدرة للمقدور على مذهبهم (الأشاعرة) خاصة بالله وليست بالعبد الذي يكتسب أفعاله المخلوقة له من

سلفه في ترتيب الأدلة، فلم يقدم أدلة العقل على أدلة الشرع بإطلاق، حين يقول: «وقد يُستدلُّ أيضًا على بعض القضايا العقلية وعلى جميع الأحكام الشرعية بأدلة التوقيف والسمع». المصدر نفسه، ص. 13.

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 2، سبق ذكره، ص. 199.

الله بقدره محدثة متزامنة والفعل المخلوق، مما طبع مواقفهم بالجبر وآراءهم بسلفية مُحافضة، فقيّدوا العقل وسيّجوا مجال اشتغاله، وظلّ في ذيل ترتيبهم للأدلة.

ب- خلق الأفعال

نعود مع قاضي القضاة - الذي تعتبر مصنفاته مُنطلقًا لكل خائض في الكلام الاعتزالي - لنحدد قوله في مسألة خلق الإنسان لأفعاله؛ يقول في مستهل الجزء الثامن من موسوعة **المغني في أبواب التوحيد والعدل**: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا مُحدث سواهم، وأن من قال إن الله سبحانه، خالقها ومحدثها، فقد عَظَمَ خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»⁽¹⁾، فمن قال بأن أفعال العباد كلها مخلوقة من عند الله فقد أثبت فاعلين لفعل واحد، فكيف يكون الفعل من الله إحدائًا ومن العبد اكتسابًا؟ وهل يمكن أن يوجد الفعل بعلتين، أو من فاعلين؟ ونجده يستهل حديثه في المسألة أيضًا في شرحه لأصول الاعتزال بالنص التالي: «وإذا فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها»⁽²⁾، ليقدم بعد ذلك حجج ودلائل على قوله هذا من قبيل: استحقاق الذم على أفعال العباد وعدم استحقاقه على أفعاله تعالى، وما قلنا من أن أفعال العباد تتضمن الظلم فلا يجوز أن ننسبها للباري ﷻ، لينتهي بُعيد صفحات إلى نفس القول الذي انطلق منه:

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 8، سبق ذكره، ص. 25.

² القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 332.

«فصح بهذه الجملة أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها»⁽¹⁾، بذلك دلّت هذه النصوص على أن أهل العدل اتفقوا⁽²⁾ على هذه الحقيقة.

ويُجمل لنا صاحب الملل والنحل قول المعتزلة في هذه المسألة في نص واحد؛ يقول فيه: «واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها. مستحق على ما يفعله ثوابًا وعقابًا في الدار الآخرة. والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو شر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا، كما لو خلق العدل كان عادلًا»⁽³⁾، هذه الحقيقة المتمثلة في قول المعتزلة بخلق الإنسان لأفعاله ومسؤوليته عليها، تؤكد العدل الإلهي وتقي شر إضافة الظلم إلى الباري تعالى لما اشتملت أفعال العباد على ذلك، بهذا حسموا في الأمر ونسبوا أفعال العباد إلى أنفسهم، وبالتالي نزهوا خالقهم.

سنعمل على تدقيق ما دافع به المعتزلة عن موقفهم ومن أجل تفصيل جملة ما أسلفنا، فنجدهم يرفعون أقاويل الخصوم في الكسب بمسألة استحالة أن يكون مقدر واحد لقادرين؛ يعني أن يقع الفعل خلقًا من الله وكسبًا من العبد، فالباري ﷻ قادر على الخلق والإنسان قادر على الكسب، فتُضاف قدرة الله على الخلق إلى قدرة العبد على الكسب في فعل واحد، وهذا ما تجند له أهل العدل والتوحيد لتقنيده ورده على الخصوم بنصوص نورد بعضها. فلو كان الفعل الواحد

¹ المصدر نفسه، ص. 340.

² القول بهذا الاتفاق في مسألة خلق الأفعال أورده قاضي القضاة في مصنف المغني في أبواب التوحيد والعدل وفي شرح الأصول الخمسة، والشهرستاني في الملل والنحل، والأشعري في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، والخياط في الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد...

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 36.

مقدورًا لقادرين لما جاز «أن يحصل عند الوجود فعلاً لأحدهما دون الآخر»⁽¹⁾، وكذلك «لوجب كونه [الفعل] مفعولاً متروكاً. وهذا لازم على طريقته؛ [يروم طريقة أبي علي الجبائي]... ويجب على طريقتنا أيضاً أن يجوز من أحدهما أن يتركه في حال كون الآخر فاعلاً له، فيؤدي ذلك إلى وجود الشيء وضده»⁽²⁾، و«لوجب كونه فعلاً لهما، متى وجد [من أحدهما]⁽³⁾؛ وكذلك لو كان مقدورًا بقدرتين، لوجب كونه مفعولاً بهما، متى وجد. فإن صحَّ ذلك، فالذي يدلُّ على استحالة كونه مقدورًا لقادرين أنه لا يستحيل في كل قادرين أن تختلف دواعيهما، فيدعو أحدهما الداعي إلى فعل شيء، ويدعو الآخر الداعي إلى الانصراف عنه. كما لا يستحيل فيهما أن يريد أحدهما الشيء دون الآخر، ويعلم أحدهما الشيء دون صاحبه»⁽⁴⁾، إذاً حسب نصوص مُغني الباحث في أبواب التوحيد والعدل يمكن القول أنه لو جاز أن يكون الفعل من قادرين لصحَّ أن يفعله أحدهما بينما الآخر يتركه، فيؤدي ذلك إلى كون الفعل موجوداً متروكاً، وإلى وجود الشيء وعدمه، واستحالة ذلك تتجلى في أنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن تتناقض دواعيهما؛ فيدعو الواحد منهما إلى الفعل بينما يدعو الآخر إلى الترك، ويريد أحدهما شيئاً بينما الآخر يأباه؛ بل ويعلم أحدُ القادرين الشيء بينما الآخر يجهله.

وفي نص للقاسم الرسي الذي يذهب مذهب المعتزلة في القول بحرية الإنسان في اختيار أفعاله وقدرته عليها - رغم طوله إلا أنه يُفصّل قول أهل العدل والتوحيد في المسألة ويؤكد -

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 8، سبق ذكره، ص. 112.

² المصدر نفسه، ص. 113.

³ الإضافة من عندنا.

⁴ المصدر نفسه، ص. 116.

نجده يربط فعل العبد بالمدح والذم، فما دام سبحانه وتعالى يمدح العبد على الفعل الحسن ويذمه على الفعل القبيح؛ دلّ ذلك على أنه ليس الفاعل لذلك الفعل، وإنما العبد هو من ترجع له هذه الأفعال؛ يقول: «والدليل على أن ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فعلهم، وأن الله - جل ثناؤه - لم يخلق ذلك، إقبال الله تبارك وتعالى، عليهم بالموعظة والمدح والذم والمخاطبة والوعد والوعيد، وهو قوله: جل ثناؤه: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽¹⁾ وقوله: ﴿وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁽²⁾، ولو كان هو الفاعل لأعمالهم، الخالق لها، لم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلّمهم على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن، كما لم يخاطب المرضى فيقول: لم مرضتم، ويخاطب العميان فيقول: لم عميتم، ولم يخاطب الموتى فيقول: لم متم، ولم يخاطبهم على خلقهم فيقول: لم طلتم ولم قصرتم، وكما لم يمدح ويحمد الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب في مجراهن ومسيرهن، وإنما لم يمدحن لأنه، جل ثناؤه، هو الفاعل ذلك بهن، وهو مصرفهن، ومجريهن، وهو منشئنهن، فكان في ذلك دليل أنه لم يخاطب هؤلاء وخاطب هؤلاء الآخرين، فعلمنا أنه خاطب من يعقل ويفهم ويكسب، وإنما خاطبهم إذ هم مخيرون وترك مخاطبة الآخرين إذ هم غير مخيرين ولا مختارين»⁽³⁾، إن الذم على قصر القامة لا يجوز، كما لا يجوز المدح على طولها، كون العبد كما رأينا لا دخل له في زيادة طوله أو نقصانه؛ ومثل ذلك أنه لا يمكن مدح الشمس والقمر والنجوم على سريانها في الكون، لأنها أفعال الخالق.

¹ سورة الانشقاق، الآية. 20.

² سورة النساء، الآية. 39.

³ القاسم الرسي، كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله والواحد الحميد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج. 1، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط. 2، 1408هـ - 1988م، ص. 145.

إن خطابه تعالى للعباد بخطاب يتضمن الأمر والنهي، الوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، لا يصح إلا وكونهم هم الخالقون لأفعالهم، التي يجوز القول فيها أنها حسنة أو قبيحة، ولا يجوز هذا الحكم في سريان السحاب والفلك أو في موت أحد أو في سقمه، فنقول لماذا دار الفلك؟ ونسأل الميت، لِمَ مِتَّ؟ وهذا بيّن لكون المدح والذم لا يجوز إلا على من هو مخيّر في فعله، وهذا ما صورته لنا القاسم الرسي من خلال النص أعلاه.

وإجمال ذلك أن أعمال الطاعات وأعمال المعاصي أفعال للإنسان، لكونه يستحق المدح على الأولى والذم على الثانية، وأيضًا وعده تعالى للإنسان بالثواب على الطاعات ووعيده بالعقاب على المعاصي؛ ولما لم يسر وعده ووعيده على الكواكب والنجوم وعلى طول القامة وقصرها وعلى حسن الوجه ودمامته... فإنه لم يعد ويتوعد العبد إلا وترك له الاختيار بين الفعلين المتقابلين، وبالتالي فكل فعل لا قدرة للعبد على إتيانه لا يصح أن يُذمّ على تركه، ولا يحسن أن يُمدح على إتيانه، وكل فعل هو في طاقة وقدرة العبد الإتيان به ووقع منه لزمه بذلك عليه إما مدحًا أو ذمًا، ولا يمكن تنفيذ الوعد والوعيد إلا والإنسان حر في اختيار أفعاله.

يسلك أبو الحسين الخياط طريقًا آخر في الرد على الاتجاه الجبري، حين يقرّ أنه إذا كان فعل العبد منسوبًا إلى الله، سواء كان قبيحًا أو حسنًا، فتكون الجبرية إذن قد أكدت على أن القتل فعل للباري لا للإنسان، وأكدت أن المقتول لو لم يقتل كان سيموت في الوقت الذي قُتل فيه، لكن إذا قُتل القاتل أعدادًا كثيرة - وهذا لم يعهد مثيلاً له في الموت العادي، كالإبادات الجماعية مثلاً - وإذا أخذنا بقولهم أن المقتول كان سيموت لو لم يقتل، فإن هؤلاء كانوا سيموتون لو لم يقتلوا،

وهذا لم تجر به العادة ولم يُعلم وقوعه، إلا إذا كان لسبب ما مثل انتشار وباء فتاك، أو حروب دموية ...

وقد ناقش الخياط هذا الأمر تحت مبحث الآجال؛ يقول: «إن الظالم قد يقتل في الوقت الواحد الألوف الكثيرة من الناس في المكان الواحد»⁽¹⁾، لكن «لم تجر العادة بموت مثلهم في حالة واحدة في المكان الواحد، واتفاق ذلك نقض العادة، وذلك لا يجوز»⁽²⁾، وهذا يقضي أن يكون المقتول لو لم يقتل لعاش، لأن العادة لم تجري بموت العدد الكثير من الناس في الوقت الواحد، ففعل الله الذي يقبض به روح الميت، لا علاقة له بفعل القاتل الذي ينهي حياة المقتول.

هكذا يسعى شيوخ الاعتزال - من واصل حتى قاضي القضاة وبعده ... - إلى إظهار تناقضات أقاويل الخصوم في هذه المسألة للحكم على تهافتها وإثبات تناقض منطلقاتها وأسسها، والإمساك بمعول الهدم ليأتي على ادعاءاتهم هدمًا وتقويضًا، وهو ما نلاحظه في تدفق النصوص التي تجرف معها كل ما هو ضد تيارها، فالجزء الثامن من المغني في أبواب التوحيد والعدل لا يترك مجالًا ولا خُرْمًا يمكن أن يتسلل منه الخصوم، وبالتالي يضع قول الخصوم بإمكانية وجود مقدور من قادرين في حقل الاستحالة، ويرمي به في يَمِّ اللامكان.

¹ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلد الثالث، ج. 5، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد، ط. 1، 1428هـ-2007م، ص. 87.

² المصدر نفسه، ص. 87.

2. حرية الإرادة الإنسانية أساس الدين

تعد مسألة حرية الإرادة الإنسانية حجر الزاوية في مذهب المعتزلة؛ لأنها بالنسبة لهم إحدى الركائز التي تقوم عليها أمور الدين، من حيث لولا هذه الحرية لاختل العدل الإلهي، واختلط الوعد بالوعيد، والأمر بالنهي، والمنكر بالمعروف، ولتَهَافَنَّت بعثة الرّسل... فكل هذه المسائل تشترط القول بحرية اختيار الأفعال.

إضافة إلى الحجج التي قدمها المعتزلة لإثبات هذه المسألة من قبيل أنه لا يجوز أن تُنيط بالله ما لا يليق بألوهيته من أفعال العباد، وكذلك لا يصح إثبات فاعلين لفعل واحد نظرًا لتناقض ذلك مع مبادئ العقل، وعدم استقامته وأحكامه، فنجدهم يوظفون نصوصًا شرعية الغرض منها تأييد ما كان العقل سببًا في إثباته؛ لكون «الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر، لأننا ما لم نعلم القديم تعالى، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن»⁽¹⁾، ونذكر منها قوله ﷺ: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾⁽²⁾، فلا يصح أن تكون أفعال العباد مخلوقة فيهم نظرًا لاشتغالها على التفاوت؛ أي أن أفعال الإنسان مختلفة من هذا لذاك، وإتيانها يكون على قدر مخالف، فلو كانت من الباري تعالى لكانت متساوية في القدر والإتيان؛ والمقصود بالتفاوت ليس من جهة الخلق؛ بل من جهة إتيان الأفعال. وقوله تعالى:

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 8، سبق ذكره، ص. 355.

² سورة الملك، الآية. 3.

﴿وما ربك بظلامٍ للعبيد﴾⁽¹⁾، وكلامه عز وجل: ﴿ولَ يَلْمِ رَبُّكَ أَهْلًا﴾⁽²⁾، فالباري تعالي

يوفي لكل امرئ مقابل ما عمل ثوابًا إذا كانت أعماله من الطاعات؛ وعقابًا إذا كانت من المعاصي، ويدخل هذا الأمر تحت قولهم بالوعد والوعيد، الذي بدوره ينضوي تحت العدل الإلهي؛ يقول المستشرق هنري كوربان: «يقتضي العدل الإلهي أن لا يُعامل المؤمن والكافر على حد سواء. وأن يكون الإنسان حرًا، يستتبع مسؤوليته عن أفعاله خيرًا كانت أو شرًا»⁽³⁾، وبالتالي

¹ سورة فصلت، الآية 46.

² سورة الكهف، الآية 49.

³ «La justice divine **postule** que ne soient pas traités de la même façon celui qui reste fidèle et celui qui commet l'infidélité. Quant à l'homme, la liberté une fois admise implique qu'il soit responsable de ses actes, dans le bien, comme dans le mal». Henry Corbin, **Histoire de la philosophie islamique**, Ed. Gallimard, p. 163.

لقد تم تعريب كتاب هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية من طرف نصير مروة وحسن قبيسي، ومراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، لكننا ارتأينا الاعتماد على النسخة الأصل، لاعتبارات لها علاقة بترجمة بعض المفاهيم، فالنص السالف تم تعريبه كالتالي: «العدل الإلهي يفترض أن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء، كما أن الحرية الإنسانية تتضمن أن يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله سواء في الخير أو في الشر». هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، عوידات للطباعة والنشر، ط. 2، 1998م، ص. 178. الملاحظ أن المترجمين اعتمدا لفظ يفترض، وهو لا يعبر عن العلاقة الاستلزامية بين العدل الإلهي عند المعتزلة، وحرية اختيار الأفعال، وقد ورد في ترجمتهما - قبل صفحة من النص السابق - النص التالي: «وهم يعنون بذلك [المعتزلة] أن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعال». ص. 176-177. فإذا كان العدل الإلهي يوجب التسليم بحرية الإنسان، فهو يقتضي أيضًا أن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء، فلم القول أنه يفترض؟ ولفظ **postule** يفترض - في سياق القول - وضع مقابل له يؤدي وظيفة التلازم مثل: يشترط أو ينص أو يقتضي، وتدعم رأينا برجوعنا إلى الترجمة الإنجليزية للكتاب التي وظفت لفظ **stipulates** من **stipulation** والذي يعني الشرط أو الاشتراط، كما جاء في النص التالي:

«Divine justice **stipulates** that he who remains faithful should not receive the same treatment as he who is guilty of unbelief...». Henry Corbin, **History of Islamic philosophy**, Translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, KEHAN PAUL INTERNATIONAL, London and New York, p. 111.

ونعثر على النص نفسه - دون الإحالة إلى مصدره - في كتاب «العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي» لعبد الستار الراوي؛ يقول: «يقتضي العدل الإلهي بأن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء». سبق ذكره، ص. 95. ويضيف كوربان - تبعًا للنص السالف - مؤكدًا على ارتباط العدل الإلهي بخلق الأفعال وبالمسؤولية عنها، قائلًا: «من أجل معالجة العدل الإلهي تطرق المعتزلة لمسؤولية الإنسان وحرية اختياره».

«Pour traiter de la justice divine, les Mo'tazilites traitent de la responsabilité et de la liberté humaine». Henry Corbin, **Histoire de la philosophie islamique**, p. 162.

فالعدل الإلهي يقتضي أن يكافئ الباري تعالى كل امرئ حسب فعله، والحرية التي ذهب المعتزلة في القول بها شأواً بعيداً تستوجب المسؤولية عن تبعات الفعل.

هكذا يكون ثواب المؤمن على أفعاله الحسنة، وعقاب المسيء على أفعاله القبيحة، من الأمور المستوجبة للقول بخلق الإنسان لأفعاله، فإذا كانت أفعالنا لا دخل لنا في إتيانها أو الإعراض عنها على ما ذهبت إليه الجبرية، فكيف سيتم الحساب والعقاب؟ بأي عدل سيدخل المؤمن الجنة بأفعال لم يأتيها، وسيدخل الكافر النار كنتيجة لكفره الذي لم يختره؛ بل خلقه الله فيه؟ لهذا قالت المعتزلة بالاستحقاق، وهو لصيق بهذه المسألة وبأصل العدل، فاستحقاق الثواب أو العقاب يتطلب أن تكون أفعال العبد التي نال بها الثواب أو التي استحق عليها العقاب صادرة منه وليس مخلوقة من طرف الباري تعالى، فلا يعقل أن يُثاب العبد أو يُعذب على أفعال لم يأتي واحداً منها، فـ«إذا أجبر الله الإنسان على الأفعال الشريرة، فإنه لن يكون عادلاً في عقابه على هذه الأفعال»⁽¹⁾. فنثبت بهذا وبالذي قبله أن أفعال العبد هي له وليست لأحد غيره.

طبعاً كنتيجة منطقية لرأي الجبرية سينهار العدل الإلهي الذي بذل المعتزلة جهداً كبيراً لإثباته للباري ﷻ وتنزيهه عن الظلم، وهي المسألة التي أدت بطبيعة الحال إلى قولهم بخلق الأفعال؛ و«يعني ذلك عندهم أن مبدأ العدل الإلهي يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، أو بالأحرى، فحريتنا ومسؤوليتنا تتجمان عن مبدأ العدل الإلهي نفسه. وإلا فإن فكرة

¹ «If God compels the evil acts of men, He cannot be just in punishing them for these acts». George Hourani, **Reason and tradition in Islamic Ethics**, Cambridge University Press, 1985, p. 93.

العقاب والثواب في الآخرة لامعنى لها»⁽¹⁾، حيث أنه إذا لم تكن للإنسان حرية في إتيان أفعاله وكانت هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فالعدل الإلهي لا معنى له، لذلك «إذا كان الله عادلاً، فيجب على الإنسان أن يكون مسؤولاً عن أفعاله»⁽²⁾، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فأفعال العباد تتضمن الظلم والجور، والله لا يمكن أن يكون هو من خلقها؛ لأنه لا يمكن أن يكون خالقاً للأفعال القبيحة والمشينة؛ يقول قاضي القضاة: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً»⁽³⁾، ولو كان الله ظالماً لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم.

وكل الآيات القرآنية أو جلها حسب قاضي القضاة تتضمن المدح والذم، الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، فلو كانت تصرفات الإنسان مخلوقة فيه من جهة الله تعالى، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لأن مدح الغير أو ذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن. فنحن إنما نمدح المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، كون ما صدر عنهما من أفعال منسوبة إليهما، وما يؤكد ذلك في الشاهد هو أننا لا نقول للطويل لِمَ طالَت قامتك؟ وللقصير لِمَ قصرت قامتك؟ كونه ليس المسؤول عن طول قامته أو قصرها، واختلاف الموضعين

¹ «Ils signifient par là que le principe de la justice divine implique la liberté et la responsabilité de l'homme, ou bien encore, que notre liberté et notre responsabilité découlent du principe même de la justice divine. Sinon, l'idée de récompense ou de châtement dans l'au-delà est vidée de son sens, et l'idée de la justice divine privée de son fondement». Henry Corbin, **Histoire de la philosophie islamique**, p. 162.

² « If God is just, man must be responsible for his acts ». George Hourani, **Reason and tradition in Islamic Ethics**, p. 94.

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 345.

دليل على أن ما يصدر عن المُحسن وكذلك المُسيء هي أفعال لهما، وليست مخلوقة فيهما من الله تعالى.

ونضيف دليلاً آخر على أهمية القول بخلق الإنسان لأفعاله لاستقامة أمور الدين؛ فإذا جاء رسول إلى قوم وقال لهم: أدعوكم للإسلام، فسيقولون له إن الذي أرسلك أيريد منا أن نكفر بما خلقه فينا؟ وإذا كنت تدعونا إلى ما خلقه الله فينا فهذا الذي جئت به لا أهمية له؛ أما إذا كنت تدعونا إلى ما لم يخلقه الله فينا فذلك مما لا طاقة لنا عليه. وبالتالي إذا سلّمنا مع الجبرية أن الباري تعالى هو من خلق أفعال العباد؛ فما الجدوى من إرسال الرسل؟ لأن الغاية من إرسالهم دعوة العباد للعدل عما كانوا يفعلون من قبل، وإذا كان ما كانوا يفعلونه فعلةً تعالى فإن دعوتهم هذه هي للعدل عن فعله تعالى، ويصبح النهي عما يريدته تعالى بدل الأمر به، ويؤدي ذلك كله إلى أن الرسول سيدعو إلى نفس ما يدعو إليه الشيطان، وهذا معلوم خلافه عند أصحاب الأصول الخمسة.

ولن يؤدي القول بالجبر فقط إلى فساد العدل الإلهي، وإلى تهافت إرسال الرسل؛ بل أيضاً إلى هدم الأساس الذي يقوم عليه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كان الهدف من الأمر بالمعروف هو إيقاع المعروف، عندما يكون المنكر متقشياً، والمنكر لن يكون سوى فعله تعالى على طريقة الجبرية، فسيصبح هذا الأمر هو أمر بخلاف ما أَرادَه الباري وما خلقه من الأفعال في عباده، وتبعاً لذلك فالأمر هنا دعوة إلى المنكر؛ بدل أن يكون دعوة للمعروف. وسيصبح النهي نهياً عما خلقه الباري من الأفعال في عباده، وسيتحول النهي عن المنكر إلى

إيقاع المنكر، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، سيكون الأمر بالمعروف أمرًا بما لا يطيقه العبد، والنهي عن المنكر نهائيًا عما لا استطاعة للعبد على العدول عنه.

وبالتالي فقول المعتزلة بأن الإنسان خالق لأفعاله هو الضامن لاستقامة العديد من أمور الدين، من العدل الإلهي؛ إلى إرسال الرسل؛ ثم الثواب والعقاب؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فَبان من خلال ما قدمنا أن لهذه المسألة أهمية بالغة في النسق الاعتزالي خصوصًا، وفي انتظام أمور الدين عمومًا.

3. الاستطاعة قبل الفعل

من أجل تحصين أدلتهم في هذه المسألة قال المعتزلة بالاستطاعة قبل الفعل، فلا وجود لفعل دون أن تتقدمه الاستطاعة التي مكن الله عز وجل المخلوقين منها لكي يصح منهم القيام بالتكاليف وإتيانها على وجه يستحقون بها الثواب، والمقصود بها عند أهل العدل والتوحيد هو القدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل، إنها قدرة موجودة مسبقًا في الإنسان، وهي الباعث الحقيقي على ما يقدم عليه الإنسان من الأفعال. يقول الأشعري فيما أورده من أقاويل شيوخ الاعتزال في شرط تقدم الاستطاعة للفعل: «وكان النظام يزعم أن الإنسان قادرٌ على الشيء قبل كونه»⁽¹⁾، ويضيف «إن الإنسان حيٌّ مستطيع، والحياة والاستطاعة هما غيره، وهذا قول أبي الهذيل ومعر وهشام الفوطي وأكثر المعتزلة»⁽²⁾، فالإنسان يملك القدرة التي يكون معها قادرًا على إتيان أفعال الثواب، وأيضًا على إتيان الأفعال التي تستوجب العقاب.

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 1، سبق ذكره، ص. 274.

² المصدر نفسه، ص. 274.

وإذا كان المعتزلة قد اشترطوا في القدرة أن تكون متقدمة على الفعل في الزمن؛ فإن المخالفين لهم من المجبرة قالوا أن القدرة مقترنة بمقدورها ومطابقة معه في زمن إحداث الفعل، مما يوحي عندهم بأنه لا مجال للفرد لاختيار فعله، عكس المعتزلة الذين منحوا الإنسان زمناً لاختيار أحد الفعلين المتقابلين وترك الآخر. فلو كانت القدرة مقرونة ومقدورها لكان تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يُطاق، وتكليف ما لا يُطاق قبيح، والله تعالى غني عن ذلك، لهذا «أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه»⁽¹⁾. فإذا كانت الاستطاعة قبل الفعل فمعناه أنها قدرة لا دخل لها في اختيار أحد الفعلين المتقابلين، ووجودها لا يعني وجود الفعل؛ هي فقط قدرة يستطيع معها الفرد الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه، ودلالة ذلك أن القول بإعطاء الحرية للفرد في اختيار أفعاله إقرارٌ بحرية الاختيار والنأي بأفعال العباد عن كل جبرية.

لكن المجبرة عند خوضهم في الاستطاعة شطروها نصفين، أحدهما سابق للفعل؛ وهو صحة الجوارح وارتفاع الموانع، والآخر مقارن له ومتزامن معه؛ وهو من عند الباري تعالى؛ يقول ابن حزم: «والاستطاعة ... شيئان؛ أحدهما قبل الفعل؛ وهو سلامة الجوارح، وارتفاع الموانع. والثاني: لا يكون إلا مع الفعل، وهو القوة الواردة من الله عز وجل بالعون أو الخذلان، وهذا خلق الله تعالى للفعل فيما ظهر منه، وسُمِّي من أجل ذلك فاعلاً، لما ظهر منه»⁽²⁾. لكن هذا يُخالف

¹ المصدر السابق، ص. 275.

² ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج. 3، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. 2، 1416 هـ - 1996 م، ص. 45 - 46.

رأي المعتزلة الذين اعتبروا أن القول في الاستطاعة هو جوهر الخلاف في مسألة خلق الإنسان لأفعاله، قال قاضي القضاة: «من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها، وعند المجبرة أنها مقارنة له. ولعلمهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون مُحدثاً لتصرفه، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى مُحدثاً على الحقيقة، قالوا: إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له»⁽¹⁾، ولا يتوانى قاضي القضاة في الرد على المجبرة فيقول بعيد سطرين من النص السالف: «والذي يدل على فساد مذهبهم، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليف لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح»⁽²⁾، فكل قول المعتزلة في مسألة حرية الإنسان يرجع إلى إثبات العدل لله تعالى وتنزيهه عن الظلم؛ من جهة، ويمنح الإنسان المجال الأوسع للفعل؛ من جهة ثانية، حيث أن إثبات حرية الإنسان معناه أنه قادر على أفعال كانت الجبرية تعتقد أنها من الله.

لكي يكون الفعل من العبد، ويصح مدحه أو ذمه عليه، ثم استحقاقه للثواب أو العقاب، يجب أولاً وقبل كل شيء امتلاك القدرة والاستطاعة على القيام به، وإلا شبهنا العاجز عن الفعل بالكافر، فكما لم يُعط العاجز القدرة على الحركة؛ فكذلك الكافر، لأن مسلوب القدرة غير قادر على فعل الشيء، والكافر مسلوب القدرة على الإيمان، فكيف يمكن أن يؤمن وقدرة الكفر فيه؟ والإيمان عند المعتزلة يُفعل بالقدرة، والكافر لم يُعط هذه القدرة، فيكون تكليفه تكليفاً بما لا يطاق، وينزل منزلة تكليف العاجز، ومنزلة تكليف إخراج الزكاة مع فقد المال، وما دام أن هذا

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 396.

² المصدر السابق، ص. 396.

التكليف قبيح فكذلك تكليف الإيمان مع فقدان القدرة عليه، وكما يُقبح التكليف مع زوال العقل، يقبح مع زوال القدرة، وقد تقرر في عقل كل عاقل تكليف العاجز، وإخراج الزكاة مع فقد المال قبيح.

ونتساءل مع الجبرية حول إقدام المشرك على الشرك: هل هو مجبر عليه أم مُخَيَّر؟ وجوابهم على ذلك؛ ذهابهم إلى أن المشرك غير مجبر على الشرك، لكنه لا استطاعة له على الإيمان، وهذا خطأ واضح؛ فكيف يكون المشرك غير مجبر على الشرك وفي نفس الوقت لا يقدر على العدول عنه نحو الإيمان؟ فقولهم هذا احترازٌ من أن يقولوا: إن المشرك مخيَّر في اختياره الشرك، ومحاولةٌ للاختباء وراء مفاهيم كان المعتزلة أسبق لتحديد معناها لقطع دابر كل مخالف في المسألة التي نحن بصدد معالجتها.

كل هذا يؤكد الأهمية الكبيرة لقبولية الاستطاعة بالنسبة لحرية الاختيار وللعدل الإلهي؛ لأن «الدفاع عن تمام العدل الإلهي وكماله، وخلق العباد لأفعالهم، لا يمكن أن يستقيم بمعزل عن الدفاع عن قبولية الاستطاعة للفعل»⁽¹⁾، فقول المعتزلة إذن بقبولية الاستطاعة للفعل مرحلة أساسية في سبيل الدفاع عن خلق الإنسان لأفعاله؛ وبالتالي إثبات العدل الإلهي.

4. التمييز بين فعل الله وفعل العبد

تثبيتاً لأدلتهم في قضية حرية الإرادة الإنسانية التجأ المعتزلة إلى وضع الحدود بين فعله تعالى وفعل عباده، من خلال التمييز بين الآلة أو الأداة من جهة؛ والعمل بها واستخدامها من

¹ محمد أيت حمو، مشكلة الأفعال الإنسانية بين الخلق الاعتزالي والكسب الأشعري، سبق ذكره، ص. 134.

جهة ثانية، حيث أكدوا على أن الآلة من صنع الباري ﷻ أما استخدامها فهو من فعل المخلوق وليس فعلاً للخالق، فالله تعالى خلق الرّجل والإنسان يمشي بها، وخلق العين والعبد يُبصر بها، وخلق اليد والمخلوق يبطش بها، فيجب التفرقة إذًا بين خلق الأداة واستعمالها، فما يناله الفرد عند استعماله لواحدة من هذه الأدوات فهو فعله، أما الأداة في حد ذاتها فلا دخل له في إيجادها ولا قدرة له على إحداثها وخلقها. ولا يدخل هذا الأمر فقط في الجوارح والأعضاء المكونة لجسم الإنسان؛ بل أيضًا في كل ما خلقه تعالى من المواد والأنعام التي يحولها الإنسان بفعل عمله إلى أشياء لكي ينتفع بها؛ كالجلود التي هي من الدواب التي خلقها الباري تعالى ثم يحولها البشر بما يملك من قدرة إلى لباس ونعل وغيرها من المنتجات. وكذلك خلقه تعالى للحجر والطين ثم يدخل الإنسان بعمله فيبني بيتًا له، والعديد من الأمثلة في هذا الشأن، ونحن أتينا ببعضها على سبيل التمثيل لتفريق أهل العدل والتوحيد بين فعل الخالق وفعل المخلوق.

وأيضًا ما يميز أفعاله تعالى عن أفعال عباده هو تميّزه بالقدرة اللامتناهية، بينما يتميز الإنسان بالقدرة المتناهية، وما يدل على تناهي قدرة المخلوقين هو أن الواحد منا لا يقدر على حمل الأجسام العظيمة، ولو لم يكن متناهي القدرة لكان قادرًا على حمل ما لا يتناهي من الأجسام، ومرّد ذلك إلى أن الإنسان عند المعتزلة قادرٌ بقدرة والباري تعالى قادر لذاته، لذلك يقول قاضي القضاة: «فيجب القضاء: في كل قادر بقدرة أنه متناهي المقدور، كالقادر منّا»⁽¹⁾، فكل ما ليس قادرًا بذاته فهو قادر بقدرة، ولا أحد غير الباري تعالى قادر بذاته، لذلك فالقادر

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 4، دراسة وتحقيق خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، 262.

بالقدرة قدرته متناهية ولا يقدر على كل المقدورات. و«المراد، أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإن خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا فإننا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام والعود وما جرى مجراها»⁽¹⁾، واضح إذاً أن فعل الباري تعالى على خلاف فعل الإنسان، لاشتمال الأول على خلق الأجسام والأعراض؛ أما الثاني فهو فقط حركات وتصرفات معينة، وبالتالي فالعبد لا يقوى على خلق ما يخلقه ربّ العباد.

يبين هذا أن فعله تعالى غير فعل عباده، فلا يجوز أن نقول في فعل العبد أنه من الله، لأن العبد لا تظهر منه أفعال القادر بذاته؛ بل تظهر منه أفعال القادر بقدرة، ولو كانت أفعال العباد مخلوقة فيهم من طرف الباري، لظهر منهم خلق الأجسام والأعراض وكل ما لا يقدر عليه القادر بقدرة، وهذا واضح فساد، لكون العبد لا يقدر سوى على أفعال مقدورة له، ولا تتجاوز حدود القدرة المخلوقة فيه.

5. القضاء والفدر

تعتبر قضية القضاء والقدر⁽²⁾ (علم الله) وعلاقتها بأفعال العباد من المسائل الجوهرية عند الحديث عن اختيار العبد لأفعاله ومسؤوليته عليها، وهي العلاقة التي تثير العديد من التساؤلات

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 381.

² يقال القضاء على معان منها: إتمام الشيء والفراغ منه، وهو ما أراده تعالى من قوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَمْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْن﴾ (سورة فصلت، الآية. 12)، ومن قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ﴾ (سورة القصص، الآية. 29). ومنها: الإيجاب، كقوله عز وجل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (سورة الإسراء، الآية. 23). ومنها: الإعلام والإخبار؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَٰهَ رَبِّكَ إِبْرَاهِيمَ فِي الْكِتَابِ لِتُنسَخَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلِتَعْلَمَنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (سورة الإسراء، الآية. 4)، ويقول قاضي القضاة عن هذه الوجوه: «واستعماله في هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حقيقة في بعضها متعارفاً بها في الباقي، كالأثبات فإنه حقيقة في الإيجاب ثم قد ينكر

منها: هل لعلم الله تأثير في أفعال الإنسان؟ وبناءً على علمه تعالى بمن سيلج الجنة من العالمين ومن سيُؤذف في النار منهم؛ فهل لعلمه هذا تأثير على ما قدّمت أيديهم من الطاعات وما أقدموا عليه من المعاصي؟

إذا كان المجبرة رأوا في ذلك تأثيراً، فإن المعتزلة وكل من قال بالعدل والتوحيد، ذهبوا إلى أن علمه تعالى وقع على اختيار العباد، فالباري عز وجل يعلم ما سيقدم عليه عباده من الأعمال سواءً كانت من الطاعات أو من المعاصي، وبناءً على ذلك فما دام سبحانه وتعالى حدّد فريقين: فريق في الجنة وفريق في السعير، فإن ذلك نابع من علمه بأن طائفة من العباد ستفعل الطاعات وأخرى ستقترب المعاصي، وإلا كان سيحدد أن الجميع في الجنة أو في النار.

وإن سأل سائل قائلاً: هل أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ «كان الواجب في الجواب عنه أن تقول، إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاءوا فعلوها وإن كرهوا تركوها؟ فلو جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك، فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل لفاعله»⁽¹⁾، ويضيف تبعاً لذلك: «وأيضاً، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والالحاد، والرضا بالكفر

بمعنى الخبر عن وجود الشيء، وقد يذكر بمعنى العلم». شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 770. أما القدر؛ فقد يراد به البيان على ما ساقه تعالى في الآية: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاَهَا مِنَ الْفَٰكِرِينَ﴾ (سورة النمل، الآية. 57).

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 771.

كفر»⁽¹⁾، فعندما تصاغ مقولة القضاء والقدر كتبرير لوقوع فعل من الأفعال، فإنها تعبر عن القبول بالأمر الواقع، كان هذا الأمر ما كان، وهذا يعني أن العبد يرضى بما وقع منه سواء كان من الطاعات أو من المعاصي، والرضا بالمعاصي يدخل في باب المنهي عنه، لكون الرضا بالكفر كفر كما أكد صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل.

لقد فُهمت مسألة القضاء والقدر على غير منطقتها السليم، فالقول بأن هذا الفعل قضاء وقدر، يفهم منه أن الباري تعالى مقدره على العبد، وأنه لا مفر له من ذلك المصير المحتوم، وما كان من العبد كان لزاماً أن يقع منه؛ لأنه لا يمتلك سوى خياراً واحداً وهو الذي وقع منه، وهذا ما أقره أهل الجبر، لكن المنتصرين للحرية والاختيار يرون أن ذلك داخل في علمه تعالى وليس توجيهها منه لأفعال العباد؛ بمعنى آخر: إنه تعالى كان عالماً بما سيقع، وليس هو المسؤول عما وقع من العبد من طاعة أو معصية.

في كل ما سبق من هذه المسألة التي تتعلق بأفعال العباد؛ هل هم المحدثون لها أم مخلوقة فيهم؟ تشبث المعتزلة في إثبات خلق الإنسان لأفعاله بالدليل العقلي، كاحتواء أفعال العباد على الظلم والجور اللذين لا يجوزوا على أفعاله تعالى، وأنه لما كان حُسن الوجه وقُبْحه، وطول القامة وقصرها، من أفعال الله في خلقه، لم يحسن أن نمدح صاحب الوجه الجميل ونذم صاحب الوجه الديم؛ لأنه لا مسؤولية له على ذلك، لكن يصح هذا في حُسن الأفعال وقُبْحها؛ كونه ببساطة

¹ المصدر السابق، ص. 771.

هو المسؤول عنها، وإذا كان العبد مسؤولاً على أفعاله، لزم عن ذلك أنه هو الفاعل لها، فجميع الاستدلالات هنا تجري بمقتضى العقل على ما ذكره قاضي القضاة.

لذلك أمكن القول بأن المعتزلة أسسوا الحرية الإنسانية على العقل، وذلك بطريقة استنباطية وتحليلية، عندما رتبوها على العدل الإلهي، ثم بطريقة أخلاقية انطلاقاً من شعور المكلف بالواجب، فلا يمكن أن نقول في الإنسان أنه حرٌّ ما لم يمتلك القدرة على اختيار أحد الفعلين المتقابلين، ولا يمكن أن نقول أن الإنسان عاقلٌ ما لم يقدر على التمييز بين الفعل الواجب فعله؛ والفعل الواجب تركه. وخلاصة ذلك أن قوام الحرية الإنسانية إرادةً عاقلةً، تمنح الإنسان قوة الاختيار والتمييز بين الأفعال، ولن يتأتى للمرء ذلك حتى تحصل في عقله تلك العلوم المخصصة، والتي هي كمال العقل. هكذا ارتبطت الحرية الإنسانية عند المعتزلة بالعقل، ارتباطاً بالإرادة بالقدرة على تمييز الأفعال بعضها عن بعض.

بعد هذه التوطئة النظرية التي أردنا من خلالها بيان رأي المعتزلة ومخالفهم في مسألة خلق الأفعال، ننتقل إلى ما يشكل غاية هذا الفصل، وهو الإفصاح عن الجانب العملي لهذه المسألة، التي انتقد من خلالها أهل العدل والتوحيد الواقع الذي كان يزرع تحت وطأة الجبر. وعلى الرغم من أن تطور؛ بل وظهور هذا المبحث نتج عن الظروف السياسية كما سنبيين، إلا أننا أدرجنا الجانب النظري أولاً للتعريف بأهم الأدلة التي اعتمد عليها المعتزلة لتفنيد أقاويل أهل الجبر؛ من جهة، ولفهم الآراء العملية التي تتبع من هذه المسألة؛ من جهة ثانية.

المحور الثاني: الامتداد العملي لحرية الأفعال الإنسانية

إن ما ذهب إليه المعتزلة عند قولهم بحرية الإنسان في اختيار أفعاله لم يكن حبيس الفرد في علاقته بأفعاله، بل تجاوزوها إلى مستويات جدّ معقدة، لا تخلوا من جرأة فكرية نادرة وعزم فريد، حيث خاضوا في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وعلاقته بالمجتمع وبخالقه تبعاً لذلك، وأيضاً علاقته بالسلطة السياسية الحاكمة. فلا مناص عند الحديث عن هذه المسألة أن نمسح الوقائع التاريخية أهمية كبيرة، ونخص بالذكر الوقائع السياسية، التي أثرت بشكل كبير في بلورة هذا الفكر منذ بدايته، ومناقشة هذه المسألة من وجهة نظر واقعية؛ لأن منبعها هو القضايا الاجتماعية والسياسية.

بعد مقتل الصحابي الجليل عثمان بن عفان وإلى حدود سنة 130هـ، كان الحراك السياسي في أرض العرب على أشده، خصوصاً الثورات التي قام بها الخوارج ضد السلطة السياسية، وأكثرها عدداً كان في زمن تولي الأمويين زمام الحكم وإدارة أمور المسلمين الدينية والدينيوية. في ظل هذه الصراعات تبلورت أفكار العدل والحرية، وبدأ الجدل حولها، وفي أواخر هذه المرحلة ظهرت المعتزلة كمدرسة مستقلة على يد واصل بن عطاء الذي توفدنا المصادر التاريخية أنه عاش بين سنتي 80 هـ و131 هـ.

ولم تكن المعتزلة وحدها سبابة التبلور كفرقة كلامية؛ بل شهدت هذه الفترة ظهور الجهمية التي كان زعيمها والذي سميت باسمه الجهم بن صفوان (ت 128هـ) أحد أكبر خصوم بني أمية، والذي خاض ضدهم حرباً ضارية بالسلاح. كما عاش في هذه الفترة أحد أقطاب تيار العدل

والتوحيد الحسن البصري، الرجل الأقدم الذي تحضر معنا رسالة له يدور حديثها حول القدر، والتي جاء سياق كتابتها صراعه مع الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان حول قضية القدر. ولا يمكن التغاضي عن رأي مؤسس المذهب القدري، ويتعلق الأمر بغيلان الدمشقي المعدود في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، كما تنسب إليه فرقة الغيلانية التي ظهرت زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز.

1. الجانب التاريخي لحربه الأفعال الإنسانية

لم يظهر القول بالاختيار إلا بعد استحداث القول بالجبر، وشيوع عقيدته في المجتمع الإسلامي - وهي حقيقة تؤكد المصادرات التاريخية - لذلك أردنا الوقوف عند بداية الجبر للإبانة عن تداعياته على الفرد والمجتمع، والدافع الذي كان وراء تحريك الهمم لمناهضة هذه العقيدة والقائلين بها، ووقوفاً عند نموذجين من المناهضين لها قبل تبلور فرقة المعتزلة، لكنهم معدودين في طبقاتها، وقائلين بالعدل والتوحيد، يتعلق الأمر بالحسن البصري وغيلان الدمشقي.

أ- استحداث القول بالجبر

يعد معاوية أول من قال بالجبر عندما اغتصب الخلافة، وذلك من أجل إضفاء الشرعية على حكمه وولايته لأمر المسلمين؛ يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: «ونذكر شيخنا أبو علي رحمه الله، أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر، وفشى ذلك في

ملوك بني أمية. وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان [الدمشقي] رحمه الله»⁽¹⁾، يجزم قاضي القضاة - بناءً على قول شيخه - بأن الحائز لقصب السبق في القول بالجبر هو معاوية بن أبي سفيان، الذي اغتصب الخلافة - كما قلنا - من علي بن أبي طالب، وقال بالجبر لغايات سياسية، من قبيل إضفاء الشرعية على حكمه، وتبرير ما يأتيه من قتل وتكيل، وظلم للعباد، واستمرت عقيدة الجبر فيمن حكم بعده من ملوك بني أمية.

ويؤكد الجاحظ على ظهور الجبر في فترة حكم الأمويين عندما ذكر زياد بن أبيه والذي يعتبر أكبر سياسي أموي، وقائد عسكري ساهم بشكل كبير في تثبيت وترسيخ قدم الدولة الأموية؛ يقول: «انعكس شر ناشئ في الإسلام، نُقضت بدعوته السنة، وظهرت في أيام ولايته بالعراق الجبرية»⁽²⁾، فيؤرخ لنا صاحب الحيوان بذلك لتبني الأمويين عقيدة الجبر ورسوخها فيهم، وخروجهم عن السنة واختلاقهم للبدعة⁽³⁾. وكل قائل بالحرية والاختيار - سواءً كان من المعتزلة

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 8، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ص. 4.

² الجاحظ، رسائل الجاحظ، سبق ذكره، ص. 189.

³ ورغم توثيق قاضي القضاة والجاحظ لبداية الجبر في التاريخ الإسلامي؛ إلا أن محمد عمارة يحيلنا على بداية أخرى للجبر، حيث يؤكد أن لهذه المسألة امتداد إلى ما قبل الإسلام حين يقول: «كل ذلك لا يعني أن العرب المسلمين قد بدأوا يومئذ من فراغ، بل لقد كانت لحياتهم الفكرية البسيطة مراحل مروا بها بصدد هذه القضية، من الجبرية الجاهلية، إلى الاختيار الإسلامي، إلى جبرية بني أمية، والحرية والاختيار الذين دعا إليهما القدرية والمعتزلة وذلك عبر صراع فكري دار من حول هذه القضية منذ عهد الرسول - عليه الصلاة والسلام -». محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، سبق ذكره، ص. 26. فمسألة الجبر وقضية الاختيار - حسب عمارة - كانتا مدار صراع وجدال منذ فجر الإسلام، فقد كان قبل الإسلام جبرية محضة كما يدعي صاحب النص، بعد ذلك جاء الإسلام ليحارب هذه الجبرية ويؤكد الاختيار وحرية الفعل، ليعيد معاوية الأمور إلى نصابها بعد توليه أمور البلاد والعباد، ويحيي بذلك الفكر الجبري ويغنيه من جديد. ونفس الأمر يؤكد عبد الستار الراوي في كتابه «ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد»، مستشهداً على ذلك بأبيات للشاعر المخضرم كعب بن زهير:

«لو كنتُ أعجبُ من شيءٍ لأعجبني... سعي الفتى وهو مخبوءٌ له القدرُ

يَسْعَى الفَتَى لأُمُورٍ لَيْسَ يُدْرِكُهَا... فالنفسُ واجدةٌ والهَمُّ مُنتَشِرٌ

والمَرْءُ ما عاشَ مَمْدُودٌ لَهُ أَمَلٌ... لا تَنْتَهِي العَيْنُ حَتَّى يَنْتَهِيَ الأَنْزَرُ».

عبد الستار الراوي، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، سبق ذكره، ص. 38.

أو من غيرهم - وقف موقف الرفض من حكمهم ومن سياستهم، ولما كانت الدولة الإسلامية من معاوية إلى آخر ملوك بني أمية دولةً جبريةً لا تُقرّ بالحرية في اختيار الأفعال؛ كان من الضروري أن يقف هؤلاء موقف الرفض والازدراء.

هذا الرفض ناتج عن خطورة التداعيات الناتجة عن شيوع عقيدة الجبر، ومنها بقاء الناس مكتوفي الأيدي ومطأطي الرؤوس ولا يحركون همهم لتغيير واقعهم البئيس والخروج على سلاطينهم، لكون هؤلاء (السلاطين) أرجعوا واقع الحال إلى الدين الذي لا يقوى أحد على الجدل في تعاليمه، ومن تجراً فيرمى بالزندقة والمروق من الملة، وبالتالي يظل الأفراد خاضعين لظلم الساسة، راضين على حالهم رغم كل أنواع القهر والتسلط، بفعل ما عملوا بهم حين رسّخوا في أذهانهم فكرة الجبر، وأن ما يعيشونه بقضاء من الله وقدره، ويتجاوز قدرة الإمام وطاقته، وليس له ما يفعله سوى أن يترك الأمور على حالها. بناءً على هذا الواقع رأى المعتزلة وغيرهم من القدرية أن إشاعة الفكر المناقض لفكر الجبر كفيل بتحريك هم هؤلاء، وتقويض النظم السياسية الظالمة، وتحرير الإنسان العربي المسلم.

كانت هذه المرحلة السياسية المضطربة مرحلة الصراع الفكري حول مسألة: هل الإنسان مختار في أفعاله أم مجبر عليها؟ واستحقت بذلك قضية العصر بامتياز، حيث أصبح لا مناص من الدفاع عن هذا الإنسان - الذي يعتبر حرّاً في أفعاله مخيراً في إتيانها - من طرف المعارضين لسياسة الدولة بكل لوبياتها، فقد كان الجبر هو المذهب الرسمي للدولة، بعد اغتصاب الشورى وتحولها لشبه ملكية وراثية تحت يافطة الجبر، فزعم معاوية أن الله اصطفى أهل بيته

على رأس أمور المسلمين، ومن بعده الأمويين، فتحول بذلك نظام الحكم في الإسلام من الخلافة إلى الملكية الوراثية الجبرية، وهو أمر كما - ألمحنا من قبل - لم يطقه أهل العدل والتوحيد من المعتزلة وغيرهم.

وسرعان ما ستتوحد أغلب هذه الآراء التي تجتمع حول القول بالحرية والاختيار، في مدرسة موحدة سميت بالقدرية، وفيما بعد عرفت بالمعتزلة، ففي «أواخر هذه الفترة المضطربة سياسياً واجتماعياً، كانت أغلب الروافد الفكرية للقائلين بالحرية والاختيار قد صببت في مصب واحد هو حركة المعتزلة، والتي ورثت كل التقاليد الفكرية والنضالية للقائلين بالعدل والتوحيد»⁽¹⁾. ولم تكن المعتزلة في أولها مدرسة فكرية محضة؛ بل كانت ذات بعد سياسي واجتماعي، حيث شارك أهلها في العديد من المناسبات السياسية؛ كالثورة على الأمويين، حيث وقفوا إلى جانب الأمير يزيد بن الوليد بن عبد الملك (126هـ / 743م) عند خروجه في أرض الشام ضد الوليد بن يزيد بن عبد الملك، مما أدى بهم إلى المكانة الرفيعة والحظوة السلطانية، وبهذه الوضعية الجديدة ازداد نجمهم سطوعاً وتوهُّجاً، وزاد إبداعهم غزارةً، ورأيهم نفوذاً وسلطاناً.

وفي تحالفهم مع الشيعة استطاع المعتزلة إسقاط حكم الأمويين وتولت السلطة للعباسيين، وكان في هذا العهد المذهب الاعتزالي المذهب الرسمي للدولة⁽²⁾. حيث ساعد ذلك على انتشار

¹ محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، سبق نكره، ص. 149.

² سنقف في الفصل الثاني من هذا القسم، الذي خصصناه لقضية الإمامة، على أهم المناسبات التي شارك فيها المعتزلة من أجل وضع آرائهم في التطبيق.

فكرهم وعلى مواجهتهم للتيارات والأفكار المناوئة للإسلام، كما شهدت هذه المرحلة صراع فكري وجدل عقائدي مع الفرق الكلامية وغير الكلامية التي كانت تحت سلطة الدولة.

اتخذ الفكر الاعتزالي في هذه المرحلة طابعاً سياسياً، وهذا يعني أن ما ذهب إليه كل معتزلي من الشيوخ الأوائل كان بغرض تغيير الواقع المعيش، والدفاع عن مبادئ الاعتزال ونشرها وتطبيقها، «فهو إذن فكر ذو طابع سياسي، نشأ على أيدي رجال مارسوا العمل السياسي والاجتماعي، وشاركوا في هذه الثورات، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين»⁽¹⁾، إنهم نخبة سياسية ذات مرجعية فكرية وذات مبادئ رصينة.

وبعد أن تم تقييم السلطة السياسية (الدولة الأموية) من طرف هؤلاء (الرافضين لعقيدة الجبر) قالوا بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في محاولة لتطبيق المبادئ النظرية على أرض الواقع.

ب- موقف الحسن البصري وغيلان الدمشقي من الجبر

• الحسن البصري

يحشر المعتزلة الحسن البصري ضمن الطبقة الثالثة⁽²⁾ من طبقاتهم، ويعد كذلك لقوله بالاختيار في الإقدام على الأفعال، يقول القاضي عبد الجبار في مستهل قوله عن الحسن البصري: «وأما الحسن البصري، فإنه ممن دعا إلى الله الدهر الأطول بالموعظة وبالتصنيف

¹ المرجع السابق، ص. 150.

² ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 133. والقاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 214 وما بعدها.

وبالرسائل وبالخطب، فالمشهور عنه، أن عبد الملك بن مروان كاتبه: بأنه قد بلغنا عنك من وصف القدر ما لم يبلغنا عن أحد من الصحابة، فاكتب بقولك إلينا في هذا الكتاب»⁽¹⁾، فالقول بالقدر، حسب عبد الملك بن مروان، قول استحدثه الحسن البصري، ولم يكن ذلك في عهد الصحابة، وهذا يعني أن الجبر كان متفشي إلى درجة أصبح معها القول بخلق الأفعال قول غريب، لم تألفه لا الخاصة من الناس ولا العامة.

وما كان من الحسن البصري إلا أن كتب قائلاً: «سلام عليك أما بعد، فإن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوا والقليل من أهل الخير مغفول عنهم، وقديماً قد أدركنا السلف الذين قاموا بأمر الله، واستتوا بسنة رسوله، فلم يبطلوا حقاً، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما احتج الله تعالى به على خلقه بقوله الحق: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾⁽²⁾ ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد، ولم يكن في السلف من يذكر ذلك ولا يجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد متسق وإنما أخذت الكلام فيه، حيث أحدث الناس التكررة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث المتمسكون بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات»⁽³⁾، يبين هذا النص أن الحسن البصري خاض في القول بالقدر، بعد أن لم يكن القول به مشاعاً بين عامة المسلمين، وذلك بحجة أن عدم خوض السلف من الصحابة في هذا الأمر هو أنهم كانوا على أمر واحد وعلى سنة واحدة،

¹ القاضي عبد الجبار، المصدر نفسه، ص. 215. رسائل العدل والتوحيد، سبق ذكره، ص. 111.

² سورة الذاريات، الآية. 56.

³ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 215-216. ونفس الكلام نجده عند ابن المرتضى في المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 133-134. وفي رسائل العدل والتوحيد، سبق ذكره، ص. 112-113.

لكن عند مخالفة السنة، وظهور البدعة، أصبح على من هم متمسكون بدينهم الخوض في إبطال البدع والمحدثات.

والمحدثات في النص هي القول بالجبر، وأن الله تعالى قدّر على العبد مسبقاً أفعاله، لكن الباري تعالى - كما يؤكد ذلك الحسن البصري - لم يأمر بشيء ثم يجعل المأمور غير قادر على تنفيذ ذلك الأمر، لأنه تعالى ليس ظالماً للعباد، ونقتنص من مصنف المنية والأمل في شرح الملل والنحل ما يعمق الدلالة ويُجلي المعنى الذي أراده الحسن البصري من الرسالة: «إن ما ينهي الله عنه فليس منه لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد لأنه تعالى يقول: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾⁽¹⁾ فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضى عن عمله.

ومنها قوله ولو كان الأمر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل ولا على متأخر لوم ولقال تعالى جزاءً بما عملتُ بهم، ولم يقل ﴿جزاءً بما كانوا يعملون﴾⁽²⁾ «⁽³⁾. وما نجده عند الحسن البصري من دلائل رافعة لأقاويل أهل الجبر، نجد مثلها عند المعتزلة، في تأكيدهم على براءته تعالى من أفعال العباد، فلو كان الله ﷻ حسب الحسن البصري هو خالق ما ينهي عنه ويتوعد فاعليه، لرضى عن يفعله، ولو فعل ذلك هو سبحانه لمدح نفسه على من فعل الطاعات ولذمّها على من فعل المعاصي.

¹ سورة الزمر، الآية. 7.

² سورة السجدة، الآية. 17. وسورة الواقعة، الآية. 24. وسورة الأحقاف، الآية. 14.

³ ابن المرتضى، المصدر السابق، ص. 134.

وأورد صاحب المُغني في أبواب التوحيد والعدل نص من الرسالة كله دلائل من الكتاب، يقول فيه: إنه تعالى «لا يجوز أن ينهي العباد عن شيء في العلانية، ويقدره عليهم في السر، ربنا أكرم من ذلك وأرحم، ولو كان الأمر كما يقول الجاهلون، ما كان تعالى يقول: ﴿اعملوا ما شئتم﴾⁽¹⁾ ولقال: اعملوا ما قدرت عليكم، وقال: ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾⁽²⁾ لأنه جعل فيهم من القوة لذلك، لينظر كيف يعملون، ولو كان الأمر كما قاله المخطئون. لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولا كان لمتقدم حمداً فيما عمل. ولا على متأخر لوم. ولقال: جزاء بما عمل بهم. ولم يقل جزاءً بما عملوا وبما كسبوا. وقال تعالى: ﴿ونفس وما سواها ﴿٥﴾ فآلمهما فجورها وتقواها﴾⁽³⁾. أي بيّن لها ما تأتي وما تذر، ثم قال: ﴿قد أفلح من زكّاهما وقد خاب من دساها﴾⁽⁴⁾. فلو كان هو الذي دساها ما كان ليخيب نفسه»⁽⁵⁾. والعديد من الآيات التي يحتج بها الحسن البصري على هذه المسألة في رسالة رسمية إلى عبد المالك بن مروان.

وُضيف من المنية والأمل في شرح الملل والنحل نصين نختم بهما قولنا عن الحسن البصري ورّده على من خالف في الحرية والاختيار وقال بالجبر؛ يقول في الأول: «واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يقولون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه ولا يعملون في أكثر

¹ سورة فصلت، الآية. 40.

² سورة المدثر، الآية. 37.

³ سورة الشمس، الآيتان. 7 و8.

⁴ سورة الشمس، الآيتان. 9 و10.

⁵ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 216-217.

دنياهم على القضاء والقدر»⁽¹⁾، فالمخالفون حسب الحسن البصري في هذه المسألة والقائلين بالقضاء والقدر يعتمدون ذلك فقط في دينهم، بقولهم أن ما يأتون من المعاصي من عند الله، أما في دنياهم وما يتعلق بالرزق والكسب فتراهم يكدُّون من أجل ذلك، حيث لا يؤمنون بهذا المبدأ في أمر معيشتهم.

أما النص الثاني؛ فإنه يوثق كلام الحسن في المسألة بشكل يجلي رأيه فيها، ويبين حال المسلمين مع الجبر، يقول ابن المرتضى: «ومر الحسن بلص يُصلب فقال: ما حملك على هذا؟ فقال: قضاء الله وقدره، فقال: كذبت أيقضي الله عليك أن تسرق ويقضي عليك أن تُصلب؟»⁽²⁾، إن ما حمل هذا اللص على السرقة هي نفسه وليس خالقه، والفعل الذي أقدم عليه ينسب له وليس لأحد سواه، والعذاب الذي يتعرض له ناتج عن فعله، وليس عن فعل غيره؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن قول هذا اللص بأن ما يتعرض له هو بقضاء وقدر؛ وما حمله على السرقة هو قضاء وقدر، يبيِّن مدى سرعان مذهب الجبر في العامة من الناس، ومدى الإيمان به كقاعدة دينية تُبرَّر بها الأفعال المُشينة، والقرارات السياسية الفاسدة.

هكذا قال الحسن البصري بالحرية والاختيار، ورفض القول بالجبر الذي كان مذهب الدولة الرسمي، كما هو مبين في الرسالة⁽³⁾ التي اقتنصنا منها النصوص السالفة، والتي كما قلنا أنها

¹ ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 135.

² المصدر نفسه، ص. 135. القاضي عبد الجبار، المصدر السابق، ص. 225.

³ نص الرسالة طويل عند قاضي القضاة في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة حيث يمتد من الصفحة 215 إلى الصفحة 225، وعند ابن المرتضى في المنية والأمل من الصفحة 133 إلى الصفحة 137. وضمن رسائل العدل والتوحيد، التي حققها محمد عمارة، من ص. 109 إلى ص. 122.

موجهة لعبد المالك بن مروان، مما يعني أن الأمر له بعد سياسي واجتماعي كبير. ولا يخفى على المدقق في هذه الرسالة أن الرجل استعمل الأدلة العقلية في إبطال مزاعم الجبرية، قبل أن يورد النصوص السمعية المدعمة لدلائل العقل، وهي الملاحظة التي تحسب لحسني زينة حين قال: «يتضح من رسالة الحسن البصري أن القدرية عولت على العقل في ردها على الجبرية»⁽¹⁾، فأبطال مزاعم الجبرية إذن سبيله العقل.

• غيلان بن مسلم الدمشقي⁽²⁾:

يعتبر غيلان الدمشقي⁽³⁾ أحد الأعلام البارزة التي دافعت باستماتة عن حرية الإنسان في اختيار أفعاله، وأحد الرافضين لعقيدة الجبر، وهو ما كلفه حياته، حيث قتله هشام بن عبد الملك وقصته مشهورة في كتب التاريخ والفرق، يقول ابن المرتضى في ذلك: «وقته هشام بن عبد الملك وقتل صاحبه صالحًا وسبب قتله أن غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز⁽⁴⁾ كتابًا قال فيه أبصرت يا عمر وما كدت، اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقًا باليًا، ورسمًا عافيًا، فيا ميت بين الأموات لا ترى أثرًا فنتبع، ولا تسمع صوتًا فنتنفع، طفئ أمر السنة وظهرت البدعة، أخيف العالم فلا يتكلم، ولا يعطي الجاهل فيسأل، وربما نجت الأمة بالإمام وربما هُلكت بالإمام

¹ حسني زينة، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، سبق ذكره، ص. 17.

² يقول ابن المرتضى: «قال أبو القاسم هو غيلان بن مروان، قال الحاكم وهو مولى لعثمان بن عفان أخذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية مخالفته لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء». ابن المرتضى، المصدر السابق، ص. 137.

³ ذكر غيلان عند قاضي القضاة في كتاب فضل الاعتزال طبقات المعتزلة من الصفحة 229 إلى الصفحة 233. وعند ابن المرتضى في المنية والأمل في شرح الملل والنحل من الصفحة 137 إلى الصفحة 139.

⁴ كان عمر بن عبد العزيز يكنى بالخليفة العادل. حكم دمشق عاصمة الدولة الأموية بين سنتي (717هـ/717م و101هـ/720م)، ودام فقط ثلاث سنوات لأن وفاته كانت سنة (101هـ/729م) أما ولادته فكانت سنة (61هـ/681م)، حيث عاش فقط أربعين سنة. وعمر بن عبد العزيز هذا هو الشخصية الوحيدة من أمراء بني أمية التي يستثنونها المعتزلة من القول بالجبر والعمل به، لكونه حسب رأيهم كان خليفة عدل.

فانظر أي الإمامين أنت فإنه تعالى يقول: ﴿وجعلناهم أئمة يمهون بأمرنا﴾⁽¹⁾ فهذا إمام هدى ومن اتبعه شريكان، وأما الآخر فقال تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون﴾⁽²⁾ ولن تجد داعياً يقول تعالوا إلى النار - إذا لا يتبعه أحد - ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله، فهل وجدت يا عمر حكيمًا يعيبُ ما يصنع أو يصنع ما يعيب أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً وبالعمى عنه عمى⁽³⁾. يؤكد لنا هذا النص الجميل - الذي يحتفظ لنا به ابن المرتضى وكذلك قاضي القضاة - استمرار سياسة الجبر في الدولة الأموية كإيديولوجيا لإخضاع العباد للسلطة وإذعانهم لها، وفي محاربة هذه السياسة جاء سياق كتابة غيلان لهذه الرسالة لعمر بن عبد العزيز، يبين له فيها كما رأينا الفرق بين أفعال الباري تعالى وأفعال عباده، ويبرئ ذاته تعالى من الكذب والظلم وتكليف ما لا يطاق، ويرفع الأمر إلى الخليفة ويمنحه الاختيار بين الدعوة إلى النار؛ أو الدعوة على الجنة، فالأمة إما أن تتجو بالإمام أو تُهلك به.

بذلك وضع غيلان عمر بن عبد العزيز في حيرة من أمره، فما كان منه إلا أن دعاه ليعينه على أمره كما جاء في النص التالي: «فدعا عمر غيلان وقال أعني على ما أنا فيه فقال غيلان

¹ سورة الأنبياء، الآية. 73.

² سورة القصص، الآية. 41.

³ ابن المرتضى، المصدر السابق، ص. 137-138.

ولّني بيع الخزائن ورد المظالم فولاه فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته، وكان فيما كان عليه جوارب خز فبلغ ثمنها ثلاثين ألف درهم وقد ائتكلك بعضها فقال غيلان من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى وهذا يؤتكل والناس تموت من الجوع»⁽¹⁾. وغيلان يبيع متاع بني أمية ويتلفظ بما في هذا النص فإذا بهشام بن عبد الملك يمرّ بالمكان الذي يوجد فيه غيلان، فسمع هذا القول وأسرّه في نفسه إلى أن تولى الحكم؛ يقول ابن المرتضى: «فمر به هشام بن عبد الملك قال أرى هذا بعيني ويعيب آبائي والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه، فلما وُلّي هشام خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية فأرسل هشام في طلبهما فجيء بهما فحبسهما أياماً ثم أخرجهما وقطع أيديهما وأرجلها وقال لغيلان كيف ترى ما صنع بك ربك؟ فالتفت غيلان فقال لعن الله من فعل هذا واستسقى صاحبه فقال بعض من حضر لا نسقيكم حتى تشربوا من الزقوم، فقال غيلان لصالح: يزعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم ولعمري لئن كانوا صدقوا أن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله ولئن كانوا كذبوا أن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من رَوْحِ الله فاصبر يا صالح ثم مات صالح وصلى عليه غيلان ثم أقبل على الناس وقال قاتلهم الله كم من حق أماتوه، وكم من باطل قد أحيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه وكم من عزيز في دين الله أدلوه، فقيل لهشام: قطعت يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه إنه قد أبكى الناس ونبههم على ما كانوا عنه غافلين، فأرسل

¹ ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 138. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، سبق ذكره، ص. 323.

إليه من قطع لسانه فمات رحمه الله تعالى»⁽¹⁾، والملاحظ أن هذا النص يُصوّر لنا الواقعة بدقة لا نظير لها، ويؤكد لنا استمرار عقيدة الجبر في الدولة الأموية، باعتبارها إيديولوجية يُرجى منها قطع دابر المخالفين، وإذعان العامة والخاصة عن طريق تسليمهم بالواقع الذي يعيشون فيه، فلا أمل للتغيير والجبر يسري في العباد سريان الدم في العروق.

وإذا تأملنا سؤال هشام بن الحكم القائل فيه مخاطبًا غيلان: **كيف ترى ما صنع بك ربك؟** علمنا أن الجبر كان الوسيلة المثلى لتبرير الجرائم المرتكبة من طرف الساسة ومن ولاهم، ونفهم من جواب غيلان القائل فيه: **لعن الله من فعل هذا**، أنه أراد تنزيه الباري عن أفعال العباد، لذلك أثبت أن من قطع يديه ورجليه هو هشام بن عبد الملك وليس رب العزة. كل هذا يمنح هذه الواقعة السياسية دلالة كبيرة، حيث اختلط فيها السياسي بالديني وانجبت معها مشكلة الأفعال الإنسانية بدقة.

وباستماتة غيلان ودفاعه عن موقفه وعن مبدأ الإرادة الحرة وموته بسبب ذلك استحق لقب **شهيد الإرادة الحرة**، ولقوله بهذا تتسبه المعتزلة إلى شيوخها وتعدّه في الطبقة الرابعة مع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، يقول ابن المرتضى: «الرابعة غيلان بن مسلم وواصل وعمرو»⁽²⁾. والمؤرخون للاعتزال - من أبي القاسم البلخي إلى قاضي القضاة، والحاكم الجشمي، ثم ابن المرتضى - يجتمعون في التأريخ لطبقات المعتزلة من الصحابة (رضوان الله عليهم)

¹ ابن المرتضى، المصدر السابق، ص. 138 - 139.

² المصدر نفسه، ص. 27.

حيث يمثلون أول طبقة من طبقاتهم. وهذا لا يعني أنهم معتزلة أو أن المذهب تبلور على أيديهم؛ فمدرسة المعتزلة ظهرت حتى مع الطبقة الرابعة، وبالخصوص مع الرجل الثاني من الطبقة الرابعة (واصل بن عطاء)، لكن هؤلاء عندما كانوا يجدون في السلف من قال بأحد مبادئهم فهو منهم، ومن لم يقل بمبادئهم، أو من قال بأحد مبادئهم وعارضهم في أخرى فهو ليس منهم.

ونحن أتينا على ذكر كل من الحسن البصري وغيلان الدمشقي في قولنا في مسألة حرية الأفعال الإنسانية، لأهمية الوقائع السياسية التي حدثت معهما وعلى عهديهما، والتي تُظهر لنا مدى حدة الصراع بين الجبر الذي يشكل المذهب الرسمي للدولة، والاختيار الذي كان يمثلته الطرف المعارض والرافض لما هو منقشي في العامة التي تعتقد أنه هو الصواب عينه، ولا حقيقة سواه، وأن ما يقع من جوع وترهيب وقتل وتكيل هو بقضاء الله وقدره، ولا دخل للحاكم ولا للمحكوم فيه. ويؤكد قاضي القضاة على شيوع عقيدة الجبر في حكام الأمويين، وفي العامة من الناس عندما يقول: «فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه»⁽¹⁾، فلم يعد هذا الأمر تبرير سياسي للظلم فقط؛ بل أصبح عقيدة العامة في تبرئة ذمتها مما تقترفه من الإثم؛ ما يعني أنه مبعث للفتنة، لذلك استمرت مجاهدة أهل العدل والتوحيد له، وتعميق النقاش فيه بعد تبلور المعتزلة كفرقة كلامية على يد واصل بن عطاء في مطلع القرن الثاني للهجرة.

¹ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 144.

2. الامتداد العملي لحربة الأفعال الإنسانية في بعض أصول

ومبادئ الاعتزال

لم تكن الأصول الخمسة للاعتزال، بمعزل عن الواقع العملي الذي كان المعتزلة يهدفون إلى تغييره؛ إنها آراء انتقدوا من خلالها سياسة الدولة الأموية، وهو الأمر الذي سننثيره من خلال تقاطع بعض الأصول مع المواقف السياسية لأهل العدل والتوحيد، والتي لها ارتباط وثيق بالمسألة قيد الدرس والتحليل.

نبدأ بالوعد والوعيد؛ هو الأصل الثالث من الأصول الخمسة، وكان الخلاف فيه مع المرجئة الذين يزعمون أنه لا تنفع مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، ويرجئون الحكم على المعاصي إلى يوم القيامة، ف«بالنسبة لهم [المرجئة] المؤمن يفوز بالنعيم الإلهي بغض النظر عن أفعاله»⁽¹⁾، وهذا أمر في غاية الخطورة، حيث استقاد منه الحكام الذين اغتصبوا الخلافة؛ لأن الحكم على ظلم هؤلاء متوقف في الدنيا ويُرجأ إلى يوم القيامة، وبالتالي لا يحاسب الحاكم على ما اقترفه في الدنيا، وغياب المسؤولية على الأفعال يؤدي بطبيعة الحال إلى الجبر والجبر يبزر الظلم والفساد...، ولذلك فالمرجئة يقفون موقف الرفض من الخروج على الحكام وعزلهم، وقيام الثورة عليهم، بهذا الموقف يندرج الخلاف الاعترالي مع المرجئة في حقل السياسة، لأن الإرجاء يخدم الحكام الغالبين والمسيطرين على السلطة، فرفض المعتزلة لإرجاء المرجئة ينحوا منحى رفضهم من قبل لجبر الجبرية، الذي تشبث به معاوية للبقاء في سدة الحكم وإضفاء

¹ « Selon eux, [les murjütes] le bon croyant gagne la bénédiction divine indépendamment de ses actes».

Malek Chebel, *L'Islam et la Raison: le combat des idées*, p. 44.

الشرعية على إمامته للمسلمين وظلمه لهم. وهنا التقى الجبر والإرجاء، فتم بناءً على ذلك سلب الإنسان المسلم حريته التي أقرها له الدين الإسلامي من قبل.

والمنزلة بين المنزلتين أيضًا؛ من الأصول التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة الاختيار، فلا يخفى على المُدَقِّق في مذهب أهل العدل والتوحيد، والمُحيط بما كان يجري على أرض الواقع، أن هذا الأصل لم يكن بمنأى عن الخلافات السياسية التي كانت الأمصار الإسلامية مسرحًا لها، ولم يفسر فقط نشأة الاعتزال كمدرسة مستقلة عن طريق اعتزال واصل بن عطاء بعد خلافه مع شيخه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة، ولم يظهر هذا الموقف ويطفو على السطح بناءً على موقف فكري محض؛ بل مرده إلى التعبير عن موقف سياسي، مفاده أنه خوض في حكم مرتكب الكبيرة من العمال والولاة والأمراء الأمويين، ولم يُستثن معاوية من هذا النقاش، فبعد خروج الخوارج على الأمويين تمخض الجدل حول مرتكب الكبيرة، فكان الحدث السياسي هو الذي ساهم وبشكل كبير في تبلور النقاش حول هذه المسألة، والتي بعد ذلك اتخذت شكلًا من العموم، وبني مرتكب الكبيرة للمجهول بعدما كان مبنياً للمعلوم.

يقول الخياط في الجدل الذي دار حول تسمية من ارتكب كبائر الذنوب: «إن واصل بن عطاء رحمه الله لم يُحدث قولاً لم تكن الأمة تقول به فيكون قد خرج من الإجماع، ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه»⁽¹⁾. وقد كان الخوارج، والمرجئة، والحسن البصري

¹ الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، سبق ذكره، ص. 165.

وأتباعه، مجمعين على القول في صاحب الكبيرة أنه فاسق فاجر، والاختلاف بينهم هو أن الخوارج أضافت الكفر إلى الفسوق والفجور، والمرجئة قالت بإيمانه رغم فسقه وفجوره، أما الحسن وأتباعه فقد وصفوه بالنفاق إضافة إلى فسقه وفجوره، هكذا يكون هؤلاء اجتمعوا على فسق وفجور مرتكب الكبيرة، لكنهم اختلفوا في غير ذلك، ولم يرفض المعتزلة تسميته بالفسق والفجور، لكنهم رفضوا إقرار الخوارج بكفره، والمرجئة بإيمانه، والحسن بنفاقه، وهي أسماء تحتاج إلى بيّنة؛ «قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة؛ فوجب زوال اسم الكافر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل... فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله ﷺ ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله له به في كتابه»⁽¹⁾، بذلك توسطت المعتزلة في رأيها بخصوص مرتكب الكبيرة، فإذا كانت المرجئة ومن شايعها في رأيها سموا مرتكب الكبيرة فاسق مؤمن، وكانت الخوارج مع تشددهم في الرأي حكموا عليه بالفسق والكفر؛ فإن أهل العدل أخذوا ما اجتمع عليه المخالفون لهم وسموه بالفاسق، وقالوا في حكمه إنه في منزلة بين المنزلتين، أي في مرتبة وسط بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان، فاخترأوا له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين.

¹ المصدر نفسه، ص. 165 - 166 - 167.

وبناءً على تسميتهم مرتكب الكبيرة بالفسق، فإن الفاسق إذا كان إمامًا فإن فسقه يوجب تنحيته عن الإمامة وخلعه، ولو تطلب ذلك الخروج والقتال لقولهم: «فقد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يُخلع بحدث يجري مجرى الفسق؛ لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك»⁽¹⁾، إذا فسق الإمام يُحول بينه وبين استمراره في منصبه وممارسته لمهامه، ولو لم يكن هذا الأمر مطلبًا شعبيًا لكونهم قالوا: «ظهور الفسق يخرج عن الإمامة من غير خلع وإخراج»⁽²⁾، وبالتالي فهذا الأصل نضال ضد حكام الدولة الأموية، لما ارتكبه من جرائم في حق المسلمين، فقول المرجئة بأنهم مؤمنون يمنع الخروج عليهم وخوض الصراع ضدهم أو مجابتهم، وذهاب الخوارج إلى أنهم كفار، يؤدي إلى إخراجهم من الجماعة المسلمة، ويبقى قول المعتزلة بأنهم فسقة، في منزلة بين منزلتي المؤمنين والكافرين، فلم يضاعفونهم في مرتبة الإيمان، ولم يخرجوهم من الإسلام، ولكنهم في موقف المناقض لسلوك وطباع وخصال المؤمنين، لهذا فالصراع ضدهم والخروج عليهم أمران مشروعان؛ بل وواجبان حسب موقف أهل العدل والتوحيد. لذلك كان الحكم بالفسق على الإمام مبررًا للخروج عليه وتنحيته، لكون الفسق يخرج عن الإمامة، ولا يجوز على مذهب المعتزلة أن يكون الفاسق إمامًا للمسلمين.

وبناءً على ما سبق فإن الحديث عن مرتكب الكبيرة هو رأيي فيما قام به معاوية ومن تولى أمر المسلمين بعده، وإقرارًا بمسؤوليته على أفعاله، وبالتالي فالحكم على فسق الإمام مبرر

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، دراسة وتحقيق خضر محمد نبيها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ، ق. 1، ص. 217.

² المصدر نفسه، ص. 221.

للخروج عليه، وإذا كان الأئمة في زمن بروز الصراع حول حكم مرتكب الكبيرة أئمة الجبر، فإن القول بالمنزلة بين المنزلتين نضالاً ضد هؤلاء ومحاولة إحلال الاختيار محل الجبر، وهو الأمر الذي سوف يستكملة المعتزلة في نظريتهم حول الإمامة كما سنقف على ذلك في الفصل الموالي.

ثم نأتي إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ الأصل الأخير من أصول المعتزلة، والذي ناقشوه تحت العدل⁽¹⁾، حيث ذهبوا إلى أنه لا مناص من الخروج على السلطة السياسية لتغييرها بعد أن ثبت عندهم فساد هؤلاء الساسة، وظهور المنكر على يدهم. وكما سبق أن قلنا؛ فأصول المعتزلة لها امتداد خارج ما هو نظري، وأكدنا أنها لم تكن ترفاً فكرياً؛ بل استجابةً لضرورة العصر. وإذا كان هذا الأصل أصلاً عملياً؛ فإنه لدخوله تحت العدل يصبح هذا الأخير بدوره ذا أبعاد عملية سياسية واجتماعية، والذي خاضوا من خلاله في قضية حرية الإرادة الإنسانية، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «يتعلق بحياة الجماعة، وغايته التطبيق العملي لمبادئ العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي»⁽²⁾، إنه المنفذ إلى تطبيق مبادئهم على أرض الواقع، وجعلها تسري في سلوك الفرد وفي حياة الجماعة على السواء؛ تحقيقاً لنوع من التكامل والتناسق بين كل أطراف المجتمع.

¹ يقول القاضي عبد الجبار في الأصول الداخلة تحت أصل العدل: «الوعد والوعيد داخل في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يتعبنا به، ومن العدل أن لا يخل بالواجب. وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 123.

² «La dernière des cinq thèses mo'tazilites essentielles concerne la vie de la communauté; elle vise la mise en pratique des principes de la justice et de la liberté dans les comportements sociaux». Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, p.164.

نعود لنؤكد ارتباط هذا الأصل بمسألة الحرية والاختيار، فأقرار المعتزلة بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يسبقه الإقرار أولاً بأن الفرد حرٌّ مختارٌ لفعله، وإذا كان إماماً فهو كذلك، ولا مناص - مع إثبات حرية الإنسان في اختيار فعله - من أن يكون مسؤولاً عن تبعات هذا الفعل؛ وهذا يعني في مذهب واصل بن عطاء أن القول باختيار الأفعال شرطٌ أساسيٌّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما سبق أن أشرنا إليه عند خوضنا في أن إثبات حرية الإنسان في اختيار أفعاله أساس استقامة أمور الدين، فإذا انطبق ذلك على العامة من الناس؛ فإنه ينطبق أيضاً على الإمام، لذلك قال المعتزلة بالخروج على أئمة الجور إذا ظهر منهم الفسق - كما سنؤكد ذلك في فصل الإمامة - فأنزلوا الإمام منزلة العامة من الناس واعتبروه مسؤولاً عن أفعاله، فيجوز أمره بالمعروف كما يجوز نهيهِ عن المنكر.

وتبعاً لذلك؛ فكل خارج رافض لظلم الإمام وحكمه وتدبيره يجب أن يكون قدرياً وليس جبرياً، لكون المجبرة تؤكد على أن الحاكم وكل إنسان مجبورٌ على أفعاله ولا قدرة له على إتيان ما يخالفها، وذلك نتيجة لقولهم بأن القدرة متزامنةٌ مع الفعل، بيد أن المعتزلة يؤكدون على أن القدرة سابقة على الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، فالجبرية إذن لا تملك الحجة للخروج على الحاكم مادام هذا الأخير تُبرَّرُ أفعاله بمبدأ الجبر. وبالتالي فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستلزم الإقرار المسبق بحرية الإرادة الإنسانية، وهو ما لامسناه في رسالة الحسن البصري التي جاءت مُتخمةً بمعاني الحرية والاختيار، وأيضاً ما رأيناه في موقف غيلان الدمشقي من الجبر، فكلا

الرجلين ينطلقان من مبدأ حرية الانسان في اختيار أفعاله قبل الإقدام على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹⁾.

¹ لقد تعامل أهل العدل والتوحيد مع هذا الأصل بنباهة ونضج فكري، حيث كانت الأسئلة المحورية فيه تتمحور حول: من سيتولى مهمة تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ومن سيقوم بالخروج في وجه الحاكم الجائر؟ وهل الخروج فرض عين أم فرض كفاية؟

حسب المعتزلة؛ الأهم هو أن يقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا تم تنفيذ المهمة من طرف الخاصة أو الصفة، فلا داعي لمشاركة العامة؛ لكن إذا لم يتحقق الهدف بالخاصة، أو حدث ظنٌّ بأن تنفيذه لن يكون إلا بمشاركة العامة، صار واجباً على العامة والخاصة. لذلك لا يجوز الحكم على وجوبه بكونه فرض عين أو فرض كفاية، فهذا الأمر نسبي لا يصح الحكم عليه بأحد الحكمين؛ فهو متوقف على تحقيق الهدف؛ يقول قاضي القضاة: «اعلم، أن الواجبات، في الأصل، لما انقسمت إلى ما يجب على الأعيان، وإلى ما يجب لا على الأعيان، بل عدّ من فروض الكفايات، صح أن تشتهب الحال في ذلك، فيسألنا السائل عن الأمر بالمعروف ما حاله في قضية الوجوب؟؟...» وجملة القول في ذلك: أن الواجب إن كان معدوداً في الفروض على الكفايات، فالجواب عنه في أي باب سنل عنه أنه على الكفاية مطلقاً لا يصح، لأنه قد يصح أن يتعين كما يصح ألا يتعين، وإنما نحتاج أن نفرق بين البابين بأن نقول: إن ما يعد في الأعيان ليس الغرض حصوله فقط من واحد ما من الناس، والذي يعد في الكفاية شأنه هذا الشأن، ومن ذلك الأمر بالمعروف، لأن الغرض هو وقوع ذلك المعروف وألا يقع المنكر، فإن اتفق من بعضهم الأمر به فقد سقط وجوبه عن الباقيين، ومتى غلب في ظن كل واحد إن لم يقم هو به لم يقم غيره به تعين على جماعتهم، ثم يخرجون إذا حصلوا هذه الصفة في تركه، حتى لو قدر وقوعه من بعضهم مع ظن أحدهم أنه لا يقع منه كان في حرج، وإذا كان كذلك عاد الفرض متعيناً، وقد يتعين على الواحد من الناس ذلك إذا كان من باب ما يختص به في نفسه أو ماله وإن كان لو قصد غيره إلى الدفع عنه - وفي الظن أنه يقوم بذلك - سقط التعيين فيه...». القاضي عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، السفر 33، اللوحة 175 ب. نقلاً عن محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، سبق ذكره، ص. 158.

فليس المشكل حسب قاضي القضاة هو الحكم بكون الخروج فرض عين أو فرض كفاية؛ لأن هذا لا يجوز في هذا الأمر، لكن المشكل هو هل الخاصة قادرة على إيقاع المعروف ومنع المنكر من الوقوع؟ فإن كانت لها القدرة على ذلك اقتصرنا عليها، وإن انعدمت فيها القدرة أو ظن أنها لن تفي بالغرض، وجب الأمر على الكل.

وفيما يخص أدوات الخروج وتغيير الحاكم فإن المعتزلة ذهبوا إلى عكس ما قالت به الشيعة الإمامية، التي رأت أن أسلوب الجماهير في ذلك هو القول، أما القتال فهو مقتصر على الإمام الغائب... بيد أن المعتزلة قالوا بأن القتل والقتال من حق الجمهور إذا شارك في الخروج، وهذا القول عندهم مترتب على الحرية الإنسانية. وحرية الإنسان السياسية تدخل تحت هذه المسألة؛ يقول صاحب **شرح الأصول الخمسة**: «... وإنما يقع الخلاف مع بعض الإمامية في وجوب ذلك - (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) - موقوف على القول والنهي فقط، فإن لم يتم ذلك فالتعدي إلى الضرب والقتل والقتال موقوف على الإمام، وهو المخصوص دون الأمة. ودليلنا عليهم هو ظاهر قوله تعالى: ﴿وإن كُفِرْتُمْ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا﴾ (سورة الحجرات، الآية. 9) فإنه تعالى قد عمّ المكلفين بقوله: ﴿فَأصْلِحُوا﴾ (سورة الحجرات، الآية. 9) وبقوله: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَغَيَّرُوا بِغَيْرِ حَرِّ اللَّهِ﴾ (سورة الحجرات، الآية. 9). وعلى نحو ذلك أمر الله بقتال المشركين أمراً عاماً لسائر المكلفين، فلا وجه لخصه على الإمام دون غيره، وإن كنا قد جعلنا للإمام - إذا وُجد - حظ التقدم». القاضي عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، السفر 33، اللوحة 153 أ. نقلاً عن محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، سبق ذكره، ص. 158 - 159. فالأمر لا

وإذا كان الأمر والنهي يتبعان في حالهما ما رآه المعتزلة في مبدأ حرية الإرادة الإنسانية؛ فإن الأمر لا يقتصر - كما قلنا - على المحكوم فقط؛ لأنهم رأوا أن للحاكم أيضاً حرية أوسع في أعماله، وفي تدبير شؤون دولته، وتوجيهاته للولاة والعمال، هذا من جهة؛ لكن من جهة أخرى؛ فإن كل ذلك تتبعه المسؤولية على ما يقع، سواءً ما يقع من الحاكم نفسه أو من وُلاته، فهو مسؤول على فعله وعلى أفعال وُلاته وعُماله المتعلقة بتدبير الأقطار التي هي تحت حكمه، لكون هؤلاء الولاة والعمال يشتغلون وفق المراسيم السلطانية، لذلك - وحسب مذهب واصل بن عطاء - فالإمام مسؤول على أفعاله المباشرة، وعلى ما أحدثه من أفعال بطرق غير مباشرة، ومن أفعال الحاكم غير المباشرة تصرفات وُلاته وعُماله، كون تدبيرهم كما أشرنا يجري بحسب أوامر السلطة المركزية سواءً كانت قولاً أو كتابةً.

وحوار عمرو بن عبيد (80 / 144هـ) مع أبي جعفر المنصور (95 / 158هـ) دليل لنا على ذلك، فقد أراد عمرو بن عبيد وعُظَّ أبي جعفر المنصور ويشكو إليه تصرفات الولاة والعمال الذين تحت سلطانه، فقال له أبو جعفر: «إننا لنكتب إليهم في الطوامير نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نصنع!»⁽¹⁾، وسخر عمرو من تتصل المنصور من مسؤوليته تجاه ما يقع، وقال له: «مثل أذن الفأرة يجزيك من الطوامير، الله تكتب إليهم في حاجة في نفسك

يحتاج إلى تأويل ورد الظاهر للباطن؛ بل بالظاهر فقط دحض قاضي القضاة موقف الإمامية في أمر اقتصار القتل والقتال على الإمام دون العامة من الناس، لكون الله ﷻ خاطب المؤمنين بالجمع سواءً تعلق الأمر بإصلاح ذات البين أو تعلق بالقتال، ولم يخاطب الإمام وحده.

¹ الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط. 1، 1373هـ - 1954م، ص. 175. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 249.

فينفذونها، وتكتب إليهم في حاجة الله فلا ينفذونها، إنك والله لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل، إذا لتقرب إليك به من لا نية له فيه»⁽¹⁾، يبين هذا النص أن مثل ما هي الحرية في الأفعال، فكذاك حدود المسؤولية عليها، وما دامت حرية الحاكم في تدبير أمور الدولة تطال كل أقاليمها وولاياتها وهو من نصيب ولاتها وأعيانها، فإنه يتحمل مسؤوليته على ذلك لأن هؤلاء ينفذون فقط ما وصلهم من الطوامير السلطانية التي تشمل أوامر السلطان، فلا مفر من مسؤولية الإمام على كل ما يقع في دولته على مذهب أهل العدل والتوحيد.

خلاصة كلامنا في مسألة خلق الأفعال؛ أن هذه القضية - التي كانت ردًا على القائلين بالجبر؛ من جهة، والذين اتخذوه إيديولوجية للحكم؛ من جهة ثانية - أثنت البيت الداخلي للأصول الخمسة واتصلت بكل الجوانب التي ناقشها المعتزلة تحت أصل العدل، وبذلك استحقت مقولة الاختيار (الحرية) أن تكون مدخلًا لتحديث المجتمع الإسلامي بواد الفكر الجبري، وإنهاء مرحلة كان فيها الإنسان مكبلاً جبرياً ومضطهداً سياسياً.

ولم يتأت ذلك إلا بعد فتح عدة جبهات لتحسين هذه المسألة، والتحسين لا يكون إلا بسد كل المنافذ في وجه الخصم، فكان إثباتهم لأسبعية الاستطاعة للفعل والقدرة للمقدور - ضدًا على الجبرية التي قالت بتزامنها - مساهمةً في مجابهة الحكم الجبري والقضاء عليه، والخروج به من النفق المظلم الذي قاده سياسياً الدولة الأموية، نحو مجتمع تنويري متعدد الثقافات ومنفتح

¹ الشريف المرتضى، المصدر نفسه، ص. 175. القاضي عبد الجبار، المصدر نفسه، ص. 249.

ومتناقف مع كل الروافد الثقافية المتاخمة له، وهو عصر ذهبي عُرف بحكم العباسيين وتولي المعتزلة المنزلة الرفيعة، وأخذت آراؤهم صفة الرسمية.

الفصل الثاني:

الإمامة عند المعتزلة: من التنظير إلى

المشاركة العملية

من الضروري عند البحث عن أثر نظرية الإمامة في الواقع السياسي والاجتماعي، أن نقدم المبادئ النظرية لها، لذلك ارتأينا توطئة هذا الفصل بهذه المبادئ، لكي نكون على بيّنة عند عرض آرائهم في الميدان السياسي، ومن أجل فهم ما أقدم عليه الشيوخ من تأييد دولة ومعارضة أخرى، والخروج مع إمام، والخروج على آخر.

إن أول خلاف بين المسلمين بعد موت الرسول ﷺ هو الخلاف حول الإمامة؛ يقول صاحب الملل والنحل في عظمة ذلك: «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُئل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُئل على الإمامة في كل زمان»⁽¹⁾، ويؤكد الأشعري على سبق هذا الخلاف في التاريخ الإسلامي بقوله: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين - بعد نبينهم ﷺ - اختلافهم في الإمامة»⁽²⁾، كما روى القاضي عبد الجبار ذلك - في فضل الاعتزال

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 18.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 1، سبق ذكره، ص. 39.

وطبقات المعتزلة - عن شيخه أبي علي الجبائي، مبيّنًا محطات الاختلاف الأساسية؛ يقول: «أول اختلاف حدث هو اختلافهم في أمر عثمان في آخر أيامه، لأن اختلافهم في مسائل الفقه والفرائض لا يُعدّ خلافًا، لأن بعضهم كان يصوّب بعضًا، وإنما لم يذكر [أبو علي] قصة أهل الردة، لأنه خلاف وقع في غير أهل الملة، لأنهم ارتدوا وكفروا، فلذلك قاتلهم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، واجتمعت الصحابة على ذلك، فرأى قوم خلع عثمان ومحاربتة»⁽¹⁾، هذا أول خلاف بين المسلمين، حسب الجبائي الأب؛ وهو خلاف ذو طبيعة سياسية، وقد سبقه الخلاف الذي وقع مباشرة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم، لكنه لم يعتبره خلافًا، رغم أن البلخي عده كذلك؛ يقول قاضي القضاة: «ذكر الشيخ أبو القاسم البلخي في أول ما جرى من الخلاف يوم السقيفة، وإنما لم يذكره الشيخ أبو علي، لأنه لم يستقر فيه الخلاف وزال عن قرب»⁽²⁾. كما لم يعتبر الخلاف مع المرتدين خلافًا؛ لأنه ليس خلافًا بين أهل الملة الواحدة؛ لكون المرتدين أصبحوا غير محسوبين ضمن الملة.

وأبرز خلاف بعد الخلاف في أمر عثمان، خلاف طلحة وعائشة والزبير مع علي بن أبي طالب؛ «قال الشيخ أبو علي: ثم حدث ثانيًا خلاف أصحاب الجمل على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فكانوا على خطأ عظيم، وثبت ندامة القوم»⁽³⁾، وتلاه أيضًا خلاف الخوارج عند تكفيرهم لعلي بعد قبوله بالتحكيم في حرب صفين مع معاوية؛ يقول قاضي القضاة: «ثم حدث

¹ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 142.

² المصدر نفسه، ص. 142.

³ المصدر نفسه، ص. 143.

من بعد، عند تحكيم الحكمين، رأي الخوارج وما أظهوره من تكفير أمير المؤمنين⁽¹⁾، وما وقع أيضاً من الخلاف حول مقولة الجبر التي أحدثها معاوية كما أشرنا في الفصل السابق.

تلك هي أهم أوجه الخلاف التي حدثت بين أهل القبلة، وكلها تنتمي إلى بحر السياسة وتتمحور حول الإمامة، لذلك يمكن حصرها نظرياً في ثلاثة أوجه يأتي ذكرها كما يلي:

أولاً؛ رأت طائفة أن الرسول عليه الصلاة والسلام أوصى أن تكون الإمامة من بعده لعلي بن أبي طالب، وطريقة إمامة الإمام هي الوصية التي تشير إلى أئمة بعينهم وليست تحدد فقط صفاتهم، وبذلك باتت الإرادة الإنسانية في اختيار الإمام في مهب الريح، والإمام حسب القائلين بهذا الرأي حجة على الناس ومعصوم من الخطأ، ليس هذا فقط؛ بل هو مصدر التشريع في كل الأمور الدينية منها والدنيوية، لاعتقادهم أن ما يأتيه من إلهام فهو من الباري تعالى، والقائلين بذلك هم فرق الشيعة.

ثانياً؛ اتخذ هذا الخلاف وجهاً آخر ويتجلى ذلك فيمن جؤزوا إمامة من ظهر منه الفسق بارتكابه الكبائر، فلو ولى نفسه إمامة المسلمين لا يجوز الخروج عليه وتنحيته، هؤلاء هم الذين قالوا في مرتكب الكبيرة إنه مؤمن، مع إرجاء الحكم عليه إلى ما بعد هذه الحياة، وطبيعي أن يؤدي بهم هذا الرأي إلى غض الطرف عن العديد من ممارسات الجور والظلم التي كان يرتكبها الحكام تجاه رعاياهم، كذلك قادهم هذا الموقف إلى التوقف عن الحكم على من سبقهم من أئمة

¹ المصدر السابق، ص. 143.

الإسلام، وكَرَّس موقفهم العديد من الأئمة بُغية دوام حكمهم وشرعية ممارستهم لشتى أطياف الظلم.

ثالثاً؛ هذا الوجه لحالات الخلاف هو للذين رفضوا أن تكون الوصية سبيل الإمامة، كما لم يجوزوا إمامة من ظهر منه الفسق وأقدم على الكبائر، وأثبتوا أن الإمامة بالاختيار والبيعة، والأهلية للمنصب أوّل الشروط، وأن يكون أهل الحل والعقد ممن يُشهد لهم في ذلك، وأهل هذا الرأي هم المعتزلة، لذلك نجد تثبيت دعائمهم في مسألة الإمامة، يبنى بالأساس على رفعهم لأقوال الإمامية في قولهم بالنص على الإمام؛ من جهة، وردهم على من قالوا بإمامة الفاسق من جهة ثانية.

المحور الأول: المبادئ النظرية للإمامة

1. أدلة وجوب الإمامة عند المعتزلة

تُوجِبُ الإمامة عند المعتزلة من جهة الشرع وليس من جهة العقل، وقد ردّوا على من قال أن طريق إثباتها ووجوبها هو العقل، وهم الإمامية؛ يقول قاضي القضاة في زعمهم: «فإن قالوا: المقرر في عقول العقلاء الفرع إلى نصب رئيس يجمع الكلم وينظّم الشمل، ويجمع على الصلاح، ويزيل الفساد، وهو موجود في عقول العقلاء عند الحوادث والنوائب»⁽¹⁾، فنصب الإمام عند الشيعة الإمامية أمر يدعو إليه العقل؛ من حيث كان الباعث على الصلاح والمزيل للفساد، والجامع لشمل الأمة والمقوي لشوكتها.

لكن المتصوّر في العقول عند قاضي القضاة إما أن يكون علم اضطرار أو علم اكتساب، والقائل في أن الإمامة واجبة عقلاً، «إما أن يدعي علم اضطرار، وذلك مما لا سبيل له لأننا نجد من أنفسنا خلافه. لأن الاختلاف في ذلك ممكن مع سلامة الأحوال، ولأنه ليس بأن يدعي في العقل إمام واحد بأولى من أن يدعي جماعة، وليس بأن يدعي معصوماً أولى من غيره»⁽²⁾؛ وإما أن يدعي علم الاكتساب، و«العلم المكتسب لا يمكن أن يدعي تقريره في العقل، وإنما يمكن التوصل بالعقل وأدلته إليه، ولا بد من بيان التوصل»⁽³⁾، فمن يدعي وجوب الإمامة عقلاً، إما أن يكون سبيله في ذلك علم الاضطرار أو علم الاكتساب، لكن ما نُضطر إلى معرفته لا يمكن أن

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 53.

² المصدر نفسه، ص. 54.

³ المصدر نفسه، ص. 54.

يكون موضوع اختلاف بين العقلاء، والقول في الإمامة فيه خلاف واختلاف؛ لأنه لا يمكن أن نقرّ بالعقل بإمام واحد أولى من الإقرار بتعدد الأئمة، وليس في العقل ما يثبت أحقية المعصوم على غير المعصوم. أما عن إقرار الإمامة بالعلم المكتسب، فإن هذا العلم تختلف سبل تحصيله، فلا يتقرر في العقول؛ بل يتوصل العقل إلى إدراكه بالأدلة. إن الطريقة الأولى تجعل إثبات وجوب الإمامة إدراكًا مباشرًا، دون وسائل استدلالية، أما الطريقة الثانية فتجعل منها موضوع اختلاف، لأن طرق إيراد الأدلة والحجج مختلفة، وبالتالي فالعلم المكتسب موضوع اختلاف، ولا يمكن أن نتوصل به إلى الرأي الواحد.

وأكثر من ذلك فالقول بوجوب الإمامة من جهة العقل يؤدي إلى هدم الأساس الذي شيدت عليه فرق الشيعة نظريتهم في الإمامة، وهو إثبات الإمامة بالنص؛ لأن الفزع إلى نصب الإمام - حسب قولهم - باعث ذاتي واختيار حر للإنسان، نابع من الضرورة إلى جمع كلمة الأمة على يد شخص واحد هو الإمام، وهو ما يعني أن مبدأ النص على الإمام لا معنى له؛ يقول قاضي القضاة في ذلك: «ولو أن قائلًا قال: المتقرر في العقول فزعمهم إلى اختيار أنفسهم في نصب رئيس وجامع للكلم، فيجب أن نبطل بذلك إثبات الإمام بنص أو معجزة»⁽¹⁾. ولا يمكن لمن قال الإمامة بالنص، وإثبات وجوبها بالعقل، أن يحتاج على هذا الوجوب من حيث أنها جلب للمنافع ودفع للمضار، لأن «العقلاء قد يغلب على ظنهم أن انفرادهم عن رئيس في بعض الحالات أقرب إلى اجتلاب المنافع ودفع المضار المتعلقة بالجماعة والآحاد، كما قد يغلب على ظنهم خلاف

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 54.

ذلك»⁽¹⁾، فربما إذن يكون الاستغناء عن الإمام في بعض الحالات من الأمور الجالبة للمصلحة أو الدافعة للمضرة، وهو ما يعني فساد تعلق أهل النص بهذا الدليل.

وإذا كان الإمام إنما ينصبّ للأمور الشرعية، فإن الأولى في طريقة إثبات الإمامة أن نسلك فيها مسلكاً سمعياً على أن نسلك فيها مسلكاً عقلياً؛ يقول صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل: «وأحد ما يدل على أن الإمامة لا تجب من جهة العقل أن الإمام إنما يراد لأمر سمعية، كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها. وإذا كان ما يراد له الإمام لا مدخل للعقل فيه، فبأن لا يكون له مدخل في إثبات الإمام أولى»⁽²⁾، هكذا يكون إثبات الإمامة سبيله السمع على مذهب قاضي القضاة ما دام الإمام يضطلع بتطبيق الشريعة، وما دامت طريقة إثبات الحكام والولاة هي هذه الطريقة - وهم نواب الإمام في مناطق نفوذهم - فإن إثبات الإمام بها أولى.

نعود للدليل السمعي الذي تشبث به المعتزلة في إثباتهم أن الإمامة سمعية⁽³⁾ وليست عقلية، وهو دليل يرويه القاضي عبد الجبار عن شيخه الجبائين (الأب والابن)، اللذان يحتاجان على هذا الأمر بالآيات المرتبطة بإقامة الحدود؛ نحو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾⁽⁴⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة

¹ المصدر السابق، ص. 56.

² المصدر نفسه، ص. 65.

³ يخرج من إجماع المعتزلة على وجوب الإمامة أبو بكر الأصم وضرار بن عمر، وعنهما يقول قاضي القضاة: «وأما ضرار فأبعد من أن يعد في الإجماع، وأما الأصم فقد سبقه الإجماع. وإن كان شيخنا أبو علي حكى عنه ما يدل على أنه غير مخالف في ذلك، وأنه إنما قال: لو أنصف الناس بعضهم بعضاً وزال التظالم وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن الإمام». المصدر نفسه، ص. 73.

⁴ سورة المائدة، الآية. 38.

جلدة (1)، فتنفيذ هذه الأحكام من واجبات الإمام دون غيره من العالمين، فلا مناص إذن من نصبه ليضطلع بهذه المهام، و«لا شبهة في أن إقامة الإمام تحسن، وفي أن الإمام يقوم بالأحكام والحدود إذا أقيم» (2)، وبالنظر إلى ما أتت به آيات الأحكام، التي أوجب فيها الباري تعالى على المكلفين إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، فإننا نعلم أن إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام لا تتم إلا بالإمام، وبالتالي فإن تنصيب الإمام دعت إليه الشرعيات.

2. إلزام المعتزلة للمخالفين في الإمامة

قبل الخوض في الأدلة التي رُفعت بها أقاويل المخالفين في الإمامة من طرف المعتزلة، نعرض رأيهم في كيفية الولاية وتنصيب الامام؛ لأن الردود مبنية على الآراء المسلم بها من طرف الخصوم.

يتم تنصيب الإمام على مذهب واصل بن عطاء بطريقة واحدة هي: الاختيار والبيعة وخالفوا في هذا الأمر كل من قال بأن الإمامة بالنص والوصية وهم فرق الشيعة، وأيضا من قال بإمامة المتغلب الذي اغتصب سلطة الإمام. لكن إذا كان الإمام إنما ينصب لتدبير أمور الناس، فإن هؤلاء هم من يجب أن تكون لهم سلطة الاختيار، حيث رتب المعتزلة ذلك على مسألة حرية الإرادة الإنسانية، وهو اعتراف بحق الأمة في اختيار إمامها. بذلك أقحم المعتزلة الإنسان في هذه المهمة ومنحوه الحق في اصطفاء الأصلح للقيام بالصلاح - فلا قول في هذا الباب عندهم

¹ سورة النور، الآية. 2.

² المصدر السابق، ص. 71.

بالإلهام أو النص - ومدّوا أطراف حرية الاختيار إلى حدود المنصب الأسمى في الدولة، جاعلين من الإنسان الطرف الوحيد في هذه العملية المتعلقة بتتصيب الإمام.

لقد تقدمنا بالقول: إن طريقة الإمامة عند المعتزلة هي الاختيار، لكن أسلوب الاختيار يبقى مفتوحاً على الاجتهاد، بحيث يختلف هذا الأسلوب بناءً على تطور الزمن، فصفاة أهل الحل والعقد تتغير من عصر إلى آخر، ويبقى المطلوب في صفااتهم حسب قاضي القضاة: «أن يكونوا من أهل العلم والمعرفة بالفضل بين من يصلح أن يكون إماماً، وبين من لا يصلح لذلك، وأن يكونوا من أهل الستر والأمانة»⁽¹⁾، كما نجده يعترف بحركية هذه الصفاة وتغيّرها في الزمن، ويدل على ذلك قوله: «اعلم أن الفضل المُعتبر في هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد؛ لأنه مبني على غلبة الظن وعلى الأمارات اللتين تحصلان للعاقل، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقدين في ذلك، كما لا يمتنع أن تختلف أحوال الفضلاء في ظهور أمارات فضلهم، ولا يمتنع أن يكون للأوقات وامتدادها تأثير في هذا الباب»⁽²⁾، وما دام الأمر متروك للاجتهاد في هذا الباب فهو إذاً متروك للعقل البشري الذي يواكب التحول ويلائم الشريعة ومصالح البلاد والعباد، وتوكيل الأمور للعقل يعتبر أكبر دليل على التعويل على الإنسان وحرية في مسألة اختيار الإمام.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 2، سبق ذكره، ص. 68.

² المصدر نفسه، ق. 1، ص. 244.

فالقائل إذاً بالحرية والاختيار لا يجوز أن يقول بأن الإمامة بالوصية، حيث يتناول على حق الإنسان في اختيار السلطة العليا للدولة، ومن يقول بالعصمة فإنه يفوض أمر المسلمين الديني والديني لسلطة غير بشرية، ما دام ما يقوله الإمام ويقوم به من عمل إلهام من ربه. ومن يقول بجواز إمامة الفاسق فهو يُبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهي أمور تستهدف حرية الإنسان المسلم في اختيار من يولّيه أمور دينه ودنياه، وفق شروط العدل والاستقامة والصلاح، فصلاح الإمام يعني صلاح الأمة، ويعني قيام العدل، وفساده مهلكة للأمة وهجوم على كرامة الإنسان وحرية.

هذا الاختلاف في سبل تولّي الإمام تمخض عنه جدلٌ واسعٌ بين أهل النص وأهل الاختيار، وهو ما أثار مجموعة من الردود على ادعاءات كل جانب، من ذلك أن أهل النص احتجوا على أن وجوب الإمامة يعلم عقلاً، من حيث أن الإمام يحفظ الشريعة، بيد أن المعتزلة يعتمدون على التواتر في حفظها، وبالتالي يغنيهم تواتر الأثر عن نصب الإمام. وإذا كان أهل النص علّقوا مهمة حفظ الشريعة على عاتق الإمام، فلأنه معصوم⁽¹⁾ من الخطأ والسهو والنسيان، فلم يأمنوا صحة الخبر المتواتر، لكن هذا ينقض قول آخر لهم، هو أن العلم بأن الإمامة بالنص طريقه التواتر، فكيف يصح التواتر في إثبات النص، ولا يصح في حفظ الشريعة؟

¹ يقول قاضي القضاة في حده للعصمة: «وأما العصمة، فهي في الأصل المنع ... ومنه قيل للذي يشد به رأس الدابة: عصام، وقد صار بالعرف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمندفع إلى أن لا يرتكب الكبائر، وهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم». شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 780.

يعمد قاضي القضاة إلى الرد عليهم، وإبطال كون الإمام حافظاً للشريعة في هذا النص: «فإن قالوا: نحتاج إليه ليؤدي عن الرسول الشريعة، فقد علمنا أن التواتر يُغني عن ذلك، وكذلك الإجماع. فإن قالوا بجواز الخطأ عليهما، فقد بيننا فساد ذلك، وبيننا أيضاً أن إثبات الإمام لا يصح إلا بإثبات التواتر، فهو كالفرع على صحته، ولا يصح مع بطلانه القول بإثبات الإمامة، ومتى قالوا: يحتاج إليه لإزالة السهو والخطأ إلى غير ذلك، فقد بينا أن ذلك يزول من دون إمام، إذا عرف أن السهو لا يقع في نقل الأخبار على طريق التواتر ولا يصح على جميع الأمة»⁽¹⁾، فالخطأ والسهو إن جازا على الآحاد فلا يمكن أن يجوزا على الأمة، كما لا يجوز الخطأ في الخبر المتواتر، وإذا قالوا بجواز الخطأ فيما هو متواتر فإن إثبات الإمام مما طريقه التواتر، فهلا قالوا بجواز الخطأ في الخبر المتعلق بالنص على الإمام؟

لقد أكد أهل النص أن الشريعة بعد النبي تحتاج إلى من يحفظها، والأمة يجوز أن تحفظ البعض دون البعض الآخر، فلا مناص من إمام معصوم؛ لأن العصمة هي السبيل الأمثل لحفظ الشريعة وتوصيلها للأجيال اللاحقة، لكن أهل الاختيار تشبثوا بالتواتر والإجماع، المعول عليهما في حفظ الشريعة، فلم يكن من قاضي القضاة سوى ردّ هذه الشبهة وإثبات فساد التعلق بالعصمة، يقول: «يقال لهم [يروم أهل العصمة]: من جملة الشريعة الإيمان بالإمام والمعرفة به وبأحواله، فلا بد من نعم؛ لأنه من أعظم أمر الدين عندهم. قيل لهم: أيعلم ذلك بالتواتر؟ أو من جهة الإمام؟ فإن قالوا: من جهة الإمام، قيل لهم: كيف نعلم من جهته أنه إمام؟ وإنما نعلم صدقه بعد

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 66. ويضيف: «السهو وإن جاز على كل واحد فغير جائز على الجميع في وقت واحد السهو عن شيء واحد». المصدر نفسه، ص. 84.

العلم بأنه إمام، فلا بد من الرجوع إلى أن ذلك يعلم بالتواتر، فيقال لهم: فإن استغنى به عن الإمام في هذه الطريقة فهلاًّ جاز أن يستغني به في سائرهما؟⁽¹⁾، كما أنه إذا كانت الشريعة تُعلم وتبين من طرف الإمام بعد موت الرسول عليه الصلاة والسلام؛ فإن عند غيبة إمامهم التي يعتقدونها، يجب أن لا تُعلم الشريعة؛ بل وأن لا تُحفظ في زمن الغيبة.

والحجة (الإمام) الذي ادعته الشيعة لا تجوز عليه الشبهة بالعصمة، لكن أهل العدل والتوحيد قالوا فيه: «الشبهة تجوز على الحجة، وإنما يختار خلافها أو يزيلها بما آتاه الله من الآلة ... ولا يمكنهم أن يجعلوا الحجة معصوماً، بمعنى المنع من الإقدام على هذه الأمور؛ لأن ذلك يوجب زوال التكليف»⁽²⁾، فإذا كان الحجة معصوم فهذا يعني أنه لا يقوم بما يقدم عليه من الأفعال، فهو معصوم عن كل ما هو قبيح، وبالتالي فتكليفه لا معنى له، وكيف يصح تكليف من كان المعلوم من حاله أنه لن يقدم على المعاصي؛ بل سيقدم على الطاعات فقط؟

لقد جوّز الشيعة الاختلاف بين الناس، وأن الإمام إنما يجمعهم على كلمة سواء ويبين لهم ما اختلفوا فيه، وهي شبهة ردّها المعتزلة على أصحابها بتساؤلهم هذا: «أليس مع وجود الإمام وظهوره، بل مع وجود النبي، الاختلاف ثابت قائم كقيامه لو لم يكن؟ فما الفائدة من الحجة إن كان يراد لهذه العلة؟»⁽³⁾، فالخلاف ظاهر في عهد النبي وفي عهد الخلفاء الراشدين، وكذلك في زمن الأئمة الذين ترى فرق الشيعة أنهم استحقوا الإمامة على مذهبهم.

¹ المصدر السابق، ص. 93.

² المصدر نفسه، ص. 85.

³ المصدر نفسه، ص. 89.

إضافة إلى ذلك يمكن إبطال زعم أهل النص بما ثبت عنهم شيعته (علي بن أبي طالب)، حيث أن كثيرًا من أمور الشريعة استمدتها من غيره، وشاور فيها ورجع من رأي إلى آخر، «فكيف يمكن ادعاء ما ذكره من أن الشريعة لا تصير محفوظة إلا بإمام، والمتعالم من حاله أنه كان يجوز لغيره مخالفته في الفتاوى والأحكام، وكان لا ينكر على من لا يتبع قوله؟»⁽¹⁾، وكل هذا يبطل تعلقهم بوجوب الإمام لحفظ الشريعة.

ومن الشبه التي ردّ عليها المعتزلة هي شبهة الغلط، فإذا كان الإمام عند الشيعة لا بد منه لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وغيرها من الأمور التي لا تقام إلا به، ولا يجب أن توكل إلى من يجوز عليه الغلط في ذلك، فإن الإمام لا بد وأن يكون معصومًا؛ لكن هل يتولى الإمام تنفيذ جميع الأحكام في كل أمصار دولته؛ أم يتولى بعضها والبعض الآخر يتولاه الأمراء والحكام وغيرهم؟ «فإن قالوا: إنه لا بد بعض ذلك من أن يتولاه الأمراء والحكام، قيل لهم: فيجب أن يكونوا معصومين للعلة⁽²⁾ التي ذكرتموها؛ لأنها موجودة في كل من يقوم بالحدود والأحكام. فإن قالوا بعصمتهم لزمهم القول بعصمة كل من يستعين به الإمام أو أمراؤه في كل أمر يتصل بالدين، من وكيل، ووصي، وحارس، وشاهد. ويبطل ذلك أيضًا مما علمناه من حال أمراء الرسول عليه السلام، وإقدام بعضهم على ما لا يجوز»⁽³⁾، ومن بعده أمراء وحكام الخلفاء الراشدين، لذلك فإذا كانت العصمة تُشترط في كل من يقوم بتنفيذ الأحكام، وكان الإمام لا يقوم بسائرهما؛ فإن من يقوم

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 96.

² العلة التي تشبث بها أهل العصمة، هي وجوب العصمة فيمن ينفذ الأحكام.

³ المصدر نفسه، ص. 97.

معه بتنفيذها تُشترط فيه العصمة، وخلاف ذلك بيّن من خلفاء الرسول والأئمة من بعده، وهذا يقضي بفساد شرط العصمة فيمن ينقذ الأحكام، ويبقى الغلط جائز على الإمام.

بيد أن الخطأ إذا جُوز على الإمام، فإنه يؤدي إلى فساد الدين عند أهل النص، لكون الإمامة عندهم ركن من أركان الدين، والخطأ في ركن من أركان الدين يؤدي إلى فساد الدين، لكن ما يدافع عنه أهل العدل والتوحيد هو أن الإمامة منصبٌ مدني دنيوي غير ديني حتى يعتبر ركنًا من أركان الدين، وهذا ما أكده أبو هاشم الجبائي مبينًا ما يضطلع به الإمام من المهام: «إنه من مصالح الدنيا؛ لأنه ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون الثواب والعقاب»⁽¹⁾، فإذا كان تطبيق الأحكام يراد به تنظيم العلاقات بين الناس في أمور معاشهم، فإن هذا يعني أن خطأ الإمام لا يؤدي إلى فساد الدين، لأنه متعلق بالعاجلة وليس بالآجلة.

لقد جعل الشيعة منصب الإمامة منصبًا دينيًا، لكونهم قاسوا الإمامة على النبوة، وجعلوها ركنًا من أركان الدين، واشترطوا العصمة في صفات الإمام، وهو ما يعني أن الدولة عندهم دولة دينية تستند إلى تيولوجيا وكهنوت، بيد أن هذا مرفوض عند المعتزلة الذين قاسوا الإمامة على الخلافة والإمارة، وقاسوا مهمة الإمام على مهمة الحكام والأمراء الذين عينهم الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يشترط فيهم العصمة. وما عُلم منهم من الأخطاء يدل على عدم عصمتهم؛ بل وعلى عدم عصمته صلى الله عليه وسلم في أمور التدبير وكل ما هو دنيوي، دون ما بلغه عن ربه. ولذلك جعل أهل العدل والتوحيد مهمة الإمام مهمةً دنيويةً ومنصبه منصبًا دنيويًا.

¹ المصدر السابق، ص. 99.

يُسقط القاضي عبد الجبار شرط العصمة عن الإمام وهو يقيس مهامه بمهام الأمراء والحكام قائلاً: «إذا كان الذي يقوم به الإمام هو الذي يقوم به الأمير، ومن لا مزية له، ولم يجب في الأمير أن يكون معصوماً فكذا في الإمام؛ لأن العصمة لو وجبت فيه، لكان إنما تجب لأمر يقوم له، لا لشيء يرجع إلى خلقته وأوصافه وتكليفه في نفسه. فإذا كان حال الأمير فيما يقوم به كحاله، فيجب أن يتفقا في العصمة أو في خلافاها»⁽¹⁾، ولا يجب أن يتعلق أهل العصمة هنا بكثرة عمل الإمام وبسط يده في البلاد من حيث تكليفه للأمراء والحكام للإنابة عنه في الأمصار البعيدة، لأن إقامة الحدود لا تختلف من بلد إلى آخر، فلا اعتبار لكثرة أهل البلد أو قتلهم، أو كثرة الخصومات أو قتلها في هذا الأمر.

وقد ألزم أبو علي الجبائي أهل العصمة بتساؤله: «أليس قد يجوز في الإمام أن يولي أميراً كل عمله، حتى أن يكون له أن يقيم الحدود وينفذ الأحكام في كل البلاد؟ فلا بد من نعم. فيقال لهم: فيجب أن لا تفترق حالهما في العصمة»⁽²⁾، هكذا يقيس المعتزلة الإمامة على الإمارة من أجل تنفيذ وهدم القول بالعصمة، ويؤدي ذلك أيضاً إلى هدم القول بالنص على الإمام، فإذا كانت مهمة تنفيذ الأحكام من المهمات التي دعت إلى وجوب تنصيب الإمام، وكان هذا الإمام عند الجانب الشيعي منصوص عليه، وكان ما يقوم به من تنفيذ الأحكام هو نفس ما يقوم به الأمير والحاكم، كان هاذان أيضاً يجب أن يكونا معصومين؛ يقول قاضي القضاة: «وقد بينا أن الذي يقوم به الإمام من إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما جرى مجراهما هو الذي يقوم به. فلو كان لا

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 116.

² المصدر نفسه، ص. 117.

يثبت إمامًا إلا بنص، لوجب مثله فيهم [الأمراء والولاة والعمال] إذ الطريقة واحدة»⁽¹⁾، فالأمير إذا كان مما يعهد إليه تنفيذ الأحكام مثله مثل الإمام، فيجب أن يكون منصوبًا عليه كما النص على الإمام.

إن الوجوه التي كانت لفرق الشيعة دعامات لقولهم بالنص على الإمام ووجوبه عقلاً، هو ما أجمله صاحب شرح الأصول الخمسة في هذا الكلام: «وإنما أتى القوم في ادعاء النص من جهة العقل من الوجوه التي قدمناها. هو زعمهم أن الإمام حجة الله في الزمان كالرسول، أو أنه يجب أن يكون قتيماً يحفظ الدين الذي شرعه الرسول، أو أنه يجب أن يكون معصوماً فيما فوّض إليه، فيتسلقوا بذلك إلى أنه لا بد من أن يكون منصوباً عليه أو معيناً بمعجز»⁽²⁾، فتعلقوا في النص على الإمام بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد نصّ على الإمام، وكيف يُغفل عن أمر كهذا ويُكتم، ويتم الإخبار بما هو أقل منه في الأهمية؟ لكن لو «كان قد نصبه لهم لما جاز أن يتكاتفوا أمره من غير تواطؤ، وهم يخبرون بالكثير مما هو دون ذلك في الحاجة، بل يخبرون بكثير مما لا يحتاجون إليه، ولا هو في الظهور مثل إقامة الإمامة»⁽³⁾، فإذا كانت الإمامة باعتبارها مسألة أساسية مرتبطة بصلاح المسلمين، فكيف يجوز ألا ينقل أثرها، بينما نُقل ما هو دونها في المرتبة والمقام؟

¹ المصدر السابق، ص. 119.

² المصدر نفسه، ص. 129.

³ المصدر نفسه، ص. 141.

لم ينحصر الخلاف في الإمامة فقط بين القائلين بالاختيار والقائلين بالنص؛ بل اتسعت رقعة الخلاف حتى ضمت أهل الاختيار أنفسهم، وذلك عندما أنكر المعتزلة القول بإمامة الفاسق، فإذا كان أهل العدل والتوحيد رفضوا شرط العصمة في الإمام الذي قالت به الشيعة، فإنهم من جانب آخر أنكروا إمامة الفاسق، وردوا على من قال بإمامته، والذين وسموهم بأهل «الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إماماً وصار أحقّ بالأمر»⁽¹⁾، وينضوي تحت هذه التسمية أهل الحديث، الذين لم يجوّزوا الخروج على الإمام الظالم بالسيف؛ قال الأشعري في مقالاته: «وقال قائلون: السيف باطل، ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول أصحاب الحديث»⁽²⁾، وهم يخالفون بذلك المعتزلة في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكيف لمرتكب المنكر أن ينهى عنه؛ أو أن يأمر بالمعروف وهو يأتي خلافه؟ وكيف لمن هو قيّم على صلاح أمور الدين والدنيا أن يكون هو سبب مفسدتها؟ فعدل الإمام وصلاحه من الشروط المطلوبة لتستقيم أمور البلاد والعباد، وهل ننتظر العدالة والصلاح من الولاة والحكام والقضاة والشهود والعامّة من الناس وعلى رأسهم إمام فاسق يأتي ما يخالف مقومات الاستقامة في أمور التدبير؟ فمن الواجب على مذهب المعتزلة الخروج على الإمام الفاسق وتحتيته؛ أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر.

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 2، سبق ذكره، ص. 147.

² الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 2، سبق ذكره، ص. 125.

إن «من حق الإمام أن يقوم بالحقوق، كالحدود والأحكام والإنصاف والانتصاف وأخذ الأموال من وجوهها وصرفها في حقها. والفاسق لا يؤتمن على ذلك»⁽¹⁾، فالأمانة تقتضي الاستقامة في الإمام لكي تطمئن القلوب وتستتلم إليه، فلا تجوز إمامة الفاسق، وإذا كان إماماً وظهر منه الفسق فيجب خلعه؛ لأنه «قد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق؛ لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك. وإنما اختلفوا في أمر عثمان هل أحدث حدثاً يوجب خلعه؟ أم لم يحدث»⁽²⁾، فالإمام يجب أن يكون محل ثقة، لأن استقامته من الأمور المطلوبة، وهو أمر لا يمكن أن نجده في الفاسق من الأئمة، الذي لن يكون محل طاعة ومحل مسؤولية، وبالتالي فإمامته غير المقبولة عند المعتزلة؛ لكون الفسق يخرجها عن منصبه.

3. علم الإمام وصفائه عند المعتزلة

لا يُشترط في الإمام على مذهب المعتزلة أن يكون عالماً بكل العلوم، وإنما يجب أن يكون على دراية بما له علاقة بمنصبه كالأحكام والحدود وما ينضوي تحت التدبير؛ يقول قاضي القضاة: «قد علمنا أنه لا يشترط في ذلك من العلم ما لا تعلق له بما يقوم به الإمام، وما لا يكون أصلاً لذلك؛ لأننا متى اعتبرنا ذلك، لم يكن بعض العلوم بأن يعتبر أولى من بعض، وذلك يوجب كونه عالماً بسائر اللغات، وسائر الحرف»⁽³⁾، والذين تمسكوا بهذا القول - أي وجوب دراية الإمام بكل شيء - هم أهل العصمة، وهو الأمر الذي يرى المعتزلة خلافه، حيث أن

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 217.

² المصدر نفسه، ص. 217.

³ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 222.

الأمر التي تدخل في مهام الإمام والتي لها ارتباط وثيق بالشرائع والأحكام هي ما يجب عليه العلم بها، وغيرها لا يلزم به؛ بل يمكن أن يعود فيها إلى غيره من العلماء. لكن ما أزموا الإمام العلم به وأكدوا عليه - إلى جانب ما يتعلق بالتدبير - هو درايته بطريق الاجتهاد، وبالتالي فالإمام يجب أن يكون عالمًا بالأمر التي تنضوي تحت التدبير؛ وبما يتوصل به إليها (الاجتهاد).

هكذا لم يجعل أهل العدل والتوحيد العلم بسائر الأمور من شروط إمامة الإمام؛ لأن هذا الأخير عندهم يمكن أن يخطئ وأن تختلط عليه الأمور في الاجتهاد وغيره، فيرجع إلى أهل العلم للمشورة والأخذ بآرائهم. وهذا ما يعارض به المعتزلة أهل النص الذين أوجبوا العصمة في الإمام، وبالتالي عدم الخطأ والغلط، فهو العارف بكل الأمور، ولا يحتاج إلى غيره من العلماء، وغيره محتاجون إليه.

وإذا كانت مسألة وجوب الإمامة مسألة شرعية على مذهب المعتزلة، فإن صفات الإمام يجب أن يُستند فيها إلى الشرع كذلك؛ يقول قاضي القضاة: «قد ثبت أن إثبات الإمامة شرعي، فلا بد في أوصافها من أن تكون شرعية وتحل محل الصلاة وسائر الشرعيات التي لما كانت شرعية كانت صفاتها وشروطها كمثل، فلا بد من الرجوع في هذه الصفات إلى الشرع»⁽¹⁾. ومن الصفات التي يجب توفرها في الإمام ما يلي:

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 214.

• أن يكون متمكّنًا من القيام بما فوّض إليه مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين وزوال الموانع، وثبات القلب يدخل في ذلك.

• يجب أن يكون عالمًا بكيفية أداء ما فوّض إليه ليفعله على ما يجوز، أو في حكم العالم بذلك.

• ويجب أن يختصّ بالأمانة التي معها يقع السكون إلى قيامه بما فوّض إليه، ولا يكون كذلك إلا مع ظهور الفضل والأمانة.

• يجب أن يكون مقدما في الفضل، وأن يكون من قريش⁽¹⁾.

تلك هي الصفات الأربع التي يرى قاضي القضاة وجوب توفرها فيمن يصلح للإمامة.

ورغم أننا نجد خلافاً كبيراً بين الفرق والمذاهب في تحديد الصفات الواجب توفرها في

الإمام، إلا أن هناك ما اجتمعوا عليه؛ ومنها: أن يكون حراً؛ لتكون له حرية التصرف فيما فوّض

إليه، وأن يكون عاقلاً؛ فتدبيره لا يكون إلا مع العقل، وأن يكون على ملة الإسلام؛ فالكل مُجمع

على عدم إمامة الكافر، وأيضاً «لا بد من صفة زائدة على كونه عاقلاً، حتى يكون عارفاً

بالعادات ويرجع إلى رأي ومعرفة بالأمر»⁽²⁾؛ لأن الإمام يوليّ الأمور لأشخاص لذا يجب أن

يكون عارفاً بأمر الحرب حتى يولي من يصلح لها، وغيرها من المهام، كالتالي يسطع بها

¹ المصدر نفسه، ص. 214.

² المصدر نفسه، ص. 216.

الأمرء والحكام، وأن يكون عادلاً؛ لأنه إذا كان العدل مطلوب في الشاهد والحاكم فالأولى أن يكون مطلوباً في الإمام.

ومن بين المسائل التي سال حولها الحبر الكثير في قضية الإمامة ولها ارتباط وثيق بصفات الإمام، هي مسألة **الأفضل والمفضول**، وكان السؤال المحوري فيها هو: هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل؟

لقد جرت العادة في عهد الصحابة «تقديم الأفضل أو من هو كالأفضل ما لم تكن فيه علة تقعده، أو في المفضول علة تقدمه، وعند كل واحد من هذين الوجهين يجوز العدول عن الأفضل»⁽¹⁾، فإذا كان في الأفضل علة تحول بينه وبين الإمامة، أو في المفضول علة تجعل تقدمه أولى، جاز اختيار المفضول. هاتان الحالتان جعلتا المعتزلة يتشبهون بقولهم بجواز تقديم المفضول على الأفضل، ونستشف ذلك من قول أبي علي الجبائي: «لا أحد من أهل الصلاة يقدم المفضول على الفاضل إلا لعلّة»⁽²⁾، فالعلة إذاً هي التي تقدم المفضول وتؤخر الفاضل عن الإمامة، ويزيد القاضي عبد الجبار تعميق قول أستاذه بقوله: «وأما إذا كان في الفاضل علة تؤخره، أو في المفضول علة تقدمه، فالمفضول أولى؛ لأن الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادة الفضل، وإنما يختار للإمامة لما تقتضيه المصالح»⁽³⁾، فإذا كانت الإمامة واجبة وكانت في الأفضل علة تؤخره عنها، كان اختيار المفضول وتقديمه أولى، وبالتالي فالإمامة ليست

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 235.

² المصدر نفسه، ص. 238.

³ المصدر نفسه، ص. 239.

باعتبار الفضل في الدين؛ بل فيما هو أقرب لتحقيق مصالح العباد، كأن يكون الشخص المختار لهذا المنصب شجاعاً في قلبه، وليس فاضلاً في دينه، فهو أولى ممن كان فاضلاً في دينه ضعيفاً في قلبه، فطبيعة تدبير الأمور تفرض إماماً ذو شخصية خاصة وأوصاف ليست فقط تنتمي إلى العلم؛ بل إلى المؤهلات النفسية والجسمية التي لا غنى عنها في فن التدبير.

ومن أبرز العلل التي تقدم المفضول على الأفضل، والتي من الواجب توفرها فيمن هو أحق بالإمامة؛ العلم والدراية بالسياسة وبخبايا التدبير، يقول قاضي القضاة فيما ينقص الأفضل ويحول بينه وبين منصب الإمامة: «نحو أن تكون بعض الشرائط التي يحتاج إليها الإمام مفقوداً فيه، كالعلم والمعرفة بالسياسة؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الأفضل إنما يعرف جمل ما يلزمه، ويتقدم في الفضل للعبادة وغيرها، ويختص المفضول بالفقه وبالمعرفة بالسياسة، وعند ذلك يكون المفضول أولى»⁽¹⁾، هكذا تكون متطلبات المنصب - باعتباره منصب مدني، يتطلب المؤهلات العملية - هي الكلمة الفصل في من هو الأصلح والأولى بالإمامة.

ومما يؤخر الأفضل عن الإمامة؛ أن يكون «عبداً، أو ضريباً أو زمناً أو مشغولاً بمرض يبعُد بُرؤه أو مختل الرأي، وممن لا يطيق القيام بالحدود والجهاد لجزع يلحق قلبه، أو حنق شديد يعتريه، إلى غير ذلك، فيجب تقديم المفضول»⁽²⁾، الإمام إذن يجب أن يكون حراً لا عبداً، خالٍ من العيوب الجسمية كالمرض المزمن، أو العمى...؛ ومن العيوب النفسية كأن يكون مضطرب

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 240.

² المصدر نفسه، ص. 240.

الرأي لا يستقر على قرار واحد، أو أن يكون في قلبه ضعف لا يقدر معه على تحمل تطبيق الحدود والجهاد؛ لأن الإمام يجب أن يكون قوي الرأي شجاع القلب، لا يميل إلى الرأفة الزائدة ولا إلى القسوة الشديدة، وأن لا يكون شديد الغضب، أو في قلبه غيظ أو غلّ أو ما شابه ذلك.

ومن الشروط التي يفرض المعتزلة توفرها في الإمام أن يكون من قريش، عملاً بالحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم، والذي اتخذته المعتزلة دليلاً على قولهم؛ يقول قاضي القضاة: «استدل شيوخنا على ذلك بما روي عنه صلى الله عليه: أن الأئمة من قريش، وروي عنه أنه قال: هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحي من قريش وقوّوا ذلك بما كان يوم السقيفة من كون ذلك سبباً لصرف الأنصار عما كانوا عزموا عليه؛ لأنهم عند هذه الرواية انصرفوا عن ذلك، وتركوا الخوض فيه»⁽¹⁾، وهذا ما جعلهم يقدّمون المفضول القرشي على الفاضل غير القرشي؛ تأسياً بالسمع، وإلى هذا يشير قاضي القضاة في بيان رأي الجبائي الأب في تقديم المفضول، كأن «يكون الأفضل من غير قريش فيقدم المفضول من قريش عليه، لثبوت السمع الدال على أن الإمامة في قريش»⁽²⁾، فيجوز اختيار غير القرشي للإمامة شريطة أن تخلو قريش ممن يصلح لها.

ولشهرة الفضل عند الخاصة والعامة دخل في تقديم المفضول على الأفضل، فإذا كان فضل المفضول معروف لدى العامة والخاصة وفضل الأفضل غير معروف، يُقدم المفضول

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 245.

² المصدر نفسه، ص. 240.

على الأفضل، «وذلك بحق شهرة فضله وصلاحه عند الخاص والعام، دون الأفضل، فيكون بالتقديم أولى، لأن النفوس إليه أسكن، ولأن الفضل المطلوب في الإمامة إنما يُراد لما يعود على الكافة من المصلحة، فإذا كان ذلك خفيًا في الأفضل، ظاهرًا في المفضول، صار كأنه الأفضل فيها يختص بالجميع، فلذلك صار بالتقديم أحق»⁽¹⁾، فيدخل هذا في الشرائط الداعية إلى تقديم المفضول على الأفضل والتي تُختصر في انقياد الناس للأول واستنابهم إليه.

وأيضًا إذا كان المفضول «في البلد الذي مات فيه الإمام، ومستت الحاجة إلى نصب آخر، وإن أُخر نصب المفضول أدى إلى فتنة أو ما شاكلها فتقديم المفضول واجب»⁽²⁾، ونفس الأمر إن هم علموا فضل المفضول الحاضر معهم وغاب عنهم فضل الفاضل البعيد، أو غلب على ظن العقادين⁽³⁾ أن في التأخير فتنة ومفسدة وجب العقد للمفضول، أو كان لاختبار حنكة ودهاء الأفضل في السياسة يتطلب زمنًا معينًا وذلك ظاهر في المفضول وجب العقد لهذا الأخير.

هكذا حدد المعتزلة صفات الإمام تحديدًا دقيقًا، مبنياً على تسليمهم بأن الإمامة بالاختيار، لا بالوصية والنص، وعلى قولهم بالخروج على الإمام الفاسق ضدًا على القائلين بجواز إمامته. ثم رفضهم للأفضل في الدين إذا لم توجد فيه المؤهلات الضرورية لهذا المنصب، والتي وقفنا

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 1، سبق ذكره، ص. 240.

² المصدر نفسه، ص. 241.

³ من الصفات التي يرى المعتزلة وجوب توفرها في العقادين:

1- أن يكونوا «من أهل العلم بمن يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها». المصدر نفسه، ص. 273.

2- أن يعلموا جملة من الدين «لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة». المصدر نفسه، ص. 273.

3- «لا بد أن يكون من أهل الرأي، لأنه يحتاج في ذلك إلى تقديم واحد على آخر، لأحوال ترجع إلى الدين وإلى الشجاعة وغيرها». المصدر نفسه، ص. 273.

4- «لا بد أن يكون من أهل السير والصلاح ليؤثَّق باختياره». المصدر نفسه، ص. 273.

عليها تَوًّا، وهذا تأكيد على أهمية الجانب العملي من مؤهلات نفسية واجتماعية، التي يرى المعتزلة أنها أساسية لهذا المنصب المدني، البعيد عن كل تيولوجيا أو كهنوت.

4. عزل الإمام

تعد الثورة على الخليفة عثمان بن عفان أول خروج في تاريخ الدولة الإسلامية، حيث أُنهم بالضعف، وطلب منه الثائرون اعتزال الخلافة، لكنه رفض، فتسارعت الأحداث التي أدت إلى النيل منه. ويعتبر هذا الحدث نقطة البداية في ظهور نظريتين في الفكر السياسي في التاريخ الإسلامي:

الأولى: تذهب إلى أن الإمام بعد بيعة الأمة له لا يزال تحت رقابتها، لذلك فالثورة والخروج عليه أمر وارد، وهي النظرية التي قال بها الثائرون على عثمان بن عفان.

الثانية: تنطلق من قول عثمان: أن الخلافة ثوب ألبسه الله الخليفة⁽¹⁾، والأمة التي كان لها اختيار الإمام لم يعد لها شأن في عزله، وهي النظرية التي قال بها هو نفسه ومن شايعه.

لذلك يمكن القول: إن أهل العدل والتوحيد الذين قالوا بحق الأمة في عزل الإمام - ومنهم

المعتزلة - استمراراً للنظرية الأولى التي قال بها الثوار، بشرط أن يظهر من الإمام الفسق أو ما

¹ لقد قال عثمان في كتابه إلى أهل دمشق: «أما بعد فأني في قوم طال فيهم مقامي، واستعجلوا القدر فيّ، وقد خيروني بين أن يحملوني على شارف من الإبل إلى دخل [جزيرة على شاطئ اليمن]. وبين أن أنزع لهم رداء الله الذي كساني. وبين أن أفيدهم ممن قتلت [أن يسلمهم نفسه ليأخذوا منه القصاص لمن قتل]. ومن كان على سلطان يخطئ ويصيب». ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، ج. 1، تحقيق علي شيري، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط. 1، 1410هـ - 1990م، ص. 45.

يجري مجراه، أما الجانب الآخر الذي يعتبر امتدادًا لقول عثمان في الأمر هم الذين رفضوا الخروج على الإمام ولو كان فاسقًا وجائرًا.

يعتبر المعتزلة أن خلع الإمام حق مكفول للأمة، وهذا مترتب على مبدأ حرية الإرادة الإنسانية، الذي كما يخول للأمة حق اختيار الإمام؛ يمنحها حق عزله، إنها مصدر السلطة، ولما كانت كذلك فهي وحدها أيضًا التي لها الحق في الرقابة عليه وتأديبه⁽¹⁾، والنصح له إن هو خالف العقد؛ بل وسلبه هذه السلطة ونزعها منه، وبالتالي خلعه. ويشكل هذا القول مخالفةً لأهل النص وردًا عليهم في قولهم بأن الإمام يؤول من طرف الله تعالى، وبالتالي لا دخل للأمة في العدول عنه إلى غيره، فهو معصوم لا يخطئ حتى يقوم ويعاقب، أو ينصح؛ بل وأن يُختار. كما يعدّ رأي أصحاب الأصول الخمسة ردًا على أهل الحديث الذين منعوا الخروج على الإمام وألزموا جماعة المسلمين الانصياع والخضوع له ولو كان فاسقًا رغم قولهم باختيار الأمة له.

وما يمكن الإشارة إليه في حديثنا عن العزل هو ربط المعتزلة بين فسق الإمام وموته، فإذا كان موت الإمام يستدعي نصب إمام جديد، فكذلك الإمام الذي ظهرت منه موجبات الخلع، فذهب أبو علي الجبائي إلى أنه «لا خلاف أنه متى ظهر من الإمام ما يوجب خلعه، أن الواجب

¹ تأديب الإمام من المآخذ التي يؤاخذها أهل النص على المعتزلة، حيث أكدوا على أنه لو كان الإمام ممن يجوز عليه التأديب من طرف الأمة - وهو المؤدّب - لاحتاج إلى إمام آخر ليكون مؤدّبًا له، والمؤدّب له لاحتاج إلى مؤدّب آخر إلى ما لا نهاية له ... لكن رد المعتزلة على تشنيع فرق الشيعة كان بليغًا، فالإمام إذا عُزل يكون من حق الإمام الجديد أن يحاكمه، أي أن ظهور الفسق والفساد أو ما يجري مجراهما يوجب العزل، وعزله يعني نصب إمام جديد يصبح معه الأول فردًا من أفراد الأمة، تجوز عليه الأحكام التي تجوز عليهم، وبالتالي وجب أن يحاكم على ما اقترفه في فترة حكمه، والمتولّى الجديد هو الذي يقدم على ذلك وله كامل الصلاحية على مذهب أهل العدل والتوحيد.

على المسلمين إقامة إمام سواه لأن ذلك بمنزلة موته»⁽¹⁾. فما هي إذن الأسباب التي جعلت المعتزلة تعطي الأمة حق عزل الإمام؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأمة هي مصدر السلطة التي يتمتع بها الإمام، وبالتالي لها الحق في خلعها، لكن هذا الخلع يستلزم حدثاً، لأنه لا عزل إلا بحدث، وهو حق مكفول لأهل الاختيار وليس للأهواء أو للأفراد، وهذا يختلف عن منصب الأمراء والحكام، فعزلهم يمكن أن يكون دون حدث، أما الإمام فعزله يجب أن يكون نتيجة لفسقه الذي هو إخلال بالعقد.

يمكن أن يخطئ الإمام ويصوب ما لم يصل الخطأ حد الفسق، فاجتهاد الإمام مثلاً إذا أخطأ فيه وخالف العلماء، فإنه لا يصل حد الفسق وبالتالي لا يوجب الخلع؛ لأن الاختلاف في الاجتهاد والخطأ فيه لا يعني الفسق ولا يصل إلى عتبه، وخطأ الإمام فيه ثلاث مراقي: المرقاة الأولى؛ للخطأ القابل للعدول عنه بالنصح والتصويب. أما المرقاة الثانية؛ فهي للخطأ البالغ مرتبة الفسق، وهو الذي أوجب المعتزلة الخروج على مرتكبه. أما المرقاة الثالثة؛ فهي للخطأ البالغ عتبة الكفر، وهذا لا خلاف بين أهل الاختيار - معتزلة وأهل الحديث وأشاعرة - في أنه موجب للخلع، أما أهل النص فلا يجوزون الخطأ على الإمام لقولهم بالعصمة كما بيّنا.

الدافع إذن الذي جعل المعتزلة يوجبون خلع الإمام الذي ظهر فسقه هو أن هذا الفسق وإن لم يصل حد الكفر فإنه يقدح في عدالة الإمام، فكيف يكون الإمام عادلاً وقد ارتكب ما لا يليق

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 2، سبق ذكره، ص. 41.

بمقام الإمامة وما لا حديث معه عن الاستقامة، وكمثال على ذلك أن يترك الإمام النهي عن المنكر كما قلنا، وترك النهي عن المنكر فسق يوجب العزل.

إذا كان للمعتزلة موقف واحد من عزل الإمام، وكانوا قد اتفقوا مع أهل السنة - أشاعرة وأهل الحديث - على أن الإمامة بالاختيار وبقي الخلاف في هذا مع الشيعة؛ فإن مسألة عزل الإمام فيها خلاف بين أصحاب الاختيار؛ بل وأهل السنة أنفسهم، حيث أن منهم من يقول بالعزل إلى جانب المعتزلة ومنهم من لم يجوز ذلك. فالإيجي من الذين يوجبون العزل لكن بشرط؛ وهو ما نستشفه من قوله: «وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين»⁽¹⁾، فيجوز الإيجي عزل الإمام، لكن إذا كان عزله سيؤدي إلى فتنة يتم ترجيح أقل الضررين؛ أي أنه إذا كان الخروج والعزل يؤدي إلى ضرر أكبر من إبقاء الإمام، يتم اختيار الإبقاء على الإمام، أما إذا كان الإبقاء هو أكبر الضررين ولن يؤدي الخروج إلى ضرر عظيم فيجب الخروج. وبمثل هذا قال الجرجاني في شرحه للمواقف في علم الكلام. وذهب الجويني في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد إلى القول: «من انعقدت له الإمامة بعقد واحد فقد لزم، ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر، وهذا مجمع عليه. فأما إذا فسق وفجر، وخرج عن سمت الإمامة بفسقه، فانخلعه من غير خلع ممكن، وإن لم يحكم بانخلعه، وجواز خلعه، وامتناع ذلك، وتقويم أوده ممكن ما وجدنا إلى التقويم سبيلا، وكل ذلك من المجتهدين عندنا فاعلموه»⁽²⁾. أما البغدادي فيؤكد على حق الأمة في عزل الإمام قياسًا على عزل الولاة والحكام

¹ الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص. 400.

² الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، سبق ذكره، ص. 425-426.

الذين زاغوا عن جادة العدل؛ يقول: «العصمة من شروط النبوة والرسالة وليست من شروط الإمامة وإنما يشترط فيها [الإمامة] عدالة ظاهرة فمتى أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظمًا. ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارًا مختارًا عليه في العدول به من خطئه إلى صواب أو في العدول عنه إلى غيره. وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسُعاته؛ إن زاغوا عن سننه عدل بهم أو عدل عنهم»⁽¹⁾، يرفض البغدادي العصمة على طريقة المعتزلة، ويضعها من شروط النبوة وليست من شروط الإمامة، لأن شرط الإمامة العدالة، فما دام الإمام ملتزم بعدالته فهو في منصبه، وإن زاغ عن ذلك نصح وعدل، وإن لم ينفع معه نُصح عُزل، كما يعزل هو ولاته وعماله إذا خرجوا عن المعمول به في مناصبهم، وهنا يثبت البغدادي حق الأمة في عزل الإمام.

لقد كان لهؤلاء رأي الخلع لكن بشروط، أما الذين رفضوا الخروج والخلع، هم الذين يقول فيهم الباقلاني: «قال الجمهور من أهل الإثبات [الصفاتية والمشبهة] وأصحاب الحديث: لا ينخلع بهذه الأمور [الفسق والظلم، غصب الأموال، تضييع الحقوق، وتعطيل الحدود] ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله ... ومثل هذا حكيناها عن أصحابنا أن حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه»⁽²⁾، فالفسق الظاهر، وظلم

¹ البغدادي، أصول الدين، نشر من طرف مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، مطبعة الدولة، إستانبول، ط. 1، 1346هـ - 1928م، ص. 277-278.

² الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، سبق نكره، ص. 478-479.

العباد، وغصب أموالهم، والاعتداء على أفراد الأمة، وتعطيل الحدود عن مستحقيها، وتضييع الحقوق عن أهلها، كل هذه الأمور لا توجب خلع الإمام وعزله عن طريق الخروج عليه عند هؤلاء؛ بل فقط توجب وعظه، وترك طاعته في بعض المعاصي، وهذا معناه أن هؤلاء يوجبون طاعة الإمام في البعض الآخر من المعاصي.

كان الخروج يسمى عند السلف بالسيف، وقد تناول ذلك أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، حيث يُظهر لنا أن الاختلاف في السيف يماثل الاختلاف في العزل ودواعي هذا العزل، وسنأتي على ذلك بمقالات.

1- استخدام السيف في عزل الإمام: وبذلك قالت المعتزلة والزيدية والخوارج، مع شرط التمكن من الخروج، يقول القاضي عبد الجبار في تثبيت دلائل النبوة: «وما يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة وولاة الجور إذا وجد أعوانا، وغلب على ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين رضي الله عنهما وكما فعل القراء حين أعانوا ابن الأشعث في الخروج على عبد الملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة في وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع ابن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبد العزيز، وكما فعل يزيد بن الوليد بن عبد الملك، فيما أنكروه من المنكر»⁽¹⁾، والزيدية توافق المعتزلة في الخروج، لكن إذا كانت المعتزلة اشترطت غلبة الظن على تحقيق العزل، فإن الزيدية اشترطت أن يصل عدد الخارجين عدد المشاركين في موقعة بدر؛ يقول الأشعري: «وقال قائلون من الزيدية: أقل المقدار الذي يجوز لهم الخروج أن

¹ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج. 2، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت - لبنان، ص. 574-575.

يكونوا كعدة أهل بدر»⁽¹⁾، أما الخوارج فهم أهل الخروج والملقبون به، وهم من أنصار السيف، وقد اشترطوا في الخارجين أن يبلغوا أربعين رجلاً فقط.

2- المعارضون للخروج: وهم فرق الشيعة - خلا الزيدية - والذين يضعون شرط

ظهور الإمام وإقراره الخروج، آنذاك يجوزون الخروج معه.

3- الناكرون للخروج بالسيف: وهم أصحاب الحديث، الذين رفضوا السيف ولو سببت

النساء وقتلت الأطفال، وقالوا بجواز إمامة الفاسق، ويؤكد الإمام النسفي ومعه التفتازاني شارح عقائده (العقائد النسفية) على عدم جواز خلع الإمام إذا ظهر منه الفسق أو الجور، واستدلّ على موقفهما بما جرى بعد عهد الخلفاء الراشدين: «لا ينعزل الإمام بالفسق أي: بالخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي: الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين. والسلف كانوا ينفادون لهم ويقىمون الجمع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم»⁽²⁾.

هكذا يظهر لنا الاختلاف بين أهل السنة في عزل الإمام وطريقة العزل، فمنهم من لم ير

العزل، ومنهم من قال به لكن إذا كان العزل لن يؤدي إلى فتنة تكون مضارّها أكبر من مضارّ

الإبقاء على الإمام. وأكد المعتزلة على حق الأمة في العزل إذا توفّر شرط غلبة الظن، ويسلكون

في ذلك سبيل السيف (الثورة).

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 2، سبق ذكره، ص. 140.

² التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مكتبة المدينة، كراتشي - باكستان، ط. 1، 1430 هـ - 2009 م، ص. 367.

المحور الثاني: التطبيق العملي لمبادئ الإمامة

كان من الضروري أن يتبنى شيوخ الاعتزال مواقف معينة من السلطة السياسية سواء التي عاصروها أو التي سبقت عصرهم، وذلك في إطار تقييمهم لكل حقبة من حقب تاريخ الدولة الإسلامية، فكانت هذه المواقف وثيقة الصلة بما آمنوا به وأقروه في نظرية الإمامة عندهم، فلم ينفصل النظري منه عن العملي، وهو ما حملهم على الوقوف في صف المعارضة أحياناً، والخروج على السلطة السياسية في أحيان أخرى، ثم تأييدها فيما عدا ذلك.

لذلك لا يمكن أن نسلم بالزعم القائل بأن المعتزلة فرقة دينية ذات فكر نظري، وكل زاعم يظن هذا الأمر حقيقة فهو جاهل بحقائق تاريخية من المستحيل أن تُطمس أو أن تُضمّر، ولسنا نعني هنا المعتزلة فقط؛ بل سائر فرق الإسلام، لأن الفرق الكلامية كلها نشأت نشأة سياسة بناء على الاختلاف حول الإمامة، ثم المشاركة فيما بعد في الثورات، ونخص بالذكر الخوارج الذين كانوا دائمي الخروج على الأئمة، ولم يهدأ لهم بال رغم الهزائم المتكررة التي تلقوها، وأيضاً المعتزلة الذين كانت لهم وجهة نظر معارضة للسلطة السياسية وشاركوا في العديد من الثورات التي سنقف على بيان الدواعي التي أدت بهم إلى المشاركة فيها، وأيضاً رفضهم المشاركة في بعضها.

1. رفض أهل العدل والتوحيد لتوريث الحكم

نشأ الاعتزال في العصر الأموي، وهو العصر الذي عرف انتقال طبيعة السلطة السياسية من الشورى والاختيار - كما كانت في عهد الخلافة الراشدة - إلى الملكية الوراثية في عهد معاوية ومن جاء من بعده. وفي إطار هذا التحول الكبير في نظام الحكم، كان من الضروري لأهل العدل والتوحيد من الإدلاء بدلوهم وتقييم هذا التحول وهذا الانتقال، كما فعل الخوارج الذين كفروا الأمويين لأنهم ارتكبوا الكبيرة، والشيعية الذين كفروا الصحابة خلا من مال قلبه إلى علي بن أبي طالب، والمرجئة الذين اجتهدوا في وضع الأحاديث من أجل إثبات الشرعية لمعاوية. وبعيداً عن وضع الأحاديث، اختار أهل العدل والتوحيد طريق العقل والمنطق، للخروج برأي سديد في الأمر.

لقد جمع لنا الجاحظ قولهم وتقييمهم لهذا العصر في رسائله قائلاً: «فعندما استوى معاوية على الملك، واستبدَّ على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة، وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة غصباً قيصرياً، ولم يعد ذلك أجمع: الضلال والفسق...!»⁽¹⁾، جهاز الدولة إذن جهاز فسق وضلال، قائم على الكبائر، وأكبرها اغتصاب الشورى، وتوريث معاوية الملك لابنه يزيد الذي قام بما كان يقوم به أباه أو زاد عليه قليلاً.

¹ الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج. 2، 1384هـ - 1964م، ص. 10-11.

لقد أجمعت المعتزلة على الإقرار بذلك، وحكموا بنفس الحكم على المروانية التي سلكت ما سلكه معاوية وابنه، عدا عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد، واتفاقهم هذا ناتج عن إجماعهم على أصل المنزلة بين المنزلتين، وهو حكم على فسق هؤلاء ومصيرهم الخلود في النار؛ قال الخياط في الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد: «هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه، ولا تعتذر من القول به»⁽¹⁾، ويؤكد القاضي عبد الجبار على فسق معاوية، وعلى إجماع المعتزلة على ذلك: «وقد بينا من قبل الكلام في فسقه [يروم معاوية]. وأن الشك إنما هو في كفره»⁽²⁾، هكذا يكون فسق معاوية من الأمور المُجمَع عليها بين شيوخ الاعتزال، وأن الشك أو الخلاف بينهم في كفره.

والحسن البصري الذي يعده المعتزلة في الطبقة الثالثة من طبقاتهم، وعُرف ضمن تيار أهل العدل والتوحيد السابق على تبلور المعتزلة كفرقة كلامية، كان شديد النقد لتدبير الأمويين، لما رآه من ظلمهم للعباد⁽³⁾، ورغم أن موقفه هذا ظل رأياً نظرياً ولم ير صاحبه الخروج والتغيير العملي، إلا أنه كان نقداً بليغاً بالنظر إلى قيمة الرجل ومكانته في تاريخ المجتمع الإسلامي، فقد كان أجلاً علماء عصره وأقواهم ورعاً وأوسعهم علماً، وهو ما جعل الأمويين يخشون تأثيره على العامة، فضايقوه ومنعوا عنه رزقه، وبلغ الأمر به إلى التواري عن الأنظار، إلى درجة أن ابنته ماتت ولم

¹ الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، سبق ذكره، ص. 98.

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 2، سبق ذكره، ص. 70-71-91.

³ وقد رأينا أيضاً موقفه من الجبر في رسالته إلى عبد الملك بن مروان التي اقتصدنا منها بعض النصوص، في الفصل السابق الذي خصصناه للحديث عن حرية الإرادة الإنسانية.

يحضر جنازتها مخافة بأسهم، واستمر الأمر على هذه الحال حتى تولى عمر بن عبد العزيز زمام الإمامة، فأعاد له الاعتبار.

هكذا كان موقف الحسن البصري موقف النقد، ولم يصل درجة التحريض على الخروج، وهو الموقف الذي أوضحناه في فصل حرية الإرادة الإنسانية، وتمحور حول رفض عقيدة الجبر. لكنه لم يدع إلى الاستكانة إلى حكم الأمويين؛ بل ناشد التغيير دون الخروج ودون السيف، وقد تقلد منصب القضاء في هذه الدولة دون أجر، وبعد الخلاف حول المنزلة بين المنزلتين وتبلور المعتزلة رفض دعوتهم للخروج وسلل السيوف، وكان لموقفه هذا أثر في تعثر الثورات. ويمكن تفسير هذا الموقف الذي اتخذه الحسن البصري من الثورة، بفشل ثورات الخوارج التي لم يتمكنوا من خلالها من عزل الأئمة، وهو ما عرف فيما بعد عند المعتزلة بشرط التمكن أو غلبة الظن.

2. خروج المعتزلة على الأمويين

لقد دشنت المعتزلة ثوراتهم ضد بني أمية بثورة زيد بن علي بن الحسين على هشام بن عبد الملك سنة 122هـ، وقد كانوا قبل هذا العهد يقفون موقف الرفض والنقد والإدانة فقط، وزيد بن علي هذا يعتبر رأس الزيدية ورئيسها، بيد أن هذه الثورة كانت ثورة اعتزالية؛ لكون الزيدية كفرقة لم تكن قد ظهرت بعد، حيث كانت من فرق الشيعة الإمامية فقط - التي تزعمها جعفر الصادق والتي لا تقول بالثورة على الأئمة - والخوارج، ثم أهل العدل والتوحيد؛ واصل بن عطاء بالعراق وغيلان الدمشقي بالشام.

وما يشهد على ذلك هو أن زيد بن علي تلقى الاعتزال عن واصل بن عطاء، وفي ذلك يقول الشهرستاني: «فتلمذ في الأصول لوصل بن عطاء الغزال الألتغ رأس المعتزلة ورئيسهم»⁽¹⁾، وخالفه أخوه الباقر وابن أخيه جعفر الصادق لكونه دخل الاعتزال، والخلاف هنا خلاف حول الخروج والثورة، وليس خلافاً حول المسائل الكلامية الأخرى؛ لأن واصل كان يرى في حروب علي أنها لم تكن صواباً، فأنكر الباقر على زيد أن يتبع من يخطئ جدّه، «ووجرت بينه وبين أخيه الباقر محمد بن علي مناظرات لا من هذا الوجه، بل من حيث كان يتلمذ لوصل بن عطاء، ويقتبس العلم ممن يجوّز الخطأ على جده في قتال الناكثين، والقاسطين، والمارقين»⁽²⁾، فزيد اختار الخروج على بني أمية بينما الباقر وجعفر الصادق لا يعتقدان ذلك، وينتظرا زوال حكم بني أمية وسلطانهم.

لقد اتبعت الزيدية قول المعتزلة في الأصول، وكان هذا نتيجة التلمذة التي تلقاها زيد من واصل حتى أصبح جميع أصحابه معتزلة، «فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة»⁽³⁾، ويضيف الشهرستاني: «أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القُذّة بالقُذّة. ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت»⁽⁴⁾. وهذا يعني أن خروج زيد بن علي على هشام بن عبد الملك مطبوع بطابع الاعتزال، إنه خروج من تلقى الاعتزال من واصل وأصحابه ومن بايعه من المعتزلة.

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 112.

² المصدر نفسه، ص. 113.

³ المصدر نفسه، ص. 112.

⁴ المصدر نفسه، ص. 117.

وأثناء ثورة زيد بن علي تخلف عنه القوم الذين بايعوه على الخروج، وذلك خوفاً من بطش هشام بن عبد الملك، ومصادرة أموالهم ومتاعهم فنكثوا بيعتهم وتولوا يوم زحفه وسموا تبعاً لذلك بالرافضة، وبعد يومين من انطلاقها فشلت الثورة على هشام بن عبد الملك، ولذلك قالت الزيدية: «الرافضة أضرّ علينا وأتكاً فينا من الحرورية [الخوارج] وبني أمية الذين لغوا في دماننا»⁽¹⁾، ولا عجب أن نجد قاضي القضاة يذكر زيد بن علي في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ضمن الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة⁽²⁾، ونفس القول نجده عند ابن المرتضى في المنية والأمل في شرح الملل والنحل حين يقول: «ومنها [الطبقة الثالثة] زيد بن علي حيث قال حين سأله أبو الخطاب عما يذهب إليه أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله»⁽³⁾، فنسبة زيد بن علي إلى المعتزلة، وإلى الطبقة الثالثة من طبقاتهم مع الحسن البصري، وهي الطبقة السابقة على الطبقة التي حُشر فيها غيلان الدمشقي ومؤسس المعتزلة واصل بن عطاء ومعه عمرو بن عبيد، أمر يجعل من الثورة التي قام بها زيد ثورة قامت على مبادئ العدل والتوحيد.

عُقدت البيعة لزيد بن علي قبل الخروج، وقد بثّ القاضي عبد الجبار في صحة إمامته عندما قال: «والكلام في إمامة زيد بن علي عليه السلام كالكلام فيما قدّمنا، لأنه إذا كان صالحاً للإمامة، لما أوتيته من الصلاح والعلم والفضل وصح أنه قد بايعه فريق من أهل العلم فيجب أن

¹ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج. 2، سبق ذكره، ص. 535.

² القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 228.

³ ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 132.

يكون إماماً»⁽¹⁾، يعني هذا أنه كان صاحب فضل وتقدّم، وإذا كان كذلك وثبتت بيعته من طرف فريق من العارفين بأمر الحلّ والعقد، فإنه لا جحود في إمامته. بذلك تكون ثورة زيد بن علي أول ثورة أراد الخارجون فيها تطبيق مبادئهم في الإمامة، إنها مبادئ أهل العدل والتوحيد.

بعد زيد بن علي توالى الثورات، حيث خرج ابنه يحيى بن زيد على الوليد بن يزيد أواخر سنة 125هـ أوائل سنة 126هـ بعد مقتل أبيه، وكان خروجه بخارسان لكن ثورته هي الأخرى فشلت وفعّلوا به ما فعلوا بأبيه.

وبعدها خرج عبد الله بن معاوية بالكوفة في محرم 127هـ في عهد مروان بن محمد، فانهزم على يد عبد الله بن عمر عامل مروان بن محمد، وكان في هذه الثورة المعتزلة والزيدية جنباً إلى جنب.

وإذا كانت الزيدية قد تزعمت هذه الثورات وأن أصحابها اعتنقوا الاعتزال تبعاً لنص الشهرستاني الذي أوردناه آنفاً، فإننا نؤكد أنها ثورات اعتزالية في بلاد العراق وخارسان.

لنعد إلى الشام مهد الأمويين ومُستقرهم، ففي سنة 126هـ كان لثورة المعتزلة نجاحاً كبيراً، وهي الثورة التي بايعوا فيها يزيد بن الوليد إماماً، وخرجوا على الوليد بن يزيد، الذي أوصل الدولة إلى حافة الانهيار عندما أشاع الفساد وانتقل به من السر إلى العلن؛ بل وتعدى ذلك إلى الزندقة؛ يقول البلخي في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: «خرجت الغيلانية مع يزيد بن الوليد بن عبد

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 2، سبق ذكره، ص. 146.

الملك سنة ست وعشرون ومائة. وهو الذي يقال له الناقص، على الوليد بن يزيد بن عبد الملك، وهو الخليفة الكافر الذي رمى المصحف وجعله أرضاً، ثم أنشد وهو يخاطب المصحف:

أتوعدني الحساب ولست أدري ❖❖❖ أحق ما تقول من الحساب

فقل لله يمنغني طعامي ❖❖❖ وقل لله يمنغني شرابي»(1).

وهذه الأمور مشهورة عنه وأمثالها كثير في مصنفات الأوائل(2). ولا بد فيمن لم يعرف في العدالة شعبة(3) أن يأتي على أموال الناس ظلماً؛ غصباً ومصادرةً، وكذلك كان ولاته وعماله الذين تدينوا بدين ملوكهم.

ولما أجبر الوليد بن يزيد الناس على مبايعة طفليه الحكم وعثمان، طلب منه يزيد بن الوليد - وقد تشعب بالاعتزال - أن يكون أمر الخلافة شورى بين المسلمين، فرفض ذلك، كما رفض إطلاق سراح القدرية - المعتزلة المنفيين في جزيرة دهلك(4) الذين نفاهم هشام بن الحكم، وهو ما

¹ القاسم البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 115.

² إضافة لما ذكرناه عند البلخي، نجد الشريف المرتضى يقول: «وأما الوليد فكان مشهوراً بالإلحاد، متظاهراً بالعناد». أمالي المرتضى، ج. 1، سبق ذكره، ص. 128. ويروى أنه «عزم على أن يبني فوق البيت الحرام قبة يشرب فيها الخمر، ويشرف على الطواف». المصدر نفسه، ص. 129. ولما ولي يزيد بن الوليد أمر في الناس أن يخبروه ما سمعوه من فسق الوليد بن يزيد، «فقام ثور بن يزيد فقال: أشهد لسمعته وهو يقول:

اسقياني وابن حرب ❖❖❖ واسترانا بإزار
واتركا من طلب الجنة يسعى في خسار
سأسوس الناس حتى ❖❖❖ يركبوا دين الحمار»
المصدر نفسه، ص. 129.

³ بين الرجلين اختلاف في الشيم، فإذا كان الوليد بن يزيد يميل إلى الظلم والفسق والفساد، فإن في يزيد بن الوليد ميول إلى العدل والصلاح والازدهار، وخدمة البلاد والعباد.

⁴ دهلك جزيرة صغيرة في البحر الأحمر بين اليمن وإريتريا وتنتمي اليوم إلى هذه الأخيرة، وكانت معروفة آنذاك ببعدها عن كل حضارة، لذلك نفى إليها هشام بن الحكم القدرية.

جعل أمر الخروج وارد، فقال عمرو بن عبيد لأصحابه: «تهيأوا حتى نخرج إلى هذا الرجل [يزيد بن الوليد] فنعيه على أمره»⁽¹⁾، وهو موقف لم يُعهد صدوره من عمرو بن عبيد لأنه كان حريصًا على شرط غلبة الظن.

كانت بيعة يزيد بن الوليد خارج دمشق، في الضواحي والبلدات التي يغلب عليها الاعتزال، وكان هو قد امتطى حمار ولبس ثيابًا رثّةً، واصطحب معه بعض ثقاته، ودخل دمشق عند غروب الشمس، وكان بمسجدها سلاح كثير، وعند العشاء قصد يزيد ورفاقه المسجد لأداء الصلاة، ولما قضيت الصلاة أخذ الناس في الانصراف بينما الغرباء يتباطئون قليلا، وعندما نهض حراس المسجد لغلاق الأبواب كان يزيد وأصحابه يخرجون من باب ويدخلون من أخرى، حتى انفردوا بحراس المسجد، فقتلوهم واستولوا على ما بالمسجد من السلاح. وفي الصباح زحفت قوى الثوار بقيادة المعتزلة على مداخل دمشق، فجاؤوها من كل الجوانب سعيًا إلى مسجد دمشق، حيث يوجد يزيد بن الوليد ورفاقه، وبعدها أرسل الفرسان البارزين وحاصروا قصر الوليد بن يزيد فقتلوه وأتوا الخليفة الجديد برأسه.

لقد كان للمعتزلة الدور البارز في هذه الثورة، هي الثورة الأولى التي نجحت وبايعوا فيها إمامًا على شروط الإمامة التي يرونها، وخرجوا بناءً على مبادئهم، لما ظهر الفسق من الإمام الوليد بن يزيد، يقول المسعودي في مروج الذهب ومعادن الجوهر: «وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع شائعة من المعتزلة، وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطة دمشق، على الوليد بن

¹ البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 117.

يزيد لما ظهر من فسقه، وشمل الناس من جوره»⁽¹⁾، إنها ثورة اعتزالية قام بها من كان بالشام من المعتزلة، وعرفت التأييد من معتزلة بغداد، فالخروج هنا خروج على فسق الإمام، ثم البيعة قبل الخروج، وهي بيعة على الاختيار. وما نراه من تفضيل المعتزلة ليزيد بن عبد الملك على عمر بن عبد العزيز كان بسبب ذلك، على الرغم من عدالتهما المشهود بها لهما من طرف المعتزلة في كتبهم، وإثباتهم لصحة إمامة عمر بن عبد العزيز؛ يقول المسعودي في ذلك: «والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز»⁽²⁾، فإذا كان يزيد تولى الإمامة اختيارًا وبيعةً؛ أي على شروط ومبادئ المعتزلة؛ فإن عمر بن عبد العزيز تولاها وراثته؛ لكنه استحقها بعدله، وقد «ذكر عن عمرو بن عبيد أنه يقول: أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها، ولا باستحقاق لها، ثم استحقها بالعدل حين أخذها»⁽³⁾؛ فكانت شروط الإمامة متوفرة في عمر بن عبد العزيز، إلا أن طريقة توليه إياها غير ما يذهب إليه أصحاب واصل⁽⁴⁾، حيث

¹ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 3، اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط. 1، 1425 هـ - 2005 م، ص. 188.

² المصدر نفسه، ص. 188.

³ المصدر نفسه، ص. 160.

⁴ لم يعلم الناس عن خلافة عمر بن عبد العزيز شيئًا قبل أن يتولاها، يقول المسعودي في بيان كيف آلت الخلافة إليه ما نصه: «لم تكن خلافة عمر في عهد تقدم، وكان السبب فيها أن سليمان لما حضرته الوفاة بمرج دابق دعا رجاء بن حيوة ومحمد بن شهاب الزهري ومكحول وغيرهم من العلماء ممن كان في عسكره غازيًا وناقزًا، فكتب وصيته، وأشهدهم عليها، وقال: إذا أنا مُتُ فأذِنُوا بالصلاة جامعة، ثم اقرؤوا هذا الكتاب على الناس، فلما فرغ من دفنه نودي: الصلاة جامعة، فاجتمع الناس وحضر بنو مروان فأشربُوا للخلافة، وتشَوَّفُوا نحوها، فقام الزهري فقال: أيها الناس، أرضيتُم من سَمَاء أمير المؤمنين سليمان في وصيته؟ فقالوا: نعم، فقرأ الكتاب فإذا اسم عمر بن عبد العزيز ومن بعده يزيد بن عبد الملك، فقام مكحول فقال: أين عمر؟ وكان عمر في أواخر الناس، فاسترجع حين دُعِيَ باسمه مرتين أو ثلاثًا، فأتاه قوم فأخذوا بيده وعَضُدِيه، فأقاموه، وذهبوا به إلى المنبر فصعد وجلس على المرقاة الثانية، وللمنبر خمس مراقي، فكان أول من بايعه من الناس يزيد بن عبد الملك...» المصدر نفسه، ص. 151.

أوصى له سليمان بن عبد الملك⁽¹⁾، وهو ما لا يطيقه المعتزلة القائلين بدور الأمة في اختيار الإمام.

3. المعتزلة والدولة العباسية

كل الثورات التي خرج فيها المعتزلة أو تزعموها كانت الغاية منها تحويل نظام الحكم من الملكية الوراثية التي استمرت في بنو أمية بعد معاوية إلى شورى بين المسلمين، تطبيقاً لمبادئهم في الإمامة القائل بأن الإمامة بالاختيار.

تحدثنا فيما سبق عن معارضة وخروج أهل العدل والتوحيد على الدولة الأموية⁽²⁾ ومشاركتهم في الثورات المضادة لها، والآن جاء الدور على بني العباس، الذين لم يكونوا محط ترحيب من طرف المعتزلة في أول الأمر، حيث وقفوا منهم موقف الرفض والمعارضة، والسبب في ذلك أن مرحلة حكم أبي العباس السفاح - التي دامت أربع سنوات - كانت مرحلة القضاء على بقايا

¹ «بويح سليمان بن عبد الملك بدمشق في اليوم الذي كانت فيه وفاة الوليد، وذلك يوم السبت لل نصف من جمادى الآخرة سنة ست وتسعين من الهجرة، وتوفي سليمان بمرج ذابقي من أعمال جند قنسرين يوم الجمعة لعشر بقين من صفر سنة تسع وتسعين؛ فكانت ولايته سنتين وثمانية أشهر وخمس ليالٍ، وهلك وهو ابن تسع وثلاثين سنة، وعهد إلى عمر بن عبد العزيز». المصدر نفسه، ص. 143.

² أجملت مدة حكم بني أمية في تسعين سنة، وأحد عشر شهراً، وثلاثة عشر يوماً، منذ تولي معاوية حتى مبايعة أبو العباس السفاح؛ يقول المسعودي في تفصيل هذه الجملة: «والناس متباينون في تواريخ أيامهم، والمعول على ما نورد، وهو الصحيح عند أهل البحث ومن غني بأخبار هذا العالم، وهو أن معاوية بن أبي سفيان ملك عشرين سنة، ويزيد بن معاوية ثلاث سنين وثمانية أشهر وأربعة عشر يوماً، ومعاوية بن يزيد شهراً وأحد عشر يوماً، ومروان بن الحكم ثمانية أشهر وخمسة أيام، وعبد الملك بن مروان إحدى وعشرين سنة وشهراً وعشرين يوماً، والوليد بن عبد الملك تسع سنين وثمانية أشهر ويومين، وسليمان بن عبد الملك سنتين وستة أشهر وخمسة عشر يوماً، وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه سنتين وخمسة أشهر وخمسة أيام، ويزيد بن عبد الملك أربع سنين وثلاثة عشر يوماً، وهشام بن عبد الملك تسع عشرة سنة وتسعة أشهر وتسعة أيام، والوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وثلاثة أشهر، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك شهرين وعشرة أيام، ... ومروان بن محمد بن مروان خمس سنين وشهرين وعشرة أيام، إلى أن بويح السفاح، فتكون الجملة تسعين سنة وأحد عشر شهراً وثلاثة عشر يوماً، يضاف إلى ذلك الثمانية أشهر التي كان مروان يقاتل فيها بني العباس إلى أن قتل، فيصير ملكهم إحدى وتسعين سنة وسبعة أشهر وثلاثة عشر يوماً». المصدر نفسه، ص. 196.

الأمويين، لذلك نجدها مرحلة قهر وتعسف. ونفس الموقف اتخذوه إبان حكم أبي جعفر المنصور الذي حكم لمدة عشرين سنة، عاش منها عمرو بن عبيد ثمان سنوات عندما كان على رأس المعتزلة، ولم يكن موقف الرفض والمعارضة كافيًا أيامها، بل تعدى الأمر إلى الثورة والخروج وحمل السلاح، رغم أن أبا جعفر كان تلميذ عمرو بن عبيد، وكانت بينهما علاقة تلمذة وصداقة، وقد احتل عمرو بن عبيد من قلب المنصور المكانة السامية، يُجلى ذلك ما قاله المنصور عندما صلى على قبر عمرو: «ما بقي في الأرض أحدٌ يستحي منه. ثم أنشأ يرثيه فقال:

صلى الإله عليك من متوسدٍ * قبرًا مررت به على مَران

قبرًا تضمّن مؤمنًا متخشعًا * عبد الإله ودان بالفرقان

وإذا الرّجال تنازعوا في شبهة * فصل الخطاب بحكمة وبيان

فلو أنّ هذا الدهر أبقي صالحًا * أبقي لنا عمرًا أبا عثمان»⁽¹⁾.

وطلب المنصور يومًا من عمرو بن عبيد أن يؤازره برجاله، فقال له: «أبا عثمان أعني بأصحابك»⁽²⁾، فأجابه: «أظهر الحق يتبعك أهله»⁽³⁾، وهو ما يعني أن أهل العدل والتوحيد كانوا يتخذون النصيحة وسيلة أولى لتقويم السلطان قبل الخروج عليه، ومن قول المنصور يظهر أن رجال المعتزلة كانوا قوة لا يستهان بها أراد الخليفة منها التأييد، ثم أن قول عمرو بن عبيد يبيّن أن هؤلاء

¹ أبو القاسم البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 68.

² أبو الفرج الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج. 8، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1412 هـ - 1992م، ص. 60.

³ المصدر نفسه، ص. 60.

هم الممثلون للحق، فإن اختار المنصور السبيل الصحيح فهم إلى جانبه، وإن جانب الحق كانوا من الخارجين عليه.

كان النفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن يشيع القول بمبايعة أبي جعفر المنصور له عندما اضطرب أمر دولة مروان بن محمد في آخر أيام بني أمية، وهي الفترة التي قاتل فيها بني العباس إلى أن قتل، وقدرت بثمانية أشهر؛ يقول الطبري: كان «أبو جعفر همّه أمرُ محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب وتخلفهما عن حضوره؛ مع من شهده من سائر بني هاشم عام حجّ في حياة أخيه أبي العباس، ومعه أبو مسلم. وقد ذُكر أن محمدًا كان يذكر أن أبا جعفر ممن بايع له ليلة تشاور بنو هاشم بمكة فيمن يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بني مروان مع سائر المعتزلة الذين كانوا معهم هناك»⁽¹⁾، لكن الإمامة عقدت لأبي جعفر من طرف أخيه أبو العباس، فلما «حضرت أبا العباس الوفاة، أمر الناس بالبيعة لعبد الله بن محمد أبي جعفر، فبايع الناس له بالأنبار في اليوم الذي مات فيه أبو العباس»⁽²⁾، ومات أبو العباس وقد مرت ثلاثة عشر يومًا من ذي الحجة سنة ست وثلاثون ومائة، وهو نفس اليوم الذي قُدد فيه المنصور زمام الحكم، وبعدها احتاط المنصور من النفس الزكية وأخيه إبراهيم بن عبد الله، حيث أنه إذا كان المنصور قد عقد للنفس الزكية من قبل فإنه أقدم على أمر ليس له، ونقض البيعة التي عقدت من قبل، وقد كان المعتزلة في صف النفس الزكية، فهو إمامهم وصاحب الشرعية، قبل أن يكون الأمر للمنصور، وهذا ما يفسر تبني المعتزلة موقف الرفض من

¹ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 7، سبق ذكره، ص. 517.

² المصدر نفسه، ص. 471.

المنصور، رغم محاولة هذا الأخير تقريبهم، من أجل أن يؤيد الاعتزال الدولة العباسية، لكن محاولته باءت بالفشل.

لقد أراد المعتزلة الخروج في فترة حكم المنصور وحمل السيف في وجهه، لِمَا ظهر منه من الظلم والجور، لكن شروط الخروج لم تتوفر بعد عند عمرو بن عبيد الذي كان قائد المعتزلة آنذاك، وأهم هذه الشروط التي جعلت المعتزلة تتخلف عن ذلك، هو غلبة الظن على نجاح الثورة، مما جعله يبقى حبيس المعارضة في الرأي والرفض.

لكن بعد موت عمرو بن عبيد حدثت الثورة سنة 145هـ تحت قيادة محمد بن عبد الله بن الحسن، وهو إمام المعتزلة والزيدية أيام حكم مروان بن محمد، وقد سبق للعباسيين أن بايعوا له ولكنهم نكثوا ببيعته. وقبل إعلان الثورة اعتقل المنصور أباه وأعمامه وأدخلهم السجن، لكي يُخرجه قبل أن يستعد ويجتمع القوم حوله؛ أي قبل أن يحصل له شرط التمكّن وغلبة الظن، فحاصرته جيوش المنصور في المدينة وتخلّف عنه من بايعوه يوم الزحف إلا شردمة قليلة، ورغم ذلك لم يخلف موعده مع القتال حتى قُتل، وبعثوا برأسه إلى المنصور. وهي الثورة الأخرى التي فشلت في إعادة الإمامة شورى بين المسلمين، فأجهضت لأنها فقدت شرط التمكّن الذي كان يلح عليه عمرو بن عبيد.

وقام أخ النفس الزكية إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بثورة أخرى بالبصرة وكانت بمعوية المعتزلة، يقول البلخي: «ثم خرجت المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وفيهم بشير الرحال، فقتلوا بين يديه صبرًا، وذلك أن أصحابه انهزموا، ووقف

هو والمعتزلة وبشير الرحال بين يديه، عليه مدرعة صوف، متقلداً سيفاً حمائله تسعة، تشبها بعمار بن ياسر رضي الله عنه، فقتل إبراهيم وقتلوا عن آخرهم، وكان فيمن وقف مع إبراهيم من المعتزلة عمر ابن سلمة الهجيمي وهو على فرس أبلق⁽¹⁾، فقال له في مثل ذلك إبراهيم مماًزحاً له:

أما القتال فقد أراك مقاتلاً ❖❖❖ ولئن هربت ليعرفنَّ الأبلق⁽²⁾.

إن هذا النص الذي جاء على لسان البلخي يظهر لنا مدى اهتمام رجال المعتزلة بالخروج على أئمة الجور ونصرة الحق فيما هو موافق لمبادئهم وأصولهم، وهذه الثورة التي قام بها إبراهيم بن عبد الله إلى جانب رجال المعتزلة⁽³⁾ تابعة لنظيرتها التي قام بها النفس الزكية بالمدينة، يقول البلخي في زمن الخروج: «كان خروج إبراهيم، في سنة خمس وأربعين ومائة بعد موت عمرو بن عبيد بسنة»⁽⁴⁾، وكان بين الأخوين اتفاق على الخروج في يوم واحد، لكن إرغام المنصور للنفس الزكية على الخروج جعل أخاه يصاب بالاضطراب والرعب حيث عجل عليه الأمر، لكن ورغم ذلك تمكن من السيطرة على الأهواز وفارس وأكثر مناطق العراق. وكان إبراهيم بن عبد الله يطلب

¹ فيه بياض وسواد

² البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 117-118.

³ يعدد البلخي رجال المعتزلة الذين خرجوا مع إبراهيم بن عبد الله قائلاً: «وممن خرج مع إبراهيم من المعتزلة: إبراهيم بن نميلة العيشمي وهو خليفة. قال الجاحظ: كان أصحابنا يسمونه الكامل لنبله وشجاعته وسخائه، ولعلمه وبيانه... ومنهم عبد الله بن خالد بن عبيد الله الجدلي، وكان صاحب رأيته. ومنهم المغيرة بن الفرع العيشمي. ومنهم محمد بن رباط العقيمي... ومنهم سفيان العمي، وكان أجود الناس رأياً وأكثرهم مكيدة. ومنهم بُرد بن لبيد، وهارون بن سعيد العجلي، والهيثم الصهوي، والحواري بن زياد العتكي، وعبد الرحمان بن زياد العتكي، وحمل بن عبيد الله السدوسي، وعون بن مالك بن مسمع المسمعي، وزائدة بن المرقل، وعبد الأعلى بن أبي حاضر، وبنو المستورد بن عمرو بن عباد، وهم رماة الحدق، وعمرو بن شداد، صاحب فارس وهم من رجال البأس والرأي والأمانة والصدق. وقتل كثير من هؤلاء الذين سميناهم، بين يدي إبراهيم ومعه». المصدر نفسه، ص. 118-119.

⁴ البلخي، كتاب المقالات، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 119.

البيعة لأخيه، لكنه عندما علم بقتله حوّل البيعة إلى نفسه، فازداد الناس في قتال أبي جعفر المنصور، وخرج بمناصريه زيدية ومعتزلة مقاتلاً الدولة العباسية. وكان النصر بجانبه لولا نزول الخوذة عن صدره فأصابته نشابة في صدره، وكان جيش المنصور قبيل إصابة إبراهيم بن عبد الله قد أخذ في الفرار، لكن سقوط هذا الأخير واهتمام جيشه به جعل جيش المنصور يرجح الكفة لصالحه، وأتى على جنود إمام المعتزلة قتلاً وتكياً.

هكذا لعبت المعتزلة دوراً هاماً في خروجها إلى جانب النفس الزكية محمد بن عبد الله بالمدينة، ومع إبراهيم بن عبد الله بالبصرة، وهو دور لعبته حتى بعد موت عمرو بن عبيد، الذي رفض الخروج على أبو جعفر المنصور، فكان هذا الأخير آمناً من الثورة؛ وهو القائل: «ما خرجت عليّ المعتزلة حتى مات عمرو بن عبيد»⁽¹⁾، وروي في ذلك أيضاً «أنه قيل لأبي جعفر: إن عمرو بن عبيد خارج عليك، قال: هو لا يرى أن يخرج عليّ، إلا إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه، وذلك لا يكون»⁽²⁾. هكذا كانت غاية المرام من خروج أصحاب واصل بعد موت عمرو بن عبيد في ثورتي البصرة والمدينة - رغم أنهم خرقوا شرط غلبة الظن - إحلال الشورى محل الملكية، وقد حشر المعتزلة المتأخرون محمد بن عبد الله النفس الزكية وأخوه إبراهيم بن عبد الله ضمن الأئمة الذين استحقوا البيعة بالاختيار والشورى، «لأنه قد ثبت في جملتهم من

¹ القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 228.

² المصدر نفسه، ص. 246.

يصح ببيعته إقامة الإمام خصوصاً إبراهيم، فإن عامة أصحابه كانوا من المعتزلة»⁽¹⁾ وهو قول قاضي القضاة.

4. نجم المعتزلة من التوهج إلى الخفوت

لقد كانت الثورتان اللتان قام بهما المعتزلة سنة 145هـ بقيادة محمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية، وإبراهيم بن عبد الله، آخر الثورات المسلحة ضد العباسيين، وبعدها حدث الافتراق بينهم وبين الزيدية التي واصلت خروجها⁽²⁾، بيد أن العلاقة الفكرية ظلّت مستمرة بين الفرقتين.

وإذا كانت ثورات الزيدية عرفت الاستمرارية؛ فإن المعتزلة عرفت ثوراتهم الفتور وأخذت سبيل أخرى للتغيير، وذلك نظرًا لغياب شرط التمكن؛ أو للفشل الذي أصاب ثوراتهم، وفي مقابل ذلك تزايد النشاط الفكري عندهم، والذي أصبح ضرورة ملحة في بيئة اختلطت فيها الأعراق والأجناس والأديان، كالشعبوية وفرق المانوية والمجوس والغنوصية والنساطرة، ثم النصارى واليهود، وهو أمر اضطر معه المعتزلة إلى الاهتمام بالفلسفة اليونانية من أجل امتلاك أدوات الجدل المنطقي،

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 20، ق. 2، ص. 146.

² لقد خرج محمد بن إبراهيم طباطبا الإمام الزيدي (المتوفى سنة 199هـ) في عهد المأمون، وبعد موته بايعت الزيدية لمحمد بن زيد بن علي، إضافة إلى خرجات أخرى بخارسان والكوفة وغيرهما. وقد أثمرت هذه الثورات عندما دالت دولتهم في طبرستان بين سنتي 250هـ و 316هـ، وأخرى في صنعاء سنة 288هـ والتي بويغ لإمامتها يحيى بن الحسين، وهي الدولة الزيدية التي ظلت قائمة حتى ثورة اليمن سنة 1962م. ناجي حسن، ثورة زيد بن علي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط. 1، 2000م - 1421هـ، ص. 153.

«By the tenth century Zaydism seems to have been restricted to two small states under Zaydite rule. One of these was in regions to the south of the Caspian Sea [Tabaristan] and existed from about 870 to 1126. The other, established in the Yemen before 900, has managed to survive into the present century in one form or another under the Zaydite Imams of Sanaa». Montgomery Watt, **Islamic philosophie and theology**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1985, P. 128. Malek Chebel, L'Islam et la Raison: le combat des idées, p. 57.

فانعكس ذلك على شخصيات الشيوخ، وظهر في المعتزلة متكلمون كبار وفلاسفة. كما كان للاشتغال بهذه الأدوات فضل في اتساع رقعة الجدل والأخذ والرد بين المخالفين، ما أدى إلى ازدهار المباحث الكلامية وتدقيق قضاياها، لكن ذلك كان له أثر خطير على علاقتهم بالعامّة، فالتعاطي للفلسفة والكلام، والتعالي على أفهام العامة أدى بهؤلاء إلى الانفضاض من حول أهل الفكر والنظر الغارقين في جزئيات الأمور، كما أن الطابع الفلسفي الذي يتميز برزانة المواقف أدى إلى إثقال خطوات شيوخ الاعتزال عن درب الثورة.

ومن بين أهم سبل التغيير والمعارضة التي رآها المعتزلة بعد فتور ثوراتهم، خوضهم غمار المعارضة الفكرية وإبطال قول المخالفين، وتجلي ذلك خارجياً في تصديهم للفكر الشعبي، الفكر الذي اختلط بمذاهب الفرس وفكرها الديني القديم، وانعكس سلباً على المجتمع العباسي حيث حمل الزندقة والإلحاد - التي كانت أيامها أدوات هذا الفكر - لتسفيه ومحاربة عقائد الإسلام. وداخلياً في استمرارهم في النقد والمعارضة للعباسيين، حيث أدخلوا السجن بفعل مواقفهم من السلطة الحاكمة، وخصوصاً على عهد الرشيد [149 - 193هـ]، الذي وضع الحضر على فكر المعتزلة، وحرّم علم الكلام، إلى أن اضطر إلى الإفراج عن بعض قاداتهم كي يناظروا السمنية في بلاط ملك السند الذي كان قد تحدى الإسلام⁽¹⁾، وأبرز من تم سجنهم في هذه المرحلة: بشر

¹ جاء في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: «يقال: لما منع الرشيد من الجدل، كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لا ينصفون، ويقلدون الرجال ويغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك، فوجه إليّ بعض من أنظره، فإن كان الحق معك، تبعتك وإن كان الحق معي، تبعتي. فوجه إليه بعض القضاة، وكان عند ملك السند، رجل من السُّمَنِيَّة، وهو الذي حمله على هذه المكاتبة، فلما وصل القاضي إلى ملك السند، أكرمه ورفع مجلسه، فسأله السمني فقال: أخبرني عن معبودك، هل هو قادر؟ قال نعم، قال: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال: هذه المسألة من الكلام، والكلام بدعة، وأصحابنا ينكرونه. فقال السُّمَنِي: ومن أصحابك؟ قال: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وأبو حنيفة، فقال السمني للملك: قد كنت أعلمتكَ دينهم، وأخبرتكَ بجهلهم وتقليدهم، وغلبيتهم بالسيف قال: فأمر الملك القاضي بالانصراف، وكتب معه إلى

بن المعتمر وثمامة بن الأشرس... كما كان تأسيس مدرسة بغداد في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري على يد الأول منهما أهم سبل المعارضة التي تحدثت بها المعتزلة الدولة العباسية، حيث كانت الغاية من ذلك مناوأة سياسة العباسيين.

إن ما تتميز به هذه المدرسة عن مدرسة البصرة هو أنها تفضل علي بن أبي طالب على بقية الصحابة، في حين أن أصحاب واصل في مدرسة البصرة كانوا يضعون الصحابة في ترتيبهم سوى تسبيق علي بن أبي طالب على عثمان بن عفان، وهو ما يعني انتصار مدرسة بغداد للعلويين المضطهدين من طرف العباسيين، إنه موقف سياسي وليس الخوض في قضية سبق وأن قررها بعض شيوخ المعتزلة، حتى سموا شيعة المعتزلة.

ورغم ما شاع من مهادنة المعتزلة للدولة العباسية واعتناق المأمون والمعتصم والوائق الاعترال والترحيب بهم، إلا أن هذا القول ينطبق فقط على معتزلة البصرة، لأن أغلب البغداديين ظلوا معارضين ومنتقدين للسلطة العباسية، حتى أن المرادار المتوفى سنة 226هـ كفر المعتصم، وكان من مواقفه تكفير «من لابس السلطان»⁽¹⁾، ويتعجب البغدادي من عدم قتله من طرف المعتصم حين قال: «والعجب من سلطان زمانه كيف ترك قتله مع تكفيره إياه وتكفير من

الرشيد: إنني كنت ابتدأتك وأنا على غير يقين مما حكى لي والآن قد تيقنت ذلك بحضور هذا القاضي، وبالله نستعين في جميع أمورنا، وحكى له في الكتاب ما جرى، فلما ورد ذلك على الرشيد، قامت قيامته وضاق صدره، وقال: ليس لهذا الدين من مناظر عنه؟ قالوا: بلى يا أمير المؤمنين، وهم الذين تتهاهم عن الجدل، وجماعة منهم في الحبس، فقال: أحضروهم، فلما حضروا، قال: ما تقولون في هذه المسألة؟ فقال صبي [معمار بن عباد السلمي ت. 215هـ] من بينهم: هذا السؤال محال، لأن المخلوق لا يكون إلا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثله أو لا يقدر، واستحال أن يقال: يقدر أن يكون جاهلاً أو عاجزاً، فقال الرشيد: وجهوا هذا الصبي إلى السند حتى يناظرهم». القاضي عبد الجبار، فضل الاعترال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 266-267.

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 52.

خالطه؟»⁽¹⁾. وجعفر بن المبرشر الثقفي الذي رفض القضاء وهدايا الدولة، حتى أنه رفض استقبال الوزير المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد، «وقد قال الواثق لأحمد بن أبي دؤاد، لم لا تولي أصحابك، فقال: كيف أوليهم وهذا جعفر بن المبرشر، وقد وجهت إليه بعشرة آلاف درهم. فأبى أن يقبلها ثم إني ذهبت بنفسي إليه، فأبى أن يأذن لي»⁽²⁾. أما جعفر بن حرب فقد رفض أن يصلي خلف الواثق، حتى حذره أحمد بن أبي دؤاد من أن يطاله بطش الخليفة، فقال له: «إن هذا لا يملك على هذا الفعل، فتجنب [مجلسه]»⁽³⁾، فقال جعفر: «لا أريد الحضور، لولا أنك حملتني عليه»⁽⁴⁾. وغيرها من مظاهر الرفض للدولة العباسية على الرغم من أنها مرحلة دولة المعتزلة وتشبع أهل البلاط بالاعتزال كعقيدة رسمية للدولة.

وإذا كان البغداديون كذلك؛ فإن البصريين المتأخرين الذين عُرفوا بقبولهم وترحيبهم بالسلطة السياسية العباسية - وهذا لا يعني التنازل عن موقفهم في الإمامة؛ أي قبول تحوُّل الإمامة من الشورى والاختيار إلى ملك عضوض - لاحظوا في عهد المأمون تغييرات ملحوظة في نظام السلطة؛ وتجلّى ذلك في الترحيب بالعلويين بعد أن كانوا مضطهدين، حتى أن المأمون عقد الولاية لعلي بن موسى الرضا؛ يقول المسعودي في ذلك: «وصل إلى المأمون علي بن موسى

¹ البغدادي، الفرق بين الفرق، سبق ذكره، ص. 126.

² القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 283. ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره ص. 168.

³ القاضي عبد الجبار، المصدر نفسه، ص. 282. وهذا النص عند ابن المرتضى بالصياغة التالية: «إن هذا لا يملك على هذا الفعل فإن عزمته عليه فلا تحضر مجلسه، فقال جعفر ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه، فلما كان المجلس الثاني نظر الواثق ثم قال أين الشيخ الصالح؟ فقال ابن أبي دؤاد إن به السل وهو يحتاج إلى أن ينكى ويضطجع، قال الواثق فذاك، ولم يحضر جعفر بعد ذلك إلى مجلسه». ابن المرتضى، المصدر نفسه، ص. 166.

⁴ المصدر نفسه، ص. 282.

الرضا، وهو بمدينة مَرَوَ، فأنزله المأمون أحسن إنزال، وأمر المأمون بجميع خواص الأولياء، وأخبرهم أنه نظر في ولد العباس وولد علي رضي الله عنهم، فلم يجد في وقته أحد أفضل ولا أحق بالأمر من علي بن موسى الرضا، فبايع له بولاية العهد وضرب اسمه على الدنانير والدرهم⁽¹⁾، لكن الأمور جرت على غير ما أراده المأمون، لأن علي بن موسى الرضا مات قبل المأمون، وانتقلت الولاية بعد المأمون إلى المعتصم العباسي. فلم ير المأمون توريث الحكم لأهله وإنما لأصلح رجل في الزمان، وهو القائل في الجواب على سؤال رجل غريب قدم إليه، يسأله عن السبيل الذي أدى بأمر الإمامة إليه: «قال [الغريب]: أخبرني عن هذا المجلس الذي أنت قد جلسته بأجتماع من المسلمين عليك، ولرضًا منك، أم بمغالبة لهم والقوة عليهم بسلطانك؟ قال: لم أجلسه باجتماع منهم ولا بمغالبة لهم، وإنما كان يتولى أمر المسلمين سلطان قبلي أحمده المسلمون إما على رضا وإما على كره، فعقد لي... فلما صار الأمر إلي علمت أنني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا، ثم نظرت فرأيت أنني متى تخليت عن المسلمين اضطرب حبل الإسلام ومرج عهدهم، وانتقضت أطرافه، وغلب الهرج والفتنة، ووقع التنازع، فتعطلت أحكام الله سبحانه وتعالى، ولم يحج أحد بيته، ولم يجاهد في سبيله، ولم يكن لهم سلطان يجمعهم ويسوسهم، وانقطعت السبل، ولم يؤخذ لمظلوم من ظالم، فقامت بهذا الأمر حياة للمسلمين، ومجاهدًا لعدوهم، وضابطًا لسبلهم، وآخذًا على أيديهم، إلى أن يجتمع المسلمون على رجل تتفق كلمتهم على الرضا به فأسلم الأمر إليه، وأكون كرجل من

¹ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 4، اعتنى به وراجعه كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط. 1، 1425 هـ - 2005م، ص. 24.

المسلمين»⁽¹⁾. وكان هارون الرشيد قد عهد إلى ولديه الأمين محمد بن هارون⁽²⁾ أولاً، ثم المأمون عبد الله بن هارون ثانياً، فبينما الأمين على رأس أمر المسلمين بعد موت هارون الرشيد - وكانت إقامة المأمون بخراسان - سارع إلى نقض العهد وخلع أخاه من ولاية العهد، وعين مكانه ابنه موسى الناطق بالحق، وعندما وصل أمر الخلع إلى المأمون، أخذ البيعة من أهل خراسان واتجه بجيشه إلى محاربة أخيه، ووضعت الحرب أوزارها بينهما لمدة أربع سنوات، إلى أن انتصر المأمون بعد أن حاصر بغداد وقتل الأمين، واستلم الخلافة بعده.

يشبه موقف المعتزلة من المأمون موقفهم من عمر بن عبد العزيز، الذي استحق الإمامة بالعدل رغم أنه أخذها بالتوارث، إضافة إلى ذلك فالمأمون كان على مذهب الاعتزال، فمن الضروري أن يتلقى التأييد من بعض شيوخ المعتزلة، وبالتالي تقربهم من البلاط، وتجلي ذلك في تولي أحمد بن أبي دؤاد المشورة، كما أوصى باستمرارها في المعتزلة.

يعد أحمد بن أبي دؤاد أبرز شخصية اعتزالية انخرطت في العمل السياسي وفي تسيير أمور الحكم، حيث كان مقرَّباً من المأمون، وقربه منه كان نتيجة حضوره لجلسات الفقيه يحيى بن أكثم، وهو القائل في ذلك: «كنت أحضر مجلس القاضي يحيى بن أكثم مع الفقهاء، فإني عنده يوماً إذ جاءه رسول المأمون فقال له: يقول لك أمير المؤمنين: انتقل إلينا وجميع من معك من

¹ المصدر السابق، ج. 4، ص. 18.

² يقول المسعودي: «بويح محمد بن هارون في اليوم الذي مات فيه هارون الرشيد، وهو يوم السبت لأربع ليالٍ خلون من جمادى الأولى، بطوس، سنة ثلاث وتسعين ومئة ... وقتل وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وستة أشهر وثلاثة عشر يوماً، ودفنت جثته ببغداد، وحُمل رأسه إلى خراسان». المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 3، اعتنى به وراجعته كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط. 1، 1425هـ - 2005م، ص. 319.

أصحابك، فلم يحب أن أحضر معه [يروم يحيى بن أكتثم]، ولم يستطع أن يؤخرني، فحضرت مع القوم، وتكلمنا بحضرة المأمون، فأقبل المأمون ينظر إليّ إذا شرعت في الكلام ويتفهم ما أقوله ويستحسنه، ثم قال لي: من تكون؟ فانتسبت له، فقال: ما أحرّك عنا؟ فكرهت أن أحيل على يحيى، فقلت: حَبْسة القدر وبلوغ الكتاب أجله، فقال: لا أعلمن ما كان لنا من مجلس إلا حضرته، فقلت: نعم يا أمير المؤمنين⁽¹⁾، وما يبين هذه المكانة والحظوة، هو قول المأمون: «إذا استجلس الناس فاضلاً فمثل أحمد، فقال أحمد: بل إذا جالس العالم خليفةً فمثل أمير المؤمنين الذي يفهم عنه، ويكون أعلم بما يقوله منه»⁽²⁾، ونعثر على نص لطاش كبرى زاده في كتاب **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم** يوضح فيه هذه المكانة التي كانت لابن أبي دؤاد عند المأمون؛ يقول: «كان القاضي أحمد بن أبي دؤاد، ممن نشأ في العلم وتضلع بعلم الكلام، وصحب فيه هياج بن العلاء السلمي، صاحب واصل بن عطاء، أحد رؤساء المعتزلة. وكان ابن أبي دؤاد رجلاً فصيحاً، قال أبو العيناء: ما رأيت رئيساً قط أفصح ولا أنطق منه، كان كريماً ممدّحاً. وكان معظماً عند أمير المؤمنين المأمون، يقبل شفاعته، ويصغي إلى كلامه وأخباره»⁽³⁾. يمكن اعتبار ابن أبي دؤاد أكبر المروجين لمقولة خلق القرآن في الحقل السياسي، والتي سبق وأن عمّق أصحابه دلالتها في الجدل الكلامي⁽⁴⁾، نظرًا لتداخلها مع أصل التوحيد، الذي يعتبر أعظم

¹ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج. 1، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1398هـ - 1978م، ص. 84.

² المصدر نفسه، ص. 82.

³ طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ج. 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1405هـ -

1985م، ص. 150.

⁴ لقد كان الاعتزال في مدرسة البصرة مذهباً نظرياً بعيداً عن السياسة، أما في مدرسة بغداد فكان قريباً من السياسة مساهماً فيها بقدر وافر.

أصل من أصولهم، وذلك في محاولة لإثبات القدم لذاته تعالى وتنزيهه عن كل ندّ؛ لأن القول بقدم القرآن يجعل مع الله قديماً آخر، وهو ما لا يطيقه أصحاب واصل الذين كرسوا قصارى جهودهم من أجل تنزيه ذاته تعالى. فعمل شيوخ الاعتزال في عهد المأمون على طبع هذه المسألة بطابع سياسي، باعتبارها أصلاً من أصول العقيدة، ومسلكاً لتوحيده تعالى وإثبات قدمه، وبالتالي وجب التصدي لمن خالف فيها. وعرفت فيما بعد بمحنة خلق القرآن، والتي سنقف على بعض مظاهرها من خلال استقصاء بعض الأخبار لبيان الحجج التي رفع بها المعتزلة أقاويل المخالفين في هذه المسألة، ثم أهمية الاعتقاد بخلق القرآن في تحصين عقيدة المسلمين.

إن التوحيد الذي هو أهم أمر في الدين، وأساس اعتقاد المسلمين، ينبني عند أهل العدل والتوحيد على مسألة خلق القرآن، لذلك كان اهتمامهم بهذه المسألة تحصيلياً لعقيدة المسلمين، لأن الهاجس الذي حركهم للنظر والجدل في ذلك هو النأي بأهل الإسلام عما يؤمن به المسيحيون الذين يعتقدون قدم كلام الله (كلمته)، ومن ثم ألوهية المسيح، فخشى أهل العدل والتوحيد أن يحلّ القرآن من قلوب المسلمين، مكانة المسيح من قلوب النصارى. وبالتالي كانت قضية خلق القرآن تحصيلياً لاعتقاد المسلمين من أن يتداخله التقليد المسيحي الذي كان يشترك والمسلمين الأرض، كما كان الجدل حول هذه المسألة رداً على المسيحيين في قولهم بثلاثة أقانيم، وهو قول لا يستقيم مع منطق العقل والفهم السليم.

لم يتوان المعتزلة عن الرد على النصارى في عقيدة التثليث، كما لم يتوانوا عن الرد على الثنوية، على اعتبار أن أصل التوحيد هدفه إثبات إله واحد، متفرد بالربوبية؛ يقول قاضي القضاة

في رده على عقيدة التثليث: «وأما الكلام عليهم في التثليث فهو أن يقال: إن قولكم أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة، لأن قولنا في الشيء أنه واحد، يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحدًا لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزئ، وإذا قلتم: إنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء: إنه موجود معدوم، أو قديم مُحدث»⁽¹⁾، وإذا صح أن يقال أن الله جوهرٌ واحدٌ ثلاثة أقانيم، لصح القول إنه قادرٌ واحدٌ ثلاثة قادرين، وعالمٌ واحدٌ ثلاثة علماء، وحيٌّ واحدٌ ثلاثة أحياء، فكما صح أن يقال في الشيء الواحد ثلاثة أشياء، صح ذلك في القادر والعالم والحي.

وإذا تشبث أهل التثليث بكون أقنوم الأب يرجع إلى ذات الباري، بينما الأقنومين الآخرين يرجعان إلى كونه متكلمًا حيًّا، قال المعتزلة إن الذات لا تتعدّد بتعدّد صفاتها، لأن الذات دائمًا واحدة لكن صفاتها متعددة، فلا يؤدي تعدد الصفات إلى تعدد الذات. وأكثر من ذلك فهذه «الطريقة توجب عليكم [النصارى] أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته جل وعز وأن تثبتوا له أقنومًا بكونه قادرًا، وأقنومًا بكونه عالمًا، وآخر بكونه مدرجًا، ورابعًا وخامسًا بكونه مريدًا وكارهًا»⁽²⁾، وهذا يوجب أن تتعدد ذاته تعالى بتعدد صفاته، وهو أمر معلوم فساده على ما ساقه المعتزلة من أدلة.

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، سبق ذكره، ص. 292.

² المصدر السابق، ص. 294.

إن الخالق عند النصارى - كما قلنا - جوهر واحد وثلاثة أقانيم، «أحد هذه الأقانيم أب، والآخر ابن، والثالث روح القدس، وإن الابن هو الكلمة، والروح هي الحياة، والأب هو القديم الحي المتكلم»⁽¹⁾، لكن إذا كانت هذه الأقانيم الثلاثة قديمة، فإنه لا يجوز أن يقوم الأب بما يستحيل على الابن والروح، كما يستحيل أن يختص بعضهم بشيء يستحيل على البعض الآخر، وهذا يوجب أن يكون «الابن أبًا وكون الأب ابنًا وكون الأب روحًا والروح أبًا»⁽²⁾، فإذا كان الأب قديمًا لزم أن يكون الابن والروح قديمين، والمشاركة في صفة القدم - وكل صفات الذات - على مذهب المعتزلة تلزم المشاركة في سائر الصفات، فيكون للابن ابن، كما أن للأب ابن، ولابن الابن ابن ... وهكذا إلى ما لانهاية، ويلزمهم أن يقرروا للابن روح كما أن للأب روح. والنتيجة المترتبة عن كل هذا هي أن يكون كل واحد من الأقانيم الثلاثة إله، وهو الإلزام الذي ألزمهم إياه المعتزلة؛ يقول قاضي القضاة: «وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن كل واحد من الأقانيم إله، لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب في القدم، فما أوجب كونه إلهًا يوجب كونهما إلهين»⁽³⁾، ومن هؤلاء الشيوخ نجد الجاحظ الذي أضاف طريقة أخرى في رد عليهم، فقولهم بأن عيسى كلمة الله لا يصح، لكون عيسى جسم، والكلام حروف منظومة، وبالتالي لا يمكن للجسم أن يكون كلامًا؛ يقول: «إنما سمي عيسى روحًا على حسب ما سمي جبريل روح الله وروح القدس وعلى حسب ما سمي جل وعز القرآن بذلك فقال: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحًا من

¹ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، سبق ذكره، ص. 86.

² المصدر نفسه، ص. 90.

³ المصدر نفسه، ص. 91.

﴿أمرنا﴾ [الشورى، الآية. 52]، وقال: ﴿تنزل الملائكة والروح فيما بإذن ربهم من كل أمر﴾ [القدر، الآية. 4]، ولم يُوجب ذلك القول بأن جبريل أو القرآن أبناء الله. فكذلك لا يجب مثله في المسيح⁽¹⁾. وهناك العديد من الإلزامات التي ساقها أهل العدل والتوحيد ردًا على النصارى في عقيدة التثليث، وهو ما جعل القول بخلق القرآن من بين الأمور التي رأى المعتزلة فيها تحصيلًا لعقيدة المسلمين، واحترازًا من تسرب عقيدة التثليث إلى الأوساط الإسلامية، على اعتبار أن القول بقدّم القرآن يتشابه مع القول بقدّم كلمة الله في عقيدة النصارى.

لهذا نجد المرحلة الممتدة من سنة 218هـ إلى سنة 234هـ مرحلة اهتمام الدولة العباسية بعقيدة خلق القرآن، حيث انتهى الأمر بالمأمون إلى حمل الناس على اعتقادها، فأرسل كتابه إلى إسحاق بن إبراهيم - الذي كان نائبًا له على بغداد - يأمره بامتحان القضاة في ذلك، ففي سنة 218هـ «كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة والمحدثين»⁽²⁾، ويقول في هذا الكتاب: «قد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا رويّة ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ... ذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبّقوا مجتمعين، وانفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم

¹ المصدر نفسه، ص. 112. الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تحقيق ودراسة محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، ط. 1، 1411هـ-1991م، ص. 87-88.

² أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج. 8، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط. 2، 1387هـ - 1967م، ص. 631. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 6، راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1407هـ - 1987م، ص. 3. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج. 2، سبق ذكره، ص. 150.

أول لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه»⁽¹⁾، ولم يقف المأمون عند حدود أمره لإسحاق بن إبراهيم بامتحان الناس في هذه المسألة؛ بل قدم آيات بينات كأدلة على صحتها؛ يقول: «وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه ... ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾⁽²⁾، فكل ما جعله الله فقد خلقه، وقال: ﴿الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾⁽³⁾، وقال عز وجل: ﴿كذلك نقصُّ عليك من أنباء ما قد سبق﴾⁽⁴⁾، فأخبر أنه قصص لأمر أخذته بعدها وتلا به متقدمها، وقال: ﴿الم ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لعن حكيم خبير﴾⁽⁵⁾، وكل محكم مفصل فله محكم مفصل، والله مُحَكِّم كتابه ومفصِّله، فهو خالقه ومبتدعه»⁽⁶⁾، فافتتاص هذه الآيات من أجل إفحام أهل السنة والمحدثين القائلين بقدوم القرآن يجعل من المأمون رجلاً من رجال الاعتزال وشيخاً من شيوخهم، فنجده يرد عليهم حججهم رداً بليغاً، «ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة»⁽⁷⁾، وفي ربط المأمون لمسألة التوحيد بصحة العقيدة وكمال اليقين، وعلاقة صحة الإيمان بالعمل والصدق يقول: «فرأى أمير

¹ الطبري، المصدر نفسه، ص. 632. طاش كبرى زاده، المصدر نفسه، ص. 150-151.

² سورة الزخرف، الآية. 3.

³ سورة الأنعام، الآية. 1.

⁴ سورة طه، الآية. 99.

⁵ سورة هود، الآية. 1-2.

⁶ الطبري، المصدر نفسه، ص. 632. طاش كبرى زاده، المصدر نفسه، ص. 151.

⁷ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج. 8، سبق ذكره، ص. 632. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج. 2، سبق ذكره، ص. 151.

المؤمنين أن أولئك شر الأمة رؤوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظاً، والمخسوسون من الإيمان نصيباً وأوعية الجهالة وأعلام الكذب ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والهائل على أعدائه؛ من أهل دين الله، وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، لا يوثق بقوله ولا عمله؛ فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام، وإخلاص التوحيد»⁽¹⁾. فالقول بخلق القرآن من التوحيد ومن صحة إسلام المرء، والقول بنقيض ذلك ضرب في وحدانية الله عز وجل، وبالتالي فكل معتقد لقدم القرآن ناقص الإسلام، وهو حسب قول المأمون لا يوثق في قوله، ولا تُقبل شهادته، ولا يقين له، وبالتالي فلا عمل له.

ثم نصل إلى آخر الرسالة بعد أن مررنا بهذه النصوص المهمة منها والتي تُظهر اعتقاد المأمون وتشبعه بالاعتزال وعلى الخصوص مسألة خلق القرآن، ورأيه فيمن يعتقد قدمه؛ يقول: «فاجمع من بحضرتك من القضاة، وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون، في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله، واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يُوثق بدينه وخلص توحيدة ويقينه؛ فإذا أقرؤا ذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة. فمُرهم بنص من يحضُرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ... ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد»⁽²⁾، إنه أمر للوالي على بغداد إسحاق بن إبراهيم

¹ الطبري، المصدر نفسه، ص. 633. طاش كبرى زاده، المصدر نفسه، ص. 151.

² الطبري، المصدر السابق، ص. 633-634. طاش كبرى زاده، المصدر السابق، ص. 151.

لامتحان القضاة في مسألة خلق القرآن، وبيان موقفه من الذين يخالفون في ذلك على المستوى الديني، حيث اعتبرهم غير مكتملي التوحيد، وذلك بناءً على ما بيننا في علاقة التوحيد بخلق القرآن.

وما يمكن ملاحظته على نصوص هذه الرسالة هو أن المأمون كان واضح الموقف من قضية خلق القرآن، حيث اعتبر الذين يعتقدون قدم القرآن ناقصو الإيمان، غير موحدون للباري عز وجل، ثم أن من كانوا كذلك لا تقبل شهادتهم ولا يوثق بقولهم، لأن الصدق أساس ذلك؛ ويضيف: «وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن التلم⁽¹⁾ في دينهم، والحرص في أمانتهم، وسهلوا السبيل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده، وشبهوه به، والاشتباه أولى بخلقه»⁽²⁾، فهؤلاء طعنوا في دينهم، جعلهم القرآن في القدم مع الباري عز وجل، وجعلوا القدم الذي هو أخص وصف له صفة لما هو خلق له. هذا ما أدى بالمأمون إلى نزع الثقة عن أمن بقدم القرآن، وبالتالي عدم توليه أمور العامة، وعدم إشرافه على تدبير مرافق الدولة؛ لأن العمل مرتبط بالاعتقاد، لذلك أورد في رسالته أنه لن يسند أمور التدبير إلى من لا يوثق بدينه، وليس مخلصاً في توحيده. لينهي قوله بأهمية المسألة فيما يتعلق بتنفيذ الأحكام؛ لأن الشهود يجب أن يكونوا مخلصين صادقين، فضياع الحق

¹ يعني طعنوا في دينهم، يقال تلم فلان في عرضه: طعن فيه وأسيء إليه.

² الطبري، المصدر السابق، ص. 636.

أو صونه مرتبط بمسألة خلق القرآن أيما ارتباط، وهو ما يفسر اهتمام المأمون المتزايد بها وحمل الناس على اعتقادها وامتحانهم في ذلك.

لقد شكلت هذه المسألة محور العمل بعد أن كانت قضية نظرية تثار في المناظرات، إنها مرتبطة بمصير العدل، تحقيقاً أو إهداراً، وكذلك الصدق في أداء الواجبات بالنسبة لأهل المهام؛ بل أكثر من ذلك فهي تحصين لعقيدة المسلمين من تسرب الاعتقاد المسيحي في قدم الكلمة؛ يقول المأمون: «وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظاً في الدين، ولا نصيباً من الإيمان واليقين، ولا يرى أن يحل أحد منهم محل الثقة في أمانة، ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية، ولا توليه لشيء من أمور الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم، وعرف بالساد مسدّ فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذم عليها؛ ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمر الله به من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلاً، وعن الرشد في غيره أعمى وأضل سبباً»⁽¹⁾، فرأى المأمون في إشاعة خلق القرآن بين الناس خطوة لتصحيح عقائدهم الفاسدة، وما أخطر الفساد الذي يكون في أصل من أصول الدين، فكان أن بدأ بامتحان القضاة وكبار المحدثين، وعرض آرائهم على عامة الناس لكي تثق العامة في قولهم وتعتقد خلق القرآن.

هكذا كان أمر المأمون لاسحاق بن إبراهيم - القاضي بتبليغ الرعية أنه لا يصلح لمكانة أو لتولي أمر من الأمور من يخالف في خلق القرآن ويجعل مع الله قديماً آخر - سبباً من سبل حمل الناس على اعتقاد خلق القرآن، وهو أمر يُظهر الترغيب إلى جانب التهيب، كخطوة من

¹ الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج. 8، سبق ذكره، ص. 636.

أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فترغيب من يعتقد خلق القرآن في المناصب، يجعلهم أقرب إلى هذا الاعتقاد، لذلك يمكن القول أن ما أقدم عليه المأمون تصحيح لعقيدة المسلمين، هكذا ارتبط الأصل الأول للاعتزال (التوحيد) - ممثلًا بقضية خلق القرآن - بالأصل الأخير (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

بعد وفاة المأمون اقتدى أخوه المعتصم [218هـ - 227هـ] بسلفه في حمل الناس على القول بخلق القرآن، وأوصاه المأمون بذلك، وبتقريب الوزير المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد؛ يقول في ذلك: « وخذ بسيرة أخيك في القرآن ... وأبو عبد الله بن أبي دؤاد فلا يفارقك، وأشركه في المشورة في كل أمرك»⁽¹⁾، ولم تكن لحظة أحمد بن أبي دؤاد عند المعتصم نظير، فكان لا يقدم على أمر إلا واستشاره فيه، بل لم يرد له اقتراحًا ولا رأيًا، ولنا نص في ذلك، فقد قال له المعتصم يومًا وقد تجالسا: «ألك حاجة يا أبا عبد الله؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، قال: اذكرها... قال: نعم يا أمير المؤمنين رجل من أهلك ووطنه الدهر فعير حاله وخشّن معيشته، قال: ومن هو؟ قال: سليمان بن عبد الله النوفلي، قال [المعتصم]: قدر له ما يصلحه، قال [ابن أبي دؤاد]: خمسين ألف درهم، قال: أنفدت ذلك له، قال: وحاجة أخرى، قال: وما هي؟ قال: ضياع إبراهيم بن المعتمر تردّها له، قال: قد فعلت، قال: وحاجة أخرى، قال: قد فعلت، قال: فوا الله ما خرج حتى سألت ثلاث عشرة حاجة لا يردّه عن شيء منها، حتى قام خطيبًا فقال في خطبته، يا أمير المؤمنين، عمرك الله طويلاً، فبعمرك تخلص جنات رعيّتك، ويلين عيشهم، وتثمر أموالهم، ولا

¹ المصدر السابق، ص. 648-649. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج. 2، ص. 152. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 6، سبق ذكره، ص. 7.

زلت ممتعًا بالسلامة، محبوبًا بالكرامة، مرفوعًا عنك حوادث الأيام وغِيْرُها، ثم انصرف؛ فقال المعتصم: هذا والله يتزين بمثله، ويبتهج بقربه، ويعدل أُلُوفًا من جنسه ... ما يرُدُّ هذا عن حاجة إلا لئيم الأصلِ خبيث الفرعِ، والله لو سألني في مجلسي هذا ما قيمته عشرة آلاف ألف درهم ما رَدَدْتَه عنها»⁽¹⁾، ورغم أن ابن أبي دؤاد كان قريبًا من المأمون؛ إلا أن المهام التي اضطلع بها في دولة المعتصم كثيرة ومتنوعة، فقد كان قاضيًا للقضاة، وهو الأمر الذي يسّر له نشر الاعتزال، فاستمرت المحنة على يده، بتكليفه للولاة والعمّال بامتحان العلماء، وقد كان هناك عامل مهم ساعده في بسط يده على شؤون الدولة، تجلّى ذلك في عزوف المعتصم عن العلم والاطلاع والنظر، ما جعله يتوارى في العديد من الأمور تاركًا تدبيرها لابن أبي دؤاد، عكس سلفه المأمون الذي كان مقتنعًا بمسألة خلق القرآن، محاججًا عليها ومجادلًا فيها.

ولما توفي المعتصم أصبح الأمر للوائق [227هـ - 232هـ] الذي عُرف بثقافته الغزيرة، واطلاعه الواسع، وهو الآخر - إلى جانب المأمون الذي «كان راعيًا سخياً للفنون والعلوم»⁽²⁾ - تبنى قضية خلق القرآن عن علم ودراية، وبذلك تكون سياسته استمرارًا لسياسة المأمون والمعتصم، ما جعل أهل الاعتزال يتغلغلون أكثر في دهاليز السياسة، حيث بلغوا أوج انتشارهم وذيوع أصولهم ومبادئهم، فحملوا الواثق على الاستمرار في المحنة. وإذا كان المأمون والمعتصم اقتصرًا على امتحان القضاة والفقهاء والمحدثين؛ فإن الواثق تجاوز ذلك نحو الأئمة والمؤذنين في المساجد؛

¹ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 4، سبق ذكره، ص. 80-81.

² «Ma'mun ... was a munificent patron of the arts and sciences». John Joseph Saunders, **A History of Medieval Islam**, Routledge and Kegan Paul Ltd, First published, 1965, P. 107.

بل والعامّة من الناس، وهو ما أدخل المحنة منعطفًا خطيرًا، فتآمر عليه أهل بغداد حين بايعوا أحمد بن نصر الخزاعي؛ الذي عُرف بمباينته لخلق القرآن، لكن خروج أهل بغداد مع أحمد بن نصر الخزاعي لم يتم، لانكشاف أمر الخروج قبل مواعده، فاعتقلوا وأشخصوا للوائق إلى سامراء. ولما أُدخلوا على الواثق ناظرهم في خلق القرآن (ولم يسألهم عن الخروج)، فقال أحمد بن نصر: القرآن كلام الله ولم يزد عليها، يقول الطبري: «فلما أتى بأحمد بن نصر، لم يناظره الواثق في الشغب ولا فيما رفع عليه من إرادته الخروج عليه؛ لكنه قال له: يا أحمد، ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله... قال: أمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله، قال: فما تقول في ربك، أتراه يوم القيامة؟ قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته"؛ فنحن على الخبر»⁽¹⁾.

هكذا كان هؤلاء الخلفاء الثلاثة يعتقدون الاعتزال ويرحبون بأهله، ويرون تطبيق مبادئه على أرض الواقع، والتي اعتبروها صحيحة لعقيدة المسلم، وتحقيقًا للعدل، وتقانيًا في العمل والصدق فيه، فخيمت قضية خلق القرآن على سياسة هؤلاء طول فترة حكمهم، وأطالوا فيها المناظرات، وأشخص بسببها قوم كثير للامتحان في اعتقادها.

وبعد موت الواثق سنة 232هـ بُويع المتوكل [232هـ - 247هـ] الذي لم يتحمس للقول بخلق القرآن، فأوقف الامتحانات، ونهى عن الخوض في القول بخلق القرآن والجدل الكلامي

¹ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج. 9، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط. 2، 1387هـ - 1967م. ص. 137-

بصفة عامة، وعمل على إعادة الاعتبار لأهل الحديث، وعزل المعتزلة من مناصبهم، فكان قد عزل أحمد بن أبي دؤاد عن القضاء والمظالم وولاها يحيى بن أكثم. وبذلك يكون المتوكل قد عمل على قلب الموازين، فرشح كفة أهل النص على كفة أهل العقل، مانعًا الناس من الحديث في أصول الدين، ورافضًا الجدل والمناظرات التي كانت تؤثت مناسبات البلاط العباسي وحلقات الجدل في قضايا الكلام والفلسفة، وكذلك العلوم المترجمة عن اليونان.

لقد كانت المحنة سببًا في سخط العامة على المعتزلة، فأظهرت كراهيتها لهم في أواخر ولاية الواثق، لذلك رأى المتوكل أن أفضل وسيلة لكسب تأييد العامة والحفاظ على ولايته وإمامته، تشجيع المذاهب المحافظة، ومنع الخوض في علم الكلام والمجادلات في مواضيعه؛ سواءً من طرف أهل العدل والتوحيد أو من طرف مخالفهم، فلما أسكتت أصوات المتكلمين تعالت أصوات المذاهب المخالفة فشُبعت مواضيع علم الكلام وأثمهم أهله.

فقوة الرأي العام التي كانت ضد الاعتزال فرضت على المتوكل الانتصار لها، وضمان تأييد الفقهاء والمحدثين، لأن هؤلاء عادة ما تكون العامة إليهم أميل، ونفسها إليهم أسكن، لأن أفهام عامة الناس تكون دون مستوى النقاش المجرد حول قضايا من قبيل خلق القرآن أو قدم الباري تعالى ... يقول الحاكم الجشمي في سبب عدم التقاف العوام حول شيوخ الاعتزال: «والسبب في قلة عدد أصحابنا من العوام ما اتفق من بني أمية من إظهار الجبر والتشبيه والدعاء إليه ... وإلا فإذا ذكر أهل العلم وجدت الأكثر منهم من أصحابنا. ولما كان من أصحابنا بعد ذلك من انقباض إما لخوف مما جرى على غيلان[الدمشقي] ... أو لصيانة دين، وترك مخالطة الظلمة واستمرّ

ذلك الانقباض قَلَّتِ العوام فينا لهذا السبب»⁽¹⁾، هكذا يؤكد الحاكم على أن أفهام العامة تميل إلى التشبيه؛ لا إلى التنزيه، ونفس الأمر نجده في قول أبي علي الجبائي: «فأما التشبيه، فإنما سبب حدوثه في هذه الأمة، أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوره»⁽²⁾، ففيكون إبطال التشبيه من طرف المعتزلة قديماً وحديثاً - على الصدر الأول من الاعتزال وعند المتأخرين منهم - هو السبب الرئيسي في انفضاض العامة عنهم، لأن عامة الناس لا تفهم إلا بتصوير الموضوع المجرّد في قالب محسوس⁽³⁾، وهذه طريقة الفقهاء الذين ساندوا الأمويين وكذلك العباسيين بعد انقضاء عهد المعتزلة وانقطاع علاقتهم بالبلاط العباسي، لذلك نجد العامة تقف بجانبهم وتساندهم، وهو الداعي الذي جعل المتوكل يقربهم ويعيد لهم الاعتبار ليضمن تأييدهم.

قاد المتوكل إذن انقلاباً فكرياً وسياسياً، حين أخرج أهل الحديث من السجون وعوضهم بالمعتزلة والشيعة، وأعاد الاعتزال إلى مكان النقد والرفض في كل دوائره، فرجع التقارب بين المعتزلة والزيدية التي لم يهدأ لها بال من الخروج. وأبى الاعتزال - بعد ذلك - بإصدار الخليفة القادر للاعتقاد القادري، ووقع عليه أهل الحديث، والذي ينص على:

¹ الحاكم الجشمي، شرح العيون، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 393.

² القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، سبق ذكره، ص. 149.

³ وللسبب نفسه نجد المعتزلة المتأخرين - وأبرزهم القاضي عبد الجبار - يترفعون عن العامة، وهو ما يؤكد هذا النص: «وأما ترفع القاضي [عبد الجبار] عن العوام فيكاد يكون سلوكاً عاماً لدى مشايخ المعتزلة، لأن العوام - فيما يراه المعتزلة - قد استهواهم القول بالجبر والتشبيه، ولم يكن لديهم من القدرة الذهنية ما يفهمون به مقولات الاعتزال ودقيق الكلام». فاضل عبد النبي، مقال: التعريف بالقاضي عبد الجبار وأعماله الفكرية، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، العدد العاشر، 1989م، ص. 129. كما يؤكد لنا ذلك الحاكم الجشمي قائلاً: «وكان شيخنا أبو حامد [أحمد بن محمد بن إسحاق النجار، تلميذ قاضي القضاة] رحمه الله قرأ عليه وعاد مرة بعد أخرى. وكان يحكي من أحواله في العلم والتكشف شيئاً عظيماً. وقال: كان يتواضع مع أصحابه ويتكبر عند العوام وأصحاب السلطان». الحاكم الجشمي، شرح العيون، سبق ذكره، ص. 367.

1- منع المناظرة في مسائل الكلام وعلى الخصوص المسائل التي خاض فيها المعتزلة.

2- تحريم ما قاله أصحاب واصل في التوحيد، والعدل، والاختيار، والمنزلة بين المنزلتين.

3- لعن المعتزلة من أعلى المنابر.

والخطير في الأمر أن هذا الاعتقاد أخذ صفة الرسمية، وأصبح اعتقادًا للمسلمين بعد مصادقة الفقهاء عليه؛ أي أن المخالف في ذلك فاسق؛ بل وكافر، كما أن الاضطهاد الذي تعرض له شيوخ المعتزلة تم اعتباره عقيدة دينية، ودفاعًا عن الإسلام، وجب الامتثال لها من طرف القاضي والداني، وذلك تكريسًا للمحنة الفكرية والسياسية، وبالتالي تقويت العقلانية والثراء الفكري الاعتزالي عن الأجيال التي تلت تغييبه، وعلى الخصوص التمييز الفكري في نظرية الإمامة؛ التي اعتبرت نظرية راقية تماثل الديمقراطيات الحديثة، وهي النظرية التي أرادوا لها التطبيق على أرض الواقع بقيادة الثورات حينًا، والمشاركة فيها أحيانًا أخرى.

5. الدولة البويهية آخر حلفاء تربط الاعتزال بالسياسة

لمزيد بيان لعلاقة الاعتزال بالسياسة نفتح صفحة أخرى من تاريخه، وهي الحقبة التي تنفس فيها الصعداء عندما بسطت الدولة البويهية يدها على العديد من الأقطار الإسلامية، حتى وصلت العراق في ظل ضعف الدولة العباسية، عندما استعان الخليفة المستكفي (حكم سنتي 333هـ - 334هـ) بأحمد بن بويه لمواجهة الأتراك في سنة 334هـ، وهي السنة التي خُلع فيها.

في عهد حكم مؤيد الدولة البويهية، والذي كان صاحب بن عباد وزيراً له، تم استدعاء القاضي عبد الجبار⁽¹⁾ من بغداد إلى مدينة الري من طرف الوزير البويهية⁽²⁾، ليشغل منصب قاضي القضاة، ونذكر فيما يلي ما استهل به صاحب المرسوم القاضي بتولية عبد الجبار قضاء القضاة: «هذا ما عهد مؤيد الدولة أبو منصور بن ركن الدولة أبي علي مولى أمير المؤمنين [خليفة الملك السيد الأجل المنصور، ولي النعمة عضد الدولة أبي شجاع بن ركن الدولة أبي علي مولى أمير المؤمنين]⁽³⁾ إلى عبد الجبار بن أحمد.

حين ولاه قضاء القضاة بالري وقزوين [وأبهر وزنجان] وسُهرورد وقُم وساوة [ودنياوند] وما يجري معها، ويتصل بها، علمًا بما لديه من علم يُهتدى بأضوائه، وورع يُستقى بأنوائه، وكفاية يُكفُّها الخُلم والحجى، وأمانة يبعثها النُسك والتقى وموقع في عليّة أهل الدين ترمقه النواظر، ومكان في صفوة المسلمين تعقده الخناصر، والله ولي الارشاد والمعونة على حسن الارتياذ...»⁽⁴⁾، يبين لنا ظاهر العهد أن تولية القاضي عبد الجبار لقضاء القضاة كان لقامته

¹ قدم قاضي القضاة من همدان إلى البصرة سنة 346هـ، ولازم أستاذه أبو إسحاق بن عياش لمدة سنتين أو ثلاث، لأنه غادر إلى بغداد سنة 348هـ أو سنة 349، وانقطع بها إلى شيخه أبي عبد الله البصري (توفي 369هـ)، وهو الذي أخذ عنه وتأثر به علمًا وخلقًا، يقول الجشمي: «وانتقل إلى أبي إسحاق بن عياش فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد وأقام عند الشيخ أبي عبد الله مدة مديدة حتى فاق الأقران وخرج واحد دهره وفريد زمانه. وصنف وهو بحضرته كتبًا كثيرة». شرح العيون، سبق ذكره، ص. 366. هكذا يكون قاضي القضاة قد أخذ الاعتزال في البصرة على يد أبي إسحاق بن عياش وفي بغداد على يد أبي عبد الله البصري.

² يقول الحاكم الجشمي: «استدعاه صاحب إلى الري بعد سنة ستين وثلاثمائة». المصدر نفسه، ص. 366.

³ ما بين المعقوفتين في النص إتمام من التدوين في أخبار قزوين للرافعي.

⁴ صاحب بن عباد، رسائل صاحب بن عباد، صححها وقدم لها عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، دار الفكر العربي، ط. 1، د.ت، ص. 42. عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، التدوين في أخبار قزوين، ج. 3، تحقيق عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية بيروت، 1407هـ - 1987م، ص. 119. ونص العهد كاملاً يمتد من الصفحة 119 إلى الصفحة 125. وقد أورده فؤاد السيد في تعريفه بقاضي القضاة في تقديمه لكتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، من الصفحة 122 إلى الصفحة 126. وقد أخبر بهذا العهد ابن الأثير في الكامل في التاريخ ضمن أحداث سنة 367هـ، ج. 7، ص. 380.

العلمية وورعه الديني، لكن في حقيقة الأمر هذا لم يكن سوى منطوق وثيقة رسمية، أما السبب الحقيقي في ذلك فهو أن صاحب الذي استدعى قاضي القضاة كان على مذهب الاعتزال، و«واحدًا من أولئك المعتزلة أهل العدل والتوحيد، ومن القائلين بخلق القرآن»⁽¹⁾، وكان يقول: «المذهب مذهب الاعتزال»⁽²⁾، وأكد لنا المستشرق متغمري وات Montgomery Watt ذلك عندما قال أن صاحب «شرح مذهب الاعتزال في كتبه الكلامية على ضوء الأصول الخمسة»⁽³⁾، فإذا كان سبب استدعاء قاضي القضاة هو تشبع صاحب بالاعتزال؛ فإنه السبب نفسه الذي كان وراء توسيع مناطق نفوذ قضاء عبد الجبار.

لكن القول بأن صاحب كان على الاعتزال، يحتاج إلى توضيح، فكيف يكون من المعتزلة وهو وزير في دولة شيعية؟ وإن افترضنا أنه شيعي، فعلى أي مذهب من مذاهبهم؟ لا يمكن أن يكون إماميًا، وهو الذي استقضى قاضي القضاة، وقد بينا الخلاف بين المعتزلة وأهل النص، وتفنيد قاضي القضاة لمزاعمهم في الإمامة، وبقي القول أنه زيدي؛ لأن المعروف عن الزيدية تعظيمهم لشيوخ الاعتزال، كيف لا والمعتزلة بايعوا وخرجوا مع إمامهم زيد بن علي كما بينا ذلك سلفًا.

في هذه الفترة التي تولى فيها عبد الجبار قضاء القضاة «توطدت العلاقة بين رجلي الدولة: الوزير أبي القاسم صاحب إسماعيل بن عباد الطالقاني، وقاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن

¹ بدوي طبانة، صاحب بن عباد، ضمن سلسلة أعلام العرب، عدد 27، وزارة الثقافة، مصر، 1962م، ص. 289.

² المرجع نفسه، ص. 288.

³ «In his theological books he expounds Mu'tazilite doctrine on the basis of the 'five principles'».

Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and theology*, P. 106.

عبد الجبار الأسدأبادي، وكانت العلاقة بينهما على مستويين: على المستوى الرسمي / التشريفي، وعلى المستوى الشخصي والعقائدي»⁽¹⁾، فكان صاحب يقول في قاضي القضاة: «هو أفضل أهل الأرض. ومرة يقول: أعلم أهل الأرض»⁽²⁾، وبعدهما توفي صاحب سنة 385هـ، رفض قاضي القضاة الترحم عليه، وتقول بعض المصادر أن فخر الدولة صادر متاع عبد الجبار لهذا السبب، لكن الأمر له أسباب أخرى. يقول ابن الأثير في ذكر أحداث سنة 385هـ: «في هذه السنة مات صاحب أبو القاسم إسماعيل بن عباد وزير فخر الدولة بالري... فلما توفي أنفذ فخر الدولة من احتاط على ماله وداره، ونقل جميع ما فيها إليه... وكان صاحب بن عباد قد أحسن إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، وقدمه وولاه قضاء الري وأعمالها. فلما توفي، قال عبد الجبار: "لا أرى الترحم عليه، لأنه مات عن غير توبة ظهرت منه". فنُسب عبد الجبار إلى قلة الوفاء. ثم إن فخر الدولة قبض على عبد الجبار وصادره، فباع في جملة ما باع ألف طيلسان⁽³⁾ وألف ثوب صوف رفيع، فلم لا نظر لنفسه وتاب عن أخذ مثل هذا وادخاره من غير حله، ثم إن فخر الدولة قبض على أصحاب ابن عباد، وأبطل كل مسامحة كانت منه وقرر هو ووزراؤه المصادرات في البلاد، فاجتمع له منها شيء كثير، ثم تمزق بعد وفاته في أقرب مدّة، وحصل الوزير وسوء الذكر»⁽⁴⁾، يظهر لنا هذا النص أن مصادرة متاع قاضي القضاة لم يكن

¹ فاضل عبد النبي، مقال: التعريف بالقاضي عبد الجبار وأعماله الفكرية، سبق ذكره، ص. 127.

² الحاكم الجشمي، شرح العيون، سبق ذكره، ص. 366.

³ كساء أخضر يلبسه العلماء والمشايخ.

⁴ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 7، سبق ذكره، ص. 471-472.

بسبب عدم ترخُّمه على الصاحب كما يدعي البعض⁽¹⁾؛ لأن المصادرة بدأت بأموال ومتاع الصاحب قبل متاع قاضي القضاة، ثم أن المصادرة لم تكن خاصة بما للقاضي عبد الجبار وما للصاحب؛ بل كانت حملة شاملة في كل البلاد حسب منطوق النص، وكل ذلك يعني أن المصادرة ناتجة عن سياسة الدولة التي شارفت على الانهيار، وهمَّ فخر الدولة بجمع الأموال بأي طريقة كانت. وبالتالي يبقى موقف قاضي القضاة من الصاحب بعد موته نابع من التزامه العقائدي الذي يقضي بأن مرتكب الكبيرة يخلد في النار إذا مات دون توبة، فلا وجه للترحم عن هو مخلد في النار، حيث لا تتفعه لا رحمة ولا شفاعة. لكن أيُّ كبيرة ارتكب الصاحب بن عباد؟ إن العلاقة الوطيدة التي كانت بين قاضي القضاة والصاحب، تؤكد لنا أن صاحب القضاء كان مطلع على ما يفعله الوزير، وما تؤكد المصادر هو أن الوزير كان يجوز أن تقام بحضرته

¹ ذلك ما نجده في لسان الميزان للعسقلاني حين يقول: «ويقال: إنه لما مات الصاحب بن عباد قال [قاضي القضاة]: لا أرى الترخُّم عليه، لأنه مات عن غير توبة، فطعنوا على عبد الجبار في قلة الوفاء. ثم قبض فخر الدولة على عبد الجبار واستتابه، وقررت أمورهم على ثلاثة آلاف ألف، فباع فيما باع ألف طيلسان موسى، وألف ثوب مصري». أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج. 5، اعتنى به عبد الفتاح أبو غده، دار البشائر الإسلامية، ط. 1، 1425هـ-2002م، ص. 55. ولم يطعنوا فقط على عبد الجبار في الوفاء؛ بل أيضًا في أنه جمع المال من القضاء ظلماً، وأن قضاؤه كان غير نزيه، وما نجده عند أبو حيان التوحيدي من الطعون التي أطلق فيها لسانه أكثر وأخطر؛ يقول التوحيدي: «وهو [عبد الجبار] من سواد همدان، وأبوه كان فلاحاً، ولقد رأيته، إلا أنه يأتي لابن عباد في سَمِّه ولزوم ناموسه حتى خفَّ عليه، وهو اليوم قارون؛ وقد علت رتبته في الكلام حتى لا مزيد عليها، إلا أنه مع ذلك نَعْلُ البطن، ... قليل اليقين....». أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج. 1، صححه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، ص. 141-142. والعديد من الأوصاف التي تخرج صاحب لسان الميزان نقلها، فنجده لا يزيد عما أوردها. لسان الميزان، ج. 5، سبق ذكره، ص. 55. وهذه الأوصاف الدنيئة لا يجب إلصاقها بالقاضي؛ لكون التوحيدي أوردها، فالمعروف عن الرجل أنه معاصر للصاحب بن عباد وقد التجأ إليه في مدحه ولم يظفر بشيء، وقصد غيره وحاله لم يتغير فطلق لسانه على بني عصره، فكان يمثل نزعة تشاؤمية؛ يقول أحمد أمين في تقديمه للإمتاع: «أبو حيان التوحيدي من أولئك العلماء الأبداء، الذين أصيبوا في حياتهم بالبؤس والشقاء، وظل حياته يجاهد ويكافح في التأليف واحتراف الوراقة والنسخ وجوب الأقطار، يقصد الأمراء والوزراء لعلهم يكافئون علمه وأدبه، فلم يحظ من كل ذلك بطائل ... قصد ابن العميد وابن عباد وابن شاهويه وابن سعدان وأبا الوفاء المهندس وغيرهم، ومدح وأطرى، وبكى واشتكى، وهدد وأوعد، فما نفعه مدحه ولا ذمه، ولا إطرأه ولا هجاؤه». أحمد أمين، مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة، سبق ذكره. هكذا يبين هذا النص أن أسلوب التوحيدي في الكتابة أسلوب هجاء، فقد أطلق لسانه حسداً للخطوة التي لعبد الجبار عند الصاحب، ولم يهجو فقط القاضي بل العديد من أهل عصره وأصفياء زمانه.

ممارسات بعيدة عن تقاليد الإسلام وآدابه؛ ومنها: أن «أكابر القواد ما يطول تعدادهم .. كانوا يحضرون باب داره، فيقفون على دوابهم مطرقين، لا يتكلم واحد منهم هيبة وإعظامًا لموضعه، إلى أن يخرج أحد خلفاء حجّابه، فيأذن لبعض أكابرهم، ويصرفهم جملة، فكان من يؤذن له في الدخول يظن أنه قد بلغ الآمال، ونال الفوز بالدنيا والآخرة، فرحًا ومسرّةً وشرفًا وتعظيمًا. فإذا حصل في الدار، وأذن له في الدخول إلى مجلسه قبّل الأرض عند وقوع بصره على الصاحب ثلاث مرات أو أربعًا، إلى أن يقرب منه، فيجلس من كانت رتبته الجلوس إلى أن يقضي كل واحد منهم وطره من خدمته، ثم ينصرف بعد أن يقبل الأرض مرارًا»⁽¹⁾، هذه الممارسات كان يمقتها قاضي القضاة، والرجل فتق الكلام في دقيقه وجليله، وكان شيخًا ورعًا. ولعلها أهم أسباب عدم ترحم صاحب القضاء على الوزير، دون أن نضع في الحسبان مجالس اللهو التي كانت مستساغة آنذاك.

6. نُفَيْمُ عِلَاقَةُ الْإِعْتِزَالِ بِالسِّيَاسَةِ

في سياق التلازم بين الفكري والواقعي، بين الفكر النظري والعمل السياسي، وبعد بثنا في علاقة الاعتزال بالدول والخلفاء الذين تعاقبوا على رأس أمر المسلمين، من الأمويين إلى العباسيين ثم ما قلناه عن علاقة قاضي القضاة بالدولة البويهية، اتضح لنا أن علاقة المعتزلة بالسياسة علاقة مطبوعة بالمد والجزر.

¹ بدوي طبانة، الصاحب بن عباد، سبق ذكره، ص. 129.

ففي عهد الدولة الأموية - التي نهجت الجبر كإيديولوجيا - كان أصحاب الاختيار هم الطرف المعارض لسياستها، وهو ما رأيناه في اضطهاد الدولة للمخالفين كالحسن البصري، وتقريب غيلان من طرف عمر بن عبد العزيز، قبل محنته مع هشام بن عبد الملك.

كما تأرجحت علاقة الاعتزال بالدولة العباسية بين الرفض والترحيب، فكان المنصور قد حاول تقريب عمرو بن عبيد، لكنه لم يفلح في مسعاه، فبقي الاعتزال في صف المعارضة، ولو أن من المفيد له أن يستظل بظل السياسة من أجل الانتشار وأخذ المصادقية لدى العامة من الناس، وهو ما سيحقق بعد اعتزال المأمون (تشبعه بالاعتزال) فيسُر لعقيدة المعتزلة الذبوع والشيوع، وهنا خدمت السياسة الاعتزال عندما تم اعتماده إيديولوجية للدولة العباسية؛ وفي نفس الوقت خدم الاعتزال السياسة بعد أن أشاع شيوخه النظر الحر، فكثرت المناظرات في موضوعات علم الكلام والفلسفة، فكان بحق العصر الذهبي لحضارة الإسلام⁽¹⁾، والحقبة المشرقة التي تستحق

¹ إن كل باحث عن تقدم ورقي حضارة الإسلام يعود إلى هذه الفترة التي تميزت بالعقلانية، بعد التلاقح الثقافي مع الإرث اليوناني، وشیوع القول الفلسفي والكلامي على السواء، وما كان لبيت الحكمة الذي أسسه المأمون من أثر في شیوع الفلسفة اليونانية بين الأوساط الفكرية الإسلامية، ومن ازدهار العلم العربي الذي أسس على العلم اليوناني. ومع ظاهرة "الأصولية الإسلامية" fundamentalism Islamic - التي طفت اليوم على السطح - يسائل المجتمع الفكري العقلانية الإسلامية، حيث وُضع العقل العربي الإسلامي على محك النظر، وخصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من شتبر لسنة ألفين وواحد، فنجد مثلاً John Walbridge يعنون الفصل الأول من كتابه **God and Logic in Islam** بـ"مشكلة العقل في الإسلام: هل الإسلام - دين وحضارة - غير عقلائي؟" ولإثبات الجانب العقلي في حضارة الإسلام يعود إلى حقبة العباسيين عندما اتخذوا الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة؛ يقول: «كان هناك عصر ذهبي للعقل والعلم في الإسلام تحت حكم العباسيين، العصر الذي هيمن عليه علم الكلام بواسطة المعتزلة العقلانيين، والعلم والفلسفة عن طريق ترجمة الإرث اليوناني». فيحكم انطلاقاً من هذا على أن تراجع مكانة العقل في الإسلام، كان نتيجة مباشرة لما شاع بعد ذلك من الفكر المحافظ؛ فكر الغزالي الذي دافع في جانب منه عن التصوف، ومن تلاه كابن تيمية وموقفه المعروف من العقل والفلسفة.

«There was an Islamic golden age of reason and science under the 'Abbasids, a period in which theology was dominated by the rationalist Mu'tazilites and science and philosophy by translations of Greek works». John Walbridge, **God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason**, P. 9. Arberry, **Revelation and Reason in Islam**, P. 19.

النظر إليها وأخذ الدروس والعبر منها، رغم ما تم ترويجه حول محنة خلق القرآن، والتي لم تكن محل اتفاق بين كل شيوخ المعتزلة؛ بل كانت خطأ من أحدهم، أو على الأكثر بعضهم.

لكن بالنظر إلى ما حققه الاعتزال عندما كان المذهب الرسمي للدولة، يجعل من المحنة واقعة تاريخية لا تستحق ذلك التهويل الذي ألصق بها، لأنه بعد الانقلاب الذي أحدثه المتوكل تعالت أصوات زامة للكلام ولأهله، لكن إذا نحن تأملنا هذه الحقبة المشرقة لن نكثرث بأمر المحنة. وإذا كان ابن حنبل عذب في السجن ولم يقتل؛ فإن ما وقع لغيلان الدمشقي عندما قطعت أطرافه، ولسانه، أهول وأخطر، أفلا تستحق هذه الواقعة أن تسمى «محنة الجبر». وعندما ضيقت الدولة الأموية الخناق على الحسن البصري، ولما أدخل العديد من شيوخ المعتزلة السجن، ونُفي آخرون...، لكن تظل محنة أحمد بن حنبل هي المخيمة على التاريخ الإسلامي!

ما يمكن إقراره في علاقة الاعتزال ببني العباس، هو أن الاعتزال كما أشرنا مدرستان، تواجدتا مكانياً بين البصرة وبغداد، وإذا كنا قد أكدنا على مسالمة أهل البصرة للدولة العباسية، نظرًا لاشتغالهم على المسائل النظرية والجدل فيها، وانشطار أهل بغداد بين مؤيد ومعارض، وكان دليلنا على معارضة بعض البغداديين ما أوردنا من النصوص، والتي تخبر بتكفير المردار للمعتصم، ورفض جعفر بن المبرشر منصب القضاء وهدايا الدولة، كمظاهر الرفض التي كانت من معتزلة بغداد تجاه البلاط العباسي رغم تشبع أهله بالعقيدة الاعتزالية، فإننا والحال هذه يمكننا الجزم بعدم إجماع المعتزلة على تأييد الدولة العباسية، ورفض الانصياع لقراراتها، ولمغرياتها، إضافة إلى هذا فالاعتزال كان منتشرًا في مشارق الأرض ومغاربها من خراسان إلى مدينة البوغاز

طنجة⁽¹⁾، وهو أمر تؤكد المصنفات القديمة، حيث أكد البلخي على إيفاد واصل بن عطاء أصحابه للعديد من الأصقاع؛ يقول: «وفرق رسله في الآفاق يدعون إلى دين الله، فأنفذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث، فأجابه الخلق. وهناك بلد تُدعى البيضاء يقال أن فيها مائة ألف يحملون السلاح، يعرف أهله بالواصلية. وأنفذ إلى اليمن القاسم بن الصعدي، وإلى الجزيرة أيوب بن الأوتر، وإلى خراسان حفص بن سالم، وأمره بقاء جهم ومناظرته، وإلى الكوفة الحسن بن ذكوان، وهو من أصحاب الحسن، وسليمان بن أرقم. وإلى أرمينية عثمان بن أبي عثمان الطويل، أستاذ أبي الهذيل»⁽²⁾، هكذا عمل واصل على إرسال رسله إلى شتى الأمصار لنشر الاعتزال ما أدى إلى ظهور المذهب في العديد من البلدان، وهو أمر يستحيل معه القول بإجماع المعتزلة على تأييد دولة أو معارضة أخرى.

وعندما نقلب الكتب التي تحدثت عن محنة خلق القرآن، نجد أكثرها تُرجع زوال الاعتزال إلى المحنة، وإلى تعسف الشيوخ الذين دخلوا دهاليز السياسة في إرغام الناس بالسيف على اعتقاد خلق القرآن. قد يكون ذلك خطأ من بعضهم، لكن لا يجب تعميم الحكم على كل شيوخ مدرسة بغداد؛ ما بالك بكل المعتزلة، حيث أن ما يثير الغموض والغرابة في ذلك هو أن إرغام الناس على عقيدة خلق القرآن يناقض مبدأ حرية الإرادة الإنسانية، وحرية الاختلاف التي عرفت في الحقل الكلامي عمومًا، وعند المعتزلة على وجه الخصوص.

¹ يقول البلخي: «وأَنْصار ولد إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب يومنا هذا [بضعة وتسعين ومائتين] بطنجة وما والاها من بلاد المغرب، وهم المعتزلة». البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 119.

² المصدر السابق، ص. 66 - 67. وذكر ذلك القاضي عبد الجبار في المصدر نفسه، ص. 237.

وأخيرًا لنقف مع قاضي القضاة في علاقته بدولة بني بويه، العلاقة التي كان السبب في توطيدها الوزير البويهى صاحب بن عباد، والذي بعد موته تمت مصادرة أمواله، وأموال قاضي القضاة وباقي الأعيان... فكانت المصادرة تدخل في إطار سياسة الدولة لتحصيل المال بعدما ضعفت شوكتها، وعجزت عن أداء مستحقات الجند، فالخوف من انقلاب الجيش على الدولة جعلها تقدم على ذلك.

كل هذا يؤكد لنا أن التصادم بين الفكري والسياسي حاضر على مر تاريخ الاعتزال، وتجلي ذلك في رفض مقولة الجبر، ثم عدم قبول تولية الأئمة بالنص أو بالتوريث، وتجلي التصادم أيضًا في رفض كل الممارسات التي تتناقض فكرهم، ولو كانت علاقتهم بالدولة علاقة الترحيب، كموقف المردار من المعتصم، ورفض جعفر بن المبرش هدايا الدولة، ثم الموقف الذي اتخذه القاضي عبد الجبار من صاحب بن عباد بعد موته؛ وأكثر من ذلك؛ فلم تشمل أسهم النقد فقط المعاصرين لشيوخ الاعتزال؛ بل شملت حتى من سبق ظهور المعتزلة من أهل السياسة، كرايهم في معاوية الذي حكموا وأجمعوا على فسقه وبقي الخلاف في كفره، ثم الوليد بن يزيد، لما أظهره من المنكر. هكذا يكون الاعتزال مواقف نظرية قبل أن يكون توجه عملي، حيث آمن أهله بأصولهم ومبادئهم وأرادوا لها التطبيق في الواقع، فكانوا دائمي الاحتكام إليها على طول مسار هذه المدرسة وعلى مرّ اتصالهم بالسياسة.

خاتمة القسم الثاني

كانت غاية المرام مما أكدته المعتزلة في نظرية الإمامة الردّ على أهل النص؛ من جهة، والقائلين بجواز إمامة الفاسق من جهة أخرى، وقد ترتب قولهم بذلك على أصل العدل عمومًا؛ ومبدأ حرية الإرادة الإنسانية على وجه الخصوص، فالقول بالوصية حسب التقليد الاعتزالي سلب لحرية الإرادة الإنسانية، خصوصًا في هذه المسألة المصيرية التي تعد ركيزة أساسية لقيام المجتمع المسلم وعدله ونهضته، كما أن القول بالوصية يلغي الإرادة الشعبية في اختيار الأمة لمن تُؤليه أمور دينها ودنياها. وعصمة الإمام من الأمور التي لم يقبلها أهل العدل والتوحيد جُملةً وتفصيلاً؛ كونها تؤدي إلى نتيجة مباشرة وهي ارتفاع التكليف عن الإمام، وهذا الأمر لم يكن عليه أنبياء الباري تعالى ولا رسوله، فكيف يكون لمن دونهم في المرتبة والمقام؟ فالقول إذاً بأن الإمام معصوم معناه أنه لا اختيار له في فعله، وأن ما يأتيه من الأفعال ليس له فيها دخل، وبالتالي فهو مجبور على ما يُقدم عليه، وذلك مخالف لقول المعتزلة في مسألة حرية الأفعال الإنسانية.

وإذا كانوا قد حددوا شروط الإمامة مسبقًا، ورفضوا القول بالعصمة وهاجموا في ذلك فرق الشيعة، فإنهم وسَّعوا دائرة صلاحيات الأمة بناءً على مبدأ حرية اختيار الأفعال، وأكدوا على أن من حَقها عزل الإمام إذا أُخِلَّ بشرط من الشروط الواجب توفرها فيه، فما دام وصوله لذلك المقام كان بفعل اختيار ومبايعة الأمة له، فإن إزالته وتحتيته تبقى من صلاحياتها.

أما إمامة المتغلب والفاسق، فهي أيضاً تناقض مبدأ حرية الإرادة الإنسانية من جانب، وأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جانب آخر، فالمتغلب خرق حق الأمة في اختيار إمامها، فهو ليس بإمام، ويجوز الخروج عليه، لأن إمامته لم تتم وفق ما أقره أهل العدل والتوحيد؛ أي لم تتم مبايعته أولاً؛ ثم لم يُبث في أهليته لاستحقاق هذا المنصب. والفاسق لا يصح منه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكيف يأمر فاعل المنكر بالمعروف، وينهى عمّا يرتكبه من المنكر؟ فالإمام يجب أن يكون من أهل الأمانة والرأي، لكي يحافظ على ما بيده من مصالح العباد، وينظر فيما هو أصلح لهم وأقوم.

إن تصور المعتزلة لهذا المنصب تصور مدني، لذلك نجدهم يرفضون إحاطته بنوع من التقديس، وهذا واضح من خلال تأكيدهم على أنه من الواجب على الإمام استشارة أهل العلم ليُدري الصواب من الخطأ أولاً، ولينبهوه ثانياً؛ لأنه يمكن أن يصدر منه الخطأ⁽¹⁾، والتنبيه عليه أمر موكول لعلماء الأمة لإظهار مواطن الغلط له والعدول عنه نحو الصواب، وهذا ضرب لمبدأ العصمة الشيعي.

تجوّز المعتزلة بناءً على ذلك تقويم الإمام باعتباره إنسان يجوز عليه النقص، وما يأتيه من أمور التدبير يصدر من إرادته كإنسان، ومن حق هذه الجماعة المقربة منه أن تعمل على تحييته

¹ يقول صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل في جواز الخطأ على الإمام: «فيجوز في الإمام أن يخطئ، ويكون هناك من ينبهه ويقومه، وهم الأمة والعلماء الذين يبينون له [موضع الخطأ، ويعدلون به إلى الصواب]. ولسنا نعني بذلك اجتماع كل الأمة، وإنما نريد فرقة ممن يقرب منه، ويحضره من العلماء ومن يعرف موضع الغلط والتنبيه عليه؛ لأن ذلك، عندنا، يقوم مقام تنبيه جميع الأمة»⁽¹⁾. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 15، سبق ذكره، ص. 255.

إذا زاغ عن السبيل واستبدل الحق بالباطل. بهذا الأمر نزع المعتزلة القدسية عن هذا المنصب وجعلوه منصباً سياسياً محضاً لا دخل لقوى غيبية فيه، كما نجده عند القائلين بالعصمة والإلهام.

هكذا وبعد العروج على هذه المواقف الاعتزالية في نظرية الإمامة، من اختيار الإمام وخلعه وما يجري مجراهما، ورأيهم حول هذا المنصب السياسي الهام في واقع المسلمين، والذي إذا صلح صلح أمرهم في الدين والدنيا، وإذا فسد كان الأمر عكس ذلك، تبين لنا أن مبدأ حرية الأفعال الإنسانية حضر بقوة في هذا الأمر؛ بل وتكامل معه، وأعلى من شأن الإنسان ومن كرامته بمنحه صلاحيات أوسع ومجال فسيح من الحرية في تدبير أموره الاجتماعية وليست الفردية فقط، وكل ذلك نابع من قول المعتزلة بالعقل وقوته المطلقة، والذي يجعل من هذا الكائن ذو مرتبة وقيمة عليا.

وأخيراً يمكن القول أن آراء المعتزلة في الإمامة منسجمة مع أصولهم مبادئهم، والتي أرادوا من خلالها، تغيير المجتمع الإسلامي، وفق مقومات العقل والحرية، مقومات الحوار والاختلاف في الرأي والنظر، لذلك نجدها تشتد إلى مبادئ متعددة من التوحيد (قضية خلق القرآن) والعدل، إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كل هذا فرض على شيوخ العدل والتوحيد اتخاذ مواقف سياسية واضحة، بناءً على قناعات ومبادئ آمنوا بها ونافحوا عنها ضد المخالفين، سواءً من أهل الملة أو من الملل والنحل الأخرى.

خاتمة عامة

لقد كان رفض المعتزلة للتقليد واعتمادهم على العقل في الاستدلال على المسائل الكلامية أبرز مظاهر تجديد النظر في الإسلام، حيث أسسوا فكرهم على منهج لم يُعهد عند من سبقهم، فلا هم اعتمدوا على السمع كلياً؛ ولا أطلقوا العنان للعقل، وإنما قدّموا الثاني على الأول تقديمًا منهجيًا، وذلك لاعتبارات متعددة.

ولعل التفكير المنهجي الذي سلكه المعتزلة في بناء صرحهم الفكري، فرض عليهم التأكيد - أولاً - على أن معرفة المعبود سابقة على العبادة، فالأولى أن نعرف الله قبل أن نطيع أوامره ونجتنب نواهيه، وهي المعرفة التي لا يمكن أن تكون ضروريةً لأن الناس مختلفون فيها؛ فمنهم من يعرف معبوده ومنهم من ينكره، وإذا كانت معرفة الله مستحيلة ضرورةً؛ فإن سبيلها الاستدلال والنظر، ولا استدلال ولا نظر دون الاعتماد على العقل الذي ينظر في الأدلة الكفيلة بتحصيل معرفة الله بصفاته (توحيده) وأفعاله (عدله)، وبذلك تكون الأدلة العقلية سابقة على الأدلة السمعية، لكون هذه الأخيرة لا تقع دلالة دون أن نعقلها (أي أن نستدل بالعقل على أن القرآن والسنة حجتان)، فالعقل هو الكفيل بمعرفة المعبود؛ وإذا عرفه أجاز أن يرسل الله النبي فيبلغنا رسالته، وبهذه الأخيرة نعلم صدق الرسول فيما بلغه، ولكل هذه الاعتبارات قال المعتزلة بأولوية العقل على النقل، وليست هذه الأولوية - كما بيّنا - أولوية تفضيل؛ بل هو تسبيق فرضه المنهج العقلي الذي اعتمده في بناء نسق أصولهم.

وإذا كان دليل العقل مقدّم على دليل السمع عند المعتزلة، وفي السمع ما يوهم بتعارض النقل والعقل، فإن السبيل الأوضح نحو الخروج من هذا الإشكال هو تأويل الآيات بصرفها عن

المعنى الظاهري نحو المعنى الباطني، وقبل ذلك دافعوا عن أن ظاهر الآيات قد يكون في كثير من الأحيان غير مراد. كما أن المفسر والمؤول لكتابه تعالى تلزمه الإحاطة بعلوم التوحيد والعدل؛ أي معرفة الله بتوحيده وعدله قبل الاشتغال على كلامه؛ لأن معرفة الكلام تستلزم - أولاً وقبل كل شيء - معرفة المتكلم، ومعرفة المتكلم (الله) لا تحصل ضرورةً وإنما بتوسط الاستدلال العقلي، لذلك يعتبر العقل في فكر المعتزلة المبدأ الأول لكل تأويل، والأداة المنهجية الكفيلة بفهم مراده تعالى.

ولم يكتف المعتزلة بالبحث النظري في القضايا المجردة؛ بل امتدَّ اهتمامهم نحو الواقع المعيش محاولين تغييره بنقد الأسس الإيديولوجية التي بُني عليها، فكانت قضية الجبر أبرز القضايا التي وجَّهوا أسهم نقدهم نحوها، مؤكدين في مقابلها على حرية الإنسان في اختيار أفعاله ومسؤوليته عنها، لكون انتظام أمور الدين والدنيا مبني على ذلك، فلا ثواب ولا عقاب إلا بعد إثبات حرية الإنسان في اختيار أحد الفعلين المتقابلين.

كما أن القول بحرية الإنسان في اختيار أفعاله لم يبق حبيس علاقة الفرد بربه؛ بل تعدى ذلك نحو الحرية الجماعية، والتي تجلت في اختيار الإمام، باعتباره مفوضاً من طرف الأمة لتدبير أمورها. وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على أحقية الأمة في اختيار إمامها، فإن هذا الأمر نابع من إيمانهم بحرية الإنسان في اختيار من يراه مناسباً لهذا المنصب المهم في حياة الناس، وبناء على ذلك اعتبروا الإمامة منصباً مدنياً، يستوجب في من يشغله شروطاً معينة مرتبطة بكفايات التدبير، من أجل حفظ حقوق الأفراد.

لقد استطاع أهل العدل والتوحيد تحقيق نهضة عقلانية تنويرية بناءً على مشروع حضاري، اقتحم الحرية، وبحث عن الحقيقة، واتسم بالانفتاح والحوار، إنها حداثة اجتماعية صاحبت قول المعتزلة النظري. وكل ما قام به شيوخ المعتزلة كان بغاية الدفاع عن الإنسان وإنزاله المنزلة اللائقة به، من خلال تقديمهم للعقل على النقل ثم تأويلهم للمتشابه من الآيات، من أجل أنسنة هذا الوحي، وجعله في متناول الإنسان الذي وُجّه إليه للإفادة به.

ومن أجل نشر فكر العدل والحرية اقتحم المعتزلة العمل السياسي، ودخلوا معترك الصراع عندما عارضوا سياسية بني أمية في مسألة الجبر، واستمر ذلك في عهد أبي العباس السفاح وأبي جعفر المنصور العباسيين؛ ثم هارون الرشيد...، إلى أن تولى المأمون زمام الحكم عندما دالت دولتهم حتى عهد المعتصم والواثق، فلما علا شأنهم، واستوى أمرهم، أعملوا نظرهم وخصّبوا حلقات الجدل، وأغنوا النقاش في قضايا الدين والمجتمع...، وكان من نتائج ذلك خروج العقيدة من النفق المسدود، ومن حالة الثبات والسكون والركود، وأصبحت تتجدد باستمرار. ولن يتأتى ذلك لولا التعويل على العقل الذي نظّر للعمل الميداني، وناظر وتناظر مع المخالفين في الملة والمذهب، فأصبح هو الحاكم والحاسم في كل الأمور وكل الخلافات، ابتغاءً للبحث عن الحقيقة وإدراكها، ولذلك نجد أن الحيز العملي أخذ نصيباً مهماً من جهد الاعتزال إلى جانب النظر العقلي.

ولعل ما يجب التسليم به إذن؛ بعد بحثنا في الصلة الاستلزامية بين الفكري والعملي (الواقعي) في تراث المعتزلة، هو أن هؤلاء فرقة ذات بعدين أساسيين: بعد فكري نظري وآخر

عملي سياسي، وإذا كنّا نسلم بأن الأصول الخمسة يتداخل فيها ما هو ديني نظري بما هو سياسي عملي، بامتداد بعضها في البعض الآخر، فإننا نجزم بأن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل عملي سياسي بامتياز، كما أن أصل العدل يتضمن مبدأً سياسياً؛ ومقوِّماً إنسانياً، والذي تجلّى في حرية الإرادة الإنسانية.

ولذلك يمكن القول بأن الاعتزال تنظير فكري هدفَ أهله إلى تجديد الفكر الإسلامي الذي تسلسل إليه التقليد وغاب عنه نور الاجتهاد؛ بإثارة الجدل حول ذات الله، وصفاته، وعدله، وأفعال الإنسان وعلاقتها بالثواب والعقاب. كما أنه تنظير عملي سياسي، وضع نصب عينيه تغيير الواقع الاجتماعي، عندما تموضع أهله في قلب ميدان الصراع السياسي، وكان لآراء المعتزلة صدى في الساحة السياسية. بحيث شكّل الاعتزال مدرسة تنظر للواقع من جهة، وتبني آراءها وتُضجها بناءً على ما يجري على الأرض من جهة ثانية، فكان نشاطهم الواقعي تحت تأثير آرائهم النظرية.

وبعد هذا الذي انتهينا إليه، يمكن القول بأن سياسة المعتزلة كانت سياسة المواجهة والرفض، وليست سياسة التسوية والتبرير والإفتاء من أجل إثبات الشرعية للإمام، والتي كانت سياسة الفقهاء على مرّ تاريخ دولة الإسلام، بدءاً من معاوية حتى غروب شمس الاعتزال، واتضح ذلك في تأييد أهل الحديث للمتوكل (232 - 247هـ) عندما انقلب على المعتزلة، واكتمل الأمر على عهد القادر بالله (381 - 422هـ) الذي أباد الاعتزال باعتقاده (الاعتقاد القادري) بعد

أن تنفس الصعداء في دولة البويهيين الشيعية (قامت بين سنتي 320 هـ و 447 هـ)، التي عاش فيها القاضي عبد الجبار المتوفى 415 هـ.

ولذلك يمكن القول أن نكسة العقلانية في الإسلام تعود بدايتها إلى الاعتقاد القادري الذي تضمن فحواه تحريم علم الكلام - وعلى الخصوص فكر المعتزلة - ووعيد المشتغلين به، وما استتبع ذلك من قراءة هذا المرسوم على الناس من أعلى المنابر، وهو ما يشكل انقلابًا على العقلانية العربية الإسلامية، على اعتبار أن علم الكلام هو المجال الذي يمتلك فيه العقل حرية التفكير في مسائل العقيدة. وبالتالي فنهاية فكر المعتزلة - ومعه النظر العقلي - كانت لدواعي سياسية، وليس رفعًا لأقوالهم وتثبيتًا لأقوال الخصوم؛ أي لم ينهزم الاعتزال فكريًا، وإنما إيديولوجية الدولة العباسية هي التي قادت إلى نهايته، ليستمر بعد ذلك الجمود والتقليد والترديد، فدخل العقل العربي في سباته، إلى أن جاء عصر النهضة عندما حاول مفكروه أن ينفصوا الغبار عنه بإعادة الاعتبار لأهمية النظر العقلي مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده...

بعد قرون التراخي الحضاري؛ تعمقت الهوة وأدرك العرب حجم تأخرهم، وهو الوضع الذي عبّروا عنه بالسؤال التالي: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ فلخص هذا السؤال همّ مرحلة اليقظة، حينما وضع مفكرو النهضة يدهم على الجرح مطالبين بإحياء العقلانية الإسلامية، ورافضين للجمود والوقوف عند ظاهر النصوص؛ فوجد جمال الدين الأفغاني يدعو المتدينين بدين الإسلام إلى أخذ أصول دينهم بالاعتماد على العقل؛ لأن العقيدة عنده يجب أن تُبنى على البراهين القويمة والدلائل الصحيحة. وسار على نهجه الإمام محمد عبده حيث تجلت مطالبه

بإحياء هذه العقلانية في تأكيده على قيمة العقل ومكانته في دين الإسلام، وتعاضده مع النقل؛ بل وضرورة الواحد منهما للآخر. فالعقل هو أساس النظر في الدين والضامن لفهمه، والداعي إلى الاجتهاد فيه واستنباط الأحكام لما يعترض سبيله من القضايا الطارئة، ويكون اتباع التقليد انطلاقاً من ذلك إساءة إلى هذه الملكة، وإعراضاً عن دورها، وغلقاً للأعين عن مشاهدة كتاب الله المنظور. فلما تخلى الناس عن النظر العقلي حدث الجمود في الشريعة، وأدى ذلك بالمسلمين إلى الهزيمة النكراء من ساحة الوجود، ووقف نهر التطور عندهم وأصبح بركة آسنة تفوح منها رائحة الجهل والتقليد الخبيثة، وتعالى صيحات التكفير هنا وهناك.

هذه النفحات العقلانية التي نستشقُّها من مواقف جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، تدفعنا إلى تأكيد أمرٍ سيربط الماضي (تراث المعتزلة) بالحاضر (عصر النهضة)؛ فنقول: إننا نقرأ في أفكار الأفغاني وعبده شذرات من التراث الاعتزالي، حيث أن ما ذهباً إليه يماثل ما أقره المعتزلة الذين قالوا بوجوب النظر العقلي؛ واعتبروه أول التكاليف، ثم تقديمهم العقل على النقل عند تعارضهما، وتأويلهم النقل حتى يتفق مع قوانين العقل، وفي ذلك استدعاء لتراث المعتزلة وللعقلانية العربية الإسلامية.

ولم يتوقف هذا الاستدعاء فقط عند مفكري عصر النهضة؛ بل امتدَّ إلى الفكر العربي المعاصر، وعلى الخصوص في لحظة ما بعد اكتشاف مصنفات قاضي القضاة، حين بدأت دراسة الاعتزال بعيون الاعتزال، وليس تتبع أثرهم ومواقفهم في كتب الخصوم، الأمر الذي خلق نفساً جديداً لدى الباحثين، في محاولة فهم واستيعاب حقيقة مذهب المعتزلة، وهو ما أدى ببعضهم

إلى الدفاع عن عقلانية المعتزلة، حتى أن محمد عمارة أفرد كتابين لهذا الغرض: الأول في نظرية الإمامة عند المعتزلة وهو الموسوم بالإسلام وفلسفة الحكم؛ والثاني في مسألة حرية الإرادة الإنسانية، والمعنون بالمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، حيث أكد هذا الرجل في تقييمه لتراث المعتزلة العقلاني؛ أن الاعتزال هو تلك الصفحة المشرقة في التاريخ الإسلامي، وشيوخه هم الفرسان الذين تسلحوا بالمنطق والفلسفة لمجابهة المخالفين والنود عن حضارة الإسلام، وهو اعتراف بفضلهم وبفضل علم الكلام في ازدهار هذه الحضارة ورقيتها وإشعاعها الحضاري. كما نظر إلى العلاقة بين العقل والنقل نظرة المعتزلة قديماً، ورواد النهضة حديثاً، فربط بينهما برباط التآزر والتكاتف، وأرجع أسباب التراخي الحضاري للعالم الإسلامي إلى إهمال العقل وإبعاده، والاكتفاء بالنقل والمغالاة في فهمه، وهو أمر بدأ بالانقلاب السني على المعتزلة.

وأخيراً؛ فبالنظر إلى تاريخ مسألتَي الجبر والاختيار، يمكن المماثلة بين انقلاب براديجم الاختيار - الذي تزعمته القدرية في شخص غيلان الدمشقي، وبعدها المعتزلة - على براديجم الجبر (إيديولوجية الدولة الأموية)، وانقلاب براديجم الجبر على براديجم الاختيار، وذلك عندما أنهى المتوكل حركة الاعتزال، ليسود "الكسب" الأشعري قروناً عدة. فهل نحتاج اليوم إلى براديجم جديد، يفك الطوق عن الفكر الاعتزالي وقيمه؟

المصادر والمراجع المعتمدة

1- المصادر:

- القرآن الكريم، برواية ورش.
- عبد الجبار، القاضي أبو الحسن،
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 4، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 5، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 6، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 7، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 8، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 11، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
 - المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج. 12، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.

- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 13، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 14، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 15، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 16، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 20، دراسة وتحقيق خضر محمد نُبها، دار الكتب العلمية، ط. 1، بيروت، 2012م - 1433هـ.
- **شرح الأصول الخمسة**، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط. 4، 1427هـ - 2006م.
- **المجموع في المحيط بالتكليف**، ج. 1، عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية - بيروت.
- **المجموع في المحيط بالتكليف**، ج. 3، جمعه الشيخ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، تحقيق ونشر يان بيترس، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط. 1، 1999م.
- **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، 1393هـ - 1974م.
- **متشابه القرآن**، ج. 1، تحقيق عدنان محمد زرزور، مكتبة دار التراث، 1966م.
- **تنزيه القرآن عن المطاعن**، دار النهضة الحديثة، بيروت.

➤ **المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج. 1، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط. 2، 1408هـ - 1988م.**

➤ **تثبيت دلائل النبوة، ج. 2، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت - لبنان.**

• **ابن الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الخوارزمي، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق مارتن مكدومت؛ ويلفرد ماديلونغ، الهدى، لندن، 1991م.**

• **ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، دار الفكر، بيروت، ط. 1، 1399هـ - 1979م.**

• **ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، المجلد الثالث، ج. 5، تحقيق محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد، ط. 1، 1428هـ - 2007م.**

• **ابن جنبي، الخصائص، ج. 1، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 1376هـ - 1957م.**

• **ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج. 3، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، ط. 2، 1416هـ - 1996م.**

• **ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 3، 1886م.**

• **ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية العامة، القاهرة، 1929م.**

• **ابن الأثير،**

➤ **الكامل في التاريخ، ج. 6، راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1407هـ - 1987م.**

➤ **الكامل في التاريخ، ج. 7، راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1407هـ - 1987م.**

- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج. 1، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1398هـ - 1978م.
- ابن قتيبة،
 - تأويل مُشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط. 2، 1393هـ - 1973م.
 - الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، ج. 1، تحقيق علي شيري، دار الأضواء، بيروت - لبنان، ط. 1، 1410هـ - 1990م.
- ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق وتقديم وتعليق سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، تصدير إبراهيم مذكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1975م.
- أبو عُبيدة،
 - مجاز القرآن، ج. 1، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر.
 - مجاز القرآن، ج. 2، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر.
- النجراني، تقي الدين، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1420هـ - 1999م.
- الخياط، أبو الحسين، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق نبيرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط. 2، 1413هـ - 1993م.
- الأشعري، أبو الحسن،
 - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلّق عليه حمّوده غرابه، مطبعة مصر، 1955م.

➤ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج. 2، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط. 1، 1373 هـ - 1954 م.

- الأفغاني، جمال الدين، الآثار الكاملة، ج. 1، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، مقدمة محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط. 1، 1423 هـ - 2002 م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج. 5، مكتبة المعارف، 1415 هـ - 1995 م.
- الباقلائي، أبو بكر أحمد بن الطيب،

➤ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتقديم وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط. 2، 1421 هـ - 2000 م.

- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط. 1، 1407 هـ - 1987 م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الطب، ر. ح. 5707، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط. 1، 1423 هـ - 2002 م، ص. 1447.
 - البغدادي، عبد القاهر،

➤ الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، 2009 م.

➤ أصول الدين، نشر من طرف مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، مطبعة الدولة، إستانبول، ط. 1، 1346 هـ - 1928 م.

- التفنازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، مكتبة المدينة، كراتشي - باكستان، ط. 1، 1430 هـ - 2009 م.

- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ج. 1، صححه وشرحه غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة.
- الجاحظ، أبو عثمان،
 - البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف، ط. 7.
 - الحيوان، ج. 1، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. 2، 1374 هـ - 1965 م.
 - الحيوان، ج. 2، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. 2، 1374 هـ - 1965 م.
 - الحيوان، ج. 5، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. 2، 1374 هـ - 1965 م.
 - رسائل الجاحظ، ج. 1، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384 هـ - 1964 م.
 - رسائل الجاحظ، ج. 2، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384 هـ - 1964 م.
 - المختار في الرد على النصارى، تحقيق ودراسة محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، ط. 1، 1411 هـ - 1991 م.
- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه، وقدم له وفهرسه محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر مكتبة الخانجي، الطبع مطبعة السعادة، مصر، 1959 م - 1369 هـ.

- الجوزي، أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج. 8، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1412هـ - 1992م.
- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج. 12، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1417هـ.
- الرازي، فخر الدين، الإشارة في أصول الكلام، تحقيق محمد صبحي العائدي، ربيع صبحي العائدي، تقديم أكرم عبد الوهاب الموصللي، علي الفقير، مركز نور العلوم والبحوث، ط. 1، 1428هـ - 2007م.
- الرسي، القاسم،
 - أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ج 1، ط 2، 1408هـ - 1988م.
 - كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله والواحد الحميد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ج 1، ط 2، 1408هـ - 1988م.
- الجشمي، الحاكم، شرح العيون، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، 1393هـ - 1974م.
- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط 3.
- الزمخشري، الكشاف، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد مَعْوُض، ج 5، مكتبة العبيكان، ط 1، 1418هـ - 1998م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم،
 - الملل والنحل، اعتنى به وعلق عليه أبو عبد الله السعيد المندوه، ج 1، مؤسسة الكتب الثقافية، ط 1، 1415هـ - 1994م.

➤ نهاية الاقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. 1، 1430هـ - 2009م.

• الطبري، محمد بن جرير،

➤ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. 1، 1422هـ - 2001م.

➤ تاريخ الرسل والملوك، ج. 7، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط. 2، 1387هـ - 1967م.

➤ تاريخ الرسل والملوك، ج. 8، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط. 2، 1387هـ - 1967م.

➤ تاريخ الرسل والملوك، ج. 9، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط. 2، 1387هـ - 1967م.

• الداودي، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، ج. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م.

• عبده، محمد،

➤ رسالة التوحيد، تصحيح وتعليق رشيد رضا، تصدير عاطف العراقي، كتاب الثقافة الجديدة، القاهرة.

➤ الأعمال الكاملة، ج. 5، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ط. 1، 1414هـ - 1993م.

• العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، لسان الميزان، ج. 5، اعتنى به عبد الفتاح أبو غده، دار البشائر الإسلامية، ط. 1، 1425هـ - 2002م.

- الغزلي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج. 1، دار ابن حزم، ط. 1، 1426هـ - 2005م.
- الفراء، ابن زياد،
- معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ج. 2، ط. 3، 1403هـ - 1983م.
- معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ج. 3، ط. 3، 1403هـ - 1983م.
- ابن عباد، الصاحب، رسائل الصاحب بن عباد، صححها وقدم لها عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف، دار الفكر العربي، ط. 1، د.ت.
- المرتضى، الشريف، أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1373هـ - 1954م.
- أبو الحسين، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، دار طيبة، الرياض، ط. 1، 1427هـ - 2006م.
- المسعودي،
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 3، اعتنى به وراجعته كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط. 1، 1425هـ - 2005م.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج. 4، اعتنى به وراجعته كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط. 1، 1425هـ - 2005م.
- طاش، كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج. 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1405هـ - 1985م.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد، التدوين في أخبار قزوين، ج. 3، تحقيق عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية بيروت، 1407هـ - 1987م.

2- المراجع بالعربية:

- أبو زيد، نصر حامد،
➤ الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 7، 2011م.
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 3، 2008م.
- أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الابداع والاتباع عند العرب، دار الساقي، بيروت، ج 1، ط 7، 1994م.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط 6، 1375 هـ - 1956م.
- أيت حمو، محمد، مشكلة الأفعال الإنسانية: بين "الخلق" الاعترالي و"الكسب" الأشعري، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2015م.
- حرب، علي، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2007م.
- الحريشي، أحمد، المعتزلة: والأحكام العقلية ومبادئ القانون الطبيعي، بيت الورق للنشر، بغداد، ط 1، 2011م.
- حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 4، 1412 هـ - 1992م.
- الراوي، عبد الستار، ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 3، 1986م.
- زينة، حسني، العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1978م.

- سرحان، هيثم، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2003م.
- الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1415هـ - 1994م.
- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط. 3، 2001م.
- عمارة، محمد،
- الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط. 1، 1409هـ - 1989م.
- تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ط 2، 1418هـ - 1997م.
- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط. 2، 1407هـ - 1988م.
- غرابية، حمودة، أبو الحسن الأشعري، المطابع الأميرية، القاهرة، 1393هـ - 1973م.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، دار المعارف، القاهرة، ط. 9.
- كوربان؛ هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قببسي، عوידات للطباعة والنشر، ط. 2، 1998م.
- ناجي، حسن، ثورة زيد بن علي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط. 1، 2000م - 1421هـ.
- طبانة، بدوي، الصاحب بن عباد، ضمن سلسلة أعلام العرب، عدد 27، وزارة الثقافة، مصر، 1962م.
- خشيم، فهمي، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر، طرابلس - ليبيا، الطبعة الأولى، 1967م.

3- مراجع باللغات الأجنبية:

- Arberry. A. J, **Revelation and Reason in Islam**, the University of Liverpool, GREAT BRITAIN, First published, 1957.
- BRUNSCHVIG Robert, **ÉTUDES D'ISLAMOLOGIE**, Tome second, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1976.
- Chebel Malek, **L'Islam et la Raison : le combat des idées**, Ed Perrin, 2006.
- Corbin Henry, **Histoire de la philosophie islamique**, Ed. Gallimard, 1964.
- Corbin Henry, **History of Islamic philosophy**, Translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, KEHAN PAUL INTERNATIONAL, London and New York.
- Hourani F. George, **Reason and tradition in Islamic Ethics**, Cambridge University Press, 1985.
- Richard C. Martin and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja, **Defenders of Reason in Islam : Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol**, Ed. Oneworld oxford, 1997.
- Saunders John Joseph, **A History of Medieval Islam**, Routledge and Kegan Paul Ltd, First published, 1965.
- Walbridge John, **God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason**, Cambridge University Press, New York, First Published, 2011.

- Watt W. Montgomery , **Islamic philosophy and theology**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1985.

4- معاجم:

- ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الرابع، باب العين، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.
- دغيم، سميح، **موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط. 1، 2001م.
- التهانوي، **موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج. 2، تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط. 1، 1996.

5- المجلات:

- **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، العدد العاشر، 1989م.
- **مجلة الوحدة**، السنة الخامسة، العدد 51، دجنبر 1988م، جمادى الأولى 1409هـ.

ترجمات الأعلام

العلم	ترجمته
غيلان الدمشقي	«قال أبو القاسم هو غيلان بن مروان، قال الحاكم وهو مولى لعثمان بن عفان أخذ المذهب عن الحسن بن محمد بن الحنفية مخالفته لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء. وروي أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم أترون هذا؟ هو حجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول وكان واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، سبق ذكره، ص. 137. وإليه تنسب فرقة الغيلانية ويعده المعتزلة في الطبقة الرابعة من طبقاتهم إلى جانب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، يقول طاش كبرى زاده: «ومن أئمة المعتزلة، أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، من أصحاب الحسن البصري في الفقه، وله أتباع يقال لهم: الغيلانية». طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، ج. 2، سبق ذكره، ص. 146. توفي بعد سنة 105هـ.
الحسن البصري	وهو «الحسن بن أبي الحسن البصري وهو أبو سعيد، وكان أبوه من ميسان [يليدة بأسفل البصرة (ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، سبق ذكره، ص. 73)]، ولد في المدينة لسنتين بقيتا من خلافة عمر ومات وهو ابن سبع وثمانين سنة [21هـ - 110هـ (طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، ج. 2، سبق ذكره، ص. 22)]، وكانت أمه مولاة لأم سلمة وكانت ربما غابت في حاجة لأم سلمة وأم سلمة تأخذ الحسن فتسكنه بنديها وقيل أن الحكمة التي رزق كانت من ذلك، وروي أن أم سلمة رضي الله عنها أخرجته إلى أصحاب رسول الله ﷺ فقال عمر اللهم فقهه في الدين. قال الحسن كنت في المدينة يوم قتل عثمان وكنت ابن أربع عشرة سنة، وروى الحسن أن أمير المؤمنين لما بلغه قتل عثمان وهو في ناحية المسجد رفع يده وقال اللهم لم أرض ولم أمالئ. وهو سيد التابعين ومحل في الفضل والعلم ودعاء الناس إلى الدين مشهور». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، سبق ذكره، ص. 133. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان ، سبق ذكره، ص. 69.
أبو عبيدة	«هو معمر بن المثنى التيمي تيم قريش، أو تيم بني مرة على خلاف بينهم، وهو على القولين معاً مولى لتيم؛ وقد اختلفوا في مولده، ولعل الأقرب إلى الصحة أنه ولد في سنة 110هـ وهي سنة وفاة الحسن البصري، ... ولم تذكر المراجع أين ولد أبو عبيدة، ومع ذلك فهي تضعه في عداد علماء البصرة فلعله ولد بها، بعد حياة ليست قصيرة اكتمل بها نضجه العلمي وارتحل إلى بغداد في سنة ثمانية وثمانين ومائة حيث جالس الفضل بن الربيع وجعفر ابن يحيى وسمعا منه. ثم يقول مترجموه: إنه خرج إلى بلاد فارس قاصداً موسى بن عبد الرحمان الهلالي، ولم يحددوا سنة خروجه. وفيما بين سنتي 209 و213 توفي وقد عمّر، وكان قد بلغ من الكبر المدى». فؤاد سزكين، مقدمة كتاب مجاز القرآن ، لأبي عبيدة، ج. 1، عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر، ص. 9-10.
الجهم بن صفوان	«يكنى أبا محرز، فقد نشأ في سمرقند بخراسان، ثم قضى فترة من حياته الأولى في ترمذ، وكان مولى لبني راسب من الأزد وليس لدينا أي أخبار عن دراسته أو عن أساتذته سوى أنه - وهذا ما تجمع عليه المصادر - أخذ عن الجعد بن درهم ويبدو أنهما تقابلا في الكوفة وأن جهما قضى بها فترة من الزمن يقول بن كثير: سكن الجعد الكوفة فلقبه فيها الجهم بن صفوان، فنقل هذا القول عنه وهناك عرف الجهم منهج الجعد وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث، وقد راعه الحشو الهائل الذي أدخل في الحديث، كما راعه عدم اهتمام المحدثين بالدراية واقتصارهم فقط على الرواية». علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج. 1، سبق ذكره، ص. 333-334. وقال عنه الشهرستاني: «وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمز وقاتله محمد بن أحوز المازني بمرور في آخر ملك بني أمية [سنة 128هـ]». الشهرستاني، الملل والنحل ، سبق ذكره، ص. 61.

<p>عمرو بن عبيد [80هـ - 142هـ؛ أو 143هـ؛ أو 144هـ؛ أو 148هـ] من أهالي البصرة «وأصله من كابل، وهو من ثغور بلخ، ومن جلة أصحاب الحسن [البصري]، وكان الحسن إذا ذكره قال هو خير فتیان البصرة... حج أربعين سنة ماشياً. وبعيره يقاد معه، يركبه الفقير والضعيف والمنقطع به، وكان يحيي الليل كله في ركعة». البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 68. «أخذ علم الأصول أولاً عن أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، ثم آخرًا عن واصل. وأخذ الفقه والحديث عن الحسن. وكان عمرو من أعلم الناس بأمر الدين، إلا أن الناس لا يرضون بجتهاده لاعتزاله. وكان إمامًا مجتهدًا، صلى الفجر بوضوء العشاء أربعين عامًا، وحج أربعين سنة ماشياً، وكان يحيي ليله في ركعة واحدة. ولد سنة ثمانين، وتوفي سنة اثنتين أو ثلاث أو أربع أو ثمان وأربعين ومائة». طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج. 2، سبق ذكره، ص. 146.</p>	<p>عمرو بن عبيد</p>
<p>هو أبو حذيفة واصل بن عطاء، [80هـ - 181هـ] «كان ... من أهل المدينة. رباه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه، وكان مع ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد في الكتاب ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة. وحكي عن بعض السلف أنه قيل له: كيف كان علم محمد بن علي؟ فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك، فانظر إلى أثره في واصل. ثم انتقل واصل إلى البصرة، فلزم الحسن بن أبي الحسن البصري وكان ألثغ الرأه فما زال يروض نفسه حتى أسقطها من كلامه في محاجته للخصوم وخطبه». البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 64-65. و«روي في كتاب "المصابيح" عن النبي عليه السلام أنه قال: سيكون في أمتي رجل، يقال له واصل، يفصل بين الحق وبين الباطل. وأخذ واصل العلم، من محمد بن الحنفية، وكان خالاً لأبي هاشم، وكان يلزم مجلس الحسن [البصري]، ويظنون به الخرس لطول صمته». القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 234. «وسئلت أخت عمرو بن عبيد وكانت زوجة واصل أيهما أفضل؟ فقالت بينهما كما بين السماء والأرض، فقيل كيف كان علمهما؟ قالت كان واصل إذا جنه الليل صفّ قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 141.</p>	<p>واصل بن عطاء</p>
<p>هو «أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء مولى بني منقر ولد بالكوفة ... وكان ... يجلس الناس في مسجده إلى جانب منزله، وكان ينزل بإزائه الواقدي قال وكان الفراء يتقلّص في تأليفاته مصنّفاته يعني يسلك في الفاظه كلام الفلاسفة كان أكثر مقامه ببغداد... توفي الفراء بطريق مكة سنة سبع ومائتين [207هـ] وله من الكتب معاني القرآن ألفه لعمر بن بكر أربعة أجزاء ... كتاب اللغات. كتاب المصادر في القرآن...». ابن النديم، الفهرست، ص. 104-105-106.</p>	<p>الفراء</p>
<p>توفي سنة 210هـ] مؤسس مدرسة بغداد بعد أن هاجر إليها من البصرة، وبذلك يعتبر «زعيم البغداديين من المعتزلة، وله قصيدته الطويلة، يقال أنها أربعون ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين، ويقال إن الرشيد [هارون] حبسه، حين قيل له أنه رافضي، فقال في الحبس:</p> <p>لسنا من الرافضة العُلاة ولا من المرجئة الجُفأة لا مفرطين بل نرى الصديقا مقدا والمرتضى الفاروقا نُبراً من عمرو ومن معاوية ومن معافي الزماني غاليه</p> <p>فلما بلغ الرشيد أفرج عنه». القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 265. ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 153-154. وتميز ابن المعتمر بكونه أول من «أحدث القول بالتولد». الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، سبق ذكره، ص. 48.</p>	<p>بشر بن المعتمر</p>
<p>توفي سنة 231هـ] «هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار، المعروف بالنظام، وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف... ومنه أخذ الاعتزال، وهو شيخ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وهو معدود من أذكيا</p>	<p>إبراهيم النظام</p>

<p>المعتزلة، وذوي النباهة فيهم، ويذكرون أنه ظهر في سنة 220 من الهجرة، وقرر مذهب الفلاسفة في القدر، فتبعه خلق، وكان من صغره يتوقد نكاء ويتدفق فصاحة». البغدادي، الفرق بين الفرق، سبق ذكره، هامش ص. 102. ورغم أن العلاف سبقه إلى مطالعة فلسفة اليونان، إلا أنه «طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة». الشهرستاني الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 41. «وذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطاطاليس فقال النظام قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه فتعجب منه جعفر». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 153.</p>	
<p>هو أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي [توفي 234هـ (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 6، سبق ذكره، ص. 110)]، اشتهاره بالعلم والورع أكسبه احترام مشايخ المذهب والمخالفين، وعُرف بتعمُّقه حيث لم يقبل هدايا الدولة، ومناصب السلطان، و«كان من الكلام والفقه والقرآن والزهد والنسك في محل، وكان يضرب بالجعفرين [ابن حرب وابن مبشر] المثل». القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 283.</p>	<p>جعفر بن مبشر</p>
<p>ويحشر ضمن الطبقة السادسة، «واسمه محمد بن الهذيل العبدي، وكان عالم عصره لا يتقدمه غيره. وكان يلقب بالعلاف لأن داره في العلافين [في البصرة]. وكان إبراهيم النظام من أصحابه». القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 254. «وحكي عن يحيى بن بشر أن لأبي الهذيل سنتين كتابًا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله، وأخذ العلم عن عثمان الطويل». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 149. توفي سنة 235هـ وسنه 100 سنة.</p>	<p>أبو الهذيل العلاف</p>
<p>أبو الفضل [177هـ - 236هـ (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 6، سبق ذكره، ص. 110)]، ينتمي إلى نفس طبقة الجاحظ، وهو من معتزلة بغداد، أخذ الكلام عن أبي الهذيل بالبصرة، ثم عاد إلى بغداد ليعمق علمه على يد أبي موسى المردار، «وله كتب في الجليل والدقيق، والمجالس مع الموافق والمخالف. وبلغ من زهده في آخر عمره، إلى أن ترك كل ما كان يملك. وتعرى وجلس في الماء حتى كساه بعض أصحابه، وكان أبوه من أصحاب السلطان، فزهده في جميع تركه أبيه، وترك آخر عمره الكلام في الدقيق، وأقبل يصنف في الجليل [الجلبي] عند ابن المرتضى ولعلها الصواب [الواضح]. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 282.</p>	<p>جعفر بن حرب</p>
<p>هو «أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل، بن إبراهيم بن الحسن المثنى، الحسنى، العلوي، الشهير بالرسى [169هـ-246هـ].. متكلم، وفقهه، وشاعر، من أئمة الزيدية الثوار.. نشأ بالمدينة، وسكن جبال «قدس» بأطرافها.. وهو شقيق الإمام الزيدي الثائر: محمد بن إبراهيم بن إسماعيل، المعروف بابن طباطبا [199هـ - 815م] الذي ثار بالكوفة، على عهد المأمون العباسي [198-218هـ 813 - 833م] وبإيعاه أهل الكوفة في جمادى الأولى سنة 199هـ... وبعد وفاة ابن طباطبا نهض القاسم بأمر الدعوة العلوية، وتمت له الدعوة والنهوض بأمر الثورة سنة 220هـ». محمد عمارة، مقدمة تحقيق رسائل العدل والتوحيد، سبق ذكره، ص. 21. يقول ابن المرتضى في حديثه عن فرق الزيدية: «وقاسمية منسوبون إلى القاسم بن إبراهيم الرسي لمتابعتهم إياه في الأصول والفروع». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 92.</p>	<p>القاسم الرسي</p>
<p>هو عمرو بن بحر الجاحظ [توفي 255هـ]، صاحب "الحيوان" شيخ المعتزلة وأبرز أعلامهم، يحشر في الطبقة السابعة، واشتهر بعلمه الموسوعي، حيث «جمع إلى علم الكلام والفصاحة، العلم بالأخبار والأشعار والفقه وتأويل الكلام، وهو متقدم في الجد والهزل. وله كتب في التوحيد، وإثبات النبوة، ونظم القرآن، وحدثه [لعلها حُدوثه] وفي فضائل المعتزلة». القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 275. وكتاب الجاحظ "فضائل المعتزلة"، هو الذي دفع ابن الراوندي إلى تأليف كتاب "فضيحة</p>	<p>أبو عثمان الجاحظ</p>

<p>المعتزلة، الذي نقضه الخياط بكتابه: "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد"، ولم يبق من هذه الكتب سوى "الانتصار" الذي حققه نيبرج وطبعه في القاهرة سنة 1925م - 1344هـ. وقد خالف الجاحظ شيوخ الاعتزال بنظرية الطبع، يقول البلخي: «ومما تفرد به: القول بأن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له. وهو يوافق ثمامة [بن الأشرس] في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة، ولكنه يقول في سائر الأفعال إنها تتسبب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وجبت بإرادتهم». البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 73.</p>	
<p>[توفي سنة 300هـ] صاحب كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد" الذي كما أشرنا نقض لكتاب 'فضيحة المعتزلة' لابن الراوندي، «وكان عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر [بن حرب]، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي وغيره، وهو أستاذ أبي القاسم البلخي رحمه الله». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 174. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 296. قال الشهرستاني فيما حكاه عن الخبائط والكعبية: هم «أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط، أستاذ أبي القاسم بن محمد الكعبي. وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد، إلا أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً وقال: الشيء ما يُعلم ويُخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض في العدم... فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث». الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ج. 1، ص. 56.</p>	<p>أبو الحسين الخياط</p>
<p>اسمه الكامل أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي [235هـ - شعبان 303هـ (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 6، سبق ذكره، ص. 490)]، من معتزلة البصرة المتأخرين، ويحشر ضمن الطبقة الثامنة، وهو الذي «سهل الكلام ويسره وذلكه وكان مع ذلك فقيهاً زاهداً جليلاً نبيلاً ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبي الهذيل مثله بل ما اتفق له هو أشهر امرأ وأظهر أثراً... وكان أبو علي يقول ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 170 و 173. ابن النديم، الفهرست، سبق ذكره، ص. 256. وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري قبل أن ينقلب على مذهب العدل والتوحيد.</p>	<p>أبو علي الجبائي</p>
<p>هو «أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي [تلميذ الخياط] نسبة إلى بلخ [إحدى مدن خراسان] ويعرف بالكعبي نسبة إلى بني كعب، عالم متكلم من متكلمي المعتزلة البغداديين، رئيس أهل زمانه». ترجمة البلخي في كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 43. وهو صاحب كتاب "المقالات" الذي حققه فؤاد السيد ضمن نفس الكتاب. يقول ابن المرتضى: «وهو رئيس نبيل غزير العلم بالكلام والفقهاء وعلم الأدب واسع المعرفة في مذاهب الناس». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 176. توفي سنة 319هـ. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 7، سبق ذكره، ص. 70.</p>	<p>أبو القاسم البلخي</p>
<p>[247هـ - 321هـ (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج. 7، سبق ذكره، ص. 92-93)]، وهو من معتزلة البصرة المتأخرين، أخذ الاعتزال عن والده أبي علي الجبائي، وكان متبحراً في علم الكلام «وكان من حرصه يسأل أبا علي حتى يتأذى به... ويزيد فوق ذلك وكان يسأل طول نهاره ما قدر عليه فإذا كان في الليل سبق إلى موضع مبيته [أبو علي] لئلا يغلق دونه الباب فيستلقي أبو علي على سريره ويقف أبو هاشم بين يديه قائماً يسأله حتى يضجره، فيحول وجهه عنه فيتحول إلى وجهه فلا يزال كذلك حتى ينام.... وكان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً، وقد استنكر بعض الناس خلافه على أبيه وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر». ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 181. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 304.</p>	<p>أبو هاشم الجبائي</p>
<p>[260هـ-330هـ] «المنتسب إلى أبي موسى الأشعري». الشهرستاني، الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 66. وإليه تنسب فرقة الأشعرية، بعد أن تلقى الاعتزال عن زوج أمه أبو علي الجبائي، ودام في الدفاع عنه</p>	<p>أبو الحسن الأشعري</p>

<p>أربعين سنة، «وقد ألف الأشعري في هذه الفترة من حياته كتبًا كثيرة في نصرته هذا المذهب والدعاية له وظل كذلك حتى بلغ الأربعين من عمره ثم حدث أن اعتزل الناس وغاب في بيته خمسة عشر يوماً كاملة خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، ورقى كرسياً ثم نادى في الناس قائلاً: إنه قد ترك مذهب الاعتزال وتاب مما كان عليه وأنه معترزم إظهار معايب المعتزلة وفضائحهم وأن ينخلع من عقائده السابقة كما ينخلع من ثوبه هذا ثم انخلع من ثوب كان عليه ورمى به إلى الناس». حمودة غرابية، أبو الحسن الأشعري، المطابع الأميرية، القاهرة، 1393هـ - 1973م، ص. 61.</p>	
<p>هو أبو الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي المعتزلي [296هـ-384هـ] (الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ج. 12، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1417هـ، ص. 17)، ينسب إلى معتزلة بغداد، تلقى علومه الاعتزالية على يد الأخشيد البغدادي، وكان يتابعه، كان يقول له: (الجامع) لأنه جمع بين الكلام والفقه والقرآن واللغة، وكان من مهاجمي أبي هاشم وواقفاً إلى جنب أبيه، يقول الداودي: «كان الرماني متغننا في علوم كثيرة من القراءات والفقه، والنحو، والكلام على مذهب المعتزلة». محمد بن علي بن أحمد الداودي، طبقات المفسرين، ج. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م، ص. 424.</p>	<p>الرماني</p>
<p>هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، «أخذ عن أبي علي بن خلاد، ثم أخذ عن أبي هاشم. لكنه بلغ بجده واجتهاده، ما لم يبلغه هؤلاء، وكما تكلف ذلك في علم الكلام، فكذلك في علم الفقه، فإنه لازم مجلس الشيخ أبي الحسن الكرخي الزمان الطويل، حالاً بعد حال، وربما غاب عن مجلسه أيام القحط والضيق، وانحدر إلى العسكر، ثم عاد من بعد، ولم يحظ من الدنيا بما جرت به العادات، بل كان متوفراً ليله ونهاره على العلمين [الفقه والكلام]، لا جرم أن النفع بالدرس عليه عظيم. فإنه أملى بعد الثلاثين والثلاثمائة، إلى أن مضى لسبيله سنة تسع وستين وثلاثمائة. وقد كان وهو ببغداد، يصبر على الشدائد، وهو منكب على العلم». القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص. 325. ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 189. وينكر ابن النديم أن «مولده سنة ثمان وثلاثمائة [308هـ] وتوفي بمدينة السلام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة [399هـ]». ابن النديم، الفهرست، سبق ذكره، ص. 262.</p>	<p>الحسين البصري</p>
<p>«هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم أبو بكر الباقلائي... البصري صاحب التصانيف في علم الكلام وهو الملقب بسيف السنة ولسان الأمة المتكلم على لسان أهل الحديث وطريق الشيخ أبو الحسن الأشعري، وأما مولده فلم نجد ترجمة تذكر لنا متى وُلد ولا أين، غير أنه بصري النسبة وأنه سكن بغداد ونشأ فيها لأنه يذكر أنه سمع الحديث بها، ونسقي من القرائن والحكايات التي دارت بينه وبين ملك الروم بأمر عضد الدولة أنه ولد بعد النصف الثاني من القرن الرابع أو قبيله على أن سلطان الدولة توفي عام 372هـ... توفي القاضي أبو بكر... آخر يوم السبت، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة [403هـ] ببغداد». مقدمة كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، سبق ذكره، ص. 9 و 20.</p>	<p>الباقلاني</p>
<p>هو قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني، يقول فيه الحاكم الجشمي: «بعد من معتزلة البصرة من أصحاب أبي هاشم لنصرته مذهبه. قرأ على أبي إسحاق بن عياش [الطبيقة العاشرة] أولاً ثم على الشيخ أبي عبد الله البصري [الطبيقة العاشرة]، وليست تحضرني عبارة تنبئ عن محله في الفضل وعلو منزلته في العلم فإنه الذي فتق الكلام ونشره ووضع فيه الكتب الجليلة التي سارت به الركبان وبلغ الشرق والغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد قبله. وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه. وبعد صوته وعظم قدره وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله حتى نسخ كتب من تقدم من المشايخ... وأصله من أسد أباد همدان ثم خرج إلى البصرة. واختلف إلى مجالس العلماء، وكان يذهب في الأصول</p>	<p>القاضي عبد الجبار</p>

<p>مذهب الأشعرية وفي الفروع مذهب الشافعي. فلما حضر المجالس وناظر وناظر عرف الحق وانقاد. وانتقل إلى أبي إسحاق بن عياش فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد وأقام عند الشيخ أبي عبد الله مدة مديدة حتى فاق الأقران وخرج واحد دهره وفريد زمانه. وصنف وهو بحضرته كتباً كثيرة وكان ربما يدرس بها وبالعسكر ورماه رمز وابتدأ بها إملاء "المغني [في أبواب التوحيد والعدل]" في مسجد عبد الله بن العباس متبركاً به. فلما قدم الري سألوه أن يجعله باسم بعض الكبار فأبى. واستدعاه الصاحب [بن عباد] إلى الري بعد سنة ستين وثلاثمائة فبقي بها مواظباً على التدريس إلى أن توفي سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة يدرس ويملي وكثر الانتفاع به وسار ذكره في الآفاق... وكان الصاحب يقول فيه مرة: هو أفضل أهل الأرض. ومرة يقول: أعلم أهل الأرض». الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص. 365-366.</p>	
<p>الجويني [419هـ-478هـ] هو أبو المعالي الجويني، المعروف بإمام الحرمين، «أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته، والمتفق على غزارة مادته وتقننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب... تفقه في صباه على والده أبي محمد، وأتى على جميع مصنفااته، وتصرف فيها حتى زاد عليه. ولما توفي والده أقعد مكانه للتدريس، وهو في نحو عشرين من عمره، وهو مع ذلك من الأئمة المحققين كما يقول ابن تقي الدين السبكي. وتخرج في هذا العلم، علم الكلام، على أبي القاسم عبد الجبار بن علي الإسفرايني، تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايني، المتخرج على أبي الحسن الباهلي، تلميذ إمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري. ولما ظهر التعصب بين الفريقين: الأشاعرة والمعتزلة، واضطربت الأمور خرج إلى الحجاز حاجاً، وجاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرس ويفتي، ولهذا قيل له إمام الحرمين». مقدمة كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، سبق ذكره، ص. ك. ل.</p>	
<p>الشهرستاني «هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني الشافعي [المتكلم على مذهب الأشعري. طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج. 1، سبق ذكره، ص. 299هـ]، ولد ببلدة شهرستان بين نيسابور وخوارزم سنة (479هـ). وانتقل إلى بغداد سنة (510هـ) وأقام بها ثلاث سنوات. وهو من فلاسفة الإسلام، وكان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم وكان يلقب بالأفضل... وقد توفي عام (548هـ) ببلدته شهرستان». أبو عبد الله السعيد المندوه، مقدمة كتاب صاحب الترجمة الملل والنحل، سبق ذكره، ص. 6-7. وكتابه هذا ذائع الصيت في حقل التاريخ للفرق والمذاهب الإسلامية وغير الإسلامية، ومن تصانيفه أيضاً: نهاية الإقدام في علم الكلام، ومصارعات الفلاسفة...</p>	
<p>ابن المرتضى «هو الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى بن المفضل بن المنصور من أئمة الزيدية. يصل نسبه إلى الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب عليهم السلام. ولد بألهان أنس من قضاء ذمار... قرية باليمن على مرحلتين من صنعاء. وكان تاريخ ولادته في شهر رجب 764هـ - 1363م... قرأ في علم العربية فلبث في قراءة الصرف والنحو وعلوم البلاغة سبع سنين وبرع وفاق غيره من أبناء زمانه. ثم أخذ في علم الكلام على القاضي يحيى بن محمد المذحجي وحفظ الغياصة [ياقوتة الغياصة في أصول الدين لمحمد بن حنش 650هـ - 719هـ] وشرح الأصول الخمسة لمنكديم، فقرأ عنده تذكرة بن متويه في علم المنطق؛ وقرأ المحيط والمعتمد لأبي الحسن البصري على القاضي علي بن عبد الله بن أبي الخير... وقرأ الكشاف للزمخشري على المقرئ المعروف بابن النساخ وتبحر في العلوم الإسلامية واشتهر بالفضل والعلم. [توفي سنة 840هـ - 1436م]. من تقديم جواد مشكور، في تحقيقه لكتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى، سبق ذكره، ص. 3-4.</p>	

كشاف الآيات القرآنية

الصفحات	الآيات
34	﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾
43	﴿إننا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آئثارهم مقتدون﴾
43	﴿ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾
72	﴿ليملك من هلك عن بينة ويحييا من حي عن بينة﴾
99 - 88	﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾
111	﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث﴾
112	﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا﴾
117-114	﴿وأمسأل القرية﴾
117	﴿فإذا عزم الأم﴾
117	﴿فما ربحت تجارتهم﴾
117	﴿وجاءوا على قميصه بدم كذب﴾
117	﴿جدارا يريد أن ينقض﴾
124	﴿ليس كمثله شيء﴾
162-124	﴿ولا يلهم ربك أحدا﴾
124	﴿قل هو الله أحد﴾
125	﴿إن الذين يؤذون الله﴾
134-130	﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾
130	﴿فري جنب الله﴾

134-130	﴿يوم يكشف عن ساق﴾
130	﴿يدُ الله مغلولة﴾
130	﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾
135-131	﴿وإذا أردنا أن نملك قرية أمرنا مترفيها﴾
134	﴿يعتبر تأويل الآية: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾
134	﴿يقولون آمنا به﴾
138-134	﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب﴾
134	﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة﴾
186-136	﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾
137	﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله﴾
هامش ص. 138	﴿إنما نُملي لهم ليزدادوا إثما﴾
هامش ص. 138	﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾
هامش ص. 138	﴿يضلُّ به كثير﴾
هامش ص. 138	﴿وأضلهم السامري﴾
هامش ص. 139	﴿ولا يزالون مختلفين ﴿٥﴾ إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾
159	﴿فما لهم لا يؤمنون﴾
159	﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر﴾
162	﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾
163	﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾
هامش ص. 172.	﴿ففضاهن سبع سمواتٍ في يومين﴾

هامش ص. 172.	﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾
هامش ص. 172.	﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾
هامش ص. 172.	﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾
هامش ص. 172.	﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾
183	﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾
183	﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
184	﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾
184	﴿لَمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَن يَتَأَخَّرَ﴾
184	﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٦٦﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾
184	﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾
187	﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾
187	﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾
هامش ص. 197.	﴿وَلِنُكْهِفَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتُلُوا﴾
هامش ص. 197.	﴿فَقَاتَلُوا النَّبِيَّ تَبَعِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾
207	﴿وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَصَعَا أُيُدِيهِمَا﴾
207	﴿وَالزَّانِيَةَ وَالزَّانِي، فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾
257	﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾
258	﴿تَنْزِيلَ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾
259	﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾
259	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾
259	﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءٍ مَا قَدْ سَبَقَ﴾

كشاف الأحاديث النبوية

الصفحات	الأحاديث النبوية
46	«لا عدوى ولا طيره»
46	«فمن أعدى الأول؟»
46	«فِرْ من المجذوم فرارك من الأسد»
47	«خيار أمتي القرن الذي بعثت فيه»
47	«مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره»
47	«أوحى إليّ ربي أنني خلقت عبادي كلهم حنفاء فأتتهم الشياطين فاختالتهم عن دينهم»
47	"اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فإنه يعمل للسعادة ومن كان من أهل الشقاء فهو يعمل للشقاء وأن الله عز وجل مسح ظهر آدم فقبض قبضتين فأما الذي في قبضته اليمنى فقال إلى الجنة برحمتي وقال للذين في اليسرى إلى النار ولا أبالي والسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه() فإذا وقعت النطفة في الرحم أوحى الله إلى ملك الأرحام اكتب فيقول يا رب وما أكتب فيقول اكتب شقي أو سعيد"
63	"لا تجتمع أمتي على ضلالة"
76	«قال ﷺ: أول ما خلق الله العقل، فقال له: ائب فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر. ثم قال له الله عز وجل، وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أكرم عليّ منك. بك آخذُ وبك أعطي، وبك أئيب وبك أعاقب»

76	<p>«لكل شيء آلة وعُدَّة وإن آلة المؤمن العقل، ولكل شيء مَطِيَّةٌ ومَطِيَّةُ المرء العقل، ولكل شيء دِعَامَةٌ ودِعَامَةُ الدين العقل، ولكل قوم غاية وغاية العُبَاد العقل، ولكل قوم داعٍ وداعي العابدين العقل، ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل أهل بيت قَنِيمٌ وقَنِيمٌ بيوت الصديقين العقل، ولكل خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل امرئ عَقَبٌ ينسب إليه ويذكر به، وعَقَبُ الصديقين الذين ينسبون إليه ويذكرون به العقل. ولكل سفر فُسْطَاطٌ، وفُسْطَاطُ المؤمنين العقل»</p>
----	--

كشاف الفرق

الصفحات	الفرق
2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 33, 38, 40, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 95, 96, 98, 100, 105, 106, 112, 113, 115, 121, 122, 123, 126, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 142, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 212, 213, 215, 218, 220, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 273, 274, 275, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 291, 292, 293, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 310, 313, 314, 323, 324, 325, 326	المعتزلة
25, 26, 33, 34, 36, 37, 38, 69, 89, 91, 96, 99, 139, 154, 157, 158, 159, 233	الأشاعرة
33	البراهمة
33	التناسخية
33, 85	الثنوية
50, 153, 170, 180, 322	الجهمية
2, 69, 152, 153, 154, 158, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 177, 182, 184, 190, 196, 204, 291, 201, 323	الجبرية / المجبرة
33, 131, 180, 197, 199, 207, 235, 236, 238, 239, 241, 243	الخوارج
181, 245	الغيلانية
123, 235, 236, 241, 242, 243, 244, 255, 278	الزيدية

256	السمنية
9, 185, 202, 208, 209, 211, 213, 217, 218, 219, 221, 222, 231, 233, 236, 241, 278, 286	الشيعة
235	الصفاتية
33	الكرامية
132, 196, 197, 198, 199, 235, 243	المرجئة
96, 235	المشبهة
73, 148, 222, 232, 233, 275, 292, 326	أهل الحديث
2	الدهرية
2	الزرادشتية
2	المانوية
2	المجسمة
2, 96, 235	المشبهة

كشف المفاهيم

المفاهيم	الصفحات
الاختيار	8, 75, 151, 155, 163, 172, 174, 179, 182, 192, 196, 200, 201, 204, 213, 215, 216, 222, 232, 233, 247, 281, 286, 303
الإرادة	12, 17, 136, 147, 150, 151, 152, 165, 174, 179, 194, 201, 203, 208, 213, 240, 241, 284, 286, 287, 292, 301, 328
الاستطاعة	171, 172, 174, 204, 334
الأصول الخمسة	3, 7, 15, 18, 26, 35, 39, 40, 51, 53, 56, 64, 67, 68, 70, 74, 75, 88, 90, 97, 115, 121, 127, 128, 131, 136, 138, 142, 143, 144, 152, 160, 169, 170, 172, 176, 177, 195, 196, 202, 215, 231, 263, 277, 292, 305
الإمام	9, 13, 48, 87, 115, 148, 166, 183, 198, 201, 202, 204, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 247, 254, 255, 286, 287, 288, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 303, 316, 329
الإمامة	9, 13, 18, 39, 123, 148, 185, 198, 201, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 238, 239, 241, 244, 247, 248, 250, 252, 258, 260, 275, 278, 286, 288, 301, 307, 329
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	66, 81, 170, 185, 199, 200, 202, 214, 222, 270, 287, 288, 292
التأويل	10, 11, 22, 44, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 106, 107, 115, 123, 124, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 144, 145, 156, 299, 313, 314, 327
التحسين	, 11, 24, 300

9, 17, 22, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 49, 55, 79, 86, 151, 262, 286, 292, 295, 296, 327	التقليد
27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 38, 50, 68, 71, 72, 73, 74, 76, 83, 93, 102, 139, 173, 217, 286, 327	التكليف
2, 3, 4, 5, 16, 26, 28, 29, 30, 31, 40, 41, 49, 53, 65, 68, 70, 74, 78, 80, 81, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 98, 100, 103, 105, 116, 117, 120, 121, 126, 131, 137, 138, 141, 144, 159, 161, 165, 175, 182, 198, 209, 211, 214, 216, 218, 220, 222, 223, 225, 227, 229, 232, 240, 244, 254, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 270, 275, 287, 288, 294, 297, 304, 305, 311	التوحيد
8, 9, 12, 20, 39, 50, 133, 135, 148, 151, 154, 158, 159, 178, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 193, 194, 196, 199, 201, 208, 240, 241, 274, 281, 282, 285, 291, 303, 328	الجبر
8, 16, 17, 18, 150, 151, 152, 154, 165, 166, 172, 179, 182, 184, 189, 200, 201, 202, 204, 288, 291, 301, 303, 314, 328	الحرية
33, 68, 71, 81, 327	الحسن
23, 61, 62, 69, 70, 72, 73, 75, 81	الحسن
4, 9, 37, 84, 148, 196, 198, 200, 202, 206, 208, 222, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 272, 275, 287	الخروج
, 23, 51, 59, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 142, 158, 209, 224, 295	الشرع
3, 5, 6, 9, 11, 12, 14, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 31, 32, 34, 39, 43, 45, 49, 51, 59, 61, 63, 65, 66, 69, 80, 81, 86, 87, 89, 90, 93, 97, 99, 104, 105, 112, 114, 121, 122, 123, 124, 129, 133, 143, 144, 145, 148, 151, 152, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 174, 175, 179, 180, 184, 186, 187, 190, 195, 196, 199, 200, 202, 204, 214, 217, 219, 222, 224, 226, 231, 234, 239, 240,	العدل

242, 243, 244, 245, 248, 250, 255, 262, 263, 265, 269, 273, 275, 277, 286, 287, 288, 291, 292, 300, 301, 306, 309, 310, 329	
24, 215, 216, 218, 219, 220, 222, 224, 234, 287	العصمة
2, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86,91, 112, 123, 126, 127, 129, 130, 131, 143, 144, 145, 150, 151, 158, 159, 165, 167, 173, 179, 182, 183, 190, 209, 210, 211, 221, 225, 239, 262, 273, 282, 288, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 313, 314, 321, 326, 327	العقل
226, 228, 229	الفاضل
68, 71, 141	القُبْح
5, 31, 34, 55, 62, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 78, 128, 162, 173, 178	القُبْح
27, 58, 139, 155, 157, 158, 159, 171, 172, 173, 175, 176, 179, 201, 202, 274	القدرة
63, 89, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 122, 144, 327	القصد
26, 77, 139, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 303, 313	الكسب
, 7, 10, 11, 12, 14, 26, 32, 33, 34, 35, 39, 50, 66, 67, 78, 82, 83, 85, 89, 90, 94, 95, 98, 103, 104, 105, 106, 110, 112, 115, 117, 122, 138, 139, 141, 157, 159, 186, 187, 221, 233, 240, 256, 261, 263, 273, 274, 275, 279, 280, 282, 293, 301, 302, 307, 309, 310	الكلام
12, 23, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 135, 137, 142, 299	المتشابه
12, 23, 58, 87, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 135, 137, 142, 327	المحكم
7, 12, 23, 87, 99, 106, 107, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 130, 131, 133, 142, 153, 157, 313, 333, 334	المجاز

226, 227, 228, 229	المفضول
3, 66, 81, 240, 241	المنزلة بين المنزلتين
89, 90, 91, 92, 94, 96, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 115, 118, 122, 142, 327	المواضعة
2, 9, 10, 11, 13, 28, 40, 41, 51, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 68, 70, 73, 75, 78, 86, 88, 95, 102, 111, 113, 115, 120, 126, 139, 142, 144, 145, 150, 153, 163, 166, 167, 172, 182, 187, 189, 191, 192, 202, 204, 211, 213, 215, 216, 217, 219, 221, 224, 231, 233, 252, 258, 273, 274, 276, 278, 279, 286, 294, 297, 303, 329	النص
4, 5, 8, 9, 10, 11, 15, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 34, 35, 36, 38, 41, 49, 51, 55, 56, 57, 60, 61, 79, 80, 123, 138, 196, 281, 282, 291, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 327	النظر
2, 5, 11, 22, 23, 24, 25, 34, 50, 51, 57, 61, 65, 68, 72, 73, 75, 77, 81, 84, 107, 108, 114, 144, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 302, 327	النقل
208, 209	الوصية
81, 163, 164, 169	الوعد والوعيد
12, 17, 136, 147, 150, 151, 152, 165, 174, 203, 213, 240, 241, 284, 286, 287, 292, 301, 328	حرية الإرادة الإنسانية
77, 158, 159, 160, 179, 204, 328	خلق الأفعال
5, 22, 23, 34, 51, 55, 56, 57, 61, 65, 75, 79, 106, 123	معرفة الله

كشاف الأعلام

الصفحات	العَلَم
166, 167, 168, 200, 315	Henry Corbin
76, 282	John Walbridge
255, 277, 315	Montgomery Watt
131, 132, 133, 134, 135, 307, 131, 133, 134	أبو عبيدة
251, 252, 253	إبراهيم بن عبد الله
42, 43, 44, 46, 47, 48, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 243, 258, 306	ابن المرتضى
118, 119, 231, 307	ابن قتيبة
95, 96, 307	ابن متويه
8, 26, 27, 28, 32, 33, 34, 36, 77, 89, 95, 99, 112, 128, 131, 152, 153, 154, 157, 158, 171, 174, 206, 222, 235, 236, 278, 303, 307, 313, 333	أبو الحسن الأشعري
248, 250, 291	أبو العباس السفاح
3, 4	أبو الهذيل العلاف
76, 274, 311	أبو حامد الغزالي
19, 207, 220, 226, 232	أبو علي الجبائي
219	أبو هاشم الجبائي
27, 171, 284	أبي الهذيل العلاف
257, 260, 270, 273	أحمد بن أبي دؤاد
128	الإسكافي
293, 294, 300, 307	الأفغاني
242	الباقر
8, 26, 35, 37, 38, 98, 99, 139, 155, 156, 157, 158, 235, 30	الباقلاني
112, 153, 234, 257, 308	البغدادي
3, 194, 207, 245, 246, 249, 252, 253, 283	البلخي
19, 43, 64, 86, 101, 102, 108, 109, 110, 111, 114, 131, 182, 239, 240, 253, 264, 265, 308, 309, 333	الجاحظ
50, 180	الجهم بن صفوان
35, 36, 38, 156, 157, 159, 233, 234, 309	الجويني
13, 20, 150, 181, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 197, 201, 241, 243, 283, 335	الحسن البصري
19	الحسين البصري

3, 5, 19, 164, 197, 240, 307	الخياط
256, 259, 260, 291	الرشيد
112, 113, 114, 115, 310, 333	الرماني
4, 5, 33, 34, 50, 59, 68, 69, 78, 160, 206, 242, 244, 257, 310	الشهرستاني
276, 277, 278, 279, 284, 285, 311, 314, 280	الصاحب بن عباد
134, 311	الفراء
292	القادر بالله
63, 64, 123, 124, 163	القاسم الرسي
38, 39, 40, 41, 42, 49, 51, 3, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 105, 100, 102, 103, 104, 96, 98, 99, 93, 94, 95, 90, 91, 92, 87, 89, 77, 78, 80, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 134, 135, 136, 137, 138, 169, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 168, 139, 140, 141, 143, 144, 150, 152, 156, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 198, 202, 172, 175, 176, 177, 179, 214, 215, 216, 218, 220, 222, 211, 212, 213, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 229, 232, 235, 236, 240, 243, 244, 254, 256, 258, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 263, 264, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 334, 284, 285, 287, 293, 301, 304, 313, 333	القاضي عبد الجبار / قاضي القضاة
255, 257, 258, 260, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 281, 282, 291	المأمون
273, 275, 282, 303	المتوكل
257, 283, 285	المردار
276	المستكفي
257, 259, 270, 271, 285, 291	المعتصم
203, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 276, 281, 291	المنصور
4, 43, 45, 46, 47, 49, 86, 171	النظام
250, 252, 253, 254	النفوس الزكية محمد بن عبد الله
257, 258, 272, 273	الوائق
184, 244, 245, 246, 247, 285	الوليد بن يزيد
3, 4, 5, 17, 256	بشر بن المعتمر
3, 257, 261, 270	أحمد بن أبي دؤاد
242	جعفر الصادق
258, 283, 285	جعفر بن المبشر
241, 242, 243, 244, 255, 278, 314	زيد بن علي
181, 186, 188, 201, 236, 240	عبد المالك بن مروان
181, 191, 192, 236, 240, 241, 247, 248, 260, 281	عمر بن عبد العزيز
3, 19, 203, 243, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 281	عمرو بن عبيد

العقل الاعترالي: تجريد فكر وتحديث مجتمع

182, 190, 192, 193, 194, 201, 243, 274, 281, 303, 190, 201, 243	غيلان الدمشقي
294, 296, 297, 299, 300, 302	محمد عبده
148, 181, 182, 183, 184, 196, 197, 199, 207, 236, 239, 244, 248, 285, 292	معاوية
182, 191, 192, 193, 241, 243, 281	هشام بن عبد الملك
3, 19, 20, 26, 60, 85, 122, 124, 164, 180, 194, 195, 196, 200, 203, 213, 242, 243, 248, 254, 261, 275, 283, 287	واصل بن عطاء
184, 236, 245, 246, 247	يزيد بن الوليد

فهرس الموضوعات

1	المقدمة
2	1- تمهيد
9	2- أطروحة البحث
10	3- إشكالية البحث
11	4- خطة البحث
13	5- مناهج البحث
15	6- إضافة البحث
18	7- صعوبات البحث

21	القسم الأول: المعتزلة وتجريد الفكر الإسلامي
22	تقديم:

الفصل الأول: مبدأ العقل قبل السمع

24	المحور الأول: فاعلية العقل عند المعتزلة
26	1- اختلاف النظر إلى العقل بين المعتزلة والأشاعرة
26	أ- العقل عند المعتزلة
32	ب- العقل عند الأشاعرة
39	2- العقل ضد التقليد
50	المحور الثاني: جوانب تقديم العقل على النقل
51	1- أسبقية العقل على النقل من جهة النظر
61	2- أسبقية العقل على النقل في ترتيب الأدلة
68	3- أولوية العقل على النقل من حيث التكليف والتحسين والتقبيح
68	أ- العقل يعلم الحسنة والقبيح في الأشياء
71	ب- العقل والتكليف
73	4- في درء التناقض بين العقل والنقل

الفصل الثاني: مبدأ التأويل

82	المحور الأول: دلالة الخطاب بين المواضعة والقصد
87	

87	1- المواضعة شرط الإفادة
96	2- مسألة القصد عند المعتزلة
96	أ- الاسم والسمي
100	ب- المواضعة والقصد
105	المحور الثاني: من المجاز إلى التأويل
105	1- في المجاز وتاريخه
108	أ- الجاهظ ومنعطف المجاز
109	ب- الرماني والتشبيه
113	ج- حقيقة استجارة الألفاظ
118	د- حدود المجاز
121	2- المحكم والمتشابه
128	3- أسلاف المعتزلة في التأويل
133	4- نماذج من تأويلات قاضي القضاة
141	خاتمة القسم الأول

القسم الثاني: المعتزلة وتحديث المجتمع الإسلامي

144	تقديم:
145	الفصل الأول: حرية الإرادة الإنسانية مدخلا لنقد الواقع وتغييره
147	المحور الأول: مبدأ حرية الإرادة الإنسانية
149	1- الأفعال الإنسانية بين الجبر والاختيار
151	أ- كسب الأفعال
156	ب- خلق الأفعال
162	2- حرية الإرادة الإنسانية أساس الدين
167	3- الاستطاعة قبل الفعل
170	4- التمييز بين فعل الله وفعل العبد
172	5- القضاء والقدر
176	المحور الثاني: الامتداد العملي لحرية الأفعال الإنسانية
177	1- الجانب التاريخي لحرية الأفعال الإنسانية
177	أ- استحداث القول بالجبر
181	ب- موقف الحسن البصري وغيلان الدمسقي من الجبر
191	2- الامتداد العملي لحرية الأفعال الإنسانية في بعض أصول ومبادئ الاعتزال

الفصل الثاني: الإمامة عند المعتزلة: من التنظير إلى المشاركة العملية..... 201

المحور الأول: المبادئ النظرية للإمامة 205

1- أدلة وجوب الإمامة عند المعتزلة 205

2- إلزام المعتزلة للمخالفين في الإمامة 208

3- علم الإمام وصفاته عند المعتزلة 218

4- عزل الإمام 225

المحور الثاني: التطبيق العملي لمبادئ الإمامة 232

1- رفض أهل العدل والتوحيد لتوريث الحكم 233

2- خروج المعتزلة على الأمويين 235

3- المعتزلة والدولة العباسية 242

4- نجم المعتزلة من التوجه إلى الخفوت 248

5- الدولة البويهية آخر حلقة تربط الاعتزال بالسياسة 268

6- تقييم علاقة الاعتزال بالسياسة 273

خاتمة القسم الثاني 278

خاتمة عامة 281

المصادر والمراجع المعتمدة 289

ترجمات الأعلام 302

كشاف الآيات القرآنية 308

كشاف الأحاديث النبوية 311

كشاف الفرق 313

كشاف المفاهيم 315

كشاف الأعلام 319