

الفرق الإسلامية الكبرى

الإمامية – المعتزلة – الأشاعرة

– دراسة مدخلية مقارنة في النشأة والأصول العقائدية –

الدكتور
محمد كاظم حسين الفيللوي

أستاذ التفسير وعلوم القرآن الكريم
كلية التربية / جامعة الكوفة

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

الكتاب: الفرق الإسلامية الكبرى
المؤلف: الدكتور محمد كاظم حسين الفتلاوي
الطبعة: الأولى ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م
المطبعة: مطبعة الثقلين
الناشر: مكتبة أقلام - النجف الأشرف

التصميم والإخراج الفني

محمد الخزرجي ٠٧٨٠٠١٨٠٤٥٠

العراق - النجف الأشرف

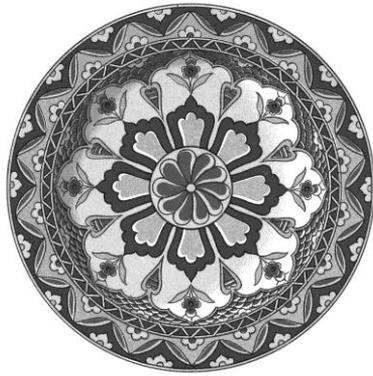
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٣٦) لسنة ٢٠١٦ م

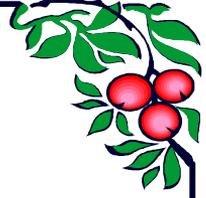
الحقوق محفوظة للمؤلف

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنْ أُريدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ
تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

سورة هود، الآية: ٨٨





الإهداء

الى أمي..

الشمس الحاضرة دوماً في روحي.

والى زوجتي..

منتصف الطريق الى العالم الذي أردت أن أحياه.

والى محمد باقر..

أول عنقيد الفرحة العائلي.

وأخيراً الى ابنتي:

نور الزهراء..

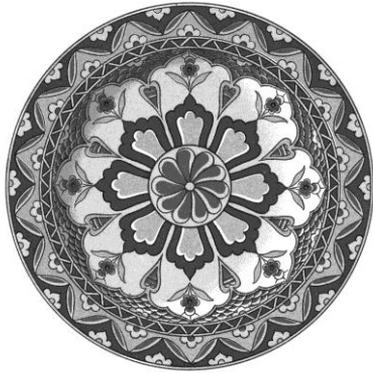
فرة عيني وسرور فؤادي.

و نور الخوراء..

أو قلبي الذي يتغافز منتشياً فوق أشجار البراءة.

المؤلف ٢٠١٦م





المحتويات

الإهداء	٥
المحتويات	٧
المقدمة	١٣
كلمة لا بد منها .. بين يدي الكتاب	٢١

الفصل الأول

الشيعة الإمامية: نشأتهم وأصولهم العقائدية	٣٥
المبحث الأول: نشأتهم	٣٧
آراء في أصول الشيع	٤٨
مراحل علم الكلام للشيعة الإمامية	٥٧
❖ من أعلام الشيعة الإمامية	٦٠
المبحث الثاني: الأصول العقائدية للشيعة الإمامية	٦٢
أولاً: أصل التوحيد	٦٢
ثانياً: أصل العدل	٦٤
❖ أهمية العدل	٦٥
ثالثاً: أصل النبوة	٦٨
❖ من المسائل المتعلقة بأصل النبوة	٧٠
١- عصمة النبي ﷺ من الذنوب	٧٠
❖ رأي الفرق الأخرى بعصمة الأنبياء ﷺ	٧٣
٢- تفضيل الأنبياء على الملائكة	٧٥

- ٣- إيمان آباء النبي ﷺ ٨٠
- ٤- الأحاديث النبوية ٨٣
- ❖ الشيعة الإمامية والقرآن الكريم ٨٨
- رابعاً: أصل الإمامة ٩١
- ❖ مسألة المهدي المنتظر ٩٧
- رأي الفرق الأخرى بالمهدي المنتظر ٩٧
- رأي الفرق الأخرى بالإمامة ١٠١
- خامساً: أصل المعاد ١٠٤
- مسألة وجود الجنة والنار ١٠٦
- ❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى ١٠٧
- ❖ مفاهيم عقائدية عند الشيعة الإمامية ١١٠
- ١- القول بالبداء ١١٠
- ٢- القول بالتقية ١١١
- ٣- القول بالرجعة ١١٤

الفصل الثاني

- فرقة المعتزلة: نشأتهم وأصولهم العقائدية ١١٩
- المبحث الأول: نشأتهم ١٢١
- ❖ مدرستا الاعتزال ١٣٧
- ❖ انتشار فرقة الاعتزال وانحسارها ١٣٩

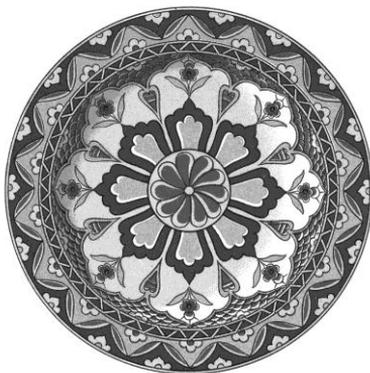
١٤٢	البحث الثاني: الأصول العقائدية لفرقة المعتزلة
١٤٤	أولاً: أصل التوحيد
١٤٧	❖ مسألة خلق القرآن
١٥٠	❖ ملخص القول في خلق القرآن عند الفرق الأخرى
١٥٥	❖ مسألة رؤية الله تعالى
١٦٨	ثانياً: أصل العدل
١٦٩	مسائل متعلقة بأصل العدل:
١٦٩	١- نظرية نفي القدر
١٧٣	❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى بالأفعال الإنسانية
١٨٣	٢- القول بالصلاح والأصلح
١٨٤	❖ ملخص قول الفرق الإسلامية
١٩١	٣- القول بالحسن والقبح العقليين
١٩٣	❖ قول الفرق الإسلامية بمسألة الحسن والقبح العقليين
١٩٧	ثالثاً: أصل الوعد والوعيد
٢٠٠	❖ رأي الفرق الإسلامية بمسألة الثواب والعقاب
٢٠٣	❖ مسألة الشفاعة
٢٠٤	❖ رأي الفرق الأخرى بمسألة الشفاعة
٢٠٧	رابعاً: أصل المنزلة بين المنزلتين
٢١٠	❖ رأي الفرق الإسلامية بمرتكب الكبيرة
٢١٣	خامساً: أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

- ❖ رأي الفرق الإسلامية في منشأ وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١٣
- ❖ شروط وكيفية وأهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١٧
- ❖ ابرز مشايخ الاعتزال ٢٢١

الفصل الثالث

- فرقة الأشاعرة: نشأتهم وأصولهم العقائدية ٢٢٥
- المبحث الأول: نشأتهم: ٢٢٥
- ❖ مراحل التطور التدريجي لفرقة الأشاعرة ٢٢٩
- ❖ ابرز مشايخ فرقة الأشاعرة ٢٣٤
- المبحث الثاني: الأصول العقائدية لفرقة الأشاعرة ٢٣٥
- المطلب الأول: من المسائل العقدية عند الأشاعرة ٢٣٦
- ١- النظر في معرفة الله تعالى ٢٣٦
- ❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى ٢٣٧
- ٢- مفهوم الإيمان ٢٤٠
- ❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى بمفهوم الإيمان ٢٤١
- ٣- مسألة السببية ٢٤٢
- ❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى ٢٤٤
- ٤- مسألة الصفات الإلهية ٢٤٩
- ❖ رأي الفرق الإسلامية بمسألة الصفات الإلهية ٢٥١
- ❖ مع الصفات ٢٥٦

٢٥٧ أولاً: علاقة الصفات مع الذات عند الأشاعرة
٢٥٩ ثانياً: الصفات عند الشيعة الإمامية
٢٦٣ ❖ خلاصة القول في أهمية مسألة الصفات
٢٦٥ ٥- مسألة الآلام والأعراض
٢٦٥ ❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى
٢٦٦ ٦- حقيقة الهدى والإضلال منه تعالى
٢٦٧ ❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى
٢٦٨ ٧- مسألة تكليف ما لا يطاق
٢٦٩ ❖ رأي الفرق الإسلامية الأخرى
٢٧١ المطلب الثاني: الأصول الاعتقادية للأشاعرة
٢٧١ أولاً: الإيمان بالله تعالى
٢٧٢ ثانياً: الإيمان بالملائكة
٢٧٣ ثالثاً: الإيمان بالكتب المنزلة
٢٧٤ رابعاً: الإيمان بالأنبياء والرسل
٢٧٦ خامساً: الإيمان باليوم الآخر
٢٧٦ سادساً: الإيمان بالقدر خيره وشره
٢٨١ خاتمة ونتيجة
٢٨٧ قائمة المصادر والمراجع
٢٩٥ الملخص باللغة الإنكليزية



مُقَدِّمَةٌ..

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
أما بعد.. مثلت الفرق الكلامية في المنظومة الإسلامية سلاحاً ذا حدين في
التعامل مع التوجيه المعرفي النظري الذي انحصر بين الدرس واروقة العلماء من
جهة، والسلوك الاجتماعي وما تبلور عنه من انتكاسات ونكبات دموية من جهة
أخرى.

إن هذه المفارقة تكشف عن التناقض بين قصد الوحي الى الكونية من ناحية،
واتجاه المؤمنين الى الإقصاء وحصر مسلك التوحيد من ناحية أخرى.

فقد كان بين علماء بعض الفرق الإسلامية من التناحر الذي لا يمت الى
المبادئ العامة للسلوك الإنساني ناهيك عن الديني حين تعاطيهم للمسائل
الكلامية، بأمر يؤسى له لأنه يدل على مقدار ما أصاب الإسلام من داء
التفرق^(١).

ومن هذا الملحظ وغيره كان الشروع بتأليف هذا الكتاب، ومنها الوقوف
على نشأة الفرق الإسلامية الكبرى، وذكر أهم أصولها العقائدية العامة من دون
الخوض في كثير من الجزئيات إذ ربما تنقسم الفرقة الواحدة على نفسها في فهمها
الى مذاهب وآراء، إذ ان الهدف منه - أي هذا الكتاب - هو التعريف لغير أهل
الاختصاص بهذه الفرق الكبرى وكسر حاجز التجافي بين المتتمين لها.

(١) ينظر ذلك في مورد (كلمة لا بد منها.. بين يدي الكتاب)، إذ لم نذكر الأمثلة هنا تحاشياً
للتكرار.

ان المعطيات النظرية والواقعية توضح أن الدراسات الكلامية تجاوزت مرحلة التأريخ العام الذي يغلب عليه الاهتمام بالتعرف على المراحل الكبرى للتأليف في هذا الباب وتبين أهم الاتجاهات والمدارس، واتجهت تدريجياً الى تحذير الاختصاص وتعميقه. وهذا الشعب في التصنيف وضخامته من حيث عدد صفحاته وصعوبة ألفاظه وما يحتويه من مصطلحات خاصة كان من ضمن دواعي تأليفنا هذا أيضاً.

وكذلك تتجلى أهمية هذا الكتاب فيما قام به المؤلف من استبانة لشريحة من المثقفين والقراء على أهمية وجود هكذا كتاب والحاجة له، فكانت نيتها تؤكد على طباعته وتبين محل اهتمامهم البالغ مما لا يجعل مجال للشك بان هذا الجهد له موقعه المعرفي عندهم، وحث بعض الزملاء على ضرورة طبعه بما هو عليه، مؤكداً ما تمت الاشارة إليه من أهمية.

مع الأخذ بنظر الاعتبار والاحترام ما أبداه بعض الزملاء من عدم وجود الجدوى من طباعته على شكل كتاب، ولما أبدوه لي ناصحين من أثر على سمعة صاحبه العلمية في الواقع المعرفي والاكاديمي!

وإليهم جميعاً اوجه خالص امتناني وشكري لما أبدوه من نصح ومراجعتهم لجملة من مباحث وفقرات هذا الكتاب وأخص بالذكر منهم هنا: الزميل الدكتور حيدر الأسدي، والزميل الشيخ مروان علي حسين أمين، والزميل الدكتور مجبل عزيز جاسم، وغيرهم ممن كان ذكره في القلب.

فمن المعلوم ان الهدف الرئيس للتأليف ليس التأسيس في هذا المجال أو اكتشاف الأشياء المجهولة أو الجديدة، وإنما الهدف الرئيس هو التجميع والتنسيق والتفسير وإعادة الصياغة لكثير من المعلومات الشائعة.

أو كما يرى الدكتور عرفان عبد الحميد (ت ٢٠٠٧م) حين بين سبب الشروع بكتابه المشهور عام ١٩٦٧م، إذ قال: (يواجه الطالب الجامعي وهو يحاول التعرف على مسائل علم الكلام الإسلامي وقضاياها في مصادره الأولى الرئيسة صعوبات كبيرة تتأتى في الغالب من: صياغة هذا العلم في أسلوب معقد وعر، ومن معالجة موضوعاته بطريقة لا تلتزم المنهج العلمي القائم على الموازنة والمقارنة والربط التاريخي بين الفروع والأصول)^(١).

ونرى ان المجال يبقى مفتوحاً لمن اراد الاستزادة في كثير من التفاصيل، فإن الدراسات الكلامية حققت تقدماً كبيراً وتقوم الأعمال العديدة المتنوعة للباحثين من المستشرقين والعرب خير شاهد عليه، وهو أمر يعود خصوصاً الى نشر المؤلفات الكلامية ولا سيما ما يتعلق منها بتراث هذه الفرق الإسلامية الكبرى.

وإن الإمام بما كُتب في هذا الشأن يحتاج الى عمل بيبلوغرافي مفرد^(٢)، وحسبنا أن نشير الى أهم الأعمال واتجاهاتها.

لقد اتجهت أعمال الباحثين الى التعرف على الكلام في مضمونه الذاتي وقرائنه التاريخية والثقافية^(٣) وعلى معالم المذاهب الكلامية للفرق الإسلامية مثل الإمامية والمعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والإباضية من الخوارج - وهذا ما سوف يلحظه القارئ الكريم في مصادر الكتاب المعتمدة -، واتجه الاهتمام

(١) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الرشد، بغداد، ١٩٦٧م، ص ٥ .
(٢) ظ: الفصول المتصلة بعلم الكلام والفرق الإسلامية خاصة، في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الفرنسية الثانية، و: مقال ألبير نادر: علم الكلام، في كتاب: الفكر الفلسفي في مائة سنة، نشر وترجمة: الجامعة الأميركية، بيروت، ١٩٦٢م، ص ١٠٢ - ٢٤١ وغيرها .
(٣) ظ: لويس غاردي و.ج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: صبحي الصالح وآخر، بيروت، دار العلم للملايين..

كذلك الى دراسة كبريات القضايا الكلامية مثل البحث في الصفات الإلهية، وفي نظرية التكليف^(١)، وفي منزلة العقل عند المتكلمين^(٢). واهتمت بعض الدراسات بالتعرف على أهم الأعلام من المتكلمين من مختلف المذاهب^(٣).

واتجه الاهتمام الى الكشف عن المؤثرات الثقافية^(٤) في أنساق المتكلمين فأهتم بعض الباحثين بالنظر في علاقة المتكلمين ببعض الأحداث التاريخية المهمة في التاريخ السياسي والديني للإسلام^(٥).

إن تقدم البحث في هذه الاتجاهات هو الذي دفع الباحثين الى مزيد التخصص في القضايا الكلامية وتعميق فهم الأنساق النظرية التي يصدر عنها المتكلمون والإلمام بمختلف المؤثرات التي كيفت علم الكلام^(٦) ولا سيما فيما يتصل بالحقبة المبكرة من تاريخه.

ولقد مكنت مجمل هذه الدراسات من التعرف على معالم المذاهب الكلامية للفرق والمتكلمين، ومن التقدم في الاحاطة بأهم القضايا الكلامية وأسسها

(١) ينظر عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف. آراء عبد الجبار الكلامية .

(٢) ينظر عبد الستار راوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي . .

(٣) ينظر خالد العسلي، جهنم بن صفوان. وظ: عبد الله نعمة، هشام بن الحكم، علي مصطفى

الغرابي، أبو هذيل العلاف، محمد عبد الهادي ابوريدة، إبراهيم بن سيار النظام. وغيرهم . . .

(٤) يندرج في هذا الإطار كتاب: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وكتاب:

منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الإسلامي. وغيرها . . .

(٥) مثل ما قام به فهمي جدعان فيما يخص محنة خلق القرآن. وبيان الآثار التي ترتبت على مقولة

خلق القرآن ظ: د. ناجية الوريحي بوعجيلة، في الاتلاف والاختلاف، ص ٢٥٣ .

(٦) هو علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام. ظ:

الرجاني، التعريفات، ص ٢٥٣.

النظرية، كما مكّنت من مزيد الإمام بمختلف المؤثرات التي ساهمت في نشأة المقالات وتطورها^(١).

ولعلك تسأل عزيزي القارئ عن سبب اختيارنا للفرق الإسلامية (الإمامية والمعتزلة والأشاعرة)! والحقيقة هي انها من كبريات الفرق التي اسهمت في بلورة التشكل العام للذهنية العقائدية للأمة الإسلامية واجتهد أعلامها في بناء تصورات نسقية في مسائلها، وهذا ما استفاده المؤلف أيضاً من تصريحات بعضهم، إذ قال الأشعري القمي (ت ٣٣٤هـ): جميع أصول الفرق كلّها الجامعة لها أربع فرق: الشيعة، والمرجئة والمعتزلة، والخوارج^(٢)، وقريب من ذلك ذهب الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) فعدها أربع فرق الشيعة والقدرية والصفائية والخوارج، ثم يتركب بعضها مع بعض ويتشعب عن كل فرقة أصناف^(٣)، وهؤلاء الذين ذكرهم الشهرستاني هم (أهل الأصول المختلفون في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل)^(٤)، ولكل فرقة منهم (مقالة على حيالها وكتب صنّفوها ودولة عاونتهم وصولاً طاواعتهم)^(٥).

وهكذا يتحدد اختيارنا ضمن هذا الإطار الذي رسمه الأشعري القمي والشهرستاني ويتعلق على وجه الخصوص بالمعتزلة من اتجاه القدرية، وأصحاب الحديث والأشعرية من اتجاه الصفائية، وبالإمامية أساساً من الشيعة، وبما أمكننا الاطلاع عليه من مقالات الخوارج.

(١) للتوسعة في هذا المضمون ظ: الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩ م.

(٢) المقالات والفرق، تحقيق: محمد محيي الدين، بيروت، ١٤٠٥هـ، ص ١٥.

(٣) الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٧ م، ٦/١.

(٤) المصدر نفسه، ٣٦/١.

(٥) المصدر نفسه، ٣٨/١.

وعلى ذلك يتضح ان اختيارنا لهذه الفرق يحكمه معيار مزدوج، يتعلق ببعده الأول بمدى أهمية هذه الفرق في تاريخ الإسلام الديني والسياسي، ويتصل ببعده الثاني بأهمية هذه الفرق على الصعيد النظري الكلامي المرتبط بمقالاتها في الأصول الثلاثة (التوحيد والنبوة والمعاد) وهو ما سنحاول في خاتمة هذا الكتاب بيان أهمية هذه الأصول في شعب صدع الأمة وجعلها عامل مشترك وأساس في ملمة شعثها.

منهجية الكتاب.. كان منهجنا هو المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج المقارن بحسب ما يقتضيه المقام فالموضوع الذي يتم ذكره ومناقشته في مورده عند فرقة إسلامية تقارن رأي الفرق الأخرى فيه، وبهذا لا نكره عند دراستنا لهذه الفرق التي تم ذكر رأيها في مجاله المناسب عند المقارنة تجنباً للتكرار.

اما خطة الكتاب فكانت من ثلاثة فصول، تناولنا فيها الفرق الإسلامية (الإمامية والمعتزلة والأشاعرة) فكان كل فصل من مبشرين، المبحث الأول عن نشأة الفرقة وتاريخها والمبحث الثاني عن الأصول العقائدية مع المقارنة في محله. حارصاً في هذا المؤلف على اتباع الأصول العلمية المتعارف عليها للمبحث والتوثيق.

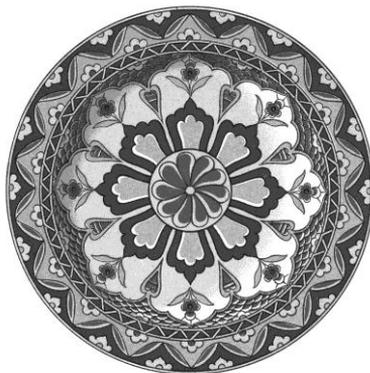
واخيراً لا بد لنا القول إن ظهور الإسلام ونزول القرآن بلغة العرب أثار في نفوسهم اعتزازاً بماضيهم وحاضرهم، فمنذ نزول هذا النص المقدس رأينا كيف كانت تُعقد الحلقات النقاشية في المساجد. حتى كان رسول الله ﷺ ومن بعده ذريته والصحابة - رضوان الله عليهم - همزة الوصل بين القرآن وعباد الله. ويذكر لنا الدكتور نصر حامد أبو زيد^(١): ان اعرابياً سأل أبا عبيدة بن المعمر

(١) ظ: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت،

(ت ٢٠٧هـ) صاحب كتاب مجاز القرآن عن التشبيه الواقع في قوله تعالى: ﴿كَانَهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾^(١)، فأعتقد ان هذا السؤال يتجاوز مجال اللغة والبلاغة إلى أمر أكبر يصور عقلية الشخصية الإسلامية، وكيف تطورت هذه العقلية عبر حقب فكرية مليئة بالصراع الذهني والعقائدي إلى ان وصلنا إلى الحقبة التي ظهرت فيها الفرق الإسلامية الكبرى، وقد بينا ذلك في فصول كتابنا.

ولكن علينا ان ندعو إلى عدم الاستغراب من هذه الطروحات الفكرية التي جاءت بها المدارس الفكرية التي نحن بصدد دراستها، لأن افكارها كانت نتيجة لتطور فكري وعقلي للمجتمع الإسلامي. ومنه سبحانه نستمد العون والتوفيق..

(١) سورة الصافات ، الآية ٦٥ .



كلمة لا بد منها

بين يدي الكتاب.. أدرك أعداء الدين قديماً ومن يقف وراءهم من المنحرفين وغيرهم أن العقبة التي تُهدد كياناتهم وتعيق مشروعهم الرامي الى فصل روح الإسلام عن الإنسان، تلك الروح الدينية التي تسيطر على نفسية الفرد المتدين وتهيمن على قلبه ومشاعره، وامثاله لها يكون امثالاً حقيقياً ظاهراً وباطناً، لاعتقاده ان مشروعها: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾^(١)، وان امثالها مدعاة الى رضوانه ونعمائه، وعصيانها باعث على سخطه وعقابه.

وقد صرح بهذا العداء أكثر المبشرين، يقول مكسيم رودنسن: (يمثل المسلمون خطراً على المسيحية الغربية قبل أن يصبحوا مشكلة)^(٢)، ومنهم المبشر الأمريكي، لورانس براون، حيث قال: (إن الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام وفي قدرته على التوسع والاختضاع وفي حيويته، إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوربي)^(٣).

وبذلك نستطيع أن نقول: إن المبشرين قد أدركوا أن القضاء على روح الإسلام سيمهد لهم مهمتهم ويحقق لهم غاياتهم، إذ ان روح الإسلام هي الخطر الحقيقي الذي يقف أمامهم ويمنعهم من تحقيق أهدافهم، لأنها روح ترفض

(١) سورة غافر، الآية ١٩.

(٢) نقلاً عن: جون اسبيزيتو، الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع، ترجمة: د. هيثم فرضت، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ٢٠٠٢، ص ٤٨.

(٣) حسن أبو عبد، الغزو الفكري، مجلة هدى الإسلام، العدد ٧، السنة ٢٧، الأردن، ص ١٤.

الاستعباد، وتأيي تسلط الأجنبي على أهله، لذا كانت غاياتهم القضاء على روح الإسلام لما تمتاز بها من الحيوية والسماحة والاندفاع الذاتي، وابقاءها حبيسة في طقوس الفرد وخواوية من المعنى والروح لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه.

وقد أدرك المبشرون أهمية القضاء على كل هذه الخصائص، خصوصاً بعد فشلهم في تنصير المسلمين، إذ يقول المبشر الأمريكي (زويمر): (لقد جربت الدعوة إلى النصرانية في أنحاء كثيرة من الوطن الإسلامي، وإن تجاربي تخولني أن أعلن أن الطريقة التي سرنا عليها لا توصلنا إلى الغاية التي ننشدها)^(١).

فكان أن وجد أعداء الإسلام أن أسهل الطرق هو غزو "روح" الإسلام بشن حرب باردة تقوم على زعزعة العقيدة والتشكيك فيها، فشنوا الافتراءات والأكاذيب على الإسلام ونبه محمد ﷺ، فقالوا: إن القرآن نزل قبل أربعة عشر قرناً واستنفد أغراضه ولا يصلح منه شيء للتطبيق في القرن العشرين لأنه لا يتفق مع العلم والتطور العلمي^(٢)، وإن الإسلام دين غير إنساني وغير قادر على التطور، وهو دين غير خلاق وغير علمي واستبدادي^(٣)، كما أنهم قد روجوا أفكاراً الحادية تدعوا إلى ضرورة (تطوير القرآن) وإعادة تفسيره ليتفق مع متطلبات الحضارة الغربية^(٤).

(١) نقلاً عن: أنور الجندي، الإسلام في غزوة جديدة للفكر الإنساني، ص ٣٥.

(٢) ظ: حسن أبو عبد، الغزو الفكري، ص ١٤.

(٣) ظ: محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، قطر، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١١٧.

(٤) ظ: عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢ / ١٩٧٧، ص ١٧٥.

وفي وصف المسلمين، يقول المبشر الأمريكي - هنري جسب -: (المسلمون لا يفهمون الأديان ولا يقدرّون قدرها... إنهم لصوص وقتلة ومتأخرون وإن التبشير سيعمل على تمدينهم)^(١).

وعلى كل الأحوال عمد المبشرون إلى إثارة الدعوات الهدامة، فتحدثوا عن العداء المستحكم بين فرق السنة فيما بينها، وبين هذه الفرق وبين الشيعة عموماً، والعرب والأكراد، وتحدثوا عن الإسلام في العراق وفي السعودية، وكأن الإسلام مختلف باختلاف البلاد والجهات^(٢).

إن كل هذه الافتراءات^(٣) الرامية إلى تصدع العقيدة في نفوس المسلمين، أو تشويهها عند غيرهم واضحة البطلان فهي لا تستند إلى أي دليل نابع من صميم العقيدة وآثارها، وهي لا تشمل مجال مفاهيم الفكر الإسلامي^(٤).

ولكن سيدي القارئ الكريم، ان الحصون مهددة من الداخل في الوقت الراهن، وان معول الهدم اليوم بيد ابناء الإسلام، فقد أدى الاختلاف حول

(١) نقلاً عن: عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، ص ٤٢.

(٢) هناك أبحاث تناولت هذه الظاهرة، منها، بحث: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، وإبراهيم خليل أحمد، الاستشراق والتبشير وصلتهما بالإمبريالية العالمية، مصطفى الخالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية.

(٣) قد أظن المعادون للإسلام في هذه الافتراءات وتمادوا بترويجها لتحقيق هدفها بشتى السبل؛ للتوسعة، ظ: د. مصطفى السباعي، السنة ومكائنها في التشريع الإسلامي، بيروت، ص ١٩٠، عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٣، عوض عبد الهادي عطا، المستشرقون والسيرة النبوية، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد ٥٧، السنة ١٥، ١٤٠٣هـ، ص ١٦٢، د. محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، مصر، ط ١٩٦٧، ص ٢٩٩.

(٤) ظ: أنور الجندي، سموم الاستشراق والمستشرقين، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ص ١٠.

قراءة العقيدة بين الفرق الإسلامية، الى العديد من النتائج المهمة، ومنها الاختلاف حول قراءة الكتاب والسنة، والاختلاف في صورة كل فرقة عن الفرق الاخرى، إذ ترسم صورة لنفسها على أنها الفرقة الناجية، والأخرى كافرة، واختلفت صورة كل فرقة في كتاباتها عن نفسها عن صورتها في كتابات الفرق الاخرى، وقد حملت معظم المؤلفات الكلامية تجسيدا واضحا لمدى الفجوة المرتسمة بين الفرق الإسلامية، فكان لزاما علينا اليوم التوعية في تقبل الآخر برأيه ومعتقده، وواجبنا تشخيص مكامن الخطر وتقريب وجهات النظر وان ننشر ان الاختلاف سنة طبيعية بين بني البشر.

فمن جملة المحاضرات التي ألقيتها على طلبتنا في الكلية، كانت مادة مناهج المفسرين، محاضرة بعنوان: (بعض أخطاء المفسرين)، وفيها ذكرنا مراد الشارع المقدس في توطيد عرى الأخوة والتسامح والتزام الضوابط الأخلاقية التي حث عليها الخطاب القرآني بين بني البشر^(١)، وبث المنهج الموضوعي في النقاش العلمي، بعيداً عن العصبية المذهبية، فالعصبية المذهبية عملت (على تمزق المجتمع الإسلامي وفقدانه لوحده وتماسكه، فقد كان الرقع يتسع والمجتمع يتصدع والدولة تنهار وليس هناك من يلم الشعث ويرأب الصدع ويعيد للمجتمع وحدته وتماسكه..)^(٢).

فكان مثالنا في المحاضرة كيف وظف بعض المفسرين عقائدهم المسبقة في النص القرآني، وكيف هاجم بعضهم بعضاً، وكان المثال الواضح هو النزاع بين

(١) ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي (المؤلف)، الخطاب الأخلاقي في القرآن الكريم - علاقة الإنسان

بالإنسان - مجلة كلية الفقه، جامعة الكوفة، السنة ٦، ٢٠١٠م، العدد ١١، ص ٢٥٣.

(٢) د. أكرم ضياء العمري، قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، كتاب الأمة، وزارة

الاعراف، قطر، ١٩٩٤م، ٨٨/٢.

فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة، إذ استند كل فريق إلى آيات قرآنية تؤيد رأيه في كل مسألة من تلك المسائل، وأول ما استند إليه الفريق الآخر من الآيات التي يتعارض ظاهرها مع رأيه، واستغرق الفريقان في الجدل والتشاد والتجاذب كل يؤيد مذهبه ويندد بالمذهب المخالف حتى خرجا في أحيان كثيرة عن وقار العلم بما وجهوه إلى بعضهم من الشتيمة والتسفيه والغمز والانتقاص بل والتكفير، وحتى يبدو للذي ينعم النظر أن كلا الفريقين يصرف أحياناً الكلام عن وجهه الحق ويتجاوز ويتكلف فيه عصبية للحزبية المذهبية إن صح التعبير مع أن كلاً منهم في الأصل صادق الإيمان والإخلاص مستهدف تنزيه الله وتوقيره .

وفي تفسير الكشاف للزمخشري وهو من أعلام علماء القرن السادس الهجري ويمثل فرقة الاعتزال وفي تعليقات القاضي ابن المنير عليه وهو من علماء القرن السابع ويمثل فرقة الأشاعرة أمثلة كثيرة على ذلك حتى ليصح أن يقال إن التفسير والتعليق قد استهدفا هذه الوجهة في الدرجة الأولى.

ففي سياق تفسير معنى استواء الله ووجهه ويده ونزوله وعروجه يورد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) الأبيات المشهورة:

وجماعة سموا هواهم سنة لجماعة حمر لعمرى مؤكفة

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفه^(١)

فلحظ بيته الأول لا يناسب أدبه إذ تربي في أحضان الإسلام والمسلمين وخالط القرآن جسمه وروحه، ولما أثار هذا الشعر حفيظة الأشاعرة

(١) حمر: كالحمر، موكفه: أي موضوع عليها الإكاف. وهو ما يوضع على ظهر الدابة. حيث قال الأشاعرة: إن الله يرى بلا كيف، وهذا المراد بقول الزمخشري "بالبلكفه"، وهذه الكلمة منحوتة عن جملة (بلا كيف) يعني أن الأشاعرة يقولون إن الله استوى إلى العرش ولكن دون أن يعرف أحد كيفية هذا الاستواء.

وأهل الحديث قابلوه بمثل ما قال، فقد قال ابن المنير الإسكندري (ت ٦٨٣هـ) رداً عليه:

وجماعة كفروا برؤية ربهم حقاً ووعد الله ما إن يخلفه
وتلقبوا الناجين كلا إنهم إن لم يكونوا في لظى فعلى شفه

إن البادي وإن كان أظلم ولكنهما كليهما خرجا عن مقتضى الأدب الإسلامي، فالمسلم ما دام له حجة على عقيدته ولم يكن مقصراً في سلوكها لا يحكم عليه بشئ من الكفر والفسق ولا العقاب ولا العذاب .

أوليس الأولى لنا ألا نقسم رحمة ربنا وعذابه وجحيمه بيننا كما قسمه الإسكندري في تعليقه على الكشاف، ونتركه إلى الله سبحانه فهو أعلم بمن هو في لظى أو شفه منه، أو قريب من الجنة: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مَّا يَجْمَعُونَ﴾^(١).

ويقول الزمخشري في سياق تفسير نص: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾^(٢)،

وتخبط الشيطان من زعمات العرب، حيث يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرعه، ثم يستطرد فيقول ورأيت لهم - ويقصد أهل السنة - قصصاً وأخباراً وعجائب في الجن، وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات، فيعلق ابن المنير على هذا القول فيقول: إنه على الحقيقة من تخبط الشيطان بالقدرية - يعني المعتزلة - في زعماتهم المردودة بقواطع الشرع فاحذرهم قاتلهم الله^(٣).

(١) سورة الزخرف، الآية ٣٢ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٥ .

(٣) ظ: الكشاف، ٣٤٧/١ .

ويقول الزمخشري في سياق تفسير نص: ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾^(١)، إن هذا جاء على ما كانت تزعمه العرب، فيعلق ابن المنير قائلاً: ومن أنكر استيلاء الجنّ على بعض الإناس واستهوائهم حتى يحدث من ذلك الخبط والصرع فهو ممن استهوته الشياطين في مهامه الضلال الفلسفي^(٢).

ويقول الزمخشري في سياق تفسير نص: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾^(٣)، بوجوب قبول التوبة على الله تعالى، فيعلق ابن المنير قائلاً: (إنه إطلاق يتقيد عنه لسان العاقل ويقشعر منه جلده استبشاعاً لسماعه، ويتعثر القلم عند تسطيره. على أن من لطف الله أن لم يجعل حاكي الكفر كافراً، ولا حاكي البدعة لضرورة ردّها والتحذير منها مبتدعاً)^(٤).

ويقول الزمخشري في سياق تفسير نص: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾^(٥)، إن غلوهم كغلو الأشاعرة في جعلهم لله صفات أفعال فهم كالنصارى، فيردّ عليه قائلاً: إن التشبيه بهم أولى، فالنصارى غلوا فجعلوا الإله ثلاثة ولكن المعتزلة غلوا فجعلوا كل آدمي خالقاً وشريكاً لله^(٦).

فالخلاف في الرأي كما يقال: لا يفسد للودّ قضية، وان تكفير أهل القبلة مما شنت به الاحاديث الصحيحة، واستنكره العقلاء كما تقدم بيانه، وان أولى مهام الرسالة المحمدية هي الدعوة الى محاسن الأخلاق، ومكارم الفضائل

(١) سورة الانعام، الآية ٧١ .

(٢) ظ: الكشاف، ٣٦/٢ .

(٣) سورة النساء، الآية ١٧ .

(٤) ظ: الكشاف، ٥١٩/١ .

(٥) سورة النساء الآية ١٧١ .

(٦) ظ: الكشاف، ٦٩٨/١ .

والسمو بالنفس والحريجة في الدين، وان التزام مقولة: رأيي صح يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصحة، شح استعمالها فأصبح كل فريق معتداً برأيه ناكراً للحق إلا ان كان خارجاً منه ومن غيره الحق باطل، سواء في المجال الفقهي أو المجال العقدي.

وهذا المنهج الاقصائي بدا واضحاً جلياً في الحركة الوهابية^(١) إذ أخرجت من دائرة أهل السنة والجماعة الأشاعرة وغيرهم، مضللة إياهم في الرأي وانحرافهم عن الجادة ونظّموا بذلك المؤلفات والرسائل الجامعية^(٢)، كما فعلوا من ذلك مع فرقة المعتزلة رافعين عقيرتهم بزيغهم عن الإسلام^(٣)، اما موقف الوهابية وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) من الشيعة الإمامية فمما لا يخفى أثره فقد شنوا حملة شعواء واحشدوا لها كل الإمكانيات مستحضرين كل الدهاء والحيل في معرض ردهم

(١) الوهابية: فرقة ظهرت في شبه الجزيرة العربية عام ١١٤٣هـ الموافق لعام ١٧٣٠م تقريباً، وتفرقت عن الفرق الأخرى في كثير من العقائد والاحكام الشرعية، والوهابيون يعتبرون انفسهم هم المسلمون الحقيقيون، ويعتبرون سائر المسلمين منحرفين ومشركين، وينظرون إليهم بنظرة الاستخفاف والإزدراء، ينتهجون اسلوب العنف والإرهاب والقساوة والشدة، في سبيل فرض آرائها الشاذة.. على المسلمين، وتسمى هذه الزمرة بـ(الوهابية) نسبة الى محمد بن عبد الوهاب التميمي، الذي نشر افكار هذه الزمرة، وروجها وفرضها على بعض المسلمين، وتنفق الوهابية - في انحرافها وابطالها - مع احمد بن تيمية المشهور بضلاله وفساده وشدوذه الفكري. ظ: العاملي السيد محسن الامين (ت ١٣٧١هـ)، كشف الارتياح في اتباع محمد بن عبد الوهاب، بيروت، ط ٢، ١٩٦٢م، عبد الله محمد، هكذا رأيت الوهابيين، دار الحقيقة، بيروت، ط ٢، ١٤٢٦هـ.

(٢) على سبيل المثال ظ: فيصل بن قزاز الجاسم، الأشاعرة في ميزان أهل السنة نقد لكتاب (أهل السنة والجماعة: شهادة علماء الأمة وأدلتهم)، اطروحة دكتوراه، الناشر: المبرة الخيرية، دولة الكويت، ٢٠٠٧م.

(٣) على سبيل المثال ظ: عبد اللطيف العكوك، منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات عرض ونقد، جامعة غزة، كلية اصول الدين، ٢٠١١م.

على آراء الشيعة الإمامية، ولا سيما ابن تيمية المنظر الأول لهم، ولست هنا سيدي القارئ في بيان سلوكيات الرجل واتباعه، ولكن اكتفي بشاهد واحد على تضليله في المكر على الشيعة الإمامية حين تعرضه للعلامة الحلبي ابن المطهر.

يقول صائب عبد الحميد: (لقد كان ابن تيمية في صدد الردّ على عقائد الإمامية الاثني عشرية، وكان قد فصل بينهم وبين غيرهم من فرق نُسبت خطأ الى التشيع، فكان ينبغي عليه أن يلتزم بذلك الفصل أثناء بحثه وردوده اللاحقة، ولكنه لم يفعل شيئاً من ذلك، فكلمّا وجد نفسه في ضيق انفجر بسيل من عيوب الغلاة وانحرافاتهم ليجعل ذلك عيباً على ابن المطهر والإمامية!

وفي أثناء ذلك ربّما ذكر أسماء تلك الفرق، وربّما اكتفى بدسّ عقائدهم بما يوهم القارئ أنّها من عقائد الإمامية لذا وضعها في الردّ على عالمهم ابن المطهر!)^(١).

ولم يكتفِ ابن تيمية والوهابية بالتنظير والافتراءات الورقية حتى بثوا في المجتمعات فتاوى التكفير والقتل والذبح على الهوية والانتماء من غير نقاش او استماع للرأي الآخر، وفي ذلك يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (وانه يلاحظ أن علماء الوهابية يفرضون في آرائهم الصواب الذي لا يقبل الخطأ، وفي آراء غيرهم الخطأ الذي لا يقبل التصويب، بل انهم يعتبرون ما عليه غيرهم من اقامة الأضرحة والطواف حولها قريباً من الوثنية)^(٢).

(١) ابن تيمية حياته - عقائده، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٥. للتوسعة في تناقضات وافتراءات ابن تيمية بحق الشيعة الإمامية وبالمصادر ظ: المصدر نفسه.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٢١٠.

ومن المؤسف ان نجد بعض الباحثين المعاصرين من ينتهج منهج ابن تيمية في المغالطات فيذكر الشيعة الإمامية وسرعان ما يلصق لهم آراء سائر فرق الشيعة الأخرى محملاً آراء تلك الفرق على الإمامية، ولعل ذلك نابع من الاعتماد على المصادر من غير فرقة الإمامية في التعرف عليهم!! وهذا خلاف المنهج العلمي في التوثيق، فمن ابجديات البحث العلمي الرجوع بالمصادر والمراجع الى أهل الفرقة وعلماؤها في معرفة آرائهم وعقائدهم هذا بطبيعة الحال للباحث الذي زكى نفسه وعمله.^(١)

نعم؛ ان جمود الفكر الوهابي السلفي وتعطيل نعمة العقل هي من الأسباب التي ادت الى التوقع وقلة البصيرة في فهم دين الله سبحانه، ومن ثم غلق باب المناظرة وتحريم بل وتجريم السؤال وتحت عنوانات عدة منها اتهام السائل بالبدعة والارتداد والضلال او اتهامه بأنه خارج عن مظلة السلفية لأنه لم يقف عند ظواهر النصوص، (لأنه من الأسباب الحقيقية للجمود على الظواهر وتحريم الكلام والمناظرة ودفع العقل عن دوره الحقيقي في المعرفة، هو ضعف العقول وعجزها عن بيات وتوضيح كثير من المبهمات، فكان الحل المناسب هو سد باب السؤال والمناظرة من خلال سلاح التبديع والتحريم، الذي مارسته السلفية بشكل واسع وكبير)^(٢).

فنرى من العجب أن الجم الغفير من الناس بل ومن العلماء المقلدين يرون أن من يمسح رجله بدلاً عن الغسل في الوضوء مبتدعاً وكذلك من يقول إن

(١) فمن المعاصرين مع الأسف وجدت الكثير منهم اكتفي هنا بالدكتور علي عبد الفتاح المغربي، إذ يحمل الإمامية آراء فرق أخرى زاعماً نسبتها إليهم!؟، ظ: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل .. ودراسة، ص ١٤٨.

(٢) د. كريم السراج، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، دار السلام، بيروت، ٢٠١٠م، ص ١٧٩.

الحسنة من الله والسيئة من نفسك ومن يدخل في الأذان حي على خير العمل ومن يقول إن علياً أفضل من أبي بكر ومن لا يجوز التكليف بالمحال ومن يقول بما جاء في القرآن إن الله جل وعلا وجهاً ويداُ وعيناً مع تنزيهه تعالى عن الجسمية والمشابهة ومن يقول إن النار محرقة بقوة خلقها الله فيها وإن السيف قاطع بقوة خلقها الله فيه ومن يقول بانتفاء الجواهر الفردة ومن يؤلف مثل هذا الكتاب هؤلاء كلهم مبتدعون ضالون عند الأكثر من علماء الفرق الأخرى.

وأما من يقتل المسلمين صبراً ويسبُّ علياً جهراً ويعيث في الأرض فساداً ويحارب الله ورسوله عناداً ويصطفي البيضاء والصفراء من بيت أموال المسلمين ويتهكم بأوامر سيد المرسلين فذلك عندهم عدل ثقة وصاحب سنة خليفة حق وإمام صدق: ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى﴾^(١).

إن المتأمل في التاريخ المديد للفتن يجد أنه لم يتغير شيء كثير عما نراه اليوم، وكأن الزمن يعيد نفسه، ولكن مع اختلاف المسميات، فالتضليل والتكفير والحروب واستباحة الدماء والأعراض والأموال مازالت قائمة بيننا، ودروس التاريخ تبين لنا أن الخلاف بين الفرق والمذاهب ليس خلافاً يحض عليه الدين بقدر ما يشجعه حب الزعامة والرئاسة، وحب الغلبة على الآخرين، والتعصب لمذهب أو رأي كسمة شخصية، ليستخدم الدين أداة في يد تلك الميول والنزعات المرضية.

لذلك نجد سيدي القارئ الكريم ضرورة التروي وعدم الاستعجال في اطلاق عبارات الضلال والتبديع والانحراف والتفسيق ناهيك عن عبارات

(١) سورة النجم، الآية ٣٠ .

التكفير والارتداد ف(لا يجوز لأحد أن يسارع في تكفير مسلم، بحجة أنه يراه على كبيرة من الكبائر، لأن الحكم بالتكفير ليس بالأمر الهين، إذ هو سلخ لهذا المسلم عن مجتمعه وأمته، فهو كالحكم بالموت على إنسان، فيُدفن وهو حي^(١)).

لهذا أقتضت الدراسة الحالية التعرف على الأصول الاعتقادية عند كل من الإمامية والمعتزلة والاشاعرة ومن ثم مقارنة بعض القضايا التي تستحق المقارنة وذلك لأمر عدة منها ما تم بيانه في مقدمة كتابنا هذا، واخرى نجدها في:

أولاً: لكي تكتمل الصورة عند من يريد ان يطلع على هذه الدراسة أو يريد ان يتعرف على أهم المبادئ الفكرية عند الفرق.

ثانياً: التعرف على أهم مسائل العقيدة الإسلامية من خلال عرض آراء المدارس.

ثالثاً: تبيان نقاط الالتقاء والاختلاف ما بين المدارس.

رابعاً: ولعل هذا هو الأهم؛ ان هذه الأصول الاعتقادية عند رجال او أتباع أو طلاب كل من المدارس تُعد توجيهات أو ارشادات مهمة ومؤثرة يتلقاها الأتباع أو الطلاب، وعلى ذلك تكون هي الموجه الحقيقي لسلوكهم أزاء كثير من القضايا الاساسية والفاعلة في حياتهم الدنيوية من خلال علاقتهم مع بعضهم بعضاً وعلاقتهم بالكون وعلاقتهم بخالقهم.

خامساً: ان هذه الأصول الاعتقادية عاجلت كثيراً من القضايا التي كانت تُثار في ذلك الوقت، ونحن إذا لم نستفد منها (ربما لأنها كانت وليدة ظروفها وبيئتها من وجهة نظر بعضهم) وهذا غير صحيح؛ لأنها مرتكزة على اساس قوي ألا وهو القرآن الكريم، فلعلنا نستفيد من الآلية التي من خلالها كانت هذه الأصول

(١) د. قحطان عبد الرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ص ٧٢٨ .

هي الدواء الشافي لكثير من العلل التي تصيب المجتمع، ومن ثم النزوع الى المعرفة المنتجة لحياة التسامح وفق معايير علمية مبنية على الاطلاع على رأي الآخر، وان نتقبل القيم العقديّة للآخر ليس بشرط القبول وإنما بشرط الاحترام، وكذلك البحث (في الوقت نفسه عن الأسس المشتركة بين السنة والشيعه "الفرق الإسلامية"، وتجاوز الإقصاء والعنف المتبادل الى إرساء روح التسامح، فليس من صالح المسلمين الآن استمرار حالة الخلاف التاريخي بين السنة والشيعه - والفرق الإسلامية عموماً -، ولا ينبغي أن نمشي وراء خطى الفقه التقليدي في تكفير عقائد الشيعة، فالمسلمون الآن في حاجة الى البحث عن الجذور المشتركة بينهم، وليس البحث عما يفرقهم، وذلك يتطلب إعادة النظر بروح النقد في الصورة السلبية التي تقدمها كل فرقة عن الأخرى، وعلينا أن ندرك حجم الإسهامات العظيمة التي قدمها الشيعة على اختلاف فرقتهم في تاريخ الحضارة الإسلامية)^(١).

والى ذلك حثت نصوص من القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولعلي سيدي القارئ الكريم اجد من المناسب هنا ذكر قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام، لما أجد فيه الكفاية لبيان مرادي، قال عليه السلام: (إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِأَيَّتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا وَلَا يَرُدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَمْ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^(٢)، وقال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾^(٣)^(١).

(١) د. أحمد محمد سالم، نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، رؤية للنشر

والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٢٠٠.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٦٩.

(٣) سورة يونس، الآية ٣٩.

وختاماً لا بد من القول إن الله تعالى أبقى أن يكون هناك صحيح إلا كلامه المقدس، ولذا فإن هذه التأليف المتواضع لا يخلو من الهنات، وما أحرى كاتبه بالقول:

وما أبرئ نفسي أنني بشر أسهو وأخطئ ما لم يحمن قدر
ولا ترى عذراً أولى بذئ زلل من أن يقول أنني بشر

فان كنت أصبت الذي أردت من التأليف، فهذا من جزيل نعم الله تعالى، فله الحمد والشكر مبلغ رضاه، وان كنت لم ابلغ ذلك فيكفيني نيتي التي أسأل الله أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم...

الدكتور محمد كاظم الفتلاوي

مدينة الشامية ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

الشيعة الإمامية — نشأتهم وأصولهم الاعتقادية —

الشيعة الإمامية

- نشأتهم وأصولهم الاعتقادية -

ليان صورة واضحة لنشأة فرقة الشيعة الإمامية وأصولهم العقائدية ينبغي تحديد مصطلح (الشيعة الإمامية) أولاً في اللغة والاصطلاح، وكما يأتي:

الشيعة في اللغة: الاتباع والانصار، وكل قوم اجتمعوا على امر فهم شيعة، ثم صارت الشيعة اسم لجماعة مخصوصة.

يقول ابن منظور: (وأصل الشيعة: الفرقة من الناس، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد ومعنى واحد، وقد غلب على هذا الاسم على من يتوالى علياً واهل بيته رضوان الله عليهم اجمعين، حتى صار لهم اسماً خاصاً، فإذا قيل: فلان من الشيعة عُرف انه منهم)^(١).

وبهذا المعنى اللغوي استعمل القرآن الكريم لفظة الشيعة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ...﴾^(٣).

والتشيع اصطلاحاً: هو الاعتقاد بآراء وأفكار معينة تتلخص بأن: الشيعة هم من شايح علياً وقدمه على أصحاب رسول الله ﷺ واعتقد أنه الإمام بوصية من رسول الله ﷺ وبإرادة من الله تعالى نصاً^(٤).

(١) لسان العرب ، ٤ / ٢٣٧٧ .

(٢) سورة الصافات، الآية ٨٣ .

(٣) سورة القصص، الآية ١٥ .

(٤) ظ: مرتضى الابطحي، الشيعة في احاديث الفريقين، مطبعة امير، ١٤١٦هـ، ص ٢١، ناصر الكرمي، بحوث في العقيدة، قم، ٢٠٠٤م، ص ١٣ .

ويرى ابن النديم (ت ٣٨٠هـ) ان السبب في تسمية الشيعة بهذا الاسم هو الإمام علي عليه السلام وذلك (لما خالف طلحة والزبير علياً رضي الله عنه واياها إلا الطلب بدم عثمان بن عفان وقصدهما علي عليه السلام ليقاتلهما حتى يفينا الى امر الله جل اسمه تسمى من اتبعه على ذلك الشيعة فكان يقول شيعتي)^(١).

ويؤكد هذا المعنى ابو الحسن الأشعري إذ يقول: (انما قيل لهم: الشيعة لأنهم شيعوا أي شايعوا علياً ويقدمونه على سائر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله)^(٢).

ويعرف الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) الشيعة: (بأنهم هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص، وقالوا بإمامته نصاً ووصية، إما جلياً أو خفياً، واعتقدوا ان الإمامة لا تخرج من اولاده، وان خرجت فبظلم يكون من غيره، او بتقية من عنده، قالوا: وليست الامامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة ويتنصب الإمام بتنصيبهم، بل هي قضية اصولية. هو ركن الدين... ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيب، وثبوت عصمة الائمة وجوباً عن الكبائر والصغائر)^(٣).

وأما الشق الثاني من مصطلح (الشيعة الإمامية) فيطلق مصطلح الإمامية، عقائدياً وكلامياً على من جعل الإمامة أصلاً من أصول الدين، ويدخل تحته بهذا الاعتقاد كل الفرق الشيعية (سياسياً)، كالزيدية والاسماعيلية والكيسانية والاثني عشرية... وغيرها، لكن هذه الفرق استقلت بأسمائها الخاصة بها، وأصبح مصطلح الإمامية الآن ينصرف الى الاثني عشرية خاصة، وهم الفرقة الأكثر وجوداً وبقاء اليوم من الفرق الأخرى، وهي التي تعيننا البحث هنا، ومبعث هذه التسمية (الاثني عشرية) هو اعتقادهم باثني عشر إماماً من بني

(١) الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (دت)، ص ٢٤٩.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، طبعة استنبول، ١٩٢٩م، ص ٥.

(٣) الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م، ١٤٥/١.

هاشم نصّ عليهم رسول الله ﷺ، كما هو معروف من اعتقادهم في التنصيب على الإمام من الرسول ﷺ. ثم نص كل إمام على الإمام الذي بعده، بشكل يخلو من الشك والإبهام.

ولقد اعتمد الإمامية على ما تضافر عن رسول الله ﷺ من روايات تدور حول نقطة محورية، هي أنه يملك هذه الأمة اثنا عشر خليفة كعدد نساء بني إسرائيل^(١)، وفي رواية أخرى أنهم من قريش^(٢). وهكذا تكتمل لديهم مصاديق الرواية عندما ساقوا الإمامة بعد الإمام جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم، ثم إلى علي الرضا، ثم إلى محمد الجواد، ثم إلى علي الهادي، ثم إلى الحسن العسكري، ثم ولده الحجة بن الحسن سمي الرسول ﷺ والإمام الثاني عشر الذي غاب عن الأنظار - وتلك العقيدة التي تميز هذه الفرقة في غيبة إمامها - ولا زال في غيبته، وسيعود ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، عندما تنهياً الأمة لذلك فتستحق ظهوره من جديد.

وبهذا يكون مصطلح الشيعة الإمامية الذي نعنيه هنا المراد منه من اعتقد بإمامة اثني عشر إمام منصوص عليهم؛ يقول السيد هاشم معروف الحسني: (وقد أصبح اسم الشيعة الإمامية مختصاً بمن قال بإمامتهم على الترتيب الذي

(١) نقل أحمد بن حنبل عن مسروق أنه قال: (كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن فقال له رجل يا ايا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله ﷺ كم تملك هذه الأمة من خليفة فقال عبد الرحمن بن مسعود ما سألتني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ثم قال نعم ولقد سألتنا رسول الله ﷺ فقال: اثنا عشر كعدة نساء بني إسرائيل). مسند أحمد، ١/٣٩٨.

(٢) قال البخاري: (حدثني محمد بن المثني حدثنا غندر حدثنا شعبة عن عبد الملك سمعت جابر بن سمرة قال: سمعت النبي ﷺ يقول: يكون اثنا عشر أميراً فقال كلمة لم اسمعها فقال أبي أنه قال كلهم من قريش). صحيح البخاري، ٨/١٢٧.

ذكرناه، فمن زاد واحداً أو نقص لا يصدق عليه هذا الأسم: الشيعة الإمامية^(١).

ويعتد الشيعة الإثنا عشرية قديماً وحديثاً باستقلالهم المذهبي عن سائر الفرق، فهم من جهة فقهية يسمون بـ(الجعفرية) نسبة إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ومن جهة كلامية يصنفون مع كل من يعتقد بإمامة أهل البيت عليه السلام.

ويختلف المؤرخون والباحثون عندما يحددوا زمن نشوء التشيع ويتوزعون إلى عدة آراء، وإن هذا التضارب في تحديد تاريخ التشيع ينم في داخله عن شيء معين، إذ كل الطوائف الإسلامية الأخرى كما سوف يتضح معروف تاريخ تأسيسها، وأصحاب الملل والنحل يبينون تاريخ كل فرقة ومؤسسها بصورة واضحة لم يختلف عليها أحد من عامة المسلمين، إلا التشيع فإنه ظل ولا يزال محل خلاف، ومن شدة التيه التحقيقي في هذه المسألة ظهرت نظريات حاولت إعطاء رؤى تقريبية لهذه المدرسة، منها من:

١- يرى انهم تكونوا بعد وفاة النبي ﷺ^(٢).

٢- الرأي الذي يذهب إلى أن التشيع نشأ أيام عثمان^(٣).

٣- الرأي الذي يذهب إلى تكون الشيعة زمن خلافة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام^(٤).

(١) أصول التشيع - عرض ودراسة -، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٢٣٢.

(٢) ظ: نبيلة عبد المنعم، نشأة الشيعة الإمامية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٥ ص ٦٣.

(٣) ظ: عبد العزيز الدوري، مقدمة في صدر الإسلام، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٦١.

(٤) ظ: فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخر،

مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣٤م، ص ٧٤.

٤- الرأي الذي يذهب لنشوء التشيع بعد واقعة الطف وبتأثير من شهادة الإمام الحسين عليه السلام ^(١).

٥- رأي يرى تقسيم جديد هو التشيع السياسي والتشيع المذهبي: وهذا التقسيم عجيب تداولته الالسن ^(٢).

إن هذا التقسيم لم يكن موضوعياً، وإنما قصد منه ضرب التشيع في الصميم، وقصد بالتشيع السياسي هو حالة المشايعة التي عرفها آل البيت من أجل الحصول على السلطة السياسية وخصوصاً بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، مما أدى الى تشكيل طائفة سياسية تعلن الولاء السياسي لآل البيت.

٦- رأي يرى ان قواعد التشيع وبنائه الفكري كانت في عهد الإمام جعفر الصادق عليه السلام ^(٣).

والذي نلاحظه ان هذه الآراء أو النظريات من الصحيح ان تكون بمثابة محطات تاريخية ساهمت في إذكاء روح التشيع، ونشره، وتطويره سياسياً واجتماعياً وثقافياً، وعملت على تركيزه في نفوس أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، أما أن تكون محطات لولادة التشيع ونشأته فذلك يجانب الحقيقة، إذ التشيع كان بذرة بذرها النبي الخاتم عليه السلام منذ اليوم الأول الذي صدع به لتبليغ رسالة السماء.

ف نجد ان علماء الشيعة وغيرهم من محققي المذاهب الاخرى يرون ان التشيع ولد أيام النبي عليه السلام وانه عليه السلام هو الذي غرسه في النفوس عن طريق

(١) ظ: د. عامر النجار، في مذاهب الإسلاميين، دار المعارف، مصر، ١٩٩٥، ص ١٥٣.

(٢) ظ: د. كامل الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، ١٢٢/١.

(٣) ظ: د. محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ص ١٥٨.

الاحاديث التي وردت على لسانه عليه السلام وكشفت عما للإمام علي عليه السلام من مكانة في مواقع متعددة رووها، اضافة الى الشيعة ثقة مدرسة الصحابة القدامى والمحدثين.

وهذا الرأي الأخير هو الذي يحدد لنا حقيقة مصطلح التشيع، أو بالأحرى حقيقة المذهب إذ يلزمنا الرجوع الى الموروث التاريخي القديم، وتفحصه بدقة لأن الاختلاف في تحديد تاريخ فرقة معينة - على أن تاريخ كل الفرق الإسلامية محدد بالتدقيق كما سوف يمر علينا - يخفي وراءه حقيقة تعمد المؤرخون إخفائها حتى يتسنى لهم إبداء آرائهم ووجهات نظرهم، والأهم من ذلك هو تمديد موقعهم داخل خريطة العقيدة الإسلامية.

إن اغلب القرائن التاريخية تثبت أن مصطلح الشيعة ظهر زمن الرسول عليه السلام، وذلك ان لفظ التشيع ومعناه كان مع بدايات الإسلام، وإن بذرته (وضعت مع بذرة الاسلام، جنباً الى جنب، وسواء بسواء، ولم يزل غارسها يتعاهدا بالسقي والعناية حتى نمت وازهرت في حياته ثم اثمرت بعد وفاته)^(١).

وقريب من هذا المعنى يقول الدكتور احمد امين: (كانت البذرة الاولى الشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي عليه السلام ان اهل بيته اولى الناس ان يخلفوه، واولى اهل البيت العباس عم النبي، وعلي ابن عمه، وعلي اولى من العباس)^(٢).

ويؤكد ذلك الدكتور كامل الشيبلي، فيقول: (إن التشيع بمعناه الذي حددناه من نصره علي والتشيع له، قد كان قديماً قدم الإسلام، وظهر على شكل دعوة

(١) محمد حسين كاشف الغطاء، اصل الشيعة واصولها، مؤسسة انصاريان، قم، ٢٠٠٨م، ص ١١٨.

(٢) فجر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥، ص ٢٦٦.

سياسية في أول لحظة بدا من المناسب ان يظهر للناس، وقد كان الاربعة الاوائل من شيعة علي وهم: سلمان الفارسي، وابو ذر، وعمار بن ياسر، والمقداد بن اسود، يتصرفون في حياة النبي باعتبارهم شيعة، تصرفهم في نهاية الامر حين انكشف تشيعهم واضحاً، وكان ذلك يُعرف عنهم^(١).

وكذلك الشيخ محمد جواد مغنية بقوله: (إن النبي هو الذي بعث عقيدة التشيع واوجدها، ودعا الى حب علي وولائه، واول من اطلق لفظ الشيعة على اتباعه ومريديه، ولولاه لم يكن للشيعة والتشيع عين ولا أثر)^(٢).

ونجد ذلك جلياً ايضاً في قول الخوارزمي (ت ٥٦٨هـ)، إذ قال: (اخرج ابن مردويه عن يزيد بن شرحبيل الانصاري كاتب علي عليه السلام، قال: سمعت علياً يقول: حدثني رسول الله صلى الله عليه وآله وانا مُسنده الى صدري، فقال: أي علي، ألم تسمع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^(٣) انت وشيعتك، وموعدي وموعدكم الحوض، إذا جاءت الامم للحساب، تُدعون غراً محجلين)^(٤).

وكذا قال السيوطي (ت ٩١١هـ): (أخرج ابن عساكر عن جابر بن عبد الله الانصاري قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وآله فأقبل علي، فقال النبي صلى الله عليه وآله: والذي نفسي بيده، إن هذا وشيعته لهم الفائزون يوم القيامة، ونزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

(١) الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م، ص ١٩.

(٢) الشيعة في الميزان، دار التعارف، بيروت، (دت)، ص ١٧.

(٣) سورة البينة، الآية ٧.

(٤) مناقب الخوارزمي، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٦٥م، ص ١٧٨.

الصَّالِحَاتِ أَوْلَيْكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿١﴾، فكان اصحاب النبي ﷺ اذا قبل علي قالوا:
جاء خير البرية (٢).

وقد حكى عن أبي حاتم السجستاني (ت ٢٥٠هـ) أنه قال: (أول اسم ظهر في الإسلام على عهد رسول الله : هو الشيعة؛ كان هذا لقب أربعة من الصحابة، هم أبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، ومقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر الى أوان صفين، فانتشرت بين موالي علي عليه السلام) (٣).

ومع هذا فإن كثيراً من الكتب القديمة قد جانبت الصواب في بيان اصل التشيع، ولم تحط بالظروف الموضوعية لهذه الفرقة، لا سيما ان هذه المصادر القديمة كان نتاجها في وقت كانت الفرقة الشيعية الامامية تقف موقفاً غير مرضياً عند السلطات الحاكمة آنذاك، ومن ثم لم تكن هذه المصادر محايدة في طرحها لعقائد الشيعة واصولهم، ومن ثم - وكما يقول الدكتور عرفان عبد الحميد - : (ان الدراسات القديمة لعقائد الشيعة والمثلة بكتب المقالات تحمل طابع التحامل على التشيع الديني باعتباره فرقة خارجة عن اجماع المسلمين، ومن ثم صار من الخطأ الكبير الاعتماد على هذه الكتب في تصوير عقائد الشيعة من غير نقد وتمحيص وموازنة مع ما ورد في كتب عقائد الشيعة نفسها) (٤).

(١) سورة البينة، الآية ٧ .

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٣٧٩/٦، للتوسعة: ظ: الاميني محسن (ت: ١٣٩٢هـ)، الغدير، ٥٧/٢ .

(٣) الطبري(ق٧هـ) عماد الدين، أسرار الإمامة، تحقيق: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤٢٢هـ، ص ١٦٣.

(٤) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الارشاد، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٩٦٧، ص ١٥ .

ومن ذلك ما نلاحظه في تعريف الشيخ الجرجاني للشيعة الإمامية فقد جانب الصواب^(١)، وذهب به اعتقاده شططا ومن غير روية وخلط الحابل بالنابل، فلم يقف على كلمة الإمامية كمصطلح عقائدي فهو بصدد تعريفهم ولكنه يتكلم عن جماعات كانت مع الإمام علي عليه السلام كخليفة للمسلمين فمنهم من نكث ومنهم من انحرف عنه، فأين كل ذلك من تعريف الإمامية كفرقة إسلامية ما سميت بهذا الاسم إلا لأنها جعلت من الإمام علي عليه السلام إماماً!!

نعم ظلمت هذه الفرقة تاريخياً فالمؤرخون والكتاب حينما تكون دفاعاتهم مبنية على أسس عاطفية لا على مقومات عقلية وعلمية سريعاً ما يظهر ضعفها وتسقط ركائزها، ومثالنا الآخر ما جاء في موسوعة التاريخ الإسلامي وهو الهجوم اللاذع على الفرس، وليس هنا من باب الدفاع عن قومية معينة ولكن هو استشفاف المخفي من داخل النصوص والذي هو في الأصل هجوم على التشيع، وذلك دون دليل منطقي، والأمر الثاني الملاحظ في هذا الكتاب هو الانتقائية في التعامل مع الأحداث التاريخية، الشيء الذي يصعب معه استخلاص الأسباب ومن ثم النتائج مما جعل نتائجه بعيدة عن واقع الأحداث التاريخية مما أفقد عملية التاريخ تناسقها.

فالمسكوت عنه من خلال نصوص كاتبنا واضح جلي، لكنه لم يعبر عنه بطريقة مباشرة فتخفى تحت راية عرقية، علماً أن المقصود عنده هنا هو التشيع وهذا يتضح جلياً حينما نراه يربط بين الحركات الفارسية واليهودية ويصور

(١) قال في تعريف (الإمامية): (هم الذين قالوا بالنص الجلي على إمامة علي رضي الله عنه، وكفروا الصحابة، وهم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه، عند التحكيم وكفروه، وهم اثنا عشر الف رجل، كانوا اهل صلاة وصيام، وفيهم قال النبي (ص): (يحق احدم صلاته في جنب صلاتهم، وصومه في جنب صومهم، ولكن لم يتجاوز ايمانهم تراقبهم). كتاب التعريفات، ص ٢٨.

تنسيقها في الكيد لهذا الدين، بحيث يرى أن الفرس واليهود وقادوها ووجهوها^(١).

ومن ثم العزف على اسطورة عبد الله بن سبأ، هذه الشخصية التي أعطاها التاريخ حجماً أكبر من حجمها، وجعله مؤسس المذهب الشيعي، في حين ان هذه الشخصية لم تكن محل اختلاف بين المؤرخين (السنة والشيعة) فقط بل حتى داخل المنظومة الفكرية الشيعية نفسها، فقد نفى البعض وجود هذه الشخصية بالإطلاق باعتبارها إحدى موضوعات سيف بن عمر باعتباره هو الراوي الذي أورد له الطبري مروياته وبعدها كان تاريخ الطبري هو المرجع لكل المؤرخين فيما بعد، وقد مثل هذا الخط في أوجه العلامة مرتضى العسكري في كتابه أسطورة ابن سبأ^(٢)، وقد رأينا السيد الخوئي رحمته الله (ت ١٤١٣هـ) أيضاً قد مال الى هذا القول في معجم الرجال^(٣).

وقد كان العلامة التستري صاحب موسوعة الرجال من بين العلماء الشيعة من أقر وجود هذه الشخصية لكن الفارق أنه وضعها في إطارها الحقيقي، وسحب عنها تلك الخرافة التي أكسبها إياه سيف بن عمر الذي تلاعب بالرواية وأخرجه بالشكل الذي أصبح هو مؤسس المذهب الشيعي، مع العلم أن الأئمة من آل البيت عليهم السلام قد لعنوه، وهنا يقول السيد الخوئي: (فعلى فرض وجوده،

(١) ظ: د. احمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ط ١٣، ص ٦١٣ .

(٢) ظ: مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ و اساطير اخرى، نشر: المجمع العلمي الإسلامي، قم، ١٩٩٧م .

(٣) ظ: معجم الرجال، ٢٠٥/١١ .

فهذه الروايات تدل على أنه كفر وادعى الألوهية في علي عليه السلام لا أنه قائل بفرض إمامته عليه السلام (١).

ومن روايات اللعن ما نلحظه في قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (لعن الله عبدالله بن سبأ، إنه ادعى الربوبية في أمير المؤمنين) (٢). وهكذا يظهر لنا الموقف الحقيقي لحظ الامامة في شخصية عبد الله بن سبأ، وهو اللعن والرفض لكل من ادعاه.

ولا يمكن أن ننفي وجود حركة الغلاة الذين لعنوا من طرف الأئمة ومن علماء مذهب أهل البيت مما لا يجعل مسوغاً للآخر، الخلط بين التشيع الأصل الذي بنا أسسه على اتباع أهل البيت عليهم السلام وبين خط الغلو والانحراف، وقد قال العلامة التستري في هذا الشأن: (ومن العجب أن الجماعة المتسمية بالعلماء من أهل السنة، إذا تكلموا في كتبهم على المذاهب لا يذكرون الإمامية المتمسكين بأهل بيت العصمة بل يقتصرون على الغلاة من السبئية واضرابهم) (٣).

وفي مكان آخر نلاحظ احد الباحثين المعاصرين يناقش آراء في اصول التشيع، وهو الدكتور مصطفى الشكعة، إذ يقول: ان (الشيعة يرون أن التشيع عقيدة دينية خالصة، وهناك آخرون من المسلمين يرون أن التشيع فكرة سياسية خالصة، وهناك أيضاً من يرى أن التشيع وجدان عاطفي خالص) (٤).

(١) معجم الرجال ، ٢٠٧/١١ .

(٢) المجلسي، بحار الانوار، ٢٨٦/٢٥ .

(٣) نقلاً عن د. نور الدين الهاشمي، تأريخ الشيعة بين المؤرخ والحقيقة، مركز الأبحاث العقائدية، قم، ١٤٢٨هـ، ص ١٤٣ .

(٤) إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية (مكتبة الأسرة)، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ١٧١ .

آراء في أصول التشيع:

واری من الضرورة بمكان الوقوف على ما ابداه الدكتور الشكعة من آراء فهو لم يذكرها فقط بل ناقشها، وسنعرضها في ثلاث نقاط ونبدي وجهة نظرنا على ضوء عرض الدكتور الشكعة لها، بعد تسليمنا بالرأي الأول والذي مفاده أن التشيع هو عقيدة دينية خالصة.

أ- التشيع عقيدة دينية خالصة:

فأما الذين يذهبون الى أن التشيع عقيدة دينية فحجتهم الحديث الشريف حين انصرف النبي ﷺ من حجة الوداع في غدیر خمّ: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)^(١). ورأى الشيعة في ذلك وصية لعليّ بأن يكون أمير للمؤمنين وإماماً للمسلمين هذا بالإضافة الى أحاديث أخرى مثل قوله ﷺ: (أنا مدينة العلم وعليّ بابها)^(٢). وقوله: (عليّ مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبيّ بعدي)^(٣). وقوله ﷺ لعليّ: (لا يجبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)^(٤). الى غير ذلك من الأحاديث التي يتمسك بها الشيعة ويرفضها غيرهم ويضعفونها، أو يؤوّلونها تأويلاً مخالفاً، وعلى ذلك تكون إمامة عليّ للمسلمين في نظر الشيعة إمامة حتمية يفرضها الدين وتحتّمها العقيدة، ومن هنا ذهب أكثر الشيعة الى خلافة أبي بكر وعمر وعثمان كلها باطلة)^(٥).

(١) عمدنا الى اخراج الأحاديث فالمؤلف لم يخرجها من مضانها، ظ: الكليني، الكافي، ٢٩٤/١.

(٢) الكليني، شرح اصول الكافي، ٣٨/١.

(٣) (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي). الكليني، الكافي، ١٠٧/٨.

(٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٣١٩/٢.

(٥) إسلام بلامذاهب، ص ١٧٢.

ب- التشيع فكرة سياسية خالصة:

(وأما الذين يذهبون الى أن التشيع مجرد فكرة سياسية فحججهم كثيرة، فحق الأقربين في وراثة الرياسة - كما يرى الدكتور الشكعة - أمر لا يقره الإسلام، والبديهية الدينية تقول إن الأنبياء لا يورثون، ولو شاء الله لجعل محمد ولداً وهو الرسول الذي اصطفاه واجتباها^(١)).

وهنا ناقش الدكتور الشكعة فيما ابداه من رأي، ونقول إن ما أقره الإسلام وتمسك به الشيعة هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٢)، فمن الواضح نزولها في أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام^(٣)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٤)، فأولي الأمر هم (الامتداد الطبيعي للرسول عليه السلام)، وهم أهل بيته عليه السلام من بعده، والعلماء بالله، الأئمة على حلاله وحرامه، الأكفء على القيام بأمره، الصابرون المتقون، وبالتالي هم أكثر الناس طاعة لله، وأقربهم الى نهج رسوله^(٥)، وغيرهما من الآيات، وما جاء في أحاديث

(١) إسلام بلا مذاهب، ص ١٧٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥٥.

(٣) ظ: الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، أسباب نزول الآيات، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٣٣، وقد حاول بعض المفسرين صرفها عن وجهتها الواضحة ومعناها الواقعي ومنهم على سبيل المثال الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٢/١١، وللوقوف أكثر على الرد على ما زعمه الرازي وفيما اكدها من معنى وفي تفصيل لا يتسع له المقام ظ: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٥/٦.

(٤) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٥) محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ٧٣/٢. وذهب جملة من المفسرين الى صرف هذا المعنى المراد وجعله للحكام المتسنمين للسلطة، فساقوا جملة من الاحاديث ليحرفوا الكلم عن

الرسول ﷺ: حديث الدار، قال الإمام علي عليه السلام: (.. ثم تكلم رسول الله :، فقال يا بني عبد المطلب، انى والله ما اعلم أن شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتمكم به، انى قد جئتمكم بخير الدنيا والآخرة، وقد امرني الله أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرنى على هذا الامر، على أن يكون أخى ووصيى وخليفتى فيكم فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت انا وأنى لأحدثهم سناً وأرمصهم عيناً، وأعظمهم بطناً، وأحمشهم ساقاً انا يا رسول الله أكون وزيرك عليه، فأعاد القول، فأمسكوا واعدت ما قلت، فاخذ برقبتي، ثم قال لهم هذا أخى ووصيى وخليفتى فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا. فقام القوم يضحكون، ويقولون لأبى طالب قد امرك أن تسمع لابنك وتطيع)^(١).

وحديث المنزلة، إذ قال النبي ﷺ في الخبر المجمع على روايته بين سائر فرق الإسلام: (أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى)^(٢)، فأثبت له جميع مراتب هارون عن موسى، فإذا هو وزير رسول الله ﷺ، وشاد إزره، ولولا أنه خاتم النبيين لكان شريكاً في امره، وهذه المقامات مستفاده من قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِى، هَارُونَ أَخِي، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي، وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾^(٣).
وحديث الغدير المتقدم ذكره، وغيرها من الاحاديث.

موضعه، ومن ذلك ما ذكره القاسمي في تفسيره محاسن التأويل، ١٠٠٣/٣، فروى عن البخاري رواية ان النبي قال: (اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة). البخاري، ١٠٥/٨، وهذا يخالف ما افدناه سابقاً مما اتفق عليه الفريقين بان الخلفاء كلهم من قريش.

(١) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢١١/١٣، ظ: الطبري(ت٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل القرآن، ١٤٠/١٩.

(٢) الكليني، الكافي، ١٠٧/٨، ظ: البخاري، صحيح البخاري، ٢٠٨/٤.

(٣) سورة طه، الآيات ٢٩ - ٣٢.

إن الشيعة الإمامية لم يتمسكوا بعلي إماماً ومرجعاً في أمور الدين والدنيا لقربته من الرسول وإنما لتنصيبه أو ترشيحه من قبل الله والرسول إذ لم يرد مثل هذا الإدعاء في أي من كتب الشيعة ومصادرهما. أما ادعاء البديهة الدينية بالقول بأن الأنبياء لا يورثون ولو شاء الله لجعل للنبي الخاتم ولداً وهو الرسول الذي اصطفاه فلا نجد له هنا أية خاصية علمية تحليلية أو حتى أي معنى منطقي.

ويضيف الدكتور الشكعة قائلاً: (والذين بايعوا علياً بإمارة المؤمنين لم يبايعوه لأنه رمز ديني، أو لأنه وصي النبي، بل لأنهم رأوا أنه أحق المسلمين بولاية أمر المسلمين، تماماً كما رأى المسلمون السابقون أحقية أبي بكر بالخلافة فبايعوه ومن بعده عمر ثم عثمان)^(١).

والملاحظ هنا إن الظروف بعد مقتل عثمان كانت مساعدة لتولي الإمام علي الخلافة^(٢) ففي ذلك الحين لم تكن مسألة المرجعية استناداً إلى النصوص التي يراها الشيعة الإمامية فقط هي السائدة، وإنما مؤشرات من كل صنف ولون، فقد كانت فرصة للذين بقوا متمسكين بأحقية علي في تولي أمور المسلمين وظلوا ملازمين له، وفرصة للذين أخذتهم الظروف وساروا في الخط العام ولكنهم مازالوا يتحسسون بمعاني تلك العقيدة ومؤشراتها، وفرصة للذين أسلموا أو آمنوا بواقع الخلافة كما مارسها الخلفاء الثلاثة أبو بكر وعمر وعثمان، فللجماعة الأولى والثانية كان الإمام علي عليه السلام رمزاً دينياً ووصياً للنبي وأحق المسلمين بولاية أمر المسلمين ليس بعد مقتل عثمان وإنما منذ رحيل الرسول ﷺ. وللجماعة الأخيرة كان امتداداً لواقع ممارسة الذين جاؤا من قبله.

(١) إسلام بلا مذاهب، ص ١٧٢.

(٢) ظ: عبد المتعال الصعيدي، حرية الفكر في الإسلام، ص ٤٣.

ج- التشيع فكرة وجدانية عاطفية:

وهنا يقول الدكتور الشكعة: (والذين يرون أن التشيع فكرة وجدانية عاطفية لها علاقة بالعقيدة الدينية وما واكب ذلك من اشتراعات دينية محددة، يقولون إن آل بيت الرسول ينبغي حبهم وتكريمهم والتعلق بهم، لأنهم أهله وعترته وأحبابه، فمن من المسلمين لا يحب فاطمة والحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة، وهما اللذان أدخلوا السرور والبهجة على قلب جدتهما رسول الله حينما كانا طفلين صغيرين جميلين، يتسلقان كتفيه، ويلعبانه ويداعبانه، فيهش لهما ويطرب ويفرح، لأن محمداً الإنسان كان خير بني الإنسان عاطفة أبوة، فلم تكن عظمته في كونه رسولاً وحسب، بل كانت عظمته أيضاً في كونه إنساناً عظيماً يفيض قلبه بالحب ويفعم صدره بالحنان)^(١). ويقول: (فإذا ما نظرنا إلى ما حلّ بأهل البيت الكريم، برجاله ونسائه وأطفاله من تعذيب وتشريد وتقتيل، وهم عترة النبي وآل بيته وأحب الناس إليه، إذا ما نظرنا إلى ذلك كان علينا أن نتعلق بهم حباً وأسى وشفقة ورحمة، فقد لقوا من الاضطهاد في عصر الأمويين ما أسال دماءهم الطاهرة، وشرد أطفالهم الأبرياء، وعذب نساءهم الطاهرات المحصنات، ولم يقف الاضطهاد بذهاب الأمويين وفناء دولتهم، بل إن مآلوقه من أبناء عموماتهم العباسيين لأشد وأنكى من تعذيب وتشريد الأمويين)^(٢). ويرى الدكتور مصطفى الشكعة: ان (هذه المحن التي حلت بآل البيت قد جعلت كثيراً من المسلمين يتشيعون لهم ويتعصبون، تشيع عاطفة وتعصب حب، لا تشيع عقيدة دينية تركز على أصول عقائدية معينة)^(٣).

(١) إسلام بلا مذاهب، ص ١٧٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

وحقيقة الأمر إن هذا الحب الذي عناه الدكتور الشكعة لآل بيت النبي ﷺ والعطف عليهم لما اصابهم من الأمة (قد يظهره الكثيرون ممن لا يعتقدون بالنصوص أو صحة النصوص التي تشير الى ترشيح الرسول ﷺ للإمام علي بالمرجعية من بعده ولكن ذلك لا يعني أنهم متشيعون بالمعنى المفهوم لهذا التعبير عند الشيعة)^(١).

فالتشيع أعمق من عاطفة ومواساة عابرة، أو وقفة حزن وذرف دمعة ربما يديها من كان على غير ملة الإسلام على ما اصاب آل بيت النبي ﷺ من محن مفاجئة..، فلا يمكن ان تسمي هذا الباكي والمتعاطف (شيعياً) بل ان ممن ساهم بشكل مباشر في قتل وتعذيب آل محمد ﷺ قد ابدى حزنه وتأسفه! فهل بالإمكان ان نسميه (شيعياً)!! مما لاشك فيه ان التشيع هو الموالاتة والاتباع والالتزام بالنصوص التي وردة في حق آل محمد ﷺ من العترة المطهرة والتي نصت على احقيتهم وعدلهم للقرآن الكريم، وزعامتهم ومرجعيتهم للأمة بدءاً من أمير المؤمنين علي عليه السلام والأئمة المعصومين الأحد عشر من ولده الاطهار.

ومنه سيدي القارئ فإن قراءة تاريخ التشيع يجب أن يتبع فيه البحث الدقيق حتى لا نعيد تلك القراءات البائسة والتي ادت الى تفريق الصف الإسلامي وتمزيقه.

ولم يتعرض الشيعة الإمامية الى الاقصاء الجسدي فحسب بل أيضاً تعرضوا الى هجمات فكرية استدعت نهوض رجال من علمائهم للمناخفة في كثير من المسائل الكلامية، فخصص ابن النديم^(٢) الفن الثاني من المقالة الخامسة من

(١) د. حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت،

١٩٨٨م، ص ١٣١.

(٢) ظ: الفهرست، ص ١٧٥ - ١٩٩.

الفهرست لأخبار المصنفين من (متكلمي الشيعة الإمامية والزيدية)^(١)، وضمن حديثه عن المتكلمين على مذهب الإمامية ذكر عدة أعلام من بينهم هشام بن الحكم (ت نحو ١٩٠هـ)^(٢). ويستفاد من الكتب التي أسندها إليه ابن النديم أنه اعتنى بالرد على أصحاب الديانات المخالفة للإسلام بالإضافة إلى اشتغاله بالجدل مع المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية، فمن كتبه: كتاب الدلالات على حدوث الأشياء، كتاب الرد على الزناقة، كتاب الرد على أصحاب الإثنيين، كتاب التوحيد، كتاب الرد على أصحاب الطبائع، كتاب في الجبر والقدر، كتاب الرد على المعتزلة، كتاب المعرفة، كتاب الاستطاعة، كتاب على أرسطاليس في التوحيد.

ولم يفت ابن النديم أن يشير إلى علمين بارزين من أعلام الشيعة يتيمان إلى آل نوبخت اللذين كان لهما دور هام في تطوير عقائد الإمامية وهما أبو سهل النوبختي^(٣) ومن كتبه: كتاب الرد على الغلاة، كتاب المعرفة، كتاب حدث العالم، كتاب الرد على أصحاب الصفات وغيرها، والحسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠هـ) الذي (كانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه ولكنه إلى حيز الشيعة)^(٤).

(١) ظ: الفهرست ، ص ١٨٦ - ١٩٠.

(٢) هو هشام بن الحكم مولى بني شيان كوفي تحول إلى بغداد وهو من أصحاب الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) عليه السلام و(ممن فتق الكلام في الإمام وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام)، المصدر نفسه، ص ١٧٥. للتوسعة في جهوده ينظر: مصطفى حيدر السادة، علم الكلام عند الإمامية النشأة والتطور - هشام بن الحكم نموذجاً -، دار الأولياء، ٢٠١٢م، عبد الله نعمه، هشام بن الحكم رائد الحركة الكلامية في الإسلام وأستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ.

(٣) الحسن بن موسى النوبختي. وأبو سهل النوبختي كان حياً قبل ١٩٣هـ. ينظر ترجمتهما: حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٣٥٠ - ٤٠٣.

(٤) ابن النديم، الفهرست، ص ١٧٧.

أخذت عقائد الشيعة الإمامية تتضح في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري والقرن الرابع خاصة. وما من شك في أن القرن الرابع الهجري يعتبر عهداً خصباً بالنسبة إلى الشيعة في ظل الحكم البويهي وذلك بعد حقبة طويلة من الاضطهاد والانحسار، ويعزى الفضل في تبلور عقائد الإمامية إلى شيوخهم فهم أقرب إلى نص المعصوم ومن بينهم الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، غير أن انتماء الصدوق إلى مدرسة قم التي عرفت (بتطرفها تجاه العقلين) جعله (يجري على طريقة المحدثين بعيداً عن المنهج العقلي)^(١). ثم أخذت مقالات الإمامية تنحو شيئاً فشيئاً منحى عقلياً تبلور مع الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) خاصة، فالسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) فالشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ).

وهذا لا يعني وجود خلاف جوهري بين المدرستين، فهما تكمل أحدهما الأخرى مع وجود غلبه في جانب دون آخر، وذلك أن (للاستدلال العقلي، والمنطقي حول أصول الإسلام الاعتقادية عند الشيعة مقام رفيع وممتاز، ينبعث من عمق أحاديث الشيعة)^(٢).

ومما تجدر إليه الإشارة هنا أن كثيراً من الكتاب عندما يتناولون الشيعة بالتدوين يقومون بتقسيمهم على أقسام ونحل، ذاكرين الغث والسمين من الاعتقادات لما أضيف إلى الشيعة من مسميات وطوائف، فهم بهذا عن قصد أو غيره، يوحون إلى القارئ أن الشيعة فرقة متشعبة الآراء ذات عقائد واهية!

في حين أن الباحث المدقق يجد أن أكثر الفرق المضافة إلى الشيعة منقرضة، ولا مجال للمطلع على كتب الفرق والمقالات - وخاصة كتب الفرق الشيعية - أن

(١) ينظر مقدمة كتاب الشيخ الطوسي، الاقتصاد، ص ٩ - ١٢.

(٢) حسن الحسيني اللواساني، نور الأفهام في علم الكلام (المقدمة)، تحقيق: السيد إبراهيم،

مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٥هـ، ٩/١.

النزعات الأهوائية المذكورة هناك كانت كلها مما تدين به الشيعة الإمامية، أو يظن أن تلك الفرق المنسوبة إلى الشيعة لها كيان ثابت بين ظهرانيها؛ بل المنقب في التاريخ والباحث عن شؤون الأمم والديانات يتردد فيها، لما كانت هناك غايات وأغراض سياسية أو شخصية انحدرت بالنفوس الضئيلة إلى هذه البدع والأهواء.

ويبدو أن أكثر المعتنقين لها كانوا أفراداً من عامة الناس ومن لم يُقَمِّ المجتمع الديني لهم وزناً، وكان مآلهم جميعاً أن طوتهم الأيام وطحنهم الجديان، فعادوا كحديث أمس الدابر، كما أن غير يسير منها مفتعل على أناس لم يثبت لها كيان أو دعامة^(١).

ولعلي اكتفي بما قاله أحد علماء الشيعة الإمامية، في هذا المجال وهو العلامة الحلبي (ت ٧٢٦هـ): (واعلم أن هذه الاختلافات منقولة عن الشيعة، وأكثرها لم توجد، بل وجدت في كتب منقولة لا اعتبار لها)^(٢).

ولم يكتف بعض مدعي البحث عن الشيعة الإمامية بهذا القدر من الجهل أو العدا في حمل الفرق غير الشيعة الإمامية عليهم، بل ونسب ما ليس فيهم بهم، فنسب مخالفو الشيعة الإمامية إليهم جملة معتقدات سخيفة، وهي بين ما لا حقيقة له من مذهبهم أصلاً، وبين أشياء قال بها بعض الشيعة ولها محامل صحيحة عند قائلها، ولكن حرّفت كلها عن مواضعها بقصد التشنيع، وقد

(١) للتوسعة في هذه الفرق المضافة ينظر: عبد الواحد الانصاري، مذاهب ابتدعتها السياسة، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٣٩٣هـ، ص ٧-٨، مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ واساطير اخرى، وغيرها...

(٢) مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الانصاري، مطبعة ريان، قم، ١٤١٦هـ، ص ٣٠١.

احصاها وردها علماءهم ولسنا هنا بقصد ذكرها وتقدها، فنحيلك سيدي القارئ الى مكانها خشية الاطالة والخروج عن اهداف إعداد هذا الكتاب^(١).

وكذلك الظروف الخاصة في نشأة هذه الفرقة وما امتازت به عقائدهم جعلتهم في مواجهة السلطة الحاكمة على طول الخط؛ لذا مرّ الكلام الإثني عشري بمراحل مختلفة متعاقبة تكاد تتواكب الى حد كبير مع المراحل التي مر بها علم الكلام بصفة عامة، مع فروق ترجع الى ماهية هذه الفرقة والمذهب الذي اعتنقته في ميدان الاعتقاد.

مراحل علم الكلام للشيعة الإمامية:

المرحلة الأولى: (مرحلة التأسيس)، هي المدة التي قضتها الفرقة في صحبة الأئمة عليهم السلام، وتكاد تغطي القرون الثلاثة الأولى، ولما كانت في نظرهم امتداداً لعهد النص؛ إذ قول الإمام المعصوم يساوي عندهم في الحجية أقوال النبي صلى الله عليه وآله. فقد اتسمت هذه الحقبة بالإتباع والتقليد في الفروع والأصول؛ إذ المرجع المعصوم الذي ينبغي أن ترد إليه المشكلات والوقائع النظرية والعملية، قائم وقوله ملزم، فلا موجب للاجتهاد في كلا المجالين، ولكن بعض رجال الفرقة اشتغلوا في حياة الأئمة - ربما بتشجيع منهم - بالبحث الكلامي على أن تكون نتائجه موقوفة على الإمام، فوجود متكلمين داخل الفضاء الفكري الإمامي ليس من نوع

(١) خير من وجده الكاتب هنا في هذا المجال واعد فصلاً له كتاب: الميرزا فضل الله بن الميرزا نصر الله (ت ١٣٧٣هـ)، تاريخ العقيدة الشيعية وفرقها، تحقيق: غلام علي غلام يعقوبي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤٢٨هـ، ص ١٥٠.

الوجود العرضي قبال الإمام المعصوم^(١)، وهذه الجهود (الكلامية المبكرة متوقعة من مذهب يقوم أساساً على النصوص، ولكنه يعيش في بيئة كلامية متدافعة ولا بد له من رد طعنات الخصوم بمثل ما يستخدمون من أسلحة)^(٢)، لذا لا يستبعد عزيزي القارئ أن جذور علم الكلام بصورة عامة أسست على أيدي هؤلاء الملازمين لعصر نص المعصوم، فهم أول من وضع هذا النوع من الفكر وعمل به^(٣).

المرحلة الثانية: في عهد الغيبة التي تُقسم على قسمين: الغيبة الصغرى^(٤)، وفيها كانت الروح الموالية للنصوص مسيطرة أول الأمر أيضاً، ولكن لعبت الخلافات بين التشيع والاعتزال - حول بعض المسائل الكلامية المهمة المرتبطة

(١) ظ: علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، ص ١٢٨.

(٢) مدخل الى دراسة علم الكلام، ص ١٠٤.

(٣) ظ: مصطفى حيدر السادة، علم الكلام عند الإمامية..، ص ١٤٠، علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي، ص ١٣٠-١٣١. واما نشأة علم الكلام عامة فالظاهر انه بدأ (معتزلياً للمعتزلة هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام،...) إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ٣٦٢/٢.

(٤) الغيبة الصغرى هي المدة الزمنية الممتدة من مولد الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت (ع)، الى انقطاع السفارة بينه وبين شيعته بوفاة السفراء - وهم أشخاص كانوا يلتقون بالإمام وينقلون إخباره وفتاواه الى شيعته - وعدم نصب غيرهم وهي أربع وسبعون سنة، ففي هذه المدة كان السفراء يرونه وربما رآه غيرهم ويصلون الى خدمته، وتخرج على أيديهم توقعات منه الى شيعته في أجوبة مسائل وفي أمور شتى، وأما الغيبة الكبرى فهي بعد الأولى وممتدة الى يوم خروجه ليملاً الأرض عدلاً وقسطاً، وقد جاء في بعض التوقعات أنه بعد الغيبة الكبرى لا يراه أحد، وإن من ادعى الرؤية قبل خروج السفيناني والصيحة، فهو كذاب، وجاء في عدة أخبار أنه يحضر مواسم الحج كل سنة فيرى الناس ويعرفهم ويرونه ولا يعرفونه. ظ: محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ٤٦٢/٢.

بمكانة الأئمة وخصائصهم - دوراً مهماً في العلاقة بين المذهبين، أدت الى وجود تلاقح فكري بين رجال المدرستين، انتهى الى تحول بعض رجالات المعتزلة الى المذهب الإمامي^(١). وكان رائد هذه المرحلة الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ).

ثم تأتي مرحلة الغيبة الكبرى، إذ سرعان ما ظهر بعد وفاة الشيخ الصدوق تلميذه ابن النعمان المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)؛ فقد مثل مرحلة مهمة قل نظيرها؛ إذ قاد اتجاهها عقلياً بارزاً اقترب فيه من صفة علم الكلام السائد في تلك الحقبة الزمنية، فلم يتردد المفيد أن ينتقد أفكاراً من الإمامية السابقين في كتابه (تصحيح الاعتقاد)، وحاول أن يتخذ منهاجاً متوازناً جمع فيه بين المناهج العقلية، والروح النصية المحافظة، وكان حريصاً على إبراز التمايز بين المذهب الإثني عشري وغيره من المذاهب وخصوصاً المعتزلة^(٢).

واستمرت مدرسة المفيد متمثلة بتلميذه الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، الذي كان قد درس على يد عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره، لكنه واصل السير في الاتجاه الذي سلكه الشيخ المفيد من قبل بقوة وكفاية، وفي طرحة اقترب كثيراً من المعتزلة، ولكن هذا الاقتراب في المنهج، لم يبلغ الفروق التي تفصل بين الاعتزال والإمامية، وخاصة في عقيدة الإمامة المبتنية على النص، التي لا محل لها في الفكر الاعتزالي^(٣).

ثم تطور علم الكلام الإمامي بعد ذلك بصورة لافتة للنظر، بلغ مرحلة النضج والتحول المنهجي على يد نصير الدين الطوسي والمحقق الحلي وتلاميذهما، ربما كانت تلك هي الخصائص المميزة للكلام الإثني عشري حتى

(١) ظ: علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي، ص ١٤٤.

(٢) ظ: المدخل الى دراسة علم الكلام، ص ١٠٧، علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي، ص ١٥٦.

(٣) ظ: المدخل الى دراسة علم الكلام، ص ١٠٨.

اليوم، منذ أن استقرت في القرن السابع الهجري وما بعده على يد نصير الدين الطوسي وتلاميذه^(١).

وعموماً لا يمكن بحال من الاحوال ان يتغاضى باحث ذو بصيرة عن دور الشيعة والتشيع في العالم الإسلامي رغم المحن والابتلاءات التي تلقوها من لدن الحكام في كل زمان ومكان، فلم يكف الشيعة الإمامية عن (نضالهم السياسي والعسكري ضد الحكم الأموي، وفي مواجهة الأفكار التبريرية للمرجئة كان لا بد من التسلح بالفكر الديني الذي يلتزم النص القرآني لمواجهة الصراع الفكري جنباً الى جنب مع الصراع السياسي والعسكري)^(٢).

فإن حَجَم نير الظلم والجور عددهم ولكنه لم يُحجَم دورهم في الحضور في الميدان الثقافي والعلمي، (فالتشيع هو أكثر الحركات قدرة على التواجد والحركة في ميدان التاريخ الإسلامي كما كان هو المرجع لوجود آثار سياسية، وثقافية، واجتماعية كثيرة، وبرغم أن التشيع كان يعبر دائماً عن الأقلية، إلا أنه لا يستطيع أي محقق منصف أن ينكر أثر هذه الحركة في تأسيس ونشر الحوزات المعرفية والثقافية في تاريخ الإسلام)^(٣).

من أعلام الشيعة الإمامية:

١- الفضل بن شاذان بن الخليل: أبو محمد الأزدي، (ت ٢٦٠هـ).

٢- ابن نوبخت إسماعيل بن علي (ت ٣٠٠هـ).

(١) ظ: علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي، ص ١٦٢.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٦.

(٣) محمد خاتمي، الدين والفكر في فح الاستبداد، مكتبة الشروق، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٢٦ - ٢٧.

- ٣- ابن بابويه القمي محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١هـ).
- ٤- المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت ٤١٣هـ).
- ٥- الشريف المرتضى علي بن أبي أحمد الحسين علم الهدى (ت ٤٣٦هـ).
- ٦- الشيخ الطوسي ابو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ).
- ٧- نصير الدين الطوسي (ت ٥٩٧هـ).
- ٨- العلامة الحلبي أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ).
- ٩- المقداد السيوري بن عبد الله الحلبي الأسدي (ت ٨٢٦هـ).
- ١٠- العلامة الطباطبائي محمد حسين الطباطبائي (ت ١٩٨١م).
- ١١- محمد باقر الصدر (ت ١٩٨٠م).

ثانياً: الأصول الاعتقادية للشيعة الإمامية

اما الاصول الاعتقادية للشيعة الإمامية، فقد اتفق جمهور الشيعة الإمامية الاثني عشرية على ان اصول الدين خمسة، وهي^(١):

١- التوحيد، ٢- العدل، ٣- النبوة، ٤- الإمامة، ٥- المعاد .

أولاً: اصل التوحيد:

وهو الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، (يجب على العاقل بحكم عقله عند الإمامية تحصيل العلم والمعرفة بصانعه والاعتقاد بوحدانيته في الألوهية وعدم اتخاذ شريك له في الربوبية واليقين بأنه هو المستقل بالخلق والرزق والموت والحياة والإيجاد والإعدام. بل لا مؤثر في الوجود عندهم إلا الله)^(٢).

وهم بهذا يقرون ان الله سبحانه بيده مقاليد الأمور، ويعتقدون بخالص الاعتقاد ان الله سبحانه متفرد في ملكه وملكوته، وان كل شئ كائن دونه لا حول له ولا قوة، ومن (اعتقد أن شيئاً من الرزق أو الخلق أو الموت أو الحياة لغير الله فهو كافر مشرك خارج عن ربة الإسلام)^(٣).

وان للتوحيد اربعة مراتب ودرجات، وإذا لم يطو الإنسان كل مراحل التوحيد، فهو ليس موحداً واقعياً، والمراتب هي:

(١) للتوسعة ظ: الشهرستاني، الملل والنجل، ١٠/٢، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٦٥، جعفر السبحاني، الإلهيات، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨٩، ص ٣٧٦، محمد حسن آل كاشف الغطاء، اصل الشيعة واصولها، ص ١٤١، حسن العايش، صفات الله عند المسلمين، مؤسسة ام القرى لأحياء التراث، بيروت، ص ٣٧.

(٢) محمد حسين كاشف الغطاء، اصل الشيعة واصولها، ص ١٤١.

(٣) المصدر نفسه .

أ- توحيده في الذات: وهو الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى لا شريك له في وجوب الوجود لذاته. بمعنى أن الله لا نظير له، كما أن ذاته لا جزء لها، قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١).

ب- توحيده في الصفات: وهو الاعتقاد بأن لا نظير له في صفاته، وانها عين الذات. ونفي الكثرة والتركيب في ذات الحق، يقول الإمام علي عليه السلام: (الذي ليس لصفته حدّ محدود ولا نعت موجود)^(٢). وبهذا يُعرف أن الصفة التي يتصف بها الله سبحانه إنما هي الصفة اللا محدود؛ لأن الذات غير محدودة، والصفة عين الذات^(٣).

ج- توحيده في الربوبية والفعل: وهو الاعتقاد بأن لا يؤثر في الوجود إلا الله وهو الخالق الرازق والمحيي والمميت وبمعنى آخر ان أي فعل وحركة واثر في عالم الوجود ناجم عن ارادة الله ومشئته^(٤). وهي بهذا غير مستقلة بذاتها، بل قائمة به ومتوقفة عليه، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا﴾^(٥).

(١) سورة الاخلاص، الآية ٤ .

(٢) نهج البلاغة، شرح ابن ابي الحديد، ٦٩/١. لشيء من التوسعة في مجال الصفات ينظر فصل الأشاعرة من هذا الكتاب.

(٣) وقد آثرنا الكلام في الصفات الإلهية في الفصل الثالث، المبحث الثاني من هذا الكتاب إذ نجد ان هناك محلها.

(٤) ظ: الشيرازي، عقائدنا ، ص ١٨ .

(٥) سورة الاسراء، الآية ١١١ .

د- توحيده في الإلوهية والعبادة: وهو ان يعبده وحده لا شريك له بعبادته^(١). والإعراض عن كل مطاع آخر وعن أي جهة أخرى، وقبلة أخرى، ومثال آخر، وهذا يعني أن يكون كل انعطاف لله وكل استقامة لله وكل خدمة لله، فنحن من أجل الله نحيا ومن أجله نموت، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٢).

ثانياً : أصل العدل:

العدل في اللغة: ما قام في النفوس انه مستقيم، وهو ضد الجور، والعدل في اسماء الله تعالى يعني الحكم بالحق، والعدل في الناس يعني المرضي قوله وحكمه^(٣).

العدل في الاصطلاح العقائدي: يعني تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب^(٤).

والعدل ضد الظلم الذي هو وضع الشيء في غير موضعه.... واصل الظلم الجور ومجاوزة الحد^(٥).

قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(١). يقول السيد الطباطبائي: (شهد بهذه الشهادة وهو قائم بالقسط في فعله، حاكم بالعدل

(١) ظ: العلامة الحلي ، كشف المراد ، ص ١١٧ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٦٢ - ١٦٣ .

(٣) ظ: ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (عدل) .

(٤) ظ: الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ

المفيد، ١٤١٣هـ، ص ٣٢، الشريف المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، تحقيق: الشيخ يعقوب

الجعفري المراغي، دار الاسوة للنشر، قم، ط ٢، ١٤١٩هـ، ص ٨٣ .

(٥) ظ: الرازي ، مختار الصحاح ، ص ٤٠٥ .

في خلقه اذ دبر امر العالم بخلق الاسباب والمسببات والقاء الروابط بينها، وجعل الكل راجعاً اليه بالسير والكدح والتكامل وركوب طبق، عن طبق ووضع في مسير هذا المقصد نعماً لينتفع منها الانسان في عاجله لآجله وفي طريقه لمقصده لا ليركن اليه ويستقر عنده فالله يشهد بذلك وهو شاهد عدل^(٢).

وقال الإمام علي (عليه السلام): (وارتفع عن ظلم عباده، وقام بالقسط في خلقه، وعدل عليهم في حكمه)^(٣)، ويقول عليه السلام أيضاً: (ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً)^(٤).

وللشيعة الإمامية في عدل العدل أصل من اصول عقائدهم ادلة يركنون إليها في أهميته، وهي:

الدليل الأول: بالعدل يتم التوحيد، ومن دون إثبات العدل لا يمكن إثبات النبوة والإمامة والمعاد^(٥). وفي ذلك يقول العلامة الحلي: (اعلم أن هذا الأصل - العدل - عظيم تبني عليه القواعد الإسلامية، بل الأحكام الدينية مطلقاً، وبدونه لا يتم شئ من الأديان)^(٦).

ويمكن توضيح هذا الدليل بالآتي:

أولاً- الصلة بين العدل والنبوة، إن العدل الإلهي هو الذي يقتضي:

(١) سورة ال عمران ، ١٨ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن ، ١٠٠/٣ .

(٣) نهج البلاغة، ١١٥/٢ .

(٤) الكليني، الكافي، ١٥٥/١ .

(٥) ظ: عبد الله شبر، حق اليقين - كتاب العدل - ، ص ٨٣ .

(٦) نهج الحق، ص ٧٢ .

❖ إرسال الله الأنبياء بالهدى ودين الحق.

❖ وثوق الناس بهؤلاء الأنبياء، واطمئنانهم بأن هؤلاء هم الذين أرسلهم الله وسددهم بالمعجز، وأن هدفهم الخير والصلاح لهم.

ولولا العدل الإلهي لأمكن القول:

١- قد لا يرسل الله تعالى أحداً من رسله الى العباد، فيترك الناس لشأنهم، ثم يفعل بهم كيفما يشاء، فيبطل أصل النبوة.

٢- قد يسدّد الله تعالى الكذابين والدّجالين بالمعجزة، أو يرسل رسلاً من أجل إغواء العباد وإلقاءهم في التهلكة، فلا يمكن بعد ذلك الوثوق بالأنبياء.

ثانياً- الصلة بين العدل والإمامة، إن العدل الإلهي هو الذي يقتضي اصطفاء الله تعالى الأئمة والأوصياء بعد رسول الله ﷺ للحفاظ على ما جاء به الرسول ﷺ والتصدي من بعده للقيام بالمسؤوليات التي كانت على عاتقه ﷺ ما عدا النبوة.

ولولا العدل الإلهي لجاز له تعالى أن يترك الأمة من بعد رسول الله ﷺ سدى، ويتركهم يتخبطون في الضلال من دون وجود أحد يرشدهم الى الحق والصواب.

ثالثاً- الصلة بين العدل والمعاد، إن الاعتقاد بالعدل الإلهي هو الذي يستلزم الاطمئنان بالوعد الإلهي وتحقق المعاد وإثابته تعالى للمحسن وعقوبته للمسيء في دار الآخرة.

ولولا ثبوت العدل الإلهي لم يمكن الوثوق بوعد الله تعالى، ولأمكن القول بأنه تعالى قد يلغي المعاد أو يقيمه ولكنه يتصرف بالعباد كيفما يشاء، فيلقي

الأنبياء في نار جهنم ويدخل الطغاة والمجرمين في جنة النعيم! فيطل بذلك أصل المعاد.

الدليل الثاني: إن الأشاعرة فسروا (العدل الإلهي) بصورة تؤدي إلى نفيه، فوقف أتباع مذهب أهل البيت عليه السلام بقوة أمام هذا التفسير، ودافعوا عن (العدل الإلهي) بحيث عرفوا بالعدلية، واعتبر (العدل الإلهي) أصلاً من أصول مذهبهم^(١).

أخيراً ومما تقدم يرى الشيعة الإمامية أن لهذا الأصل العقائدي عندهم آثار يمكن اجمالها في^(٢):

١- ضبط النفس: لأن الإنسان حينما يشعر أن قوله وعمله تحت رقابة الله تعالى، وأنه سوف يرى جزاء كل خير أو شر محضراً في حياة ثانية، فإنه يعمل على الإلتزام بفعل الأوامر الإلهية وترك النواهي، أي: يفعل الطاعات ويترك الذنوب، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(٣).

وبهذا فإن الإيمان بالله يدخل في مفهومه الإيمان بعدله، ولا يستقيم مع العدل الإلهي أن يستوي البر والفاجر، وتفلت المسئى من العقاب، ويحرم المحسن من الثواب، قال سبحانه: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾^(٤).

(١) ظ: علاء الحسون، العدل عند مذهب أهل البيت، ص ٢٠.

(٢) ظ: لجنة التأليف والبحوث العلمية، معالم العقيدة الإسلامية، مؤسسة السبطين، قم، ١٤٢٦هـ، ص ٩٤، د. محمد كاظم الفتلاوي (المؤلف)، محاضرات القيت على طلبة كلية الدراسات الإنسانية الجامعة / النجف الاشرف، طلبة المرحلة الأولى، ٢٠١١ م.

(٣) سورة الزلزلة، الآيات ٧ - ٨.

(٤) سورة السجدة، الآية ١٨.

٢- التفاؤل: حيث يرى أن إله العالم عادل، فليديه التفسير السليم للكوارث الطبيعية والشور الاجتماعفة والمصاعب فى الأحكام الإلهفة؁ مما فرع عنه القلق وفكسبه المقاومة؁ فقول الإمام جعفر الصادق ؑ واصفاً المؤمن: (صبور فى الشدائد؁ وقور فى الزلازل)^(١).

٣- حفاة العدل: الإنسان المؤمن بالعدل الإلهف مهفياً؁ بل وحرص على قبول العدل فى الحفاة الفردفة والاجتماعفة؁ وهذا ما فحقق للجمع سعادة الدنيا والآخرة.

وبكلمة: فرى الشفة الإمامفة بعد الإيمان بوحدانفة الله تعالى الإيمان بأنه عادل؁ و(العدل الإلهف) هو ثانف الأصول الاعقادة عند الشفة بعد التوحد؁ وهو من صفات الله الثبوتفة الحقففة؁ التى تنطلق من كماله المطلق؁ والعدل فعنى أنه منزه عن فعل القبح؁ ولا ففعل إلا الحسن ولا فامر إلا به؁ ولا تصدر أعماله سبحانه إلا عن مصلحة وحكمة: ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ﴾^(٢).

وفتجلى عدل الله تعالى فى كل شفة؁ سواء فى الأمور التكوئفة كالخلق؁ أو فى الأمور التشريفة كأحكام الدين؛ فهو سبحانه لا ففور فى قضائه ولا فحف فى حكمه؁ ولا فكلف عباده ما لا فطققون؁ ولا فعاقبهم فزادة على ما فستحقون.

ثالثاً : أصل النبوة:

والنبوة وظيفة إلهفة فخص الله سبحانه بها من فشاء من عباده؁ وهف لطف من الله لعباده؁ والمقصود هنا؁ هو ما فكون معه العبد اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصفة والرسول فحقق تلك الفائدة؁ والواجب على المسلم هو الإيمان بجمع

(١) المجلسف؁ بحار الانوار؁ ٣١٤/٦٤ .

(٢) سورة آل عمران؁ الآفة ١٩١ .

رسل الله بالجملة، والإيمان بنبوّة محمد ﷺ خاصة إذ هو المعتبر اصل من اصول الدين الاسلامي^(١).

ولم تختلف تعاريف المتكلمين جميعاً في تعريف النبي من حيث المعنى، وإن اختلفت ألفاظهم، فهم جميعاً متفقون على أن النبي (هو الإنسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر أعم من يكون له شريعة كمحمد ﷺ أو ليس له شريعة كيحيى عليه السلام) مأموراً من الله تعالى بتبليغ الأوامر والنواهي الى قوم (أم لا...) ^(٢).

ومعلوم ان بعثة الأنبياء عليهم السلام من الله سبحانه لهداية الناس، ولم يختلف أحد من المسلمين بان طريق إثباتها هو العقل، دون النقل لأنه يلزم الدور، وأن يكون الدليل عين المدعي باعتبار أن الناقل له هو النبي، فكيف ثبت وجود النبي بما يقوله هو قبل ان ثبت صاحب النقل أولاً!

وإنما اختلفوا في أن البعثة هل هي واجبة عقلاً على الله تعالى؟ انقسموا هنا الى قولين^(٣)، والذي يعيننا هنا هو رأي الإمامية، فالإمامية من الفرق التي اقرت بالتحسين والتقيح العقليين، وتبعاً لذلك أثبتوا ضرورة البعثة ووجوبها عقلاً، وهذا ما عليه اتفاق الإمامية جميعاً من المتقدمين والمتأخرين، متمسكين بقاعدة اللطف وهي: (ما يكون المكلف معه أقرب الى فعل الطاعة وترك المعصية ولا يبلغ حدّ الإلجاء وليس له حظّ في التمكين)^(٤). وهو واجب في الحكمة الإلهية لأنه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً وإلا لزم نقض الغرض.

(١) ظ: محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٨، رشدي عليان، اصول الدين، ص ٦٣ .

(٢) المفيد، النكت الاعتقادية، ص ٣٤ .

(٣) ذكرنا هذا الانقسام في محله فراجع أصل النبوة عند فرقة المعتزلة والأشاعرة من هذا الكتاب .

(٤) السيوري مقداد الحلبي، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ٢٢٧ .

والمسائل المتعلقة بمبحث النبوة كثيرة منها:

١- عصمة الأنبياء مطلقاً، ومن الخطأ، والسهو، والغفلة، وفي تبليغ الرسالة، وفي حفظ الأحكام، وتطبيقها.

٢- صفات الأنبياء وهي كثيرة منها المعجزة، والكمال الأبوي، والأخلاقي، والجسماني، والعقلي، والعلمي، والسلامة من النواقص، وتفضيلهم على الأنبياء وغيرها من المباحث التي تعرض لها علماء الإمامية في مسألة النبوة.

والتزاماً بالمنهج الذي من أجله كان تأليف هذا الكتاب، نفرد القول بإيجاز عن عصمة الأنبياء من الذنوب وتفضيلهم على الملائكة، وإيمان آباء النبي، ونزيد عليها الأحاديث النبوية، وعلى النحو الآتي:

١- عصمة النبي من الذنوب، العصمة عند الإمامية كما عرفها العلامة المظفر: هي (التنزه عن الذنوب والمعاصي، صغائرها وكبائرها، وعن الخطأ والنسيان وإن لم يمتنع عقلاً على النبي أن يصدر منه ذلك، بل يجب أن يكون منزهاً حتى عما ينافي المروة كالتبذل بين الناس من أكل في الطريق، أو ضحك عالٍ، وكل عمل يستهجن فعله عند العرف العام)^(١).

اختلفت الفرق الإسلامية في عصمة الأنبياء قبل البعثة أو بعدها إلى أقوال^(٢)، أما الشيعة الإمامية فامتازوا عن غيرهم من الفرق الإسلامية بتنزيه الأنبياء قاطبة من الذنوب سواء بعد البعثة أم قبلها، وعصمتهم عليهم السلام من جميع الذنوب صغيرها وكبيرها، عن عمدٍ أو عن سهوٍ، يقول الشيخ المفيد: (جميع أنبياء الله

(١) عقائد الإمامية، ص ٥١.

(٢) ظ: مبحث أصل النبوة للفرق المعتزلة والأشاعرة من هذا الكتاب .

عليه السلام معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، وما يستخف فاعله من الصغائر كلها^(١).

فيقرر الشيعة الإمامية سير عصمة الأنبياء والأئمة من آل محمد ﷺ ابعده من القول بالعصمة قبل البعثة بل هم معصومون - الأنبياء والأئمة - منذ ولادتهم وحتى رحيلهم من هذا العالم، يقول المجلسي: (أصحابنا الإمامية أجمعوا على عصمة الأنبياء والأئمة من الذنوب الصغيرة والكبيرة، وعمداً وخطأً ونسياناً قبل النبوة والإمامة وبعدها، بل من وقت ولادتهم، الى ان يلقوا الله تعالى)^(٢).

وإذا وقع خلاف عند الفرق الإسلامية في الكبائر من وقوعها من عدمه عند الأنبياء، فان هذه الفرق اتفقت على جواز ارتكاب الصغائر على الأنبياء قبل البعثة عدا الشيعة الإمامية فلم يجوزوها لهم عليه السلام، وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه من وجوب عصمتهم عليه السلام من الذنوب جميعاً بأدلة وافرة^(٣).

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص ٦٧ .

(٢) بحار الأنوار، ٣٥٠/٢٥ . ولم يخالف في ذلك من الشيعة الإمامية إلا الشيخ الصدوق وشيخه ابن الوليد إذ قال الشيخ الصدوق بوقوع السهو على النبي ﷺ وقد برر هذا السهو بقوله: (وليس سهو النبي ﷺ كسهونا لان سهوه من الله عز وجل، وإنما هو إسهاه ليعلم انه بشر مخلوق فلا يتخذ ربا ومعبودا دونه، وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى يسهوا، وسهونا عن الشيطان، وليس للشيطان على النبي الله عليه وسلم والأئمة صلوات الله عليهم سلطان، إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون وعلى من تبعه من الغاوين). من لا يحضره الفقيه، ٣٥٩/١. وقد رد عليه جملة من علماء الإمامية ذلك ومن ابرزهم الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) في كتابه الذي اسماه: عدم سهو النبي ﷺ، دار المفيد للنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ط ٢. وغيره من المؤلفات..

(٣) للتوسعة ظ: العلامة الحلي ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، مناهج اليقين في اصول الدين، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية

بل وزاد الشيعة الإمامية بتنزيه الأنبياء ﷺ حتى من الكذب في غير مورد ما يؤدونه من تعاليم السماء، وكذا جميع القبائح الاخرى، وذلك التنزيه عنهم لأن تجويز ذلك الكذب يُنفر عن قبول قولهم، ولا يجوز على الله أن يبعث نبياً، ويوجب علينا إتباعه وهو على صفة تُنفر عنه، ولهذا جنّب الله تعالى الأنبياء الفظاظة، والخلق المشينة، والأمراض المنفرة، لما كانت هذه الأشياء منفرة في العادة^(١).

واستدل الشيعة الإمامية على عصمة الأنبياء ﷺ أيضاً على نصوص القرآن الكريم مضاف لها الاستدلال العقلي المتقدم، ففي الاستدلال النقلي قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾^(٢)، فالأنبياء الذين (قبلوا هدى الله، واهتدوا بلطف الله الذي فعله بهم، فاقتد بطريقتهم في التوحيد، والأدلة، وتبليغ الرسالة)^(٣)، فالأنبياء كلهم ممن هدى الله سبحانه في التوحيد والأخلاق الحميدة، فكان عاصماً لهم من الضلال، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ، وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾^(٤)، فمن يحكم الله على هدايته لا يمكن لأحد ان يضلّه عن سواء السبيل والأنبياء ممن عصم الله من الضلال وهداهم^(٥).

المقدسة، ط ٢، ١٤٢٨هـ، ص ٣٥٨، مصطفى حيدر السادة، علم الكلام عند الإمامية.. النشأة والتطور، ص ٣١٠.

(١) ظ: الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٦٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٩٠.

(٣) الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان، ٨٢/٤.

(٤) سورة الزمر، الآية ٣٦ - ٣٧.

(٥) ظ: الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، ٢٤/٩.

وأَسباب العصمة واللفظ عند الشيعة الإمامية كما أشار إليه الشيخ المفيد تتمثل فيما يلي^(١):

- ١- وجود خاصية في نفس المعصوم أو بدنه تمنعه من الفجور بمقتضى الملكة.
- ٢- إن له العلم بالمعائب وقبائح المعاصي، وكذلك بالمناقب والمحاسن.
- ٣- تأكيد هذا العلم بالوحي المتتابع والإلهام من الله تعالى.
- ٤- أن يؤاخذ الله عما يتركه وما يقتضي فعله، فيعلم دوماً ما هو الصحيح.

رأي الفرق الأخرى بعصمة الأنبياء:

اختلفت الفرق في هذه المسألة فمنها من يرى ان الأنبياء غير معصومين قبل البعثة، وبعضها الآخر يرى ان العصمة بعد البعثة، واخرى ترى ان العصمة من الكبائر دون الصغائر واخرى ترى العصمة من الكبائر والصغائر على حد سواء والقول الأخير اتضح بيانه عند الشيعة الإمامية كما تقدم.

إلا أن الأغلبية الساحقة من المعتزلة والأشاعرة ترى أن عصمة الأنبياء تتحقق فيهم بعد البعثة وتقول: (إنه لا مانع من ارتكاب الأنبياء المعاصي قبل بلوغهم مقام النبوة أو الرسالة)^(٢).

اما بعد البعثة فنلاحظ ان فرقة المعتزلة فيما يتعلق بصغائر الذنوب فأغلب المعتزلة ومنهم القاضي عبد الجبار يذهبون إلى جواز صدور الذنب الصغير عنهم^(١)، شريطة أن لا يكون باعثاً على الاستخفاف بالنبي ﷺ.

(١) أوائل المقالات، ص ٩٧.

(٢) الجرجاني، شرح المواقف، ٢٦٥/٨.

أما أبو علي الجبائي فلا يميز صدور الصغائر عن الأنبياء عليهم السلام، إلا إذا كان سهواً، أو عن طريق الخطأ في التأويل^(٢).

أما الأشاعرة فيعتقد أكثرهم بأن الكبائر والصغائر لا تصدر تعمداً عن الأنبياء، وهذا واضح جلي في قول البغدادي، إذ قال: (أجمع أصحابنا على أن الأنبياء بعد البعثة معصومون عن جميع الذنوب)^(٣).

ونفس المعنى نجده عند الشهرستاني، إذ قال: (القول الصحيح: إن الأنبياء معصومون عن الذنوب الصغيرة كما أنهم معصومون عن الذنوب الكبيرة؛ لأن الصغائر لو تكررت تبدلت إلى كبائر)^(٤).

وكذلك قول التفتازاني: (مذهبنا: أن الأنبياء لا يرتكبون الذنوب الكبيرة ولا الصغيرة عن عمد، ولو ارتكبوا الذنوب الكبيرة سهواً فإنهم لا يصرون عليه ويتنبهون إلى ذلك فوراً)^(٥).

أما الماتريدي: فلا يرى جواز ارتكاب الأنبياء للصغائر، وقد ظهر ذلك في شرحه لكتاب أبي حنيفة الموسوم بـ(الفقه الأكبر) علماً بأن مؤلف الفقه الأكبر كان يعتقد بتزيه الأنبياء عليهم السلام كافة عن الصغائر والكبائر والقبائح والكفر^(٦).

وهنا تلحظ سيدي القارئ الكريم ان جُلَّ الفرق الإسلامية قالت بعصمة الأنبياء بطريقة أو بأخرى، إلا ان اوضحها بياناً كانت فرقة الشيعة الإمامية، ولا

(١) ظ: المغني، ٣٠٩/١٥.

(٢) ظ: الجرجاني، شرح المواقف، ٢٦٥/٨، القاضي عبد الجبار، المغني، ٣١٠/١٥.

(٣) أصول الدين، ص ١٧٨.

(٤) نهاية الاقدام، ص ٤٤٥.

(٥) شرح المقاصد، ١٩٣/٢.

(٦) ظ: شرح الفقه الأكبر، ص ٢٢، ظ: السبكي، الطبقات، ٣٨٧/٣.

يمكن التشكيك البتة بأن هذه الفرقة تؤصل من عصمة الأنبياء ﷺ لعقيدها في عصمة الأئمة الأطهار ﷺ^(١).

٢- تفضيل الأنبياء على الملائكة: من سنة الله سبحانه في خلقه، أن فضل بين المخلوقات كلها، ففضل المؤمنين من بني الإنسان على غيرهم، ثم فاضل بين المؤمنين من الآدميين على جميع مخلوقاته، وفاضل سبحانه بين المؤمنين، ففضل الأنبياء على سائر المؤمنين، وفاضل بين الأنبياء ففضل محمداً ﷺ عليهم، ولنبينا الخاتم خصائص انماز بها على سائر الخلق^(٢).

وفي هذا الجانب - التفاضل - يرى الشيعة الإمامية ان الأنبياء أفضل من سائر المخلوقات وان نبينا الخاتم أفضل من سائر الأنبياء ناهيك عن الملائكة، يقول الشيخ الصدوق: (اعتقادنا في الأنبياء والرسول والحجج - صلوات الله عليهم - أنهم أفضل من الملائكة)^(٣).

(١) ومع كل ذلك يقول المستشرق كولدزيهر: (إن الاعتقاد بعصمة الأنبياء يتناقض - بدون شك - وآراء الطبقة الأولى من المسلمين، حيث إنهم سمعوا من لسان الرسول أنه اعترف بالخطأ وهو بحاجة إلى التوبة أيضاً). في العقيدة والشريعة، ص ٢٠٨، وقد خطأ مستشرق آخر خطوة أوسع، فادعى أن نظرية عصمة الأنبياء ابتدعتها الشيعة؛ ليبرروا بها فكرة عصمة أئمتهم. ظ: رونالدسن، في عقيدة الشيعة، ص ٣٢٨. إن أقوال هذين المستشرقين عارية من الصحة، ومغايرة للكتاب والسنة، ومخالفة لما تتفق عليه عامة المسلمين، ولا يستبعد أن تكون الغاية من أقوالهم هذه إثارة الفرقة والاختلاف بين المسلمين، والتشكيك في واحد من أهم أصولهم الاعتقادية.

(٢) بحث المؤلف جملة من الخصائص النبوية في إطار النصوص القرآنية فقط فكانت خصائص ومقامات عظيمة لا تضاهيها خصائص الملائكة المقربين أو الأولياء الصالحين وشتان في ذلك. ظ: المؤلف، الخصائص المحمدية في القرآن الكريم - دراسة تفسيرية -، مجلة دراسات إسلامية معاصرة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كربلاء، العدد ١٢، السنة ٦، ٢٠١٥م، ص ٢٧.

(٣) الاعتقادات، ص ٢٧١.

وقال المفيد (ت ٤١٣هـ): (واتفقت الإمامية على أن أنبياء الله تعالى - عز وجل - ورسله من البشر أفضل من الملائكة)^(١).

ووافقت فرقة الأشاعرة أيضاً ما ذهب إليه الشيعة الإمامية على أن الأنبياء أفضل من الملائكة، يقول الفخر الرازي (ت ٥٦٤هـ): (مذهب أصحابنا والشيعة أن الأنبياء أفضل من الملائكة)^(٢).

وقال الأيجي (ت ٧٥٦هـ): (لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية إنما النزاع في الملائكة العلوية فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل وعليه الشيعة)^(٣).

أما فرقة المعتزلة أجمعت على خلاف ذلك، وذهبوا إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء، يذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ): (وربما سألوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٤)، وذلك يدل على أنه يخصهم بهذا الفضل؛ وذلك يوجب أن، فضلهم من قبل الله تعالى. وجوابنا أن المراد أنه اصطفاهم بالنبوة والرسالة وذلك لا يكون إلا من قبله تعالى وإن كان جل وعز لا يختارهم إلا لأمر كثيرة كانت من قبلهم وتكون أيضاً من قبلهم فيما بعد. وربما أورد ذلك من يقول أن الأنبياء أفضل من الملائكة. وجوابنا أن المراد بذلك اصطفاهم بالرسالة على عالمي زمانهم، وذلك لا يتأتى في الملائكة لأن الملائكة كلها رسل على ما ذكره الله تعالى. واختلفوا في العالمين فقال بعضهم يدخل فيه كل الخلق، وقال بعضهم العقلاء ومن هو من جنسهم،

(١) أوائل المقالات، ص ٥٠.

(٢) الأربعين في أصول الدين، ص ٣٦٢.

(٣) المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م، ٤٥٣/٣، ظ: النووي،

شرح النووي على مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م، ١٧/٣.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٣٣.

وقال بعضهم الناس دون غيرهم لانهم الذين يظهر فيهم الجمع والتفريق ولذلك يقول القائل جاء في عالم من الناس ولا يقول جاء في عالم من البقر وكل ذلك يزيل هذه الشبهة خصوصاً وقد ثبت بآيات كثيرة أن الملائكة أفضل كما ثبت أن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضل فكما لا يمكن في هذه الآية أن يقال ان هؤلاء الأنبياء أفضل من رسولنا صلى الله عليه وسلم فكذلك ما ذكرناه في الملائكة^(١).

ولعل ما يذكره ابن ابي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ) اكثر إيضاحاً لرأي فرقة المعتزلة، في القول بان الملائكة المقربين هم الأفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام بمن فيهم نبينا الخاتم محمد صلى الله عليه وآله، إذ قال: (قال أصحابنا: نوع الملائكة أفضل من نوع البشر، والملائكة المقربون أفضل من نوع الأنبياء، وليس كل ملك عند الاطلاق أفضل من محمد صلى الله عليه وآله، بل بعض المقربين أفضل منه، وهو عليه السلام أفضل من ملائكة أخرى غير الأولين، والمراد بالأفضل الأكثر ثواباً، وكذلك القول في موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء. والذي يحكيه قوم من أرباب المقالات أن المعتزلة، قالوا: إن أدنى ملك في السماء أفضل من محمد صلى الله عليه وآله ليس بصحيح عنهم)^(٢).

وهذا ما يشير إليه الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴾^(٣)، إذ قال: ﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ ﴾ يعني: محمداً صلى الله عليه وآله ﴿ بِمَجْنُونٍ ﴾ كما تبهته الكفرة، وناهيك بهذا دليلاً على جلاله مكان جبريل عليه السلام وفضله على

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن، تحقيق: د. خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ١٠٧.

(٢) شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البايي الحلبي وشركاه، ٤٣٤/٦.

(٣) سورة التكوير، الآية ٢٢.

الملائكة، ومباينة منزلته لمنزلة أفضل الإنس محمد ﷺ، إذا وازنت بين الذكرين حين قرن بينهما، وقايست بين قوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾^(١) وبين قوله: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾^(٢).

ونرى سيدي القارئ ان المعتزلة هنا ذهبوا بها بعيداً، فنصوص الذكر الحكيم تخالف ما ذهب إليه المعتزلة، ولعل ابرز الحجج من فضل الأنبياء على الملائكة، آيات عديدة، وحتى الآية التي احتج بها الزمخشري وما جرى فيها من نعوت للملك جبرائيل عليه السلام وموازنتها بما ذكر من نعوت أخرى للنبي الخاتم ﷺ فنكتفي من الاستدلال بها بما افدناه من السيد محمد حسين الطباطبائي، وهو في معرض تفسيره للآية الكريمة، إذ قال: (توصيف جبريل بما مر من صفات المدح دون النبي ﷺ لا دلالة فيه على أفضليته من النبي ﷺ لان الكلام مسوق لبيان أن القرآن كلام الله سبحانه منزل على النبي ﷺ من عنده سبحانه من طريق الوحي لا من أوهام الجنون بالقاء من شيطان والذي يفيد في هذا الغرض بيان سلامة طريق الانزال وتجليل المنزل - اسم فاعل - بذكر أوصافه الكريمة والمبالغة في تنزيهه عن الخطأ والخيانة، وأما المنزل عليه فلا يتعلق به غرض إلا بمقدار الإشارة إلى دفع ما يرتاب فيه من صفته وقد أفيد بنفي الجنون الذي رموه به والتعبير عنه بقوله: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ﴾...

وفي مطاوي كلامه تعالى من نعوت النبي ﷺ الكريمة ما لا يرتاب معه في أفضليته ﷺ على جميع الملائكة، وقد أسجد الله الملائكة كلهم أجمعين للإنسان الذي هو خليفته في الأرض)^(٣).

(١) سورة التكويد، الآية: ١٩ - ٢١ .

(٢) الكشاف، ٧١٣/٤ .

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ٢٠٤/٢٠ .

وهو ما نلاحظه في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾^(١)، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾^(٢)، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾^(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ الى قوله: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٤)، قيل فيه على جميع من خلقنا، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾^(٥)، وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾^(٦). ومما لا يقبل الشك والمراء ان المسجود له خير من الساجد.

يقول الطوسي (ت ٤٦٠هـ) عند بيانه آية سجود الملائكة ﷺ لآدم ﷺ: (ولأجل ذلك جعل أصحابنا هذه الآية دلالة على أن الأنبياء أفضل من الملائكة من حيث أمرهم بالسجود له والتعظيم على وجه لم يثبت ذلك لهم)^(٧). ولا يخفى من ان الاستدلال بهذه الآيات الكريمة يُغنيا من ذكر ما ورد من سنة المعصوم من روايات مؤيدة الى تفضيل الأنبياء ﷺ على الملائكة.

(١) سورة البقرة، الآية ٣٤ .

(٢) سورة الاعراف، الآية ١١ .

(٣) سورة الاسراء، الآية ٦١ .

(٤) سورة الاسراء، الآية ٧٠ .

(٥) سورة طه، الآية ١١٦ .

(٦) سورة الكهف، الآية ٥٠ .

(٧) التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلام، ١٤٠٩هـ، ١/١٥٠، عند تفسيره الآية ٣٤ من سورة البقرة.

وهكذا يتضح أن الشيعة الإمامية ليسوا تبعاً للمعتزلة في آرائهم، ومعتقداتهم الكلامية، وأنهم يأخذون مقالاتهم العقلية والفلسفية منهم وإنما هم مستقلون في بيان معتقداتهم الكلامية، ويتبعون أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين أخذوا العلم من النبي صلى الله عليه وآله، ويعملون بأقوالهم في مسائل التوحيد، وصفات الحق تعالى، ومقام النبوة وغيرها من العقائد وفق ما تقتضيه القواعد والقرائن العقلية.

٣- إيمان آباء النبي صلى الله عليه وآله: اتفقت الشيعة الإمامية على أن آباء رسول الله من لدن آدم عليه السلام إلى عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله عز وجل، موحدون له^(١)، فعندهم النبي يجب أن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، بريئاً من الرذائل والأفعال الدالة على الخسّة، كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه^(٢).

معللين ذلك بأنه يسقط محله من القلوب، وينفر الناس عن الانقياد إليه، فإنه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب^(٣).

وخالفهم على هذا القول جميع الفرق الإسلامية، فالمعتزلة بما انهم جوزوا صدور الذنب عن الأنبياء^(٤)، لزمهم القول بجواز بعثة ولد الزنا...، واتفقوا على وقوع الكبائر منهم كما في قصة أخوة يوسف^(٥).

(١) ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص ١٢.

(٢) ظ: الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص ٢١٣.

(٣) ظ: العلامة الحلي، نهج الحق، ص ١٥٨.

(٤) ظ: الجرجاني، شرح المواقف، ٢٦٥/٨.

(٥) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٥٧٣.

وكذلك قالت الأشاعرة، فيما انهم ذهبوا الى نفي الحسن والقبح^(١)، فلزمهم جواز بعثة ولد الزنى المعلوم لكل واحد... وأن يكون أبوه فاعلاً لجميع أنواع الفواحش وأمه كذلك.

واللافت للنظر أن ابن روزبهان (ت ٩٢٥هـ) الأشعري يؤيد قول المعتزلة في آباء النبي كونه مسانداً لآرائهم هذه المرة، يقول: (إن استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الأنبياء قبل البعثة بقصة أخوة يوسف استلال قوي، لأن الإجماع واقع على أن أخوة يوسف صاروا أنبياء بعد إلقاء يوسف في الحب، وغيره من الذنوب التي لا شك أنها كبائر بحسب قوله)^(٢).

فكان استدلال المعتزلة والأشاعرة هنا هو صدور الكبائر من الأنبياء قبل البعثة بقصة أخوة يوسف، وبهذا حكى ابن روزبهان الإجماع، فقال: (الإجماع على نبوتهم واقع)^(٣)، والمتتبع يجد شواهد تنفي نبوة أخوة يوسف، منها:

١. ما ذكره ابن حزم، إذ قال: (إن أخوة يوسف لم يكونوا أنبياء، ولا جاء قط في إنهم أنبياء نص، لا من القرآن ولا من سنة صحيحة، ولا من إجماع، ولا من قول أحد من الصحابة)^(٤).

٢. وقال القاضي عياض: (وأما قصة يوسف وأخوته فليس على يوسف منها تعقيب، وأما أخوته فلم تثبت نبوتهم)^(٥).

(١) ظ: الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٩٣.

(٢) إبطال نهج الباطل، وإهمال كشف العاطل، المطبوع مع (إحقاق الحق) للقاضي السيد نور الله التستري، وكذلك المخطوط، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ، ٢/٢٨٢.

(٣) المظفر، دلائل الصدق، ٤/١٩٩.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٤/٩.

(٥) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ٢٠/١٦٤.

٣. وقال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) وهو في معرض الرد على من ادعى نبوة اخوة يوسف: (واعلم أنه لم يقم دليل على نبوة أخوة يوسف وظاهر هذا السياق يدل على خلاف ذلك ومن الناس من يزعم أنه أوحى إليهم بعد ذلك وفي هذا نظر ويحتاج مدعي ذلك إلى دليل)^(١).

٤. نقل ابن ابي الحديد: (فالذي عليه أصحابنا المعتزلة رحمهم الله، أنه يجب أن ينزه النبي قبل البعثة عما كان فيه تنفير عن الحق الذي يدعو إليه، وعما فيه غضاضة وعيب). كما إنه نقل عن محمد بن متويه^(٢) أنه قال في كتاب " الكفاية ": (منع أهل العدل كلهم من تجويز بعثة من كان فاسقاً قبل النبوة). ثم قال: (وقال قوم من الأشعرية ومن أهل الظاهر وأرباب الحديث: إن ذلك جائز واقع، واستدلوا بأحوال إخوة يوسف. ومنع المانعون من ذلك من ثبوت نبوة إخوة يوسف)^(٣).

٥. يشهد لذلك أيضاً الأبيي الأشعري، إذ نقل في كتابه رأي أكثر المعتزلة المنع من صدور الكبيرة على الأنبياء قبل الوحي^(٤)، ونقله القوشجي عن كثير منهم، وهو يستلزم القول بعدم نبوة اخوة يوسف^(٥).

النتيجة.. يظهر لنا عدم ثبوت الاجماع المدعى لنبوة اخوة يوسف ﷺ! ومن ثم لا صحة لهذا الاستدلال بهم، وان الأنبياء ﷺ وسيدهم النبي الخاتم ﷺ

(١) تفسير القرآن العظيم، ٢/٤٨٧.

(٢) هو أبا محمد الحسن بن أحمد بن متويه، أخذ عن القاضي عبد الجبار، وله كتب منها: المحيط في أصول الدين، التذكرة في لطيف الكلام. ظ: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ١١٩.

(٣) شرح نهج البلاغة، ١٠/٧.

(٤) المواقف، ص ٣٥٩.

(٥) شرح التجريد، ص ٤٦٤.

منزهون عن دناءة الآباء وعهر الأمهات، وان آباء النبي مؤمنون موحدون لله سبحانه كما هو المعلوم لدى الشيعة الإمامية عن طريق العقل والنقل عن أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام.

٤- الأحاديث النبوية: إن الشيعة الإمامية يعتقدون أن الحديث مصدر من مصادر العقيدة الإسلامية، وأصل من أصول الشريعة المحمدية، وأن إهماله إهمال للدين ومبادئه، لذا كانوا وما زالوا يجِدُون ويَجْتَهِدُونَ في نقد الحديث وتَمَحِّصِهِ والاحتفاظ به، وبكل ما يَمْتُ إلى الإسلام بسبب قريب أو بعيد، يُعرف الحديث عند الشيعة بأنه: كلام يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره.

ألف الشيعة الإمامية كتباً لجمع الحديث، وكتباً لرواة الحديث، وكتباً لنقد الحديث، ويحوي النوع الأول المعتقدات والأنباء، والأوامر والنواهي، وأنواع المعاملات تتصل بالتسلسل إلى المعصوم (الرسول أو الإمام)، والنوع الثاني يشتمل على أسماء الرواة، فيذكر كل راوٍ باسمه وصفاته، ويسمى هذا علم الرجال، وفي النوع الثالث يذكر فيه النظم العامة والقواعد الكلية لمعرفة الأحاديث الصحيحة من غيرها، ويسمى علم الدراية، والغرض من هذه الأنواع الثلاثة واحد، وهو إثبات السنة النبوية بالطريق الصحيح.

ليس كل ما تحويه كتب الحديث يعد صحيحاً في منظور الشيعة الإمامية. حيث أن الشيعة الإمامية لا يقرون بصحة جميع الأحاديث الواردة في كتب الأحاديث ويميزون الطعن في الأحاديث ورفضها إذا خالفت القرآن والعقل وكذلك الامر عند سائر الفرق ولو بنسبة.

يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: (والشيعة فضلاً عن انهم يسعون لتقحيح سند الحديث، يرون وجوب مطابقة الحديث للقرآن الكريم في صحة اعتباره)^(١). ولا يخفى ان هناك فئة من الشيعة، مثل ما عند أهل السنة، يعملون بأيّ حديث يقع في متناول ايديهم، ولهذا ظاهراً ألفت مؤخراً عدة مختصرات لهذه الكتب تحوي الأحاديث الصحيحة منها فقط، ومن هذه الكتب صحيح الكافي، وصحيح من لا يحضره الفقيه^(٢).

اما الأحاديث المتعلقة بالعقيدة فيشترطون فيها العلم والتواتر، والمشهور عند الشيعة الإمامية ان لا جواز لخبر الآحاد في العقائد، يقول السيد الطباطبائي: (فيما يتعلق بالمسائل الاعتقادية، والذي يصرح به القرآن، يستلزم العلم والقطع بالخبر المتواتر، أو الخبر الذي تتوفر في صحته الشواهد القطعية، فانه يعمل به، وعدا هذين النوعين، والذي يسمى الخبر الواحد، فلا اعتبار له)^(٣).

وهم ينقلون الحديث غالباً عن أهل البيت عليهم السلام عن الرسول محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، كما يعد الحديث المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم.

رأي المعتزلة: قللت المعتزلة من قيمة الأحاديث النبوية الشريفة، ولم تستخدمها في مصنفاتها، إلا في حدود ضيقة، ويمكننا أن نرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب رئيسة يتمسك بها المعتزلة هي:

السبب الأول: انهم كانوا يجادلون غير المسلمين وهو المشهور عنهم فلا يمكن ان يحتجوا بمسلمات عندهم هي غير ملزمة عند الخصم^(٤).

(١) الشيعة في الإسلام، انتشارات الإمام الحسين (ع)، قم المقدسة، ط ٢، ٢٠٠٤م، ص ١١٥.

(٢) ظ: صالح الورداني، عقائد السنة وعقائد الشيعة، ص ١٠٧.

(٣) الشيعة في الإسلام، ص ١١٦.

(٤) ظ: نبيرج، مقدمة كتاب الانتصار، ص ٥٨.

ثانياً: انتشار الوضع والكذب في الحديث^(١).

ثالثاً: معلوم ان الأصول العقديّة للمعتزلة - كما سيمر بنا في أصولهم - يصفوها بالصحة والإتقان على درجة تُقدّم على النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم، فهي مبنية عندهم على تأويل الآيات القرآنية^(٢)، لما أعطوا للعقل أكثر مما يستحقّه، اما الأحاديث فالقول فيها بالوضع والكذب على ما يبدو اسهل لهم^(٣).

والحق يُقال فقد تزيّ البعض من غير المسلمين بزّي الإسلام، وتلبّس به، وذهب بعض من اعداء الإسلام الى وضع الأحاديث وتغييرها، حيث اسقطوا الحديث من الاعتبار، والوثوق به. يقول الدكتور أحمد امين: (استباح قوم لأنفسهم وضع الحديث ونسبته كذباً الى رسول الله، ويظهر أن هذا الوضع حدث حتى في عهد الرسول، فحديث: (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)^(٤)، يغلب على الظن أنه إنما قيل لحادثة حدثت زور فيها على الرسول، وبعد وفاته ﷺ كان الكذب عليه أسهل، وتحقيق الخبر عنه أصعب)^(٥).

(١) ظ: د. زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٢٤٨. انظر أيضاً، ص ١٨٩.

(٢) ظ: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ٢٨٦/٣.

(٣) يقول جولدسيهر: .. وأما الحديث، فقد كان اهتمامهم من أجله أقل، إذ كان لديهم هنا الوسيلة السهلة الميسورة، وهي أن يعلنوا ببساطة عدم صحة الأحاديث التي توجد فيها تعابير شائكة، وبذلك لا يشغلون أنفسهم بعد هذا بشيء من التفسير والتأويل العقلي، العقيدة والشريعة، ص ١١١.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، ٣٦/١.

(٥) فجر الإسلام، ص ٢١١، ويسوق الدكتور جملة من الشواهد على عدم اكتراث حتى الصحابة بالحديث لما شابه من الوضع والتحريف اختصر منها ما تناقلته المصادر وهو من المسلمات قول

ويقول السيد كمال الحيدري: (إن هذه الظاهرة - الوضع والدسّ والتزوير في التاريخ الإسلامي - ليست بالجديدة على المسلمين ولا وليدة لعصور لاحقة من تاريخ الدعوة الإسلامية، بل هي ظاهرة قديمة تمتدّ الى زمن رسول الله ﷺ وقد تصدّى لها نفس رسول الله حتى أثر عنه - وبألفاظ عديدة - قوله (لا تكذبوا عليّ، فإنه من كذب عليّ فليلج النار)^(١)...، إن هذه الظاهرة نمت وتوسّعت في عصور الخلفاء بعد رحيل رسول الله ﷺ، وقد كان لسياسة منع تدوين الحديث التي أسّس لها الخليفة الثاني تأثيرها في ذلك؛ إذ إنها فسحت المجال لبعض الوضّاعين ليدسّوا بعض الأحاديث المزوّرة والكاذبة وفبركة بعض الأسانيد الوهمية، لا سيّما بعد أن خلا الجو لأمثال هؤلاء الوضّاعين بوفاة كثير من الصحابة أو خروجهم الى الجهاد)^(٢).

ولكن المعتزلة طبقاً لهذه الأسباب لم يكتفوا بإنكار اخبار الآحاد، بل نجد ان الأحاديث المتواترة أيضاً قد لقيت عندهم نفس الإنكار، وأن شأنها في ذلك شأن أحاديث الآحاد، فقد نسب الى النظام بن يسار أنه كان يقول: (يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ، فإن الأخبار المتواترة لا حجة فيها، لأنها يجوز أن يكون وقوعها كذباً)^(٣).

ابن أبي العوجاء (في الصدر الأول للإسلام) حينما أريد قتله لارتداده: (والله لقد وضعت أربعة آلاف حديث حللت فيها الحرام وحرمت فيها الحلال والله لقد فطرتكم يوم صومكم وصومتكم يوم فطركم)، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٧/٦.

(١) البخاري، صحيح البخاري، ٣٣/١.

(٢) السلطنة وصناعة الوضع والتأويل، بقلم: علي مدن، مؤسسة بضعة الرسول، لبنان، ٢٠١٢م، ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) البغدادي، أصول الدين، ص ١٢. والظاهر ليس كل علماء المعتزلة على نفس نهج النظام فللقاضي عبد الجبار رأي مفاده الأخذ بالإجماع، للتوسعة ظ: د. يوسف محمود الصديقي، نظرية المعرفة عند القاضي عبد الجبار والإمام الجويني، مركز الحكمة، قطر، ٢٠٠٠م، ص ٤٣.

والحقيقة أن إنكار الحديث المتواتر أمر خطير للغاية وقع فيه كبار المعتزلة، مع أن الحديث المتواتر هو: (إجماع تنقله الكافة عن الكافة وهو من الحجج القاطعة للأعدار إذا لم يوجد هناك خلاف، ومن رد إجماعهم، فقد رد نصاً من نصوص الله ..)^(١).

ولا عجب بعد ذلك أن نرى أن المعتزلة يخالفون إجماع أهل العلم في أن الحديث المتواتر يفيد القطع، كما بدى منهم في إنكار حديث الشفاعة^(٢).

والتأمل لمنهج المعتزلة وتمسكهم بتحقيق أصولهم العقديّة والأسباب التي استندوا عليها في إنكار جملة من الأحاديث النبوية ان فلسفتهم الخاصة في فهم الدين كانت (تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإضلال وتشويه في الاعتقاد الشعبي المأثور، وهذا على الأخص في ناحيتين: الأخلاق وما بعد الطبيعة)^(٣)، فأوا ان واجبههم تنزيه الله سبحانه عن كل الأفهام أو التصورات التي تنافي الاعتقاد بعدله، ولكنهم قد افراطوا في ذلك.

اما الأشاعرة: فلحظ عليهم الأخذ بكل ما ورد من الأحاديث النبوية في الصحاح الستة، فهم يتمسكون بظاهر ما يدل عليه اللفظ ويجيزون صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى احتمال مرجوح لدليل يقترن باللفظ فيصرفه عن ظاهره، وهذا الدليل يسمى عندهم قرينة، ويؤكدون على هذا الأمر حينما اعتبرت بعض مصادرهم أن الأشاعرة والماتريدية هم قسم من "أهل الحديث والأثر"^(٤).

(١) ابن عبد البر(ت٤٦٣هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ٤١/٢.

(٢) ظ: الفصل الثاني، المبحث الثاني، الأصل الثالث (الوعد والوعيد) عند المعتزلة، مسألة الشفاعة من هذا الكتاب.

(٣) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٤٠.

(٤) ظ: حمد السنان وفوزي العنجري، دار الضياء، الكويت، ٢٠٠٦م، ص ٩٤.

أما في حجة خبر الآحاد فإن الكثير من علماء المعتزلة قالوا بعدم حجيته، ومن علماء الأشاعرة أيضاً ومنهم الباقلائي، والبغدادى والجويني والرازي والسيد المرتضى من الشيعة الإمامية.

لكن الحقيقة أننا نلاحظ (أن الأشاعرة إنما يلجؤون الى هذا حين تورد عليهم الأحاديث الواردة في إثبات الصفات لله تعالى مما يظنون أنها تقتضي تشبيهاً أو تجسيماً إلا أنهم يحتجون بأخبار الآحاد ويقررون بها بعض مسائل العقيدة، مثل: المعجزات الثابتة للنبي ﷺ غير القرآن، ...) (١).

الشيعة الإمامية والقرآن الكريم:

وهنا نرى من الضرورة بمكان البحث في متعلقات النبوة وهو الاعجاز، وأهم المعاجز النبوية هو القرآن الكريم، والشيعة الإمامية حالهم فيه حال سائر الفرق الإسلامية في تقديسه وتمجيده وتنزيهه من كل ما يمس قداسته وشأنه العظيم فهو المعجزة الخالدة، وانه نفس ما نزل على النبي الخاتم ﷺ، فيتعبدون بتلاوته، ويشنعون على من ادعى غير ذلك وضال عن الهدى، فيعتقدون جازمين بانه: (لا يعتره التبديل والتغيير والتحريف، وهذا الذي بين أيدينا نتلوه هو نفس القرآن المنزل على النبي، ومن ادعى فيه غير ذلك فهو مخترق أو مغالط أو مشتبه، وكلهم على غير هدى، فإنه كلام الله الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (٢) (٣).

(١) د. عبد الرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ٧٧٣/٣. نقلاً عن: د. عامر النجار،

علم الكلام عرض ونقد، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ٢٠٠٣م، ص ٨٣.

(٢) سورة فصلت، الآية ٤٢ .

(٣) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٥٧ .

ويؤكد ذلك كل علماء الشيعة الإمامية سواء المتقدمين منهم أو من المتأخرين بان هذا القرآن الذي بين أيدي الناس من فرق المسلمين كافة هو ذاته عند اتباع شيعة أهل البيت عليهم السلام، يقول الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) عن القرآن الكريم الذي عندهم: (وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك، ومبلغ سوره عند الناس مائة وأربع عشرة سورة)^(١)، ويضيف الشيخ مؤكداً على سلامة القرآن من التحريف وعدم اختلافه عن ما في أيدي المسلمين بقوله: (ومن نسب إلينا أنا نقول إنه أكثر من ذلك فهو كاذب)^(٢)، هو ذاته الذي كان عند رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول السيد المرتضى علم الهدى (ت ٤٣٦هـ): (..هذا القرآن الذي في أيدينا هو الذي ظهر على يد رسول الله صلى الله عليه وآله..)^(٣)، ويقول السيد عبد الحسين شرف الدين: (والقرآن الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إنما هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، لا يزيد حرفاً ولا ينقص حرفاً)^(٤).

والشيعة الإمامية يتشددون إيماناً تشدد في لزوم الاعتقاد بخاتمة النبي صلى الله عليه وآله وانه آخر الأنبياء فلا نبي بعده، وان القرآن الذي يتعبد به المسلمون كافة هو خاتم الكتب السماوية، فلا كتاب معه ولا بعده، وهذا الامر واضح جلي في مصادرهم الاعتقادية كما مر، وان المنكر للنبوّة او مزيد عليها او ان هناك كتاب موحى غير القرآن العظيم فهو خارج عن ملة الإسلام بل والقصاص منه واجب شرعي، ونكتفي هنا سيدي القارئ بقول الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء،

(١) الاعتقادات، ص ٢٤٧. وهذا ما اقره أيضاً علماء المذاهب الإسلامية الأخرى: يقول الزركشي:

(اعلم أن عدد سور القرآن العظيم باتفاق أهل الحل والعقد مائة وأربع عشرة سورة)، البرهان

في علوم القرآن، ٢٥١/١، ظ: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٢٢٨/١.

(٢) الاعتقادات، ص ٢٥٠.

(٣) الذخيرة، ص ٣٦١.

(٤) الفصول المهمة، ص ١٧٥.

إذ قال: (ويعتقد الإمامية أن كل من اعتقد أو ادعى نبوة بعد محمد ﷺ أو نزول وحي أو كتاب فهو كافر يجب قتله)^(١)، بل حتى من كان يعتقد بالنبوة الخاتمة وان القرآن آخر الكتب السماوية فانهم لا يتساهلون في الحفاظ على قدسية القرآن الكريم فلحظ عندهم عدم جواز (إحراقه، ولا يجوز توهينه بأي ضرب من ضرب التوهين الذي يعد في عرف الناس توهيناً، مثل رميه أو تقديره أو سحقه بالرجل أو وضعه في مكان مستحقر، فلو تعمد شخص توهينه وتحقيره بفعل واحد من هذه الأمور وشبهها فهو معدود من المنكرين للإسلام وقدسيته المحكوم عليهم بالمروق عن الدين والكفر برب العالمين)^(٢).

والشيعة الإمامية لا ترى لكل امرئ له الحق في القول بادراك آيات القرآن الكريم، إذ لا يدركها إلا من كان من المخلصين وعباده المقربين، وأوليائه الصالحين، وان أهل بيت النبي الأكرم ﷺ خير مصداق لذلك، وان تأويله لا يُدرك (عن طريق التفكير مباشرة، ولا يتضح ذلك من الفاظه، وينحصر فهمه وادراكه للأنبياء والصالحين من عباد الله، الذين نزهوا انفسهم من كل رجس، فانهم يستطيعون ادراكه عن طريق المشاهدة، نعم ان تأويل القرآن سوف ينكشف يوم تقوم الساعة)^(٣).

لحظنا تأكيد علماء الشيعة الإمامية المتقدمين منهم والمتأخرين على سلامة القرآن الكريم من التحريف، وان شذو قول قائل بالتحريف فلا يعدو عن كونه قولاً بلا علم ودعوى بلا برهان، ولا قيمة لهذا القول أمام اجماع علماء الفرقة

(١) اصل الشيعة واصولها، ص ١٤٤ .

(٢) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٥٨ .

(٣) محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص ١١٠ .

وواقع الحال للقرآن الذي بين أيدي علماء الشيعة الإمامية وعامتهم يعني عن كثير من الكلام في إثبات صحة القرآن الكريم وسلامته من التحريف^(١).

وعلى كل حال يتضح لنا مما لا مجال للشك فيه أو الافتراء على هذه الفرقة في ادعاء كتاب غير كتاب الله تعالى عندهم، أو القول بان النبي بعد رسول الله ﷺ الإمام علي عليه السلام فكل ذلك لا صحة له في اعتقادهم وواقع الحال عندهم يعني عن البحث والسؤال.

رابعاً : اصل الإمامة:

والإمامة هي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي ﷺ، ويرى الشيعة: ان الإمامة منصب إلهي كالنبوة، فكما ان الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة، فكذلك يختار للإمامة من يشاء، ويأمر نبيه بالنص عليه، وان ينصبه إماماً للناس من بعده، للقيام بالوظائف التي كان يقوم بها النبي، غير ان الإمام لا يوحى إليه كالنبي، وانما يتلقى الاحكام منه مع تسديد إلهي، فالنبي مبلغ عن الله والإمام مبلغ عن النبي ﷺ^(٢).

(١) هناك من شنع على الشيعة الإمامية ويحتج عليهم بكتاب اسمه: (فصل الخطاب في تحريف الكتاب رب الارباب) ومؤلفه محمد تقي النوري الطبرسي (ت ١٣٠هـ)، ويريد هؤلاء المتحاملون أن يحملوا الشيعة الإمامية مسؤولية هذا الكتاب! وهذا غير إنصاف! فكم من كتب كتبت وهي لا تُعبر في الحقيقة إلا عن رأي كاتبها ومؤلفها، وهذا أمر شائع لا يختص بهذه الفرقة دون سواها، ففي الفرق الإسلامية من شذ بالقول بالتحريف أيضاً إما زيادة أو نقصاً، فلا قيمة لهذا أو لذلك أمام واقع الحال الذي نشهده للقرآن الكريم الذي بين أيدي المسلمين كافة. للتوسعة فيمن قال بالتحريف من الفرق الإسلامية غير الشيعة الإمامية ظ: محمد هادي معرفة، صيانة القرآن من التحريف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٨هـ، ط ٣.

(٢) ظ: محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص ١٤٥.

والإمام عندهم معصوم كعصمة النبي المارة الذكر في محله، فهي الامتناع بالاختيار عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه وهو لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية وترك الطاعة مع القدرة عليها^(١).

والإمامة بهذا ضرورة ملحة في حفظ الدين والدنيا، ولهذا جعلها الشيعة الإمامية أصل من أصول مذهبهم، وتابع إلى أصل النبوة، وأهميته ليست بخافية على الفرق الإسلامية الأخرى، ولكن إن يكون أصل من أصول الاعتقاد هذا ما امتازت به الشيعة الإمامية عن سائر الفرق من حيث كون الإمام الخليفة معصوم وكونه معين بالنص ويختاره الله سبحانه كما يختار النبي ويأمر النبي بأن يدل الأمة عليه ويأمرهم باتباعه، وليس بالشورى أو عن (طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد، وقالوا ليس من النبي ﷺ نص على إمامة واحد بعينه)^(٢) كما تعتقد الفرق الإسلامية الأخرى، وبهذا وكما يقول الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء: (إن هذا هو الأصل الذي امتازت به الإمامية وافتقرت عن سائر فرق المسلمين وهو فرق جوهرية أصلي، وما عداها من الفروق فرعية عرضية كالفروق التي تقع بين أئمة الاجتهاد عندهم كالحنفي والشافعي وغيرهما)^(٣).

وبيان هذا الأصل ما نلاحظه في نصوص القرآن الكريم والاشارة الواضحة إلى ما ذهب إليه الشيعة الإمامية واعتمادهم في اثبات الإمامة والعصمة للإمام

(١) ظ: المفيد، أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الانصاري، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١٦٤.

(٢) البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص ٣٤٠.

(٣) أصل الشيعة وأصولها، ص ١٤٥.

على حجج قرآنية^(١)، ومن هذه النصوص القرآنية ننتقي على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(٣)، فهذا خطاب موجه للمؤمنين في كل زمان، ولم يقيد الله سبحانه في زمان خاص، وهو يدل على ان المؤمن غير معصوم من الخطأ، ويحتاج الى من يصحح أعماله، وهو الإمام بعد النبي ﷺ، وهذا الإمام يجب ان يكون معصوم، والنص القرآني محل البحث لا يقبل تفسيراً أو تأويلاً يستقيم في بيانه إلا ما ذهب إليه الإمامية في فهمه، فهذا فخر الدين الرازي (ت ٦٠٤هـ) من غير فرقة الشيعة الإمامية يقول في تفسير الآية المتقدمة: (انه تعالى أمر المؤمنين بالكون في كل وقت، وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل، ومتى امتنع اطباق الكل على الباطل، وجب إذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين، فهذا يدل على ان اجماع الأمة حجة، فإن قيل: لم لا يجوز ان يقال: المراد بقوله: (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) أي كونوا على طريق الصادقين، كما ان الرجل اذا قال لولده: كن مع الصالحين، لا يفيد إلا ذلك سلمنا ذلك، لكن نقول: ان هذا الامر كان موجوداً في زمان الرسول فقط، فكان هذا امراً بالكون مع الرسول، فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز ان يكون الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقول الشيعة؟)^(٤).

(١) ط: سورة يوسف، الآية: ٢٤، سورة ص، ٨٣، سورة ص، ٤٧، سورة الزمر، ٣٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٠. ينظر في تفسيرها ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١١٨/١.

(٣) سورة التوبة، الآية: ١١٩.

(٤) مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٩م، ١٧٥/١٦.

وذلك ان (الآية تأمر المؤمنين بالتقوى واتباع الصادقين في اقوالهم وافعالهم وهو غير الامر بالاتصاف بصفاتهم فإنه الكون منهم لا الكون معهم وهو الظاهر)^(١)، وعلى هذا فإن انعدام النبي ﷺ لا يعني تعطيل العمل بالآية الكريمة، وذلك إن (لكل هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم الى ما فيه الصلاح والسعادة في النشاطين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم. وعلى هذا، فالإمامة استمرار للنبوّة)^(٢).

وبهذا يرى الإمامية (ان الإمام كالنبي يجب ان يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن من سن الطفولة الى الموت عمداً وسهواً كما يجب ان يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان لان الائمة حفظة الشرع والقوامون عليه حالهم في ذلك حال النبي ﷺ)^(٣).

فالإمام الإلهي يختلف عن الخليفة الدنيوي في العصمة، لان العصمة صيانة الشريعة صيانة تامة من كل ما هو سلبي في التبليغ والتطبيق، لا بد ان يكون النبي والإمام معصوماً^(٤).

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾^(٥)، يقول السيد الطباطبائي: (ان الله سبحانه تستمر ارادته ان يخلصكم - أهل البيت

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ، ٣٥٤/٩ .

(٢) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٦٤ .

(٣) عقائد الإمامية، ص ٦٧، ظ: محسن الخزازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٥، ١٤١٨هـ، ٢٦/٢ .

(٤) ظ: كمال الحيدري، بحث حول الإمامة، حوار بقلم: جواد علي كسار، ط ٦، ١٤٢٤هـ، ص ٢١٥ .

(٥) سورة الاحزاب ، ٣٣ .

– بموهبة العصمة بإذهاب الاعتقاد الباطل واثار العمل السيء عنكم اهل البيت وairاد اثر ذلك عليكم وهي العصمة^(١) .

وفي السنة النبوية استدل الشيعة الإمامية على عصمة الأئمة وإمامتهم بجملة من الاحاديث الواردة عن النبي ﷺ، نورد حديث واحد منها قوله ﷺ المتواتر: (إني تارك فيكم أمرين إن أخذتم بهما لن تضلوا - كتاب الله عز وجل وأهل بيتي عترتي أيها الناس اسمعوا وقد بلغت إنكم ستردون علي الحوض فأسألكم عما فعلتم في الثقلين والثقلان كتاب الله جل ذكره وأهل بيتي فلا تسبقوهم فتهلكوا ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم)^(٢).

وواضح مضمون هذا الحديث أن نفي الضلال عن الأمة لا يتحقق إلا بالالتزام بالقرآن المجيد وأهل البيت عليهم السلام معاً، فكما أن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكذلك العترة الذين هم شريك للقرآن، ونفي الضلال ليس إلا العصمة.

والعترة المعنيون بالعصمة ولهم صفة الإمامة الحقة من آل البيت عليهم السلام والمرجع في الأحكام الشرعية المنصوص عليهم بالإمامة اثنا عشر إماماً، نص عليهم النبي ﷺ جميعاً بأسمائهم، ثم نص المتقدم منهم على من بعده، على النحو الآتي:

١- أبو الحسن علي بن أبي طالب (المرتضى) المتولد سنة ٢٣ قبل الهجرة والمقتول سنة ٤٠ بعدها.

٢- أبو محمد الحسن بن علي (المجتبى) (٢ - ٥٠هـ).

(١) الميزان في تفسير القرآن ، ٢٦٨/١٦ .

(٢) الكليني، الكافي، ٢٩٤/١. قال رسول الله (ص): اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله وأهل بيتي وانهما لن يفرقا حتى يرادا علي الحوض جميعاً. احمد بن حنبل، مسند احمد، ١٨٩/٥، الترمذي، سنن الترمذي، ٣٢٩/٥، البيهقي، السنن الكبرى، ١٨/٣، وغيرها..

- ٣- أبو عبد الله الحسين بن علي (سيد الشهداء) (٣ - ٦١هـ).
- ٤- أبو محمد علي بن الحسين (زين العابدين) (٣٨ - ٩٥هـ).
- ٥- أبو جعفر محمد بن علي (الباقر) (٥٧ - ١١٤هـ).
- ٦- أبو عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) (٨٣ - ١٤٨هـ).
- ٧- أبو إبراهيم موسى بن جعفر (الكاظم) (١٢٨ - ١٨٣هـ).
- ٨- أبو الحسن علي بن موسى (الرضا) (١٤٨ - ٢٠٣هـ).
- ٩- أبو جعفر محمد بن علي (الجواد) (١٩٥ - ٢٢٠هـ).
- ١٠- أبو الحسن علي بن محمد (الهادي) (٢١٢ - ٢٥٤هـ).
- ١١- أبو محمد الحسن بن علي (العسكري) (٢٣٢ - ٢٦٠هـ).
- ١٢- أبو القاسم (محمد بن الحسن) (المهدي) (٢٥٦ - ...).

والإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت عليه السلام هو الإمام المدخر في عقيدة الشيعة الإمامية وهو (الحجة في عصرنا الغائب المنتظر، عجل الله فرجه وسهل مخرجه ليملاً الأرض عدلاً وقسطاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً)^(١).

(١) ظ: محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٧٤.

وقد شنع كثير ممن لم يسبر العلم وجمد على ما ورثه من غير تحقيق او تدقيق، فإن كان يُعذر المتقدمين لظروفهم السياسية وغشاوة سوء الفهم، فلا يُعذر في عصرنا هذا باحث من التحقيق والبحث أو الاطلاع على مصادر الشيعة الإمامية، فهذا الدكتور كمال الدين مرجوني يقول في عقيدة الإمام المهدي: (وترجع هذه العقيدة الى أصول مجوسية، فالشيعة أكثرهم من الفرس، والفرس من أديانهم المجوسية، والمجوس تدعي أن لهم منتظراً حياً باقياً مهدياً..)، نشأة الفرق وتفرقتها، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م، ص ٧٨. وقد تقدم بالتحقيق في نشأة الشيعة الإمامية وجورها في عهد النبي الاكرم صلى الله عليه وآله فأين عهد الفرس وإسلامهم ناهيك عن

مسألة المهدي المنتظر:

يعتقد الشيعة الإمامية بوجود الإمام المهدي ابن الحسن عليه السلام آخر الأئمة وخاتم الأوصياء من آل محمد عليه السلام من ولد فاطمة الزهراء عليها السلام، غيبه الله سبحانه لحكمة، وأن البشارة بظهوره (المهدي) آخر الزمان ليملاً الله تعالى به الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، هي بشارة ثابتة عن النبي عليه السلام وليست هي بالفكرة المستحدثة عند الشيعة الإمامية^(١).

رأي الفرق الإسلامية الأخرى بمسألة المهدي: ان الاعتقاد بالمهدي المنتظر، وأنه من أهل البيت عليه السلام، وسيخرج في آخر الزمان، فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت جوراً، هو عقيدة إسلامية مشتركة بين الشيعة الإمامية وأهل السنة (بكل فرقهم الإسلامية المخالفة والمؤالفة)، ولكنهم اختلفوا فيمن يكون هذا الشخص المهدي المنتظر؟!

يؤكد ذلك أحد علماء أهل السنة الشيخ محمد بن رسول الحسيني البرزنجي (ت ١١٠٣هـ)، إذ قال بعد تتبع علمي دقيق: (قد علمت أن أحاديث وجود المهدي وخروجه آخر الزمان وأنه من عتره رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد فاطمة بلغت حد التواتر المعنوي فلا معنى لإنكارها)^(٢).

زمن تشيعهم المعاصر!! للتوسعة ظ: د. نور الدين الهاشمي، تأريخ الشيعة بين المؤرخ والحقيقة، مصدر سابق.

(١) ظ: محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٧٨، للتوسعة في مبحث الإمام المهدي (ع) عند الشيعة الإمامية ظ: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ٦/٦١٦، لجنة التأليف في المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)، أعلام الهداية الإمام المهدي المنتظر عليه السلام خاتم الأوصياء، الناشر: المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، بيروت، ٢٠٠٩م، ط ٦، الطوسي، الغيبة، ص ٤٢.

(٢) الإشاعة لأشراط الساعة، مكتبة المشهد الحسيني، القاهرة، (دت)، ص ١١٢.

فالمعتزلة والأشاعرة وسائر فرق المسلمين ومذاهبهم يرون أنه رجل من أهل البيت عليه السلام كما يعتقد الشيعة الإمامية ولكنهم قالوا بعدم تعيين الشخص، فعند أغلبهم هو شخص لم يولد بعد، مع اختلاف بالتفاصيل لا غير^(١).

أي انه (المهدي) عندهم رجل مصلح من أمة محمد صلى الله عليه وآله يبايعه الناس بالإمامة ويحكم بشريعة محمد صلى الله عليه وآله، جاءت بهذا أحاديث وآثار كثيرة يذكرها ابن القيم (ت ٧٥١هـ)^(٢).

وهذا ما قرره أحد العلماء المعاصرين من غير علماء فرقة الشيعة الإمامية، وهو الدكتور عبد العليم عبد العظيم البستوي إذ قال: (ان المهدي أحد الخلفاء العادلين المسلمين سيولد إذا شاء الله ويجري عليه كل ما تقتضيه الطبيعة البشرية حسب سنة الله في الكون. وسيتولى الحكم إذا شاء الله تعالى فيحكم بالعدل ويتبع خطوات الرسول صلى الله عليه وسلم فتظهر له آثاره من الرخاء والطمأنينة)^(٣).

(١) للتوسعة بتفاصيل هذه المسألة ظ: د. مصطفى غالب، الإمامة وقائم القيامة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١م، ص ٣٠٣، د. احمد عرفات القاضي، الفكر السياسي عن الباطنية وموقف الغزالي منه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٩١، عدنان البكاء، الإمام المهدي المنتظر بين النظرية والواقع، مؤسسة الغدير، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٤٥، د. محمد حسين الصغير، الإمام المهدي المنتظر، مؤسسة البلاغ، بيروت، ٢٠٠٩م، محمد حسن آل ياسين، الإمام محمد بن الحسن المهدي، مطبعة نرجس، بغداد، ١٤٢٨هـ.

(٢) ظ: المنار المنيف، تحقيق: أبو غدة، ص ١٤٨ - ١٥٢.

(٣) المهدي المنتظر عليه السلام في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، (أصل الكتاب أطروحة دكتوراه قدمت الى جامعة الملك محمد بن عبد العزيز في المملكة العربية السعودية)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٦٠.

ومن لم يرق له ما ذهب إليه الشيعة الإمامية من انه الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت عليه السلام اخذ يُحيك الافتراءات والبهتان على الشيعة الإمامية والتقول عليهم بأنهم يكفرون من لم يؤمن بعقيدة المهدي حتى قال قائلهم: (ومن العجب أن تكون خرافة مهدي السرداب عقيدة عند الشيعة يكفر من لم يؤمن بها)^(١)، وهذا افتراء لم يبين لنا قائله مصدره ومن اين له هذه الرواية وهل شاهدها بأمر عينه ام ببصيرة ملؤها الغشاوة! أو هو ديدن خلق الروايات والاستقاطات التاريخية في معتقد الشيعة الإمامية فتارة ينسبها بعض الخصوم الى التأثير بنظريات الفرس، وتارة الى التأثير بالمد اليوناني او المسيحي، أو الى اساطير لم ينزل الله بها من سلطان وكل ذلك بحجج واهية لا تصمد أمام الدليل او النقاش العلمي.

وان كان جماعة من علماء أهل السنة ومن مدارس أخرى قالوا ان المهدي الموعود وليد بيت الإمام الحسن العسكري عليه السلام^(٢). وبما أن أهل البيت أدرى بما في البيت، فمن رجع الى روايات أئمة أهل البيت في كتبهم يظهر له الحق، وأن المولود للإمام العسكري هو المهدي الموعود.

ولقد تواترت النصوص الصحيحة والأخبار المروية من طريق أهل السنة والشيعة المؤكدة على وجود الإمام المنتظر في آخر الزمان إذ (زيادة على أولئك الذين نصوا على تواتر أحاديث المهدي هناك علماء آخرون كثيرون صححوا

(١) د. سعود بن عبد الله الفينسان، إختلاف المفسرين أسبابه وآثاره، دار اشيليا، الرياض، ١٩٩٧م، ص ٢٥٣.

(٢) للتوسعة في هذا المجال ط: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ٦/٦٢٠.

أحاديث المهدي وذكرها في مؤلفاتهم ونصوا على الاحتجاج بها^(١)، ونظراً لكثرتها سوف نذكر منها، روايتين ونحيلك سيدي القارئ الى مصادرها^(٢):

١- روى أحمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ﷺ: (لو لم يبق من الدهر إلا يوم واحد لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً كما ملئت جوراً)^(٣).

٢- عن عبد الله بن مسعود، ان رسول الله ﷺ قال: (لا تنقضي الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي اسمه اسمي)^(٤).

الى غير ذلك من الروايات المتضاربة التي بلغت أعلى مراتب التواتر على وجه حتى قال الدكتور عبد الباقي (إن المشكلة ليست مشكلة حديث أو حديثين أو راو أو راويين، إنها مجموعة من الأحاديث والآثار تبلغ الثمانين تقريباً، اجتمع على تناقلها مئات الرواة وأكثر من صاحب كتاب صحيح)^(٥).

(١) د. عبد العليم عبد العظيم البستوي، المهدي المنتظر (ع) في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، ص ٤٧.

(٢) للتوسعة في الروايات ظ: علي الكوراني، المعجم الموضوعي لأحاديث الإمام المهدي، بيروت، ٢٠٠٦م.

(٣) مسند احمد، ١/٩٩.

(٤) جامع الأصول، ١١/٤٨.

(٥) بين يدي الساعة، ص ١٢٣.

رأي الفرق الاخرى بالإمامة:

أن الإمامة عندهم: (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)^(١)، يقول الماوردي: (الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وان شذ عنهم الاصم)^(٢).

أي نيابة عن النبي في سلطته الزمنية دون الدينية، وبالتالي ليس للخليفة صلاحيات الرسول في التشريع، والأحكام التي تصدر عنه اجتهادية لا إلهية، وهي عندهم من الفروع الفقيهية لا من الأصول العقدية.

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): (اعلم أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات بل من الفقهيات،...، ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات بها، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار)^(٣).

وذات المعنى نلحظه عند السيد الشريف (ت ٨١٦هـ) الأشعري، إذ قال: (الإمامة ومباحثها ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة، بل هي عندنا من الفروع...)^(٤).

وقال القاضي عبد الجبار المعتزلي عند البحث عن طرق الإمامة عند المعتزلة: (إنها العقد والاختيار)^(١)، وكذا قال البغدادي الأشعري من قبل: (ان طريق

(١) عبد الغنى سني: الخلافة وسلطة الإمامة (بالتزكية)، ص ١٢، نقلاً عن: د. احمد محمود صبحي، في علم الكلام - الأشاعرة - ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ ، ص ٢٠ .

(٢) الاحكام السلطانية، ٢/١ .

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٢٣٤ .

(٤) شرح المواقف، ٣٤٤/٨ .

عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد، وقالوا ليس من النبي ﷺ نصٌ على إمامة واحد بعينه خلاف قول من زعم من الرافضة أنه نصٌ على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٢).

ويرى الخوارج: (إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس فإن تعادلتوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومبايعته) (٣). وهذا رأي غريب في بابهِ! فالوقائع الاجتماعية والعامة لا تؤيد عدم وجوب الإمامة؟ ناهيك سيدي القارئ عن الأمر الإلهي في صلاح الأمة ورعاية شؤونها.

أما الفرق التي تتفق على وجوب الإمامة تختلف في أصل وجوبها، فالأشاعرة وأصحاب الحديث والفقهاء وأكثر الزيدية والمعتزلة فإنها تجب عندهم سمعاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٤)، واستناداً أيضاً إلى ما اتفق عليه عندهم من مرويات بعد وفاة النبي ﷺ إذ جاء على لسان أبي بكر: (وأما محمد فقد مضى لسبيله ولا بد لهذا الدين من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم يرحمكم الله). فناداه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر فكان الإجماع على هذا الوجه دليلاً على وجوب الإمامة (٥).

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٧٥٣.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٣٤٠.

(٣) الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٤٨٢.

(٤) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٥) الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٤٨٩.

ولكن بعض المعتزلة كالجاحظ وأبي الحسن البصري يرون أنه يجب عقلاً نصب الإمام وذهب فريق ثالث من المعتزلة إلى القول بالوجوب سمعاً وعقلاً^(١).
وقال الرازي: (اتفقت الأمة، إلا شذاذاً منهم، على وجوب الإمامة، والقائلون بوجوبها، منهم من أوجبها عقلاً، ومنهم من أوجبها سمعاً، أما الموجبون عقلاً، فمنهم من أوجبها على الله تعالى، ومنهم من أوجبها على الخلق)^(٢).

وقال السيد الشريف (ت ٨١٦هـ) من الأشاعرة: (- الإمامة - ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة، بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمامة عندنا واجب على الأمة سمعاً، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا، إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم)^(٣).

وعلى كل تقدير فقد اعتبر أهل السنة هذا الوجوب في الإمامة حكماً شرعياً فرعياً كسائر الأحكام الفرعية الواردة في الكتاب والسنة والكتب الفقهية، وليست بالتالي من الأصول كما اتضح من النصوص المتقدمة.

ومن الجدير بالذكر وهو من المعلوم الواضح في تأريخ أئمة أهل البيت عليهم السلام انهم كالنبي محمد صلى الله عليه وآله لم يتربوا على أحد من البشر، ولم يتعلموا على يد معلم، من مبدأ طفولتهم الى سن الرشد، حتى القراءة والكتابة، ولم يثبت عن أحدهم أنه دخل الكتاتيب أو تلمذ على يد أستاذ في شيء من الأشياء، مع مالهم من

(١) ظ: الرازي، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح المواقف، ٣٤٤/٨. وبنفس المعنى ظ: الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد،

ص ٢٣٤.

منزلة علمية لا تجارى، وما سئلوا عن شيء إلا أجابوا عليه في وقته، ولم تمر على ألسنتهم كلمة (لا ادري)، وحال كبيرهم وصغيرهم سواء في العلم. وهذا امر متأصل في اعتقاد الشيعة الإمامية، مستدلين عليه نقلاً وعقلاً كما تقدم، وليس كما يرى بعض الباحثين ان (على يد المختار نمت فكرة عصمة الإمام وانفراده بعلم تأويل الشريعة)^(١)، فهذا يجانب الحقيقة والوقائع.

خامساً : اصل المعاد:

ومعناه ان يعيد الله سبحانه الخلائق بعد الموت الى الحياة لتجزى كل نفس بما وسعت، ويجب على المسلم ان يعتقد بأن الله تعالى يعيد الخلائق بعد الموت بأجسادهم وارواحهم وعلى صورهم التي كانوا عليها في دار الدنيا للحساب والجزاء^(٢).

والدليل العقلي على امكان المعاد فملخصه، ان اجزاء الميت قابلة للجمع وافاضة الحياة عليها، والا لما اتصف بها من قبل، والله تعالى عالم بأجزاء الميت، لأنه عالم بكل المعلومات، وقادر على كل الممكنات، فثبت ان احياء الاجسام ممكن.

اما الدليل النقلى: قال تعالى: ﴿ وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾^(٣).

(١) د. نصر حامد ابوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، ص ٢٧ .

(٢) ظ: محمد حسين آل كاشف الغطاء، اصل الشيعة واصولها، ص ١٥٣، محمد رضا المظفر، عقائد

الإمامية، ص ١٣١ .

(٣) سورة يس ، ٧٩ .

ويقول الإمام علي عليه السلام: (وعجبت لمن انكر النشأة الأخرى، وهو يرى النشأة الأولى)^(١).

وتأكيدات اليوم الآخر حافلة في القرآن المجيد، والتزام الوعد الإلهي بما اوجبه على نفسه سبحانه بحقيقة ذلك الموعد العظيم، قال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا﴾^(٢)، فالأمر ليس (كما يقولون بل يبعث الله من يموت وعده وعداً ثابتاً عليه حقاً أي ان الله سبحانه اوجبه على نفسه بالوعد الذي وعد عباده، واثبته اثباتاً فلا يتخلف ولا يتغير)^(٣).

وقد اختلف الحكماء والمتكلمون في المعاد أهو روحاني فقط أم روحاني جسماني، ورأي ذهب الى التوقف عن الحكم فيهما^(٤)، إلا ان المتيقن اطباق علماء الشيعة الإمامية ومتكلميهم على أن المعاد بهما معاً (الجسم والروح)^(٥)، واستدلوا بآيات قرآنية ومرويات على ذلك^(٦)، ولا يعارض العقل النصوص الدالة على هذا البعث.

(١) نهج البلاغة ، ٢٩/٤ .

(٢) سورة النحل ، ٣٨ .

(٣) محمد حسين الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ٢١٠/١٢ .

(٤) للتوسعة في هذه الآراء في البعث ظ: الرازي، المحصل، ص ٥٣٧، البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١٥٦.

(٥) ظ: محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ١٣٣. اما جمهور المسلمين فيرون ان المعاد جسماني فقط. ظ: د. رشدي عليان، أصول الدين الإسلامي، ص ٤٠٠.

(٦) عقد السيد عبد الله شبر بحثاً فصل فيه الاستدلال بهذا المعاد، ظ: حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص ٣٤٥.

مسألة وجود الجنة والنار:

ذهب الشيعة الإمامية الى ان الجنة والنار مخلوقتين، مستدلين بذلك على السمعيات من الآثار، يقول الشيخ المفيد: (وأقول: إن الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان، وبذلك جاءت الأخبار وعليه إجماع أهل الشرع والآثار، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج وطائفة من الزيدية..)^(١).

ومن استدلالهم ما ورد عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حينما سأله احدهم، قائلاً: إن قوماً يقولون: إنهما اليوم مقدرتان غير مخلوقتين، فقال عليه السلام: (٢): (ما أولئك منا ولا نحن منهم، من أنكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبي صلى الله عليه وآله وكذبتنا، ولا من ولايتنا على شيء، ويخلد في نار جهنم)، واستشهد الإمام عليه السلام بنص من القرآن الكريم، فقال: قال الله عز وجل: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ، يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَيَبِينُ حَمِيمٍ أَنْ﴾^(٣).

واردف عليه السلام احتجاجه بالقرآن الكريم بحديث للنبي الخاتم صلى الله عليه وآله مستدلاً به على صحة القول بأن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان، فقال: قال النبي صلى الله عليه وآله: (لما عرج بي إلى السماء أخذ بيدي جبرئيل فأدخلني الجنة فناولني من رطبها فأكلته فتحول ذلك نطفة في صلبي، فلما أهبطت إلى الأرض واقعت خديجة فحملت بفاطمة عليها السلام، ففاطمة حوراء إنسية، وكلما اشتقت إلى رائحة الجنة شممت رائحة ابنتي فاطمة عليها السلام)^(٤).

(١) أوائل المقالات، ص ١٢٤.

(٢) ظ: الصدوق، التوحيد، ص ١١٨.

(٣) سورة الرحمن، الآية ٤٢ - ٤٣.

(٤) الصدوق، التوحيد، ص ١١٨.

رأي الفرق الإسلامية الأخرى:

وافقت فرقة الأشاعرة رأي الشيعة الإمامية وقالوا ان الجنة والنار مخلوقتين^(١)، واستدلوا على ذلك بآيات من القرآن الكريم، يقول الرازي بعد مناقشة الرأي المخالف، قال: (فنحن نتمسك في أن الجنة مخلوقة بقوله تعالى: ﴿أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٢) (٣).

اما فرقة المعتزلة فقد خالفت الشيعة الإمامية والأشاعرة في هذه المسألة، وقالوا ان الجنة والنار غير مخلوقتين - وهذا الرأي هو اغلب رأيهم -، وان خلقهن سيكون يوم الحشر الأعظم، يقول ابن ابي الحديد المعتزلي: (فإن قيل: فما قول شيوخيكم في الجنة والنار، فإن المشهور عنهم أنهما لم يخلقا، وسيخلقان عند قيام الأجساد)^(٤).

وحجة المعتزلة في عدم خلق الجنة والنار الآن ان الله سبحانه عند قيام الساعة سوف يفني كل شئ وفي ذلك الجنة والنار، كما ان وجودهما الآن لا مصلحة فيه فهو بالتالي عبث والله منزّه عن ذلك كما يرون من انعدام الحكمة!

وكان استدلال المعتزلة القائلين بعدم خلق الجنة والنار بالسمع، وهذه الاستدلالات نتبعتها عند ابن ابي الحديد المعتزلي إذ قال: (قد ثبت بدليل السمع أن سائر الأجسام تعدم ولا يبقى في الوجود إلا ذات الله تعالى، بدليل قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٥)، وقوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(١)، فلما كان " أولاً "

(١) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٧٣/١.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

(٣) مفاتيح الغيب، ٨٣/٣، ظ: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠٥/٤.

(٤) شرح نهج البلاغة، ١٠٩/١.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

بمعنى أنه لا جسم في الوجود معه في الأزل وجب أن يكون " آخراً "، بمعنى أنه لا يبقى في الوجود جسم من الأجسام معه فيما لا يزال، وبآيات كثيرة أخرى. وإذا كان لا بد من عدم سائر الأجسام لم يكن في خلق الجنة والنار قبل أوقات الجزاء فائدة، لأنه لا بد أن يفنيهما مع الأجسام التي تفنى يوم القيامة فلا يبقى مع خلقهما من قبل معنى^(٢).

كما يؤكد القاضي عبد الجبار عدم خلق الجنة والنار وهو في معرض إجابة من احتج عليه بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾^(٣)، أليس فيه الدلالة على أن الجنة مخلوقة الآن بخلاف ما تقولون؟ فقال القاضي: (وجوابنا: أن جنة الخلد والثواب ليست بمخلوقة الآن لفنيت إذا أفنى الله تعالى العالم فكان لا يكون أكلها دائماً، فدل ذلك على أنه تعالى يخلقها في الآخرة فيدوم أكلها)^(٤).

واستدلال المعتزلة هذا لاقى صنوف الرد وعدم القبول، وقد انتخبنا منها قول للرازي في الرد لما فيه من الإيجاز والبيان، ولكونه من سنخ استدلالهم وهو نصوص من القرآن الكريم، واستشهاد بوصف الجنة التي جاء فيها لفظ: (أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) بصيغة الماضي أقوى في الاستدلال، قال الرازي: (والجواب: أن دليلهم مركب من آيتين: أحدهما: قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٥)، والأخرى

(١) سورة الحديد، الآية ٣.

(٢) شرح نهج البلاغة، ١/١٠٩.

(٣) سورة الرعد، الآية ٣٥.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ٢٣١.

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨.

قوله: ﴿أَكُلْهَا دَائِمًا﴾^(١)، فإذا أدخلنا التخصيص في أحد هذين العمومين سقط دليلهم فنحن نخصص أحد هذين العمومين بالدلائل الدالة على أن الجنة مخلوقة، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٢)(٣).

ويوجه الأبيحي في مكان آخر الاجابة على المعتزلة بطريقة أخرى منسجمة مع قولهم بالهلاك، فنلحظه يقول: (الجواب أكلها دائم بدلاً أي كلما فني منه شيء جيء ببده فإن دوام أكل بعينه غير متصور وذلك لا ينافي هلاكه أو نقول المراد أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكانى فالتحق بالهلاك المعدوم أو نقول إنهما تعدمان أنا ثم تعادان وذلك كاف في هلاكهما)^(٤).

ويمكن القول ان أجاب المثبتون لخلق الجنة والنار الآن، بأن المراد من الهلاك هو استفادة الوجود من الغير وهما هالكان بهذا المعنى.

اما قول بعض المعتزلة من عدم وجود الحكمة من خلق الجنة والنار الآن ولما يقوم الحساب، ومن ثم وجودهما مسبقاً يُعد عبثاً! إلا ان المتدبر لآيات الجنة والنار وما فيهما من ترغيب وترهيب للناس فيه مصلحة عظيمة وفائدة كبيرة من الحث في التزام الطاعة أملاً بالنعيم المقيم واجتناب المعصية خوفاً من العذاب الأليم، له بعده التربوي والنفسي في الإصلاح.

وهذا المعنى نلحظه بوضوح في قول الشيخ المفيد عند تبريره لعلّة خلق الجنة والنار الآن، فيقول: (أقول: لم يدل دليل من عقل ولا نقل على انحصار فائدة

(١) سورة الرعد، الآية ٣٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٣٣.

(٣) مفاتيح الغيب، ٤٧/١٩.

(٤) المواقف، ٤٨٦/٣.

خلق الجنة والنار في كونهما جزاء للمطيعين أو العاصين مضافاً إلى أن دعوة العباد وتخويفهم إلى جنة ونار موجودتين أشد تأثيراً في نفوسهم من دعوتهم إلى جنة سوف يخلق، وتخويفهم من نار سوف يوجد بعد آلاف السنين، وهذه مصلحة عظيمة تكفي في إخراج خلقهما من الآن من كونه عبثاً. مضافاً إلى علم إمكان إحاطة علمنا بجميع المصالح والمفاسد الواقعتين، إذ لعل هناك مصالح كثيرة وعظيمة خفيت علينا^(١).

مفاهيم عقائدية عند الشيعة الإمامية:

١- القول بالبداة: وهو الظهور بعد الخفاء، أي: أن الله تعالى يظهر من علمه الخاص به، القضاء المحتوم للشئ عند تحقق شرط وقوعه إذا كان في علمه تعالى أن شرطه سيتحقق، أو عند عدم تحقق الشرط إذا كان في علمه تعالى أن الشرط لن يتحقق^(٢)، من دون أن يستلزم ذلك تجهيل الله تعالى ولا تبدل جهل الى علم فيه، بل يعلمه سبحانه منذ الأزل وإنما أبداه عند تحقق الشرط أو عدم تحققه.

(١) أوائل المقالات، ص ٣٨٦.

(٢) ظ: د. عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص ١١٠. وقد ورد هذا المعنى للبداة في روايات الصحابة وأتباعهم من مدرسة الصحابة، فقد روى البخاري بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عمرة: (أن أبا هريرة حدثه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إن ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص وأقرع وأعمى، بدا لله تعالى أن يتليهم فبعث إليهم ملكاً فأتى الأبرص فقال: أي شئ أحب إليك...). وعلق الشارح ابن حجر (ت ٨٥٢هـ): قوله (بدا لله) بتخفيف الدال المهملة بغير همز، أي سبق في علم الله فأراد إظهاره، وليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خافياً؛ لأن ذلك محال في حق الله تعالى). فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، (دت)، ٣٦٤/٦. وهذا هو الذي يقول به الشيعة الإمامية تماماً، من دون زيادة ولا نقصان.

ومثالهم فيه ما كان من قصة نبي الله إسماعيل عليه السلام عندما أمر الله والده إبراهيم الخليل عليه السلام أن يذبحه، ثم أبدله بعد ذلك بكبش، قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)، وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام انه سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ...﴾، قال: (إن ذلك كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت، فمن ذلك الدعاء الذي يرد القضاء، وذلك الدعاء مكتوب عليه، الذي يرد به القضاء، حتى إذا صار الى أم الكتاب لم يُغْنِ الدعاء فيه شيئاً)^(٢).

ويُستخلص من هذا كله أن البداء عند الشيعة الإمامية هو الإظهار عن خفاء على العبد، مع علم الله المسبق، لحكمة ومصصلحة.

٢- القول بالتقية: وتعريفها بانها إخفاء المعتقد خوفاً من ضرر هالك ومُعاشرة ظاهرة مع العدو المخالف والقلب مطمئن بالعداوة والبغضاء وانتظار زوال المانع^(٣).

يقول الشيخ الصدوق: (اعتقادنا في التقية أنها واجبة، من تركها كان بمنزلة تارك الصلاة)^(٤)، فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (لو قلت إن تارك التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً)^(٥).

وقد وردت آيات في الذكر الحكيم في موضوع التقية وتبريرها، فهي عندهم بهذا من المفاهيم القرآنية التي وردت في أكثر من موضع في القرآن الكريم، منها

(١) سورة الرعد، الآية ٣٩ .

(٢) المجلسي، بحار الانوار، ١٢١/٤، الميرزا النوري، مستدرک الوسائل، ١٧٧/٥ .

(٣) ظ: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، ص ٤٥ .

(٤) الاعتقادات، دار الجوادين، ٢٠١١م، ص ٣٤٣ .

(٥) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١٢٧/٢ .

قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾^(١).

وفي قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^(٢)، اتفاق عامة المفسرين انها نزلت في الصحابي الجليل عمار بن ياسر، وذلك ان المشركين آذوه واكرهوه على قول السوء في رسول الله ﷺ فأعطاهم ما أرادوا، فقال بعض الاصحاب: كفر عمار فقال النبي ﷺ: (كلا ان عمار يغمره الإيمان من قرنه الى قدمه)، وجاء عمار باكياً نادماً أسفاً، فمسح النبي ﷺ عينيه وقال له: (لا تبك ان عادوا لك فعد لهم بما قلت)^(٣).

وبديهة ان العبرة بعموم اللفظ، لا بسبب النزول، واللفظ هنا عام يشمل كل من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان.

(١) سورة آل عمران، الآية ٢٨. وليس أمر التقيّة من مختصات الشيعة الإمامية كما يتوهم البعض، فهي جائزة عند الفرق الإسلامية الاخرى، فعند المعتزلة يقول أبو هذيل العلاف: (إن المكره إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ويكون وزر الكذب موضوعاً عنه). الخياط، الانتصار، ١٢٨/٨. وعند الأشاعرة يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ): (ان عصمة دم المسلم واجبة فمهما كان القصد سفك دم مسلم فالكذب فيه واجب). احياء علوم الدين، ١١٩/٣. فهي عندهم جائزة لصون النفس، وجائزة لصون المال، ولا يقتصر جوازها مع الكفار، يقول الشافعي: (ان الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقيّة محاماة على النفس). الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢/٨.

(٢) سورة النحل، الآية ١٠٦.

(٣) ظ: الواحدي النيسابوري (ت٤٦٨هـ)، أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م،

ملاحظه: لا تقية للأنبياء عليهم السلام أو الأئمة عليهم السلام في جواز إظهار الكفر عند الشيعة الإمامية، وما نسبه الأيجي^(١) والجرجاني^(٢) للشيعة بأنهم يقولون بجوازها على الأنبياء والأئمة غير صحيح، وهو كما يصفه الشيخ المظفر بقوله: (كذب صريح، إذ لم نسمع ذاهباً منهم الى ذلك، والدليل على ذلك إن كتبهم - أي الشيعة الإمامية - بين أيدينا، فليروه أصحابهم عن أحدها)^(٣).

وقد سبقه الشريف المرتضى الى ذلك فنفي جواز التقية، وعلل ذلك لكون الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا عن طريقه ولو جازت التقية لفقدوا الطرق الى معرفة الأحكام^(٤).

ولعل الأيجي والجرجاني أخذوا هذا القول - جواز التقية على الأنبياء - من جواز التقية على أتباع الأنبياء، فقاوسوا عليه جوازها في إظهار الكفر من الأنبياء، وهو باطل حسب قول الشيخ المظفر، بل هو مذهب أهل السنة كما صرح به ابن حزم عند كلامه على الآيات المنافية لعصمة النبي إبراهيم عليه السلام إذ قال: (وأبيح الكذب في إظهار الكفر في التقية)^(٥).

عموماً فالتقية أمر معترف به عند الشيعة الإمامية، بل إن بعض فقهاء السنة يقولون بها في حالات الضرورة القصوى، فيرون ان (من خاف على نفسه أو

(١) ظ: المواقف، ص ٣٥٩ .

(٢) ظ: شرح المواقف، ٢٦٤/٨ .

(٣) دلائل الصدق، ٣٧/٤ .

(٤) ظ: الشافي في الإمامة، ص ٢١١ .

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٢٩٠/٢ .

ماله لعقيدته وجب أن يهاجر من بلده، فإن لم يستطع أظهر التقية بقدر
الضرورة..^(١).

٣- القول بالرجعة: والرجعة بمعنى عود جماعة قليلة الى الحياة الدنيوية قبل
يوم القيامة ثم موتهم وحشرهم مجدداً يوم القيامة، فينصف المظلومين منهم من
الظالمين، وذلك عند قيام الإمام الثاني عشر من أئمة الهدى من آل محمد عليه السلام.

والراجعون الى الدنيا فريقان، عبرت عنهما في الأخبار المذكورة بمن محض
الإيمان محضاً ومن محض الكفر محضاً، ومعنى ذلك أنه يرجع الى الدنيا من
علت له الدرجة في الإيمان بكثرة الأعمال الصالحة والخروج من الدنيا على
اجتناب كبائر المعاصي، ومن بلغ الغاية في اقتراف السيئات وكثرة الظلم
وارتكاب الموبقات، وذلك لأن يري الله من كان من الصنف الأول دولة الحق
ويُعزّه بها، ولأجل أن ينتصر المظلوم ويشفي غيظه من ظالمه، ثم يصير الفريقان
بعد ذلك الى الموت ومن بعده الى النشور وما وعدهم الله تعالى من دوام
الثواب والعقاب^(٢).

وجمهور الشيعة الإمامية حملوا هذه الأخبار على ظواهرها؛ إذ لم يروا فيها
شيئاً يخالف العقل مع عموم قدرة الله لكل مقدور، وبعضهم ذهب الى ان
الرجعة هي ظهور دولة العدل الإلهي أي قيام الإمام الثاني عشر عليه السلام ورجعة
الحق^(٣)، وتأولها آخرون منهم على وجه يخالف ذلك فقالوا بالتناسخ^(١)، وهذا

(١) د. احمد امين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، ط١٦، ١٩٧٥م، هامش ص٢٧٤.

(٢) ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص٧٧.

(٣) ولا يرى ذلك أغلب علماء الشيعة الإمامية كما انكر ذلك الشيخ محمد رضا الطوسي النجفي،

ظ: الشيعة والرجعة، طبع في المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٥٥م، ٣٢/١.

ما أنكره علماء الشيعة الإمامية جملة وتفصيلاً، بل وكفروا القائل به لما يترتب عليه من مفساد وإنكاراً للضروريات.

يقول الشيخ الصدوق: (القول بالتناسخ باطل، ومن دان بالتناسخ فهو كافر، لأن في التناسخ إبطال الجنة والنار)^(٢).

إذن ليس في مسألة الرجعة شئ يصاد أصول الإسلام، وليس فيها إنكار لأي حكم ضروري، وليس القول برجعتهم الى الدنيا يلغي بعثهم يوم القيامة، وقد اخبر القرآن الكريم في نصوص عديدة عن رجوع جماعة الى الحياة الدنيوية، واستدل الشيعة الإمامية على إمكان حصول الرجعة بهذه النصوص القرآنية، منها:

١- إحياء جماعة من بني إسرائيل، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ، ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١).

(١) ذهب بعض الغلاة ممن ينتسب الى هذه الفرقة في مفهوم الرجعة شططاً، إذ فهموها هو تكرر حلول النفس الإنسانية في الصور والهيكل على قدر أعمالهم في الدور الأول؛ فالصالح يجعل روحه - بعد خراب قلبه وتلاشي بدنه - في بدن آخر يُنعم فيه ويكرم، والطالح ينتقل الى بدن آخر يُهان فيه ويُعذب، والرجعة بهذا المعنى - أعني تلاشي الأبدان وبقاء النفس الإنسانية وترددها في القوالب والأبدان - هي عين القول بالتناسخ الذي يرفضه الشيعة الإمامية. ظ: النوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٧.

وظاهر التشنيع من المخالفين على الشيعة بهذا القول يظهر سببه الخلط بين ما يقصده الشيعة الإمامية من معنى الرجعة، وما يعنيه الغلاة منه! ظ: ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تلبس إبليس، ص ٢٢، د. احمد امين، ضحى الإسلام، ٢/٢٤٦.

(٢) الاعتقادات، ص ١٥٦.

٢- إحياء قتيل بني إسرائيل، قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٢).

٣- موت أُلوف من الناس وبعثهم من جديد، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (٣).

٤- بعث عزيز بعد مائة عام من موته، قال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لِحْمًا فَالِمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٤).

(١) سورة البقرة ، الآية ٥٥-٥٦ . يقول البيضاوي (ت٧٩١هـ) -أشعري-: (فخروا صعقين ميتين يوماً وليلة). أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ١/١٠٢، في حين يدفع الرازي هذا المعنى بالموت الى الأغماء! ظ: مفاتيح الغيب، ١/٨١.

(٢) سورة البقرة ، الآية ٧٢-٧٣ .

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٤٣ . يقول البيضاوي: (يريد أهل داوردان قرية قبل واسط وقع فيهم طاعون فخرجوا هارين فأماتهم الله ثم أحياهم ليعتبروا ... مر حزقيل (ع) على أهل داوردان وقد عريت عظامهم وتفرقت أوصالهم فتعجب من ذلك، فأوحى الله تعالى إليه ناد فيهم أن قوموا بإذن الله تعالى فنأدى فقاموا يقولون سبحانك اللهم وبمحمدك لا إله إلا أنت). أنوار التنزيل أسرار التأويل، ١/٢٠٨.

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٩ . في تفسيرها ظ: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ١/٣١٠.

٥- إحياء الموتى على يد عيسى (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَأُحْيِي الْمُوتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١).

٦- عن الإمام علي (عليه السلام): وأما الرد على من أنكر الرجعة، فقول الله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(٢)، أي إلى الدنيا، وأما معنى حشر الآخرة فقله عز وجل: ﴿وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾^(٣)(٤).

وأما حكم الاعتقاد بالرجعة عند الشيعة الإمامية فيتضح في الإجابة الآتية:
(إن الرجعة هي من الاعتقادات الثابتة بعشرات الآيات، ومئات الروايات، فإنكارها من العالم بذلك يعتبر تكذيباً لله تعالى ولرسوله :.
وأما إن كان إنسان ما لا يعلم بوجود هذه الروايات، أو لا يعلم بأنها متواترة وصادرة قطعاً. فإذا قال: أنا لا أعتقد بالرجعة لأنني لا أعلم لي بها.
أو قال: أنا لا أعتقد بالرجعة لأنني لا أعرف إن كانت هذه الروايات توجب القطع دلالة وسنداً؛ فإنه يكون معذوراً أيضاً .
وأما لو قال: أنا أكذب هذه الروايات وأنا أنكر الرجعة، فإنه لا يكون معذوراً في ذلك.)^(٥).

(١) سورة آل عمران ، الآية ٤٩ .

(٢) سورة النمل ، الآية ٨٣ .

(٣) سورة الكهف ، الآية ٤٧ .

(٤) المجلسي، بحار الأنوار، ١٨٨/٥٣ .

(٥) جعفر مرتضى العاملي، مختصر مفيد، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، ٢٠٠٥م، ٦١/١٢ .

وبكلمة.. تجد عزيزي القارئ ان فرقة الشيعة الإمامية لهم مدرستهم الخاصة بهم، التي تخرج منها مئات من العلماء في مختلف فروع العلم؛ بما فيها علم العقيدة، وكان لتلك المدرسة آراؤها وأفكارها الاعتقادية التي تتميز عن آراء وأفكار أية فرقة من الفرق الكلامية وان توافق ان اتفقت معها برأي هنا أو هناك فهي كذلك تختلف عنها هنا أو هناك برأي آخر مخالف، ومع جميع الفرق على حدٍ سواء.



الفصل الثاني

فرقة المعتزلة
- نشأتهم وأصولهم الاعتقادية -

فرقة المعتزلة

- نشأتهم وأصولهم الاعتقادية -

اختلفت وتنوعت تعريفات الباحثين لفرقة المعتزلة بدرجة كبيرة، وذلك يرجع إلى اختلاف مقاصدهم وغاياتهم من هذه التعريفات، فمنهم من عرفهم باعتبار مؤسس الفرقة، وآخر باعتبار نشاطهم في تقرير مسائل علم الكلام، وإرساء قواعده، وآخر باعتبار منهجهم العقلي الصرف المقدم على الوحي مدحاً أو ذمماً^(١)، وآخر باعتبار أسمائهم وألقابهم وما أجمعوا عليه من العقائد - الأصول الخمسة^(٢)، وآخر باعتبار نشاطهم السياسي الذي ظهر للرد على عقيدة الجبر^(٣) والإرجاء^(٤) والتشبيه^(٥)، وآخر باعتبار ما وصلوا إليه من الانتشار والنفوذ، وبسط السيطرة على غيرهم من الفرق في مرحلة من مراحلهم.

(١) ظ: مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط٤، ١٤٢٠هـ، ٦٤/١.

(٢) ظ: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ١٤١٣هـ، ص ٣٥٨.

(٣) الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى، فجعلوا أفعال العباد طبيعة إضطرارية كفعل النار للإحراق بطبعها، وفعل الثلج للتبريد، ومنهم: الجهمية، والنجارية، والضرارية. ومنهم من عد الأشاعرة من الجبرية. والمعتزلة تسمي أهل السنة بالجبرية. ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/٩٧.

(٤) المرجئة: هم الذين أرجئوا العمل عن الإيمان، وزعم الغلاة منهم أن الإيمان هو المعرفة القلبية فقط، وقالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. والإيمان شيء واحد عندهم لا يزيد ولا ينقص. ظ: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٨، الشهرستاني، الملل والنحل: ١/١٦١.

(٥) ظ: د. محمد عماره، تيارات الفكر الإسلامي، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٨هـ، ص ٤٤.

يقول في ذلك سعيد مراد: (لقد اختلفت الآراء، وتعددت الاتجاهات، حول مفهوم الاعتزال، هل هو اعتزال سياسي؟ أم اعتزال عن مباحج الحياة الدنيا وزينتها؟ أم اعتزال الفئة الضالة وأهل الفتنة؟ أم أنه موقف فكري له أصوله وقواعده؟ أضف إلى ذلك، أن مفهوم الاعتزال تأثر بدرجة كبيرة بموقف الأنصار والخصوم، مما حدا بكل منهم أن يطلق على أصحاب الاعتزال من الألقاب والتسميات، ما يتناسب مع الموقف الفكري لكل منهم)^(١).

وسنحاول بيان هذا التشابك في التسميات والتداخل في الاصطلاح الحقيقي لهذه الفرقة، فمن المعلوم ان الاعتزال في الاصطلاح يُطلق على أول مدرسة كلامية واسعة ظهرت ظهوراً واضحاً في الإسلام في أوائل القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وأكدت على الأصول العقلية في التفكير والعقائد الإسلامية.

وكان هذا الظهور في البصرة وتحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة، فكانت اصول فكرهم في صورته الأولى مزيجاً من اقوال القدرية والجهمية، فقد وافقوا القدرية على نفي القدر، ووافقوا الجهمية على جميع آرائها (كنفي الصفات والقول بخلق القرآن ووجوب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع إلا القول بالجبر) فأنهم رفضوه وخالفوا الجهمية فيه واثبتوا للعبد قدرة على خلق افعاله^(٢)...، ولعل ذلك جعل من احمد امين يقول: (مذهب المعتزلة ورث تعاليمه من جهم، وان المعتزلة قد جاؤوا بخلاصة ما قال به الجهمية)^(٣).

(١) الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي - قديماً وحديثاً -، الناشر: عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ١٤٢٧هـ، ص ٩٣ .

(٢) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٣١/١ .

(٣) ظهر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط ٣، ٢٢/٤ .

وبهذا نلاحظ ان الآراء التي جاء بها المعتزلة لم تكن جديدة كل الجدة على المجتمع الإسلامي، فقد كانت بذور هذه الآراء منتشرة عند الفرق الاسلامية الاخرى، فعقائد المعتزلة بدأت بهذه الصورة، ثم بمرور الزمن اخذت تستقل في آرائها وافكارها شيئاً فشيئاً، وقام رجال الاعتزال ابتداءً بواصل بن عطاء (ت ١٣١هـ)^(١)، ثم من تبعه بتطوير الفكر الاعتزالي وارساء اصول فكرهم التي تميزت بها عن بقية الفرق الاسلامية، حتى تبلور الفكر المعتزلي بصورته النهائية والاخيرة بأصول فكرية خمسة، فكان ان كونوا نظرية متكاملة عرفت بهم ونسبت إليهم.

ومع هذا نجد من الباحثين من يختلط عليه الامر فيسمي الاسماء بغير مسمياتها، فيختلط اسم المعتزلة بأسماء بعض الفرق الاسلامية الاخرى، كما خلط ابن تيمية مثلاً بين اسم الجهمية واسم المعتزلة^(٢)، كما كان يُلقب المعتزلة أحياناً بالقدرية^(٣).

والظاهر ان سبب هذا الخلط ان الباحثين ناظرين الى الجذور الأولى لفكرة الاعتزال - كما سوف ير علينا في فرضيات سبب التسمية -، وليس الى ما تبلور عليه واستقر الفكر الاعتزالي كفرقة اسلامية لها كيانها.

(١) واصل بن عطاء: وكنيته أبو حذيفة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، هو قديم المعتزلة وشيخها وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين، ولد بالمدينة، ونشأ بالبصرة. وكان يلغ بالراء فيجعلها غينا، فتجنب الراء في خطابه، وضرب به المثل في ذلك، وله خطبة مشهورة منزوعة الراء، توفي عام (١٣١هـ). ظ: الزركلي، الأعلام، ١٠٨/٨.

(٢) ظ: علي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي، مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤م، ص ٦٣.

(٣) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٤٣/١.

والمعتزلة ظهوروا الى الوجود في العصر الأموي، كردة فعل على ظلم بني أمية المبررين ظلمهم بغطاء ديني وتحت فكرة الجبر وغفلة كثير من المسلمين بعدم الخروج على السلطان ولكن (سرعان ما كشفت سياسة الخلفاء الامويين عن طابعها اللاديني)^(١)، ومع هذا فإن فكرة الاعتزال شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمن .

سيدي القارئ وقد عرفت هذه الفرقة بأسماء^(٢) اشهرها المعتزلة، ويعود الاصل في هذه التسمية الى اسباب اظهرها (ان واصل بن عطاء مؤسس هذه الفرقة حين اختلف مع استاذه الحسن البصري (ت ١١٠هـ)، في مسألة مرتكب الكبيرة، ادلى برأيه، واعتزل مجلسه، هو وبعض من وافقه على ذلك الرأي، فقال الحسن البصري: اعتزل عنا واصل، فسمى واصحابه بالمعتزلة)^(٣) .

في حين يرى البغدادي ان اهل السنة هم الذين دعواهم معتزلة، لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين، وتقريرهم انه لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان^(٤).

اما ابن المرتضى يقول: (ان المعتزلة هم الذين اطلقوا هذا الاسم، وانهم لم يخالفوا الاجماع، بل عملوا بالمجمع عليه، ورفضوا المحدثات المبتدعة)^(٥)، وهو

(١) د. نصر حامد ابو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢٨ .

(٢) منها: (العدلية او اهل العدل والتوحيد)، ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٢٨. (القدرية)، ظ: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٤، (اهل الحق)، ظ: زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٢، وغيرها من الاسماء، وليان سبب هذه التسميات وما ارتضوه وما رفضوه منها، ظ: المصادر المشار إليها.

(٣) ظ: الشهرستاني ، الملل والنحل ، ٣٣/١ .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ .

(٥) المنية والامل ، طبعة دار المعرفة الجامعية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ١٤ ، ١٩٨٦ ، ١٠٥/٢ .

ما يؤكد القاضي عبد الجبار بقوله ان (كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال فأن المراد به الاعتزال عن الباطل، فعلم ان اسم الاعتزال مدح)^(١).

ويسوق القاضي عبد الجبار الأدلة على صحة رأيه، داعماً بها فضل الاعتزال، فاحتج بالكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا بَهِيمًا﴾^(٢)، واحتج بالسنة بقول النبي ﷺ: (من اعتزل الشر سقط في الخير)، وقوله ﷺ: (ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة)^(٣).

هذا ويطلق المعتزلة على أنفسهم أهل العدل والتوحيد، يروى المقبلي أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم أهل العدل والتوحيد والعدلية، ولذا يقول: (وتسمى المعتزلة نفسها بالعدلية، وأهل العدل والتوحيد)^(٤).

ولعل هذه التسمية كانت من أهم ما يميزهم عن غيرهم من الفرق المنتمية الى المدرسة السنية، فلنحظ ان الشهرستاني لا يرى بأساً من تسمية المعتزلة باسم أهل العدل والتوحيد، حيث يقول: (ويسمون أصحاب العدل والتوحيد والعدلية)^(٥).

كما ان المعتزلة يفضلون ان يدعوا بهذا الاسم كما يصرح بذلك ابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ) وهو علم من اعلامهم^(٦)، فهذا الاسم يحمل في طياته وجه حسن

(١) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٣٩.

(٢) سورة المزمل، الآية ١٠.

(٣) ظ: ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٢.

(٤) العلم الشامخ، ص ٣٠٠.

(٥) الملل والنحل، ٤٩/١.

(٦) المنية والأمل، ص ٢.

لهم لما فيه من تنزيه للباري سبحانه فحوى معاني سامية، كما انه مشتق من أهم أصليين من أصول الاعتزال التي كانت تدور حولهما أكثر تعاليمهم، وهما أصل العدل وأصل التوحيد.

ونظراً لتنزيههم لله سبحانه كان من يطلق عليهم أهل الحق، المنزهون لله عن النقص، وفي ذلك يقول القبلي: (وتسمى المعتزلة نفسها .. أهل الحق، والفرقة الناجية، والمنزهون الله عن النقص)^(١).

وبطبيعة الحال فإن كل فرقة تدعي انها على الحق وما سواها باطل وفي انحراف، وهذا سبب تفضيلهم لتسمية (أهل الحق) ووسموا مخالفهم وخصوصهم بالمجبرة والقدرية والمجوزة والمشبهة والحشوية والمرجئة وغير ذلك بحسب ما يقتضيه مقام الفرقة المخالفة لهم^(٢).

وقيل ان اسم الاعتزال يرجع الى سريان نزعة زهد فيهم واعتزالهم الناس^(٣)، واعتزال ملذات الحياة الدنيا والزهد فيها، والإقبال على العبادة، وطلب العلم، يقول مصطفى الشكعة: (ورأي آخر يقول: إن تسمية المعتزلة جاءت من تلك الصفة التي لازمت رجال الاعتزال؛ من تقى وتكشف، وبعد عن ملاذ الحياة ومفاتها، فهم بذلك معتزلون الدنيا زاهدون فيها)^(٤).

(١) العلم الشامخ، ص ٣٠٠ .

(٢) ظ: المصدر نفسه .

(٣) ظ: زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٣ .

(٤) اسلام بلا مذاهب، ص ٣٩٤ .

ورجح البعض انهم نعتوا بذلك لابتعادهم عن المنازعات الناشئة بين الخوارج وخصومهم من اهل السنة والشيعه، فقد وقفوا على الحياد لا ينصرون فريقاً على فريق^(١).

وقد يقال إن الاعتزال الفكري منشأ الاعتزال السياسي، وإن المعتزلة الدينية أتباع واصل بن عطاء كانوا في الأصل استمراراً في ميدان النظر لفئة سياسية سبقتها في الظهور، هي فئة الذين ظهروا في حرب صفين، وقبلها في معركة الجمل.

حكى المَلَطِيّ عنهم أنهم - عندما بايع الحسن بن علي معاوية - كانوا من أصحاب علي عليه السلام فلزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، وسَمَّوا أنفسهم معتزلة^(٢).

وأكد هذا السبب في التسمية المستشرق نلينو وأن الاسم نعته أناس عليهم للدلالة على موقفهم المحايد في الدين والسياسة، واعراضهم عن الاشتراك في الخصومات والمعارك القائمة آنذاك بين المسلمين، وقد عول في رأيه هذا على نصوص في كتاب المسعودي وابن كثير والدينوري والطبري^(٣).

ويرى بعضهم ان قيام معبد الجهنيّ وغيلان الدمشقي من مؤسسي القدرية، واعتراضهم على الأمويين، كان مبدأ لتكوّن المعتزلة واشتهار أمرهم، حتى بلغ عددهم في صدر خلافة الوليد بن عبد الملك ألف نفر، وحتى مال ابن الخليفة

(١) ظ: نلينو، بحوث في المعتزلة، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٧٣.

(٢) ظ: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق الإسلامية، ص ١٠٨.

(٣) ظ: مقالة (نلينو) في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ١٧٣، نقلاً عن: د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٩٥م، ط ٢، ص ١٩٨.

إليهم، فجمع المعتزلة إليه، وقتلوا الخليفة، وجعلوا الولد مقام أبيه، وكان أحدهم آنذاك عمرو بن عبيد المعتزلي^(١).

ولقول جهم وهو سابق عن المعتزلة بنفي الصفات ونفي الرؤية، وخلق القرآن، ولقد وافقت المعتزلة قول جهم في تلك المسائل، لذا أطلق أهل الرواية لفظ الجهمية على المعتزلة، فهذا أحمد بن حنبل عند الرد بكتابه على الجهمية يعني بهم المعتزلة، وكذلك الحال عند البخاري في كتابه الرد على الجهمية يعني المعتزلة، أما أئمة السنة المتقدمون، فقد كانوا يردون على الجهمية تلکم الفرقة الخاصة في تسميتها^(٢).

ويذهب إلى هذا القول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في أن أصل المعتزلة جهمية، فيقول: (كل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزلياً)^(٣).

والحقيقة أن الناظر إلى عقائد الجهمية والمعتزلة يجد أن هناك توافق، ولكن بطبيعة الحال أن الفرق الإسلامية لو دُقق في عقائدها ليجد التوافق أكبر منه من الاختلاف، وهذا لا يعني بحال من الأحوال أن الفرق السابقة هي الأصل للفرقة اللاحقة، أو أن اللاحقة هي امتداد للسابقة، فالاختلاف يكون في مسائل عقدية ربما قليلة ولكنها في واقعها كبيرة تجعل منها استقلالية وكيان خاص بها، منها قول المعتزلة بالعدل، في حين تقول الجهمية بالجبر وتقول المعتزلة بنسبة الأفعال للعباد وشتان بين القولين، ولهذا يرفض علماء المعتزلة هذه النسبة في التسمية إلى

(١) ظ: شبلي نعمان الهندي (ت ١٣٣٢هـ)، تاريخ علم الكلام، ترجمة: فخر داعي كيلاني، طهران، مطبعة رنكين، ١٣٢٨ش هـ، ١٥/١.

(٢) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٨.

(٣) منهاج السنة، ٢٥٦/١.

الجهم، او ان الأصل في عقائد المعتزلة هي اصول الجهمية، ولا يمكن القول ان كل معتزلي جهمي.

وكذلك الحال فيمن اطلق على المعتزلة اسم القدرية، بسبب قول المعتزلة بقدرة الناس على أفعالهم، وأنه ليس فيها لله تقدير^(١). كما أخذ المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن الخوارج، كما انفقوا مع الشيعة في كثير من الآراء الخاصة بالإمامة كقولهم بوجوب وجود الإمام في كل عصر، فضلاً عن تجويزهم للتأويل، فكان ان تداخلت بعض الآراء العقديّة بين فرقة المعتزلة وسائر الفرق الإسلامية الأخرى.

وان كان بعض الباحثين يرى أن المعتزلة لا يجدون غضاضة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائي للأفكار والآراء السائدة في عصرهم، وخصوصاً آراء الفرق المخالفة^(٢).

بل حتى في نسبة علم من اعلام علماء فرقة إسلامية معروفة كفرقة الشيعة الإمامية وهو السيد المرتضى (علم الهدى (ت ٤٣٦هـ)) كان المعتزلة قد نسبوه لهم وجعلوه ضمن الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة^(٣).

وعلى كل حال فشرط المعتزلة المعلوم ان من يستحق اسم المعتزلة يجب ان يكون ممن يجمع القول بالأصول الاعتقادية الخمسة - التي سوف نمر علينا ان

(١) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٥٤/١، محمد جواد مشكور، موسوعة الفرق، ص ٤٧٤.

(٢) ظ: الحركات السرية في الإسلام، ص ٩٠.

(٣) ظ: ابن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد، دار المنتظر، بيروت،

١٩٨٨م، ط ٢، ص ١١٧.

شاء الله -، وبهذا من يعتقد بهذه الأصول الخمسة يكون معتزلاً ومن يخالفها ليس منهم في شيء^(١).

ويرجع المعتزلة أصولهم الى النبي ﷺ إذ يذكرون ان واصل قد اخذ مذهب الاعتزال عن ابي هاشم عبد الله، واخذه هذا عن ابيه محمد بن الحنفية، وهذا عن والده علي بن علي بن ابي طالب، واخذه علي عن النبي ﷺ^(٢).

ولهذا يرى علماء المعتزلة ان مذهبهم اقدم في نشأته من واصل بن عطاء، وان جذوره تمتد الى منابع الأولى لنشوء الدين الاسلامي، ولهذا نلاحظهم يعدون ابا بكر وعمر وعثمان وعلي في الطبقة الاولى من طبقات ائمتهم^(٣).

فكان علماء الاعتزال يصرون في دعوى نشوء الاعتزال في عهد رسول الله ﷺ وان أمير المؤمنين علي عليه السلام ممن نقله عن رسول الله وانه هو عليه السلام من نقل الفكر الاعتزالي وأصوله الى الناس، فيوثق علماءهم ذلك فينسبون الإمام علي بن ابي طالب الى الاعتزال!

وفي ذلك يقول ابن المرتضى (ت ٨٤٠هـ): (ويفخر المعتزلة بأن سند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة وأنه أوضح من الفلق إذ يتصل الى واصل وعمر و اتصالاً ظاهراً شامراً وهما أخذاً عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربي واصلاً وعلمه حتى تخرج واستحكم ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله ﷺ)^(٤).

(١) ظ: الخياط، الاتصاف، ص ١٢٦.

(٢) ظ: القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٥٩.

(٣) ظ: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤، ص ١٥.

(٤) المنية والأمل، ص ٤ - ٥.

وهذا الادعاء (النسبة) يحتاج الى تأمل، وهو مردود عليهم لأن المتبع لروايات نسبة الاعتزال للإمام علي عليه السلام يجدها لم ترد إلا في كتب المعتزلة، كما ان اسانيدها ليست صحيحة، وهي ظاهراً من وضعهم^(١).

وأما دعوى صحبة واصل لمحمد بن الحنفية والأخذ عنه فأكتفي سيدي القارئ الكريم بما نبه إليه السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) في لقاء واصل بمحمد، إذ قال: (وذلك غلط؛ لأن محمداً توفي سنة ثمانين أو إحدى وثمانين، وواصل وُلد في سنة ثمانين)^(٢).

وهنا يميل الباحث المدقق إنهم أرادوا بهذا الوضع على ما يبدو ان يجعلوا للاعتزال بعداً تاريخياً وجذوراً في العمق الإسلامي وجعل أصالة لعقائدهم^(٣).

والرأي الذي نرجحه وفق النصوص التاريخية تدل (على ان واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) هو المؤسس الأول لمنهج الاعتزال، وقد طرح اصولاً نضجت وتكاملت على ايدي تلامذته ومقتفي منهجه عبر العصور والقرون)^(٤).

فكان لواصل بن عطاء الفضل الأكبر في تأسيس الاعتزال على أسس علمية، ووضع الخطط في نشره، بإرسال الدعاة في الآفاق ييشرون به ويلفون الناس

(١) ظ: نشأة الأشعرية، ص ١٢١.

(٢) أمالي المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ذوي القربى، قم المقدسة، ط ٣، ١٤٣٥ هـ.ق، ١٧٧/١.

(٣) بخلاف ما مر علينا من الأصل العقائدي لنشوء فرقة الشيعة الإمامية وبعده التاريخي ورعاية النبي عليه السلام بروايات جميع الفرق الإسلامية.

(٤) جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة النشر الإسلامي، طهران، ط ٦، ١٩٨٤م، ٢١٩/٣.

حوله، قال بعض أصحابه: ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والردّ عليهم، منه^(١).

ولعل ذلك سيدي القارئ إنه كان - واصل بن عطاء - يميل الى العقل في استنباط الحكم الشرعي اكثر من استاذه الحسن البصري (ت ١١٠هـ)، وأول ملامح استعمال العقل لديه اظهره المنزلة بين المنزلتين^(٢)، حتى اسس يوماً بعد يوم عقيدته، والتي بث من اجلها دعائه الى سائر البلدان لمناظرة كل معتقد مخالف^(٣).

وكان لإظهار المنزلة بين المنزلتين أثر في ان يفهم ان الباعث السياسي هو الأصل في نشوء الاعتزال إذ أشار بعضهم الى ان سبب الاعتزال الأول هو القول بالمنزلة بين المنزلتين الذي اصل القول فيه سياسي، تقول الدكتورة نجاح محسن: (ان اصل المنزلة بين المنزلتين من اكثر الاصول ارتباطاً بالفكر السياسي عند المعتزلة، وخاصة فيما يخص قضية الإمامة، فقد طبقوه وهم بصدد الاجابة عن التساؤلات التي اثيرت حول بني امية، وخاصة الحاكم الاموي الأول (معاوية) فحكموا عليه بأنه فاسق من مرتكبي الكبائر)^(٤).

ولكن بطبيعة الحال هذا لا يعني ان الباعث السياسي عامل أساس في نشوء المعتزلة، او لبنة اساسية في تكوينهم، بل وكما ألمحنا آنفاً ان سبب نشوء الاعتزال هو الرد على أهل الاديان الاخرى والفرق الإسلامية، وبهذا نميل الى

(١) ظ: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٢٩.

(٢) ظ: د. احمد محمود صبحي، في علم الكلام - المعتزلة -، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥م، ص ١٦٢.

(٣) ظ: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ٣/ ٢٣٠.

(٤) الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، (د ت)، ص ٥٨.

الموافقة بالقول بأن (السياسة لم تشكل اساساً مهماً من اسس الاعتزال قط بل ان الصفة الرئيسة للمدرسة كانت وظلت فكرية تأملية تحاول ايجاد اساس عقلي للعقائد الدينية، وتعمل من اجل وضع فلسفة صحيحة للدين تقاوم خطر الغزو الفكري الذي تعرض له الإسلام من أهل الاديان والملل المختلفة التي فتح الإسلام بلادها)^(١).

وهكذا بدأت حركة الاعتزال حركة عقلية واسعة النطاق، حركة تحاول السيطرة على اصول الشريعة بالتفكير المستمر وعدم الانجرار وراء ظواهر النصوص^(٢)، فالنصوص التي تخالف معتقدها تؤوّل بما يلائم المعتقد سواء كان النص آية من القرآن أو رواية عن النبي، وبهذا كان العقل عندهم حاكماً على النص وليس العكس.

وقد المح المستشرق غولدتسيهر الى ذلك عند وصفه لهم ونعتهم بانهم أصحاب النظر العقلي، وانهم كانوا من أوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل، ولم يكتف المعتزلة بإدخال عنصر العقل في المعرفة الدينية بل قدموه على النص، وقالوا بالفكر قبل السمع، فأولوا المشابه من الآيات القرآنية، ورفضوا الأحاديث التي لا يقرها العقل، وتحرزوا في خبر الآحاد، وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرع بذلك، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، فالعقل بذلك موجب وأمر وناه^(٣).

(١) د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ٩٣.

(٢) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٣٩/١.

(٣) ظ: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، منشورات الجمل، بيروت،

٢٠٠٩م، ص ١٣٨ وما بعدها.

وذلك واضح لما أراد المعتزلة ليحوطوا تعاليمهم التي يرونها مبادئ الإسلام ان يتسلحوا لها بالأسلحة التي تذود عن حياضها وتصون حرمها وكان أخطر هذه الأسلحة عندهم سلاحين: الفلسفة واللغة، أما الفلسفة فيقول الجاحظ: (ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة والعالم عندنا هو الذي يجمعهما)^(١). فكانوا يقبلون على كتب الفلسفة الجديدة الوافدة على الفكر الإسلامي يدرسونها، ويطلعون على ما فيها من منطق وما امتزج بها من لاهوت لأن أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى المناهضة للإسلام كانوا قد أحاطوا دياناتهم بسياج فلسفي، وطبيعي أن يطلع المعتزلة على رأي خصومهم يتأملون مواطن القوة والضعف فيه ليهاجموهم من الجانب الضعيف فيقودوهم الى الهزيمة، وما كان يتسنى لهم ذلك بغير معرفة السياج الذي يتحصن به أصحاب تلك الديانات وهو الفلسفة والنظر العقلي.

فكان طبيعياً إذ أقبلوا يدرسون ضرباً من العلم يعتمد فيه على المهارة العقلية والرياضة الفكرية أن يقدسوا آلة هذا العلم: العقل.. وهكذا فعلوا، يقول الجاحظ: وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة^(٢).

واستعرت حرب ضروس من الجدل والنقاش بين المعتزلة وبين أصحاب الديانات والمذاهب البائدة أبلى المعتزلة فيها خير البلاء.. يقول الخياط المعتزلي مصوراً أثر المعتزلة في خدمة الدين: (وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت

(١) الحيوان، ٢/١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ٦/٢٩١.

القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم^(١).

وأما سلاح اللغة فقد كان المعتزلة بحكم مواقفهم الجدلية ودفاعهم عن الإسلام مضطرين لانتخاب اللفظ الأنيق والتعبير الرائق الجميل لأن الموقف موقف خطابة ودعوة للدين، ولعل صحيفة بشر بن المعتمر وآراء الجاحظ من خير ما يعد في أصول البلاغة والخطابة، فهم قد أقبلوا على روائع الكلم يحفظونه ويروونه إن قرأنا أو شعراً، يقول الجاحظ: وروت المعتزلة المذكورون كلهم رواية عامة الأشعار وكان بشر أرواهم للشعر خاصة^(٢)؛ وكان منهم من يقول الشعر: فالنظام له أشعار تأخذ بالقلب والسمع ملاحظة هذا الى حفظه القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها^(٣)، وكان الجاحظ كثير الرواية للشعر كما تشهد بذلك كتبه كما أنه كان يقوله^(٤).

واشرنا في بادئ كلامنا الى ان نشوء المعتزلة كان في القرن الثاني الهجري، وهذه المدة الزمنية من التاريخ الإسلامي كانت حافلة بالنشاط الثقافي والعلمي، ودخول علماء الأديان الاخرى في حوزة الإسلام فاختلط على هؤلاء التعاليم العقدية الإسلامية الجديدة عليهم وبين ما ورثوه واعتادوا عليه من تراكم معرفي وثقافي عقدي من دياناتهم التي كانوا يعتقدونها. فكان الأثر البارز لفرقة المعتزلة في التصدي لكثير من الشبهات والمسائل العقدية التي تثار في الساحة الإسلامية من لدن اصحاب الديانات الاخرى، والى هذا يشير الدكتور احمد امين بقوله:

(١) الانتصار، ص ١٧.

(٢) ظ: الحيوان، ٤٥/٦.

(٣) ظ: ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٢٨.

(٤) المرتضى، أمالي المرتضى، ١٩٦/١ - ١٩٧.

ان (المعتزلة جعلت من أهم أغراضها الدعوة الى الإسلام والرد على المخالفين،.. ولا شك أن الجدل يستدعي النظر والتفكير، ويشير مسائل تستدعي التأمل)^(١).

ولعل هذا السبب الذي ساعد على انتشار هذه الفرقة في معظم الأمصار الإسلامية إبان تلك الفترة التي ازدهرت فيها، فكان ان (استقطبت شخصيات بارزة تعد عند بعض المؤرخين من أقوى الشخصيات في تاريخ الفكر العربي أمثال: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف والنظام والجاحظ وبشر بن المعتمر وأبي موسى المرदार وثمامة بن الأشرس والحسين الخياط وغيرهم)^(٢)..

اما المكان الذي نشأ فيه الاعتزال، فإنه يكاد يجمع الباحثون على أنه مدينة البصرة، ولكن بعضهم يرى إنه نشأ بالمدينة المنورة الى أن المعتزلين السياسيين كانوا في المدينة، وكذلك الزهاد، وعلى ما يزعمه بعض الناس من أن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن ابنا محمد بن الحنفية كما تقدم ذكره^(٣)، والاثنان كانا يسكنان المدينة، وبالمدينة ولد واصل بن عطاء وسكن فيها في صباه.

(١) ظ: احمد امين ، ضحى الإسلام ، ٧/٣ .

(٢) د. صابر عبد الرحمن طعيمة، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، مكتبة مدبولي،

مصر، ٢٠٠٥م، ص ١٠٢ .

(٣) وفي هذه النسبة الى ابنا محمد بن الحنفية يرى بعض الباحثين ليس بالصحيح، وإنما هذا من وضع كبار المعتزلة الذين يجوبون أن يكسبوا مذهبهم بعض الأصالة والقداسة في نسبه الى ابني محمد بن الحنفية، لكي يصلوا من ذلك الى نسبه الى الإمام علي عليه السلام. ظ: د. صابر عبد الرحمن طعيمة، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص ١١١ .

وان كنا نرجح ان النشوء في البصرة إلا انه يمكن القول انه نشأ كفكرة لما تبلور بعد اصولها الاعتقادية في المدينة وتطور بملاحمه الاساسية التي عرف بها ونضجت في واقع الحال في البصرة، فالاعتزال بهذا كفكره في المدينة نشأ وخروج لعالم المعرفة والفرق كان في البصرة، وهذا واضح في قول الملطي: (إن واصل حمل الاعتزال معه من المدينة الى البصرة)^(١)، ولعل سبب هذا النقل لفكر الاعتزال هو ان البصرة كانت مركزاً مهماً للنهضة الثقافية والعلمية وخصوصاً المساجد، التي أصبح كثير منها مراكز هامة للحركات العلمية، وخير مثال لذلك مسجد البصرة الذي كان فيه حلقة قوم من أهل الجدل، يتناقشون في المقالات، وبجانبهم حلقة للشعر والأدب، وكان الذين يحضرون هذه الحلقات من شعوب وديانات مختلفة، وهكذا صارت الثقافات التي كان للإسلام أثر في مزاجها تلتقي في تلك المراكز على مر السنين، حتى امتزج بعضها ببعضها الآخر^(٢).

مدرستا الاعتزال:

الأولى: مدرسة البصرة: وبها يكون محل الاعتزال، وفيها برز كل من مؤسسها واصل بن عطاء الغزال (ت ١٣١هـ) الذي كان من أعظم تلامذة الحسن البصري (ت ١١٠هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٣هـ) وهو أيضاً كان من معاريف تلامذة الحسن البصري وكان ابن أخت واصل، ومن مشاهير معتزلة البصرة أبو الهذيل العلاف (ت ٢٤٥هـ)، إبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٣١هـ)، عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٦هـ)، أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ)، أبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ) أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) والقاضي عبد الجبار الهمداني

(١) ظ: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٤٢ .

(٢) ظ: د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني، مكتبة النهضة المصرية، ط ٨،

(ت٤١٥هـ). وأصبح كل من يحمل آراء هذه المدرسة يُعد بصرياً بغض النظر عن بلده^(١).

وثانيتها: مدرسة بغداد: ومؤسسها هو بشر بن معتمر الكوفي (ت٢١٠هـ) وهو أحد خريجي مدرسة الاعتزال في البصرة، هاجر إلى بغداد في أواخر القرن الثاني فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد، ودعا إليه الناس ففشى قوله^(٢).

وأسس مدرسة بغداد، فظهر هناك رجال مفكرون على منهج الاعتزال، اختلفوا في اجتهاداتهم عن مدرسة البصرة، فعدت هناك مدرستان للاعتزال، القديمة في البصرة والجديدة في بغداد، ويلاحظ أن مدرسة معتزلة بغداد أقرب في أفكارها إلى الشيعة الإمامية من مدرسة معتزلة البصرة^(٣).

من مشاهيرهم: ثمامة بن الأشرس (ت٢٣٤هـ)، جعفر بن المبرّر (ت٢٣٤هـ)، جعفر بن حرب (ت٢٣٦هـ)، أحمد بن أبي دؤاد (ت٢٤٠هـ)، أبو الحسين الخياط (ت٣١١هـ)، أبو القاسم البلخي الكعبي (ت٣١٧هـ).

❖ وقد ذكروا للمدرستين فروقاً نشير إلى بعضها:

١: إن الاعتزال في البصرة كان مذهباً نظرياً، والاعتزال في بغداد كان عملياً متأثراً بالدولة، قريباً من السلطان.

(١) للتوسعة عن مدرسة البصرة ظ: د. عماد النعيمي، مدرسة البصرة الاعتزالية، ١٩٩٠م، ص ٧ وغيرها، رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، دار المدارك، ط ٣، ٢٠١١م، ص ٧ - ٣٦٣.

(٢) ظ: الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص ٢٢.

(٣) ظ: د. عامر الكفيسي، مقارنة المذاهب الإسلامية في الأصول العقديّة، دار السلام، بيروت، (دت)، ص ٢٧٤.

٢: إن تأثر الاعتزال بالفلسفة اليونانية كان أظهر في مدرسة بغداد منه في مدرسة البصرة، لقوة حركة الترجمة في بغداد، ولأن بلاط الخلفاء كان ملتقى رؤساء المسلمين برؤساء المفكرين من أهل الديانات الأخرى^(١).

٣: مذهب البغداديين موافق غالباً مع أصول الشيعة الإمامية، وقد أشار إلى جملة منها الشيخ المفيد في كتاب أوائل المقالات، كما صنّف رسالة باسم «المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روي عن الأئمة عليهم السلام»، وفي كتب الكلام كثير من المسائل الخلافية بين البصريين والبغداديين، ولبعض المعتزلة مصنفات مخصوصة في بيانها^(٢).

٤: اختلفت مدرستا الاعتزال في من هو الأفضل بعد النبي صلى الله عليه وآله؟ فبالنسبة الى مدرسة بغداد ذهبوا بالإجماع بأفضلية الإمام علي عليه السلام على سائر الأمة بعد النبي صلى الله عليه وآله، بينما تعدد نظر مدرسة البصرة الى أقسام^(٣).

انتشار فرقة المعتزلة: برز علماء اذاذ وتأثر مفكرو المسلمين بالاعتزال وتبنوا أكثر آراء المعتزلة ومعتقداتهم، وأحيوها بعد أن كادت تندثر في هذه المرحلة^(٤)، إلا أن إحياءهم لها كان مقصوراً على أجزاء من بلاد اليمن التي

(١) ظ: د. احمد امين، ضحى الإسلام، ١٥٩/٣.

(٢) ظ: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ٢٥٠/٣.

(٣) للتوسعة في هذه الأقسام ظ: د. جواد كاظم النصر الله، الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة البصرة، دار الفيحاء، البصرة، ٢٠١٣م، ص ٤١.

(٤) ذكر صاحب كتاب تاريخ المذاهب الإسلامية في اليمن، ص ٣٥٧، أن جعفر بن أحمد بن عبد السلام وهو أحد قضاة اليمن وهو سبب دخول مذهب المعتزلة إلى اليمن حيث أحضر كتب المعتزلة في عهد المتوكل إلى اليمن جاء بها من العراق ليرد بها على طائفة (المطرفية) فصار يدرس هذه الكتب وينشر ما فيها على الناس.

كانت تذهب المذهب الزيدي، أما أكثر بلاد اليمن فكانوا من أتباع المذهب الشافعي لم يتأثروا بشيء من ذلك.

وكذلك الحال مع دولة الإباضية^(١) التي كانت تعتق عقيدة المعتزلة بعد تتلمذ بعض زعمائها في البصرة على يد بعض علماء المعتزلة وانتشرت في دول الإباضية في عمان وشمال أفريقية وفي زنجبار، ثم سقطت دولهم وبقي لها كيان في عمان وفي زنجبار.

انحسار فرقة المعتزلة:

وعلى الرغم من ذلك، فإن المقارنة بين حال المعتزلة تجمعاً وقوة في أيام المأمون والمعتصم وزمناً من خلافة الواثق، وبين حالهم بعد ذلك، يبين مدى الضعف والانحسار الذي حصل للمعتزلة ومذهبهم.

إلا أن الذي ينبغي أن يُذكر هنا، هو أن انحسار المعتزلة كمذهب ظاهر ليس هو انحسار كثير من عقائده التي كان يعتقدونها الأشاعرة من بعد، والذين كانوا هم أصحاب السيادة الفكرية في أغلب بلاد العالم الإسلامي، وقد كان بقاء مذهبهم بما فيه من موافقة لآراء المعتزلة في بعض القضايا، وانتشار دراسة علم الكلام في كثير من المعاهد العلمية والنظامية والدروس المذهبية التي كانت تُدرس وتُدرس كتب أهل الكلام في الأصول وأبواب العقائد^(٢). كل ذلك كان بقاءً لمذهب (العقل) وتقديمه، وهو الشعار العام للمذاهب الاعتزالية العقلانية.

(١) الإباضية فرقة من الخوارج تنتسب إلى عبد الله بن أباض التميمي . ظ: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٠٣.

(٢) ظ: د. علي الزهراني، الانحرافات العقيدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ص ٢٥٧.

عودة الاعتزال عام (١٢٥٠هـ) وهي المرحلة المعاصرة التي تبدأ من النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، ومع نشأة حركة (أحمد خان) في الهند، وخاصة في مرحلته الفكرية الثانية^(١) وكانت هي السنوات التي نشأ فيها فكر جمال الدين الأفغاني وبدأ يكتسب له صيتاً وتلاميذ في مصر وغيرها. وظهور آراء اعتزالية على يد علماء معاصرين وتأثر واضح بالفكر الاعتزالي^(٢).



(١) ظ: د. خادم حسن إلهي بخش، أثر الفكر الغربي في انحراف المجتمع المسلم في شبه القارة الهندية، ص ١٣٧.

(٢) للتوسعة ظ: يوسف كمال، (العصريون.. معتزلة اليوم)، ط٢، دار الوفاء بالمنصورة، ١٤١٠هـ، جمال سلطان، (تجديد الفكر الإسلامي)، وهي رسالة طبعت سنة ١٤١٢هـ في (٧٠) صفحة، طبع دار الوطن بالمملكة العربية السعودية.

ثانياً: الأصول الاعتقادية للمعتزلة:

وبعد هذه النظرة الموجزة الى نشأة المعتزلة وفي صورتها الابتدائية ومن ثم تطورها، أخذت فكرة الاعتزال بمرور الزمن تستقل في آرائها وافكارها شيئاً فشيئاً، وقام رجال الاعتزال ابتداءً بواصل بن عطاء، ثم من تبعه بتطوير الفكر المعتزلي وارساء اصول فكرهم التي تميزت بها عن بقية الفرق الإسلامية، حتى تبلور الفكر المعتزلي بصورته النهائية والاخيرة بأصول عقديّة خمسة .

وهذه الاصول هي اشبه ما تكون بالأعمدة الخمسة التي لا ينال شرف الانتساب اليهم إلا من قام فكره على اساسها وقواعدها.

وهذه الاصول بمثابة الجامع المشترك الذي التقى عليه أهل الاعتزال قاطبة، بحيث اصبح اعتمادها سمة فارقة وعلامة مميزة يعرف بها رجال الاعتزال عن سواهم، فمن خالفهم فيها فليس منهم، ومن وافقهم فهو منهم^(١).

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: (ان المكلف اذا عرف هذه الاصول، يلزمه معرفة الفقه والشرع)^(٢)، وقد عدوها (خمسة لانهم رأوا فيها القضايا المثارة التي دار حولها الجدل والصراع في الفكر العربي الإسلامي...) ^(٣). فلا يستحق احد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بها والاصول هي: (التوحيد،

(١) د. زهدي جار الله، المعتزلة، ص ز .

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٢٣ .

(٣) ظ: د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص ٤٣ .

العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

ولكن المتبع لبعض العلماء ومراجع الكتب العقائدية يجد من حاول أن يسرد تلك الأصول على غير هذه الصورة المعروفة فابن حزم^(٢) يجعلها:

١- القول بخلق القرآن.

٢- نفي الرؤية.

٣- نفي القدر.

٤- القول بالمنزلة بين المنزلتين.

٥- نفي الصفات.

وقد سار على الاتجاه نفسه في هذا السرد البغدادي^(٣) وصهره أبو المظفر الإسفراييني (ت ٤٧١هـ)^(٤)، بينما أنصفهم الشهرستاني^(٥) والأشعري^(٦)، فعرض عقائدهم كما عرضها المعتزلة أنفسهم كالقاضي عبد الجبار والخياط، وفي مقدمة أصول المعتزلة:

(١) ظ: الخياط، الانتصار، ص ١٢٦، الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٣٣٨/١، القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٢٣، د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، ص ٤٣، جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ٢٩٥/٣.

(٢) ظ: الفصل في الملل والنحل، ٨٩/٢.

(٣) ظ: الفرق بين الفرق، ص ٩٠.

(٤) ظ: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية منهم عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٦٣.

(٥) ظ: الملل والنحل، ٤٦/١.

(٦) ظ: المقالات، ٢٣٥/١.

الاصل الأول: اصل التوحيد:

وحدانية الله تعالى أصل من أصول الدين، بل هو أول وأهم أصل قام عليه الإسلام، وعندما يتمسك المعتزلة بهذا الأصل، فهم يحاولون إقراره في مواجهة منكريه من أصحاب الديانات المخالفة للإسلام وهم في سبيل تقرير ذلك، فكان يقصد المعتزلة بالتوحيد نفي الصفات القديمة، والدفاع عن وحدانية الله عز وجل^(١)، ووجهوا جهدهم الى تركيز حقيقة التوحيد في النفوس، فقالوا بوحدة الذات والصفات، أي ان ذات الله وصفاته شيء واحد، وانكروا ان يكون لله تعالى صفات غير ذاته^(٢).

وكان المعتزلة يعدون انفسهم اعمق الطوائف ايماناً بوحداية الله وارشدتهم دفاعاً عن هذه العقيدة وتحمساً لها^(٣)، وقالوا: من خالف التوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب اثباته، واثبت ما يجب نفيه فإنه يكون كافراً^(٤).

وقد وضعت المعتزلة مبدأ التوحيد للرد على الغلاة والمشبهة والدهرية والملحدة وسائر فرق المخالفين..^(٥)، فقالوا: (ان الله ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر والجزء والجوهر وانه الخالق للأشياء المبدع لها)^(٦).

(١) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٢٨.

(٢) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٥١/١.

(٣) ظ: الخياط، الانتصار، ص ١٣.

(٤) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٥) ظ: نفس المصدر، ص ١٢٤.

(٦) الخياط، الانتصار، ص ٥.

ويرد المعتزلة على القائلين بالجسمية أو بمعنى يؤدي إليها، سواء من المخالفين للإسلام أو بعض المغالين المنتسبين للإسلام، وتبني ردود المعتزلة على أن حقيقة الجسم ومعناه وهو مؤلف ومركب، له طول وعرض وعمق وغير ذلك من معاني الأجسام، مخالفة لذاته تعالى، وتتفي عنه تلك الأوصاف التي هي للأجسام والجواهر.

ووصف الله تعالى بالجسم أو الجوهر لا يصح لأن ذلك يقتضي التحيز، إذا لابد من تحيزه، ووجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائناً في جهة، والكائن لا يكون كائناً في جهة إلا المعنى محدث، والقول بأنه تعالى جسم يعني أنه محدث، والله ليس محدثاً بل قديماً.

وأيضاً الأجسام متماثلة، وإذا كانت متماثلة استوت في استحقاقها للصفة الذاتية، فلو كان الله جسماً، لكان ما عداه من الأجسام قديماً مثله.

وأيضاً نفي كون وصفه بالعرض، وهو ما ينفي عنه الجسمية من أحكام التحيز، ولو كان الله بصفة الأعراس فيجب صحة العدم عليه، وهذا يخرج عن كونه قديماً^(١)؛ فتلك جملة قولهم في التوحيد.

وذكر البغدادي أنهم من فرق الضلالة^(٢) وتابعه الإسفراييني^(٣) على عادته في قوله بأنهم من نفاة الصفات، وأنصفهم الشهرستاني^(٤) والأشعري في هذا الأصل وأشار الإشارة الشهيرة بأن البحث كان في بدايته غير ناضج ثم تطور عندما طالعوا كتب الفلاسفة وردوا جميع الصفات الى كونه عالماً قادراً حسب

(١) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٢١٦ .

(٢) ظ: الفرق بين الفرق، ص ٩٣ .

(٣) ظ: التبصير، ص ٦٣ .

(٤) ظ: الملل والنحل، ٤٦/١ .

رأيه ثم ذكر لهم بالإضافة الى أصل التوحيد ثلاثة أصول وهي العدل والمنزلة بين المنزلتين وأصحاب الجمل وصفين أحدهما مخطئ لا بعينه^(١).

وصفوة القول سيدي القارئ فإن البحث في الصفات بحث متشعب لا على مستوى الفرق الإسلامية فيما بينها فحسب بل الأمر متشعب داخل المذهب الواحد ففي المعتزلة مثلاً منهم من أرجع جميع الصفات الى كونه عالماً قادراً كما ذكر الشهرستاني^(٢)، ومنهم من قال: (إن الصفات عين الذات فالله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدره هي هو، ومنهم من قال إنها أحوال كما فعل أبو هاشم الجبائي^(٣)، بيد أن الأمر يكاد يكون محل اتفاق هو أن الله سبحانه له ذات، منزّه عن كل تركيب وجسمية أو ما يشعر بالحدوث أو النقصان على أي وجه من الوجوه ويندرج تحت أصل التوحيد مشكلات كالتشبيه والكلام (خلق القرآن) ورؤية الله في الآخرة.

ومن النماذج التطبيقية للمعتزلة في تأكيد نفي التجسيم والتشبيه أولوا الآيات القرآنية التي قد يوحي ظاهرها بالتجسيم والتشبيه، وتعلق بظاهرها القائلون بالتشبيه والتجسيم من بعض الفرق المنتسبة للإسلام، وهذه الآيات تتعلق بالصفات الخبرية التي طريق ورودها الخبر الصادق، وهي تعطينا أمثلة للتأويل عند المعتزلة.

(١) ظ: الملل والنحل ، ٤٩/١ .

(٢) ظ: المصدر نفسه ، ٤٦/١ .

(٣) للتوسعة في الصفات عند المعتزلة ظ: د. رؤوف الشمري، الوجود الإلهي عند ابن أبي الحديد، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، ١٤٣٥هـ، ص ١٣١، وظ: الفصل الثالث، مبحث العقائد عند الأشاعرة، مسألة الصفات من هذا الكتاب .

فالشبهة التي وقعت على القائلين بالجسمية مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١)، والاستواء هو القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله جسماً.

ويجب المعتزلة بتأويل معنى الاستواء، بأنه الاستيلاء والغلبة، ويستشهدون على ذلك بما هو مشهور في اللغة بأن معنى الاستواء الغلبة والاستيلاء، وإذا اعترض بأن الله مستول على العالم جملة فلم خصص العرش؟! يجب المعتزلة عن ذلك: لأنه أعظم خلق الله تعالى فهذا اختصه أو أن معنى العرش الملك. يقول الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): (جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة)^(٢). وهكذا يكون التأويل لسائر الآيات التي ظاهرها التشبيه.

❖ وأما ما يتعلق بمسألة خلق القرآن، فمن المعلوم ان لا خلاف بين المعتزلة وخصومهم من الفرق الإسلامية على أن الله تعالى متكلم وأن له كلام وأن القرآن كلامه، لكن الخلاف حول معنى الكلام وحقيقة المتكلم وهل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟

أجمع المعتزلة على أن القرآن كلام الله؛ أي خلقه الله، فهو مخلوق لله تعالى، يقول القاضي عبد الجبار: (ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول؛ لم يكن ثم كان، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله، وكلهم قول: إنه عز وجل متكلم به)^(٣).

(١) سورة طه، الآية ٥ .

(٢) الكشاف، ٥٤/٣ .

(٣) المغني، ٨٧/٧، للتوسعة ظ: احمد امين، ضحى الإسلام، ١٧٤/٣ .

وقد اوردوا أدلة كثيرة على حدوث كلام الله، نورد نماذج منها فيما يأتي:
١- أنه لو كان الكلام أزلياً فلا بد من أن يصادف مأموراً مخاطباً في الأزل،
والكلام من غير مخاطب سفه يتعالى الله عن ذلك.

٢- اختلاف خطاب الله تعالى للأنبياء ﷺ، فخطابه لموسى ﷺ غير خطابه
للنبي محمد ﷺ، ومنهاجه مع الرسولين مختلف، ويستحيل أن يكون معنى واحد
في نفسه كلامه مع شخص على معان ومنهاج وكلامه مع شخص آخر على معان
ومناهج آخر ثم يكون الكلامان شيئاً واحداً ومعنى واحداً^(١)، وهنا ينفي المعتزلة
أن يكون الكلام صفة لأنه لو كان صفة لكان كلامه واحداً، ولاستحال مع
وحدته أن يحوي حقائق مختلفة، لذا لا بد أن يكون فعلاً حادثاً.

٣- تحدي الله سبحانه للعرب بالقرآن يدل على حدوثه، لأن التحدي
بالقديم مستحيل.

٤- القرآن المجيد غير الله سبحانه لأنه يختص بصفات الحدوث التي تستحيل
على الله تعالى، فهو متجزئ متبعض، له ثلث وربع، مفصل ومحكم.

٥- لو كان قديماً لوجب كونه مثل الله تعالى، لاشتراكه في صفة القدم
الذاتية، وما خالف الله في بعض صفاته الذاتية يجب استحالة كونه قديماً^(٢).

٦- ربط المعتزلة بين مشكلة خلق القرآن ومشكلة اللغة، وهل هي توقيفة أي
أن الله هو الواضع لها، أم اتفاقية أي أن العقلاء من الناس هم الذين وضعوها،
والمعتزلة يقولون بأن اللغة اتفاقية، وكون اللغة اتفاقية يقتضي ذلك حدوث كلام
الله تعالى، لأنه لا بد أن تكون لغة متقدمة يتفق على وضعها العقلاء، ثم

(١) ظ: الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٢٩٠ - ٣٠١ .

(٢) ظ: القاضي عبد الجبار، المغني، ٨٠/٧ - ٨٦ .

يوجه الله تعالى كلامه بها للمخاطبين المكلفين، لأن فائدة الكلام لا ترجع إليه تعالى، بل ترجع الى غيره من المكلفين، وهذا يعني أنه لا بد من تقدم مواضعه يرتب كلامه تعالى عليها، ليصح أن يستدل على مراده بكلامه، وتتم الفائدة للمكلف^(١).

وهنا يرى الدكتور علي عبد الفتاح المغربي في هذا المقام ان للمعتزلة السبق في ابداء هكذا رأي، فيقول: (ويبدو في هذا مواطن الابتكار لدى المعتزلة وتناولهم لمشكلات تصلح للبحث في فلسفة اللغة)^(٢).

٧- الاستدلال بآيات من القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى وأن القرآن مخلوق، أن الله تعالى ذكر في كتابه بعد أن بين أن الذكر هو القرآن ما يدل على حدوثه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٣)، وقوله سبحانه: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾^(٤)، وبين أن الذكر محدث بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ

(١) ظ: المصدر نفسه، ١٨٢/٧.

(٢) الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م، ص٢٢١.

وتجدر الإشارة الى ان في هذه المسألة اقوال: الأول: ان الواضع هو الله سبحانه، وإليه ذهب الأشعري وأتباعه. والقول الثاني: ان اللغة من وضع البشر، وإليه ذهب أبو هشام ومن تابعه من المعتزلة. والقول الثالث: ان ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله سبحانه، والباقي بالاصطلاح. والقول الرابع: ان ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح أما الباقي فهو توقيف، وإليه ذهب ابو أسحاق وقيل انه ذهب بالرأي السابق. القول الخامس: أن نفس الالفاظ دلت على معانيها بذاتها، وبه قال عباد بن سليمان الصيمري. والقول السادس: انه يجوز كل واحد من هذه الأقوال (عدا قول عباد فإنهم جزموا بطلانه) من غير جزم بأحدها. ظ: الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ١٨١/١، الشوكاني، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق في علم الاصول، ٦٩/١، محمد رضا المظفر، أصول الفقه، انتشارات اسماعيليان، قم، ١٤٢٧هـ، ط١٦، ١٤/١.

(٣) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٥٠.

رَبِّهِمْ مُخَدَّثٍ ﴿١﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ ﴿٢﴾، يدل على حدوث كلامه، لأن (كَلَّمَ) يقتضي أنه أحدث كلاماً ما كلم به غيره، وقوله تعالى: (تَكْلِيمًا) يقتضي أن ما كلم به غيره حادث، لأن المصادر لا تكون إلا حادثة ﴿٣﴾.

٨- الدليل من السنة ما يروى عن الرسول ﷺ من قوله: (كان الله ولا شئ ثم خلق الذكر)، وهذا يدل على حدوث القرآن ﴿٤﴾.

ملخص القول في خلق القرآن عند الفرق:

اتضح مما تقدم ان المعتزلة تقول بخلق القرآن الكريم، ويعدونه فعلاً أحدثه الله لا في محل، وأنه حادث، واستدلوا بأدلة لذلك، واما الأشاعرة ومن مائلهم يذهبون الى (ان الله متكلم وله كلام، والدليل على ذلك هو إرساله للرسول، وأيضاً تكليفه للعباد بالأمر والنهي والوعد والوعيد، وهذا يدل على أنه أمر ناه وأن له كلام، وعدم الكلام معنى الخرس والسكوت وهي نقائص يتنزه عنها الله تعالى) ﴿٥﴾.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٤. ونظراً لهذا الرأي عند المعتزلة نلاحظ ان الزمخشري يفسر هذه الآية الكريمة بقوله: (ومن بدع التفاسير أنه من الكَلَم، وأن معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن)، الكشاف ١/٦٢٤، ويعلق ابن المنير (ت ٦٨٣هـ) على رأي الزمخشري بقوله: (وإنما ينقل هذا التفسير عن بعض المعتزلة لأنكارهم الكلام القديم الذي هو صفة الذات، إذ لا يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام، لا بذات الله تعالى،...). المصدر نفسه.

(٣) ظ: القاضي عبد الجبار، المغني، ٧/٨٧ - ٩٠.

(٤) ظ: المصدر نفسه، ٧/٨٧ - ٩٠.

(٥) الجويني، الإرشاد، ص ٩٩. للتوسعة في أدلة الأشاعرة على قدم القرآن ظ: الأشعري، اللمع، ص ٢٢، الرازي، معالم أصول الدين، ص ٥٤.

وبهذا قد أثبت الأشاعرة ما أثبتته المعتزلة من الكلام اللفظي على اعتقاد أنه حادث ثم يثبتون معه كلاماً نفسياً قديماً، وهذا ما أكده الأيجي بقوله: (والذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى، لكننا ثبتت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقة، وهو قديم قائم بذاته تعالى)^(١).

وإن كان الكلام عندهم هو ما قام بذات الله تعالى، وهو كلام له حقيقة وليس بحرف ولا صوت، وأما ما بين دفتي المصحف فهو عبارة عن كلام الله تعالى، وليس حقيقة كلام الله، وهو المعروف عندهم بالكلام النفسي^(٢).

ومهما يكن من أمر فإن المتتبع لرأي الأشاعرة يلحظ انهم يعدونه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، وأن كلامه ليس من جنس كلامنا المكون من أصوات وحروف، وإن لم يصرحوا بأنه قديم، إلا أن الماتريدي (تخطى الحجزات فقرر أن كلام الله تعالى هو المعنى القائم بذاته، سبحانه وتعالى، وهو بهذا صفة من صفاته متصلة بذاته، قديمة بقدم الذات العلية، غير مؤلف من حروف ولا

(١) شرح المواقف، ٩٣/٨.

(٢) الكلام النفسي: وهو أن حقيقة الكلام عندهم هو ما قام بالنفس، واللفظ غير داخل في حقيقته، وهذا قول لم يسبقوا إليه البتة. إذ الكلام في لغة: هو اللفظ والمعنى، أو لفظ جاء لمعنى، ولا يعرف الكلام في لغة العرب إلا هذا.

وكان ابن كلاب أول من قال بهذا المعنى - الكلام النفسي -، وأن الله لا يتكلم بمشيئته، وأن كلامه بلا حرف ولا صوت، وتبعه عليه الأشعري. ط: الشهرستاني، الملل والنحل، ٨٣/١.

كلمات، لأن الحروف والكلمات محدثة لا تقوم بالقديم الواجب الوجود، لأن الحادث عرض، والعرض لا يقوم بذاته سبحانه وتعالى^(١).

رأي الشيعة الإمامية: ان الباحث المتبع لمسألة خلق القرآن يجدها لا تحمل طابعاً علمياً ودينياً بقدر ما تحمل طابعاً ودافعاً سياسية صرفة، أهمها تصفية حسابات الخليفة العباسي المأمون مع أهل السنة لأسباب عديدة لا يمكن ذكرها في المقام، على أن أهل السنة قد استفادوا من الإصرار على القول بعدم خلق القرآن اعتبارات سياسية أخرى، إذ كان المتوكل العباسي الذي رفض سياسة المأمون قال بعدم خلق القرآن وقرب الذين رفضوا بالخضوع لقول المأمون السياسي وأسبغ عليهم طابع الإصرار على عدم التساوم في دين الله... إلى آخرها من الأمور التي استفاد بها بعضهم سياسياً كمعارضين ومؤيدين لسياسات هوجاء غير صحيحة، فكانت هناك تصريحات بتكفير من يقول بخلق القرآن الكريم^(٢)، والأمر لا يستوجب هكذا فتوى تمزق كيان الأمة وتشتت شملها.

لذا فقد أريقت دماء لقضية ليس لها أثرها العلمي والديني بحال، فخلق القرآن وعدم خلقه لا يعني إلا لعبة سياسية مقبلة ليس لها آثارها على المجتمع الإسلامي، وبذلك فان أهل البيت عليهم السلام يعرفون دوافع هذه لقضية فأمروا شيعتهم بتجنب هذه المزالق السياسية صوناً لحياتهم الشريفة، وبالمقابل فان أهل البيت عليهم السلام رفضوا للدخول في هذه اللعبة السياسية التي ترجع عوائدها إلى النظام لا غير.

(١) محمد ابوزهرة (ت ١٩٧٤م)، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، دار الفكر العربي، القاهرة، (دت)، ص ١٨٢.

(٢) .. من قال بخلق القرآن، فهو كافر، الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٢٥.

لذا فإن الإمام جعفر الصادق عليه السلام تدارك هذه القضية حينما سُئل عن القرآن أهو مخلوق أم لا؟ فقال: (القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير أزلي مع الله تعالى ذكره وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، كان الله عز وجل ولا شئ غير الله معروف ولا مجهول، وكان عز وجل ولا متكلم ولا مرید ولا متحرك ولا فاعل عز وجل ربنا فجميع هذه لصفات محدثة عند حدوث الفعل منه عز وجل ربنا، والقرآن كلام الله غير مخلوق، فيه خبر من كان قبلكم وخبر ما يكون بعدكم، انزل من عند الله على محمد رسول الله صلى الله عليه وآله)^(١).

وهكذا نلاحظ الإمام يتعد عن التسمية بلفظ المخلوق الى القول بانه محدث لما فيه من الإيهام بكونه منحولاً، وهذا يستفاد أيضاً من كلام الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) وهو في معرض تعليقه على كلام الإمام عليه السلام، فيقول موضحاً: (معنى قوله عليه السلام (غير مخلوق) غير مكذوب، ولا يعني به أنه غير محدث، لأنه قد قال: (محدث غير مخلوق وغير أزلي مع الله تعالى ذكره) وإنما منعنا من إطلاق المخلوق عليه لان المخلوق في اللغة قد يكون مكذوباً ويقال (كلام مخلوق) أي مكذوب، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾^(٢) أي كذباً)^(٣).

ويرى بهذا الشيخ المجلسي ان في قول الإمام عليه السلام تقية، فيقول: (الظاهر أن فيه نوعاً من التقية أو الالتقاء لامتناع المخالفين من إطلاق هذا اللفظ على القرآن أشد الامتناع)^(٤).

(١) الصدوق، التوحيد، ص ٢٢٧.

(٢) سورة العنكبوت، الآية ١٧.

(٣) الصدوق، التوحيد، ص ٢٢٧.

(٤) المجلسي، بحار الانوار، ٨٥/٥٤.

وبذلك تجد أن الإمام عليه السلام قد اجتنب الدخول في هذه اللعبة السياسية التي أريقت بسببها دماء دونما طائل.

نعم، ان الأئمة عليهم السلام أكدوا على قضايا حيوية مثل البداء والأمر بين الأمرين وغيرهما من القضايا الإسلامية الحيوية، في حين تجنب الأئمة عليهم السلام إقحام أنفسهم وشيعتهم بقضايا لم تجد لها أي تأثير على المستويين العلمي والعقائدي كما قلنا .

وبكلمة فإن الشيعة الإمامية يذهبون بالقول ان القرآن مخلوق، ويرون ان من وصف الكلام بالقدم (فقد أثبت مع الله تعالى قديماً آخر، وذلك خلاف ما أجمع عليه الأمة في عصر الصحابة والتابعين، ومن بعدهم الى أيام الأشعري)^(١).

ومن لطيف ما قاله ابن عاشور في هذا المورد هو: (أنه كلام الله أوجده الله ليدل على مراده من الناس وأبلغه الى الرسول ﷺ بواسطة الملك، فلم يكن من تأليف مخلوق ولكن الله أوجده بقدرته بدون صنع أحد، بخلاف الحديث القدسي)^(٢).

وعلى كل حال لا يعيننا التفصيل في هذه المسألة الخلافية وتاريخها، ونعتقد أنها ذات صلة بالأحداث السياسية والنحلية والطائفية والعنصرية التي حدثت في القرون الإسلامية الأولى، وكان لتسرب الأساليب الكلامية والكتب الفلسفية الأجنبية أثر قوي فيها، وأنها لا تتصل بآثار نبوية موثقة ثابتة في ذاتها، فضلاً عن ما هناك من آثار عن المعصوم تنهى عن التورط في بحوث قد تنتهي إلى الخوض في ماهية الله والقرآن ومحتوياته وإنه يكفي للمسلم أن يظل فيها في حدود

(١) مركز الأبحاث العقائدية، موسوعة الأسئلة العقائدية، قم المقدسة، مطبعة ستارة، ١٤٢٩هـ، ٣١/٥. ومن القائلين بهذا الرأي الفقيه ابو حنيفة وغيره، للتوسعة ينظر المصدر نفسه .

(٢) التحرير والتنوير، ٢٦/١٠ .

التقريرات القرآنية من أن القرآن كلام الله ومن عند الله، ومن أن الله ليس كمثله شيء، وإن ما عدا ذلك متصل بسرّ الوجود وواجب الوجود وسرّ الوحي والنبوة مما لا يستطيع إدراكه بالعقل البشري، وإنه لا طائل من الجدل والخلاف فيه ولا ضرورة له، وإنما الذي يعنينا هنا هو تقرير أن هذه المسألة الخلافية قد تكون أدت بين حين وآخر وبقصد وبغير قصد إلى إغفال الآيات القرآنية وصلتها بأحداث سيرة المعصوم، وعدّ هذه الأحداث والظروف شأنًا عابراً .

وأن هذا قد أدى إلى ما قيل من أقوال وضمّن من تخمينات حول أسرار القرآن وحروفه ورموزه ومغيباته وماهيات ما جاء فيه من مشاهد الكون ونواميس الخلق وقصص التاريخ والأمثال ومطوياتها مما لا يتسق مع حقائق الأمور وأهداف القرآن الواضحة في الهداية والإرشاد والدعوة إلى الخير والحق وأسباب السعادة، ومما فيه تشويش على الأهداف وعلى الناظر في القرآن والراغب في تفهمه وتفهم سيرة المعصوم (النبي والإمام) والأسس والمبادئ القرآنية، وما كان من سير التشريع القرآني.

مسألة رؤية الله تعالى:

وقع الخلاف بين الفرق الإسلامية في هذه المسألة ما بين نافٍ لها ومثبت؛ ومن النافين لها المعتزلة، وظاهر هذا النفي متعلق بما نفوا من قبل مسألة التشبيه والتجسيم التي تعطي ابعاداً للخالق سبحانه، وبهذا لا يمكن لمن نفى الجسمية ان يعتقد بالرؤية!، وقرروا أنه لا أحد يدعي أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقد جسماً مصوراً بصورة مخصوصة، أو يعتقد فيه أنه يحل في الأجسام^(١).

(١) ظ: ابن المرتضى، المنية والامل، ص ١٣٢ .

وبهذا كان اجماعهم على أن الله تعالى لا يراه المؤمنون في الآخرة بالأبصار، وقال أكثرهم نرى الله تعالى بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه، قال القاضي عبد الجبار: (أهل العدل بأسرهم.. قالوا لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجهه، لا لحجاب ومانع؛ لكن لأن ذلك يستحيل)^(١).

ويستشهد المعتزلة بالسمع على نفي الرؤية فيذكرون قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(٢)، ففي هذه الآية نفي الإدراك بالأبصار، وأن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر، فكل شئ يوصف الإنسان بأنه أدركه ببصره يوصف بأنه رآه ببصره. يقول الزمخشري: (فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه؛ لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابِعاً، كالأجسام والهيآت)^(٣).

واستدل المعتزلة أيضاً بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^(٤)، لموسى عليه السلام عندما طلب رؤيته تعالى فقال: ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، قال القاضي عبد الجبار: (فنفي أن يراه، وأكد ذلك بأن علقه استقرار الجبل، ثم جعله دكا، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياه بأمر وجد ضده على طريق التعبد المشهور في مذاهب العرب؛ لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التعبد... فكذاك قوله: ﴿وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقْرَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾،

(١) المغني، ٩٩/٤ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٠٣ .

(٣) الكشاف، ٥٢/٢ .

(٤) سورة الاعراف، الآية ١٤٣ .

ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجهه^(١).

وقد شنع المعتزلة على مخالفيهم القائلين بالرؤيا، فقال الزمخشري:

وجماعة سموها هواهم سنة لجماعة حمر لعمرى مؤكفة

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفه^(٢)

ولكن بيته الأول لا يناسب أدب الزمخشري الذي تربى في أحضان الإسلام والمسلمين وخالط القرآن جسمه وروحه، كما ان هكذا ردود قاسية تثير النفس وخلجاتها ومن ثم تكون ردود الافعال المقابلة لا تقل ضراوة في التعبير عن انتصارها لما تؤمن به! فيذهب القائل ولكن تبقى مقولته جارية في اتباع فرقته كالنار تحت الرماد وفي بطون الكتب وفي سلوكيات الحياة بعيداً عن المنهج العلمي واساليب الاقتناع او التعبير عن الرأي بطريقة هادئة، وان احترام الرأي الآخر ومصادره التي يستقي منها هو أول مفاتيح الوعي لأهمية ما تؤمن به.

(١) المغني، ١٦١/٤ .

(٢) حمر: كالحمر، موكفه: أي موضوع عليها الإكاف وهو ما يوضع على ظهر الدابة حيث قال الأشاعرة: إن الله يرى بلا كيف، وهذا المراد بقول الزمخشري "بالبلكفه"، وهذه الكلمة منحوتة عن جملة « بلا كيف يعني أن الأشاعرة يقولون إن الله استوى إلى العرش ولكن دون أن يعرف أحد كيفية هذا الاستواء.

وقد أثار هذا الشعر حفيظة الأشاعرة وأهل الحديث إذ قابلوه بمثل ما قال انتصاراً لعقيدتهم بالرؤيا، فقال أحمد بن المنير الإسكندري (ت ٦٨٣هـ) رداً عليه الأبيات التالية:

وجماعة كضروا برؤية ربهم حقاً ووعد الله ما إن يخلفه

وتلقبوا الناجين كلا إنهم إن لم يكونوا في لظى فعلى شفه. ظ: الكشاف، ١٤٨/٢.

اما الأشاعرة فانهم وافقوا المعتزلة باستحالة الرؤية بالدنيا ولكن في الآخرة فقد كان لهم رأي آخر وهو اثبات الرؤية لله سبحانه فيها، يقول الأشعري: (ندين بأن الله يرى في الآخرة بالأبصار، كما يرى القمر ليلة البدر)^(١).

وقالوا بأن جواز الرؤية لله تعالى في الآخرة لا يعني التشبيه، وذلك لأن الرؤية لا تؤثر في المرئي، لأن رؤية الرائي تقوم به، فإذا كان هذا هكذا، وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي، لم توجب تشبيهاً^(٢).

وقد استدلوا على الرؤية بأدلة، ويلاحظ على هذه الأدلة أنها تعتمد في الغالب على السمع، لأن دليل الرؤية عندهم هو السمع^(٣).

ومن أسباب ان الرؤيا في الآخرة دون الدنيا ان أمر الآخرة مختلف عن الدنيا؛ لأن العباد يخلقون خلقاً جديداً، فيقولون: (ألا ترى أن الشمس تدنو من الخلائق ويعذب الكفار في النار حتى يذوب جلدهم فلا يموتون)^(٤).

واستدلوا أيضاً بحديث النبي ﷺ عندما سأله سائل عن رؤية الله في الدنيا، وقال له: هل رأيت ربك؟ قال: (نور أنى أراه؟)^(٥)؛ فقالوا موجّهين هذا الحديث

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢) ظ: الأشعري، الابانة، ص ١٨.

(٣) وان كنا قد وجدنا أن الأشعري مؤسس المذهب قد قدم دليلاً عقلياً على صحة الرؤية، إذ قال: أن الله تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فالله تعالى يصح رؤيته، ولكن هذا الدليل تعرض لنقد الأشاعرة المتأخرين، فنقده الرازي وعده دليلاً ضعيفاً، وذلك لاعتماد هذا الدليل على الشاهد، ولكن وجود الله تعالى مخالف لوجود غيره، فوجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره، لذا لم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك. ظ: الأشعري، الابانة، ص ١٧، الرازي، محصل أفكار المتقدمين، ص ١٣٧.

(٤) عمر سليمان الاشقر، العقيدة في الله، ص ٢٢٠.

(٥) مسلم، صحيح مسلم، ص ٩٨.

أن العين لا تدرك في الدنيا الأنوار المخلوقة على حقائقها؛ لأن الإنسان لو حدى ينظر إلى عين الشمس فأدام النظر إلى عينها لذهب أكثر نور بصره، فإذا كان الله سبحانه حكماً في الدنيا بأن لا تقوم العين بالنظر إلى عين الشمس فأحرى أن لا يثبت البصر للنظر إلى الله تعالى في الدنيا، إلا أن يقويه الله تعالى، وقد روي عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل تراه العيون في الآخرة، وما روي عن أحد منهم أن الله تعالى لا تراه العيون في الآخرة، فلما كانوا على هذا مجتمعين، وبه قائلين، وإن كانوا في رؤيته تعالى في الدنيا مختلفين، ثبتت في الآخرة^(١).

ومن أدلتهم قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةً، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً﴾^(٢)، فقالوا النظر إما للاعتبار أو للانتظار أو للرؤية، ولأنه لا يجوز أن يكون الله قد عني بالنظر هنا التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يجوز أن يكون عني بالنظر الانتظار، لأن الانتظار لا يكون في الجنة، والنظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، فعلى هذا فالنظر في الآية يعني الرؤية^(٣).

ولقد تشدد بعض علماء السنة في مسألة الرؤية، حتى جعلوا لمنكر الرؤية حكماً فقهياً وهو التكفير، ومن هؤلاء إمام الحنابلة؛ قال الشيخ محمد رشيد رضا: (فالإمام أحمد كفر منكري الرؤية)^(٤).

وقد تبناه بعض علماء السنة لهذا الجمود الفكري والتطرف، فراح يناقش المسألة بروح علمية كما فعل الشيخ محمد رشيد رضا، فأخذ يعلل سبب تكفير أحمد بن حنبل لمنكري الرؤية فقال: (لاعتقاده فيما نرى أنها صادرة عن زندقة،

(١) ظ: الأشعري، الإبانة، ص ١٦.

(٢) سورة القيامة، الآية ٢٢ - ٢٣.

(٣) ظ: الأشعري، الإبانة، ص ١٣.

(٤) تفسير المنار، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠م، ٩/١٢١.

لا لأن هذا الإنكار نفسه زندقة، بحيث يرتد المسلم المؤمن بالنصوص كلها بقلبه ولسانه وعمله إذا فهم أن آيات نفي الرؤية هو الأصل المحكم الذي يُرد إليه ما ورد من الآيات والأحاديث في إثباتها؛ إذ الأول هو الموافق للعقل والنقل وهو التنزيه، دون الآخر المستلزم عنده للتشبيه الواجب تأويله للجمع بين النصوص لا لرد شئ منها.

وأهل السنة يعذرون المتأول وكذا الجاحد لما ليس مُجمَعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة فلا يُكفرونه بمُخالفته للظواهر،... - وقال أيضاً في سياق تضعيف حجة تلك الفتوى التكفيرية:- الرؤية ليست من أصول الإيمان القطعية..^(١).

ومن الأمور العجيبة مخالفة الوهابية العقلاء في الأمور العقلية، فهم يثبتون لله تعالى الجسمية، والجهة وأنه فوق يشار إليه بالبنان، ونكتفي هنا بما روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته)^(٢)، وفي رواية على صورة الرحمن، وقد أُلّف حمود التويجري وهو أحد مشايخ الوهابية كتاباً في هذا الشأن أسماه: (عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن)، جاء فيه: (والقول بأن الضمير فيه عائد إلى غير الله تعالى هو قول الجهمية ومن تبعهم على قولهم الباطل من علماء أهل السنة في المائة الثالثة فما بعدها)^(٣).

(١) تفسير المنار، ١٢١/٩.

(٢) مسلم النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، ٣٢/٨.

(٣) عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، دار اللواء، الرياض، ط ٢،

١٩٨٩م، ص ٦.

وقال ابن باز في مقدمته لهذا الكتاب: (وقد أجاد وأفاد وأوضح ما هو الحق في هذه المسألة وهو أن الضمير في الحديث الصحيح في خلق آدم على صورته يعود الى الله عز وجل).

ومن الغرابة بمكان تطابق القول بالتجسيم مع عقائد اليهود القائلين به، فهي عقيدة مكتسبة من اليهود الذين يعتقدون بالتجسيم، وأن الله تعالى على صورة الإنسان، ولذلك طلبوا من موسى رؤية الله تعالى، وقد اقتبس ابن تيمية عقيدة التجسيم والرؤية منهم ولذا تراه يوافقهم في عقيدة التجسيم ويصححها، فقد قال: (وقد علم أن التوراة مملوءة بإثبات الصفات التي تسميها النفاة تجسيماً، ومع هذا فلم ينكر رسول الله (ص) وأصحابه على اليهود شيئاً من ذلك، ولا قالوا أنتم مجسمون،..)^(١).

وفي مكان آخر قال ابن تيمية: (فمنَ نظر فيما بأيدي أهل الكتاب من التوراة والإنجيل علم علماً يقيناً لا يحتمل النقيض أن هذا وهذا جاء من مشكاة واحدة لا سيما في باب التوحيد والأسماء والصفات فإن التوراة مطابقة للقرآن موافقة له موافقة لا ريب فيها،..)^(٢)، وهذه وثيقة اعتراف من ابن تيمية بإتباع اليهود وإتباع توراتهم المحرفة!

وبهذا نضم رأينا الى الشيخ محمد رشيد رضا وذلك ان مسألة رؤية الله تعالى من المسائل الكلامية التي اختلفت فيها آراء علماء المسلمين، ولكل فريق منهم أدلته وحججه الخاصة التي تستند الى الكتاب والسنة، فلا يجوز تكفير منكري الرؤية إذا كان سبب إنكارهم يستند الى الآيات القرآنية، والأحاديث الشريفة

(١) منهاج السنة، ٢/٢٤٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ،

إضافة الى استلزام الرؤية إثبات الجسمية لله تعالى، وتشبيه الخالق بالمخلوق، كما تطرف في ذلك الوهابية ومن قبلهم ابن تيمية ومن وافقه من المتأخرين، وان المتدبر لعدم القول بالرؤية يؤدي الى تنزه الخالق من صفات المخلوقين، كما اتضح من أدلة المعتزلة وكما سوف ينكشف لنا من أدلة الشيعة الإمامية أيضاً.

اما الشيعة الإمامية فإنهم يوافقون المعتزلة والأشاعرة في استحالة الرؤيا في الحياة الدنيا ويخالفون الفرقة الاخيرة في جواز الرؤيا في الحياة الآخرة ويوافقون المعتزلة في استحالتها في الآخرة؛ واستدلوا بما استدل به المعتزلة وقد اتفق الشيعة الامامية في تفسير وتأويل الآيات القرآنية في استحالة الرؤيا في الدارين مع علماء المعتزلة وزيادة فيما يتعلق بالنصوص الواردة عن أئمتهم، وذلك:

١- إن الرؤية إنما تصح لمن كان مقابلاً - كالجسم - أو ما في حكم المقابل - كالصورة في المرآة - والمقابلة وما في حكمها، إنما تتحقق في الأشياء ذوات الجهة، والله منزه عنها، فلا يكون مرئياً.

٢- إن الرؤية لا تتحقق إلا بانعكاس الأشعة من المرئي الى أجهزة العين، وهو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

٣- إن الرؤية إما أن تقع على الذات كلها، أو على بعضها، فعلى الأول يلزم أن يكون المرئي محدوداً متناهياً، وعلى الثاني يلزم أن يكون مركباً ذا أجزاء وأبعاد، والجميع مستحيل في حقه تعالى.

ففي النصوص القرآنية التي احتج بها على الرؤيا نلاحظ تفسيرها عند الشيعة الإمامية ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام، فعن علي بن محمد بن الجهم، قال: حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليه السلام، فقال له المأمون: يا ابن رسول الله أليس من قولك أن الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، فسأله عن

آيات من القرآن، فكان فيما سأله إن قال له: فما معنى قول الله عز وجل: ﴿وَمَا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ..﴾^(١)، كيف يجوز أن يكون كلم الله موسى بن عمران عليه السلام لا يعلم أن الله تعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال؟

فقال الإمام الرضا عليه السلام: إن كلم الله موسى بن عمران عليه السلام علم أن الله، تعالى عن أن يرى بالأبصار، ولكنه لما كلمه الله عز وجل وقربه نجياً رجع إلى قومه فأخبرهم أن الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت، وكان القوم سبعمائة ألف رجل، فأختار منهم سبعين ألفاً، ثم اختار منهم سبعة آلاف ثم اختار منهم سبعمائة، ثم اختار منهم سبعين رجلاً لميقات ربه، فخرج بهم إلى طور سيناء، فأقامهم في سفح الجبل، وصعد موسى عليه السلام إلى الطور وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلمه ويسمعهم كلامه، فكلمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق وأسفل ويمين وشمال ووراء وأمام، لأن الله عز وجل أحدثه في الشجرة، ثم جعله منبعثاً منها حتى سمعوه من جميع الوجوه، فقالوا: لن نؤمن لك بأن هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة، فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا، بعث الله عز وجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا، فقال موسى: يا رب ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعت إليهم وقالوا: إنك ذهبت بهم فقتلتهم لأنك لم تكن صادقاً فيما ادعيت من مناجاة الله إياك، فأحياهم الله وبعثهم معه، فقالوا: إنك لو سألت الله إن يريك أن تنظر إليه لأجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق

(١) سورة الاعراف، الآية ١٤٣ .

معرفته، فقال موسى عليه السلام: يا قوم إن الله لا يرى بالأبصار ولا كيفية له، وإنما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه، فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله، فقال موسى عليه السلام يا رب إنك قد سمعت مقالة بني إسرائيل وأنت أعلم بصلاحهم، فأوحى الله جل جلاله إليه: يا موسى اسألني ما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم، فعند ذلك قال موسى عليه السلام: (رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه (وهو يهوي) فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل (بآية من آياته) جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك (يقول: رجعت إلى معرفتي بك عن جهل قومي وأنا أول المؤمنين) منهم بأنك لا ترى، فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن. والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة)^(١).

وأما بالنسبة الى تجلّي الله سبحانه للجبل، فإن ظاهر الآية أنه تعالى تجلّى للجبل أن أظهر من أحد مخلوقاته إشعاع (وتجلّى آثاره بمنزلة تجليه نفسه)، والجبل لم يتحمل تجليه، لا أنه رآه وشاهده. وبهذه الأدلة وغيرها - وهي أدله مستفيضة - نلاحظ ان الشيعة الإمامية ينفون رؤية الله سبحانه في الدنيا والآخرة سواء للمؤمنين او غيرهم.

ولكن من الغريب في هذا المقام عزيزي القارئ ان المتتبع لبعض علماء الأشاعرة - كالرازي والقرطبي - عند تفسيرهم الآية الكريمة: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ

(١) الصدوق، التوحيد، ص ١٢١. واما بخصوص التوبة بأنه يجوز أن تكون التوبة لأمر آخر غير هذا الطلب، أو يكون ما أظهره من التوبة على سبيل الرجوع إلى الله تعالى، وإظهار الانقطاع إليه، والتقرب منه، وإن لم يكن هناك ذنب. والحاصل أن الغرض من ذلك إنشاء التذلل والخضوع، ويجوز أن يضاف إلى ذلك تنبيه القوم المخطفين على التوبة مما التمسوه من الرؤية المستحيلة عليه، بل أقول: يحتمل أن تكون التوبة من قبلهم كما كان السؤال كذلك. للتفصيل ظ: المجلسي، بحار الانوار، ٤٩/٤.

صَفًّا صَفًّا^(١)، إذ يأتون بأدلة متعددة على استحالة مجيئ الرب عز وجل يوم القيامة بنفسه وهيكله، لامتناع الجسمية والتحوّل والتحرّك وغيرها، فنلحظ الرازي (ت ٥٦٠٤هـ) يقول في تفسيرها: (واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال، لأن كل ما كان كذلك كان جسماً والجسم يستحيل أن يكون أزلياً فلا بد فيه من التأويل، - ومن هذه التأويلات: - وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة. وثانيها: وجاء قهر ربك كما يقال جاءتنا بنو أمية أي قهرهم. وثالثها: وجاء جلائل آيات ربك لأن هذا يكون يوم القيامة، ...) ^(٢)، ويستمر في توجيه الآية وهي من الآيات التي تصف احوال يوم القيامة وما يشاهده الانسان المؤمن وغير المؤمن، إلا أنه لا يأتي في تفسيره لها على الرؤيا بالعين مع ما يتوافق والادلة التي يسوقونها لتحول الإمكانات وتطور القدرات لعين الانسان المؤمن يوم القيامة كما تقدم!!

وكذلك نلحظ هذا التأويل عند القرطبي (ت ٦٧١هـ) فلا يحملها على ظاهرها في ان المجيئ هو مجيئ مادي او مجيئ بصورة وكيفية تتسجم مع تحولات يوم القيامة، وينفي الرؤيا المادية العينية موافقاً بذلك الشيعة الإمامية والمعتزلة، وهذا بخلاف تبنيه العقائدي اللازم بالمجبيئ والرؤيا المادية كما تقدم مما ساقوه من أدلة متقدمة!! فيقول في جملة ما قاله من تأويلها: (أي جاءهم بالآيات العظيمة) ^(٣).

وهذا الرأي قريب جداً الى رأي الشيعة الإمامية الذي نلحظه فيما تقدم والذي يمكن ان نجد ملخصه في قول السيد الطباطبائي في هذا المقام، إذ يقول:

(١) سورة الفجر، الآية ٢٢ .

(٢) مفاتيح الغيب، ١٥٨/٣١ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ٢٩٥/١٠ .

(والمراد بالنظر إليه تعالى ليس هو النظر الحسي المتعلق بالعين الجسمانية المادية التي قامت البراهين القاطعة على استحالته في حقه تعالى بل المراد النظر القلبي ورؤية القلب بحقيقة الإيمان على ما يسوق إليه البرهان ويدل عليه الأخبار المأثورة عن أهل العصمة عليهم السلام)^(١).

ومن النصوص الواردة في هذا المقام ما ورد عن الإمام علي عليه السلام لذعلب اليماني: (لا تدركه العيون بمشاهدة العيان)^(٢)، يعني أن رؤيته ليست بالعين وبمشاهدة القوة البصرية الجسمانية، فإن هذه غير جائزة على الله تعالى، لما يستلزمه من الجسمية والمكانية والجهتية وغيرها، والله تعالى منزّه عن ذلك لقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣).

إذن الرؤية التي تكون بالآخرة هي ذاتها التي تكون بالدنيا وهي الرؤية القلبية، فهي رؤيا ثابتة لمن توصل الى المقامات العالية في معرفة الله تعالى، كما قال الإمام علي عليه السلام: (ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان)^(٤).

وعن يعقوب بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله: كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه؟ فوقع عليه السلام: (يا أبا يوسف جل سيدي ومولاي والمنعم

(١) الميزان في تفسير القرآن، ١٠٢/٢٠.

(٢) شرح نهج البلاغة، ٦٤/١٠.

(٣) سورة الشورى، الآية ١١.

(٤) الكليني، الكافي، ٩٨/١.

علي وعلى آبائي أن يرى)، قال: وسألته: هل رأى رسول الله ﷺ ربه؟ فوقع عليه السلام: (إن الله تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحب) (١).

فثبت لعلماء الشيعة الإمامية امتناع رؤية الله تعالى بالبصر في الحياة الدنيا وفي الآخرة لتضافر الآيات القرآنية على نفيها بدلالات مختلفة، ولصريح أقوال الأئمة المعصومين عليه السلام النافية لرؤية الله بالأبصار كما تقدم بعضها، إضافة لاستلزام الرؤية إثبات التجسيم والتشبيه للخالق جلّ وعلا، وقد فسروا المراد من الرؤية بالرؤية القلبية كما اتضح آنفاً.

وبعد، فهذه ملامح أصل التوحيد عند المعتزلة، وقد بنوها على أساس ما يقضى به العقل من كمال التنزيه المطلق لله تعالى، وأعطوه صورة عقلية مجردة عن كل معاني التجسيم والتشبيه، غير متأثرين بالتيارات الوافدة على الفكر الإسلامي كما يريد أن يصور ذلك بعض الباحثين بأن المعتزلة قد تأثروا في تنزيههم المطلق هذا باللاهوت المسيحي عند الدمشقي، واخذت عنه أن الله غير مركب (٢)، وهذا لا يصمد أمام البحث فقد تقدم أن من أسباب نشوء هذه الفرقة هو للذود عن التيارات الفكرية الوافدة على الدين الإسلامي والدفاع عنه إزاءها، فكيف يكون التأثر!! ويزاد على ذلك أن فرقة الاعتزال كان الأساس الذي بني عليه فكرها في أصل التوحيد هو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٣) وهو أساس إسلامي بحت.

(١) الكليني، الكافي، ٩٥/١. للتوسعة في رأي الشيعة الإمامية في مسألة نفي الرؤيا ومناقشة الآراء المخالفة ظ: وحدة الدراسات في شعبة الاعلام، نفي رؤية الله في الكتاب والسنة والعقل، الناشر: قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة، كربلاء المقدسة، ٢٠١١م.

(٢) ظ: حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ١٤٣/١.

(٣) سورة الشورى، الآية ١١.

الأصل الثاني: العدل:

وهو من أهم أصولهم، وكان المعتزلة يفخرون به، ويسمون اصحاب العدل والتوحيد^(١) واهل العدل والعدلية^(٢)، والعدل على مذهب اهل الاعتزال، هو ما يقضيه العقل من الحكمة، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة^(٣).

وقالوا: ان الله يسير بالخلق الى غاية، وان الله يريد خيرا ما يكون لخلقه^(٤)، وان افعال الله كلها حسنة، وانه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه^(٥)، ويعنون ايضا بالعدل، نفي القدر، والقول بأن الانسان موجد افعاله تنزيهاً لله عن ان يضاف له الشر^(٦).

ومن متعلقات هذا الاصل فهي ان الله سبحانه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب اطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على يد الكذابين، ولا يكلف العباد بما لا طاقة لهم عليه، بل يقدرهم على ما كلفهم به ويدلهم اليه^(٧).

وردت المعتزلة بهذا المبدأ على الجبرية .. فأكدت حرية الانسان واهمية العمل بالفرائض وضرورة اجتناب المحرمات وهي بهذا تقرر مبدأ المعاد وما يتصل به من بعث وحساب وجنة ونار. وبناء على ذلك يستحق العباد الثواب والعقاب، وإذا كان الأمر كذلك فقد ثبت العدل لله سبحانه وقد تفرع عن هذا

(١) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٥٠/١، احمد امين، ضحى الاسلام، ٤٤/٣.

(٢) ظ: ابن المرتضى، المنية والامل، ٤/١.

(٣) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٤٩/١.

(٤) ظ: احمد امين، ضحى الاسلام، ٤٥/٣.

(٥) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٣٢.

(٦) ظ: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٥.

(٧) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٣٣.

الأصل نظريات عظيمة هي: نظرية نفي القدر ونظرية الصلاح والإصلاح، ونظرية الحسن والقبح العقليان ولو عرضنا ما قاله الإسفراييني حول هذا الأصل لأدركنا مدى غمط جهود الفرق بعضها لبعض وقد بلغت أحياناً الى درجة التكفير، يقول: (وما اتفقوا عليه من مساوي مقاتلهم قولهم: (إن الله تعالى لم يرد أن يكون الزنا واللواط والقتل ومعصية العصاة وكفر الكافرين وجميع الفواحش قبيحة مذمومة وهذا يوجب أن تكون جميعها مرضية حسنة أو يكون عن جميعها غافلاً ساهياً وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(١)).

وخلاف قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(٢)، وخلاف ما اتفق عليه العقلاء من أن من لم يرد أن يكون القبيح قبيحاً والمذموم مذموماً ولم يرد أن يكون كفر الكافرين ومعصية العصاة وظلم الظالمين وزنا الزناة مذموماً غير مرضية كان في السفه والجأ وعن حكم الحكمة خارجاً^(٣).

مسائل متعلقة بأصل العدل:

وعلى العموم وبغض النظر عما تقدم من رأي للاسفراييني والذي يفتقر الى الدليل العلمي، يمكن تبسيط القول بالنظريات اعلاه وبما يتفق مع هدف تأليف هذا الكتاب:

١- نظرية نفي القدر: يرتبط هذا الفرع بأصل العدل، وقد فسر المعتزلة هذا الأمر بما يؤكد حرية الأنسان، وقد وجد مفكرو الاعتزال في آراء الإمام علي

(١) سورة الإنسان، الآية ٣٠ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٥ .

(٣) التبصير، ص ٦٥ .

للقليل القليل عن معنى القضاء والقدر بقوله: (ان الله أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً واعطى على القليل كثيراً)، وبهذا الجواب يرى المعتزلة ان الإمام علي عليه السلام قد أكد حرية ارادة الإنسان في عمله ومسؤوليته عنه، فقال: (ولعلك تظن قضاءً واجباً وقدرًا حتمًا ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمداً لمحسن)^(١).

وقد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى هذا المعنى إذ يقول: (لا يكلف العباد بما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم، ويدلهم إليه، ويبين لهم، ليهلك منهم بيئته، ويحيى من يحيى عن بيئته)^(٢).

ومن أجل العدل وتنزيه الله عن الظلم قال المعتزلة بنفي القدر على معنى ان أفعال العباد صادرة من تصرفهم حادثة من جهتهم، وان الله عز وجل أقدرهم على ذلك، فلا فاعل لها ولا محدث سواهم ومن اسند خلقها وأحداثها إلى الله فقد عظم خطؤه.

يقول القاضي عبد الجبار: (إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها)^(٣)، وفي مكان آخر قال أيضاً: (اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم)^(٤).

(١) شرح نهج البلاغة، ٢٧٨/٥ .

(٢) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٣٣ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) القاضي عبد الجبار، المغني، ٣/٨ .

وتعد حرية إرادة الإنسان بالمعنى الذي قال به المعتزلة من أهم أصولهم بعد التوحيد ومن أجل ذلك جاء هذا المعنى مرادفاً له، لذلك يطلقون على أنفسهم أهل العدل.

وقد استدلت المعتزلة على تقرير حرية ارادة الإنسان بأدلة عقلية واخرى نقلية، فالعقلية تقوم على ما يلزم من انكار هذه الحرية من تعارض مع العدل الإلهي، فلو كان الظلم والفساد من قضاء الله لاتصف الله بذلك، ولا يصدر الشر أو القبح إلا عن سفه او عن جهل وذلك غير جائز على الله ﷻ. ولو كان الإنسان مجبراً على أفعاله لكان امر الكافر بالإيمان تكليفاً له بما لا يطاق.

واما الأدلة السمعية فمنها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(١)، ومنها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾^(٢)، وغيرها من الآيات التي تتضمن مسؤولية الفرد عن فعله.

وتماشياً مع القول بحرية الإرادة أول المعتزلة جميع الآيات التي لا تفيد ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾^(٣)، ففسروها بقولهم: ان الله لا يريد لأحد الغواية ولكن لا عذر للإنسان بعد أن انذره الله بالرسل فعاند واستكبر، فكان ان تركه الله. فالفتنة غير مرادة لله ولا هي علة الغواية والاضلال، ولكنها نتيجة الاصرار على الضلال^(٤).

(١) سورة الكهف، الآية ٢٢ .

(٢) سورة الكهف، الآية ٣٠ .

(٣) سورة المائدة، الآية ٤١ .

(٤) ظ: احمد محمد صبحي، في علم الكلام، ص ١١٩ .

يترشح مما سبق ان المعتزلة كان قصدهم من هذا الأصل شيئين: الأول تنزيه الله، والثاني تصحيح وجهة نظر المسلمين عن التكليف، أي ان الله لو كلف العبد ولم يعطه القدرة على اتيان ماكلفه به لكان ظالماً له، والظلم بل ارادة الظلم على الله محال لأنه العدل المطلق.

وهنا يمكن القول ان المعتزلة مسلمون يؤمنون بالله القوي المقتدر فمن غير المعقول ان يذهبوا إلى جعل الباري ﷻ كما جعله الإغريق مقيد وعاجز أمام إرادة الإنسان، فالمعتزلة حين اثبتوا الاختيار للعبد لا على معنى انه اختيار مطلق يحد من قدرة الله على خلق الأفعال، ولكن على معنى اتيان العبد لفعله بالقدرة التي جعلها الله فيه.

وبناءً على ذلك فإن المعتزلة حكموا بأن الله عادل، وعدله يقتضي أن يجعل للإنسان قدرة وإرادة ما دام مكلفاً بحيث يحدث الإنسان افعاله بنفسه وبناءً على هذه النظرية - نظرية العدل الإلهي - فقد منع المعتزلة التكليف بما لا يطاق، وأوجبوا على الله تعالى فعل الأصلح للعبد تبريراً للعقاب الآخروي^(١).

والمعروف ان القول بحرية الإرادة للإنسان ونفي القدر عنه كان رداً على الجبرية المطلقة وعلى كل الآراء التي سلبت من الإنسان كل إرادة وجعلته كالريشة في مهب الريح، فتنبه المعتزلة بهذا الأمر ورأوا ان في قول المجبرة خطراً على الدين، وان مقولتهم هذه ستفضي إلى رفع التكليف ومن ثم التحلل من المسؤوليات، فقالوا لأجل ذلك بحرية ارادة الإنسان فقالوا بنظرية التفويض التي مفادها إن الإنسان يحتاج الى الله تعالى في أصل وجوده وقدرته، ثم يكون مستقلاً في استخدام هذه القدرة في الفعل والترك كما تقدم بيانه.

(١) ظ: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفكر الإسلامي، الاردن، دار عمار، ١٩٩١م، ص ٢٦٢.

وهنا نرى ان قول المعتزلة هذا جدير بالنظر والاعتبار في مباشرة المسؤوليات والالتيان بالتكاليف على وجهها الصحيح ولاسيما بعد التوفيق بين نصوص المشيئة الإلهية المطلقة وحركة الإنسان في نطاقها.

وإلا استلزم في نظرية التفويض الشرك في الخالقية، لأنها توجب الاعتقاد بوجود خالقين مستقلين أحدهما الله تعالى والثاني الإنسان الذي يكون خالقاً مستقلاً من دون احتياجه الى الله تعالى في بقائه وتأثيره.

كما تنافي هذه النظرية أصل احتياج الإنسان الى الله عز وجل، فتؤدي بالإنسان الى الشعور بالغنى عن ذات الخالق، والحرمان من دوام الاتصال بالله تعالى والتوكل عليه والاستعانة به.

تؤدي هذه النظرية الى تحديد القدرة الإلهية وسلب سلطانه تعالى على عباده في مجال أفعالهم، فيؤدي هذا الأمر الى إنكار أن يكون لله تعالى صنع في أفعال العباد بالتوفيق والخذلان.

رأي الفرق الإسلامية بالأفعال الإنسانية:

ذهب الأشاعرة إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله، وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه، وهذه القدرة، أو الإرادة الإلهية، يقترن بها فعل الإنسان، وهنا يقدم لنا الأشاعرة مذهبهم الذي يدين به جمهرة المسلمين، وهو مذهب الكسب، أي ان الافعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد^(١).

(١) ظ: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٧٨.

وقد استدل الأشاعرة بعدة ادلة سمعية لتأييد مذهبهم ولعل أوضحها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١)، أي عملكم على تقدير أن ما مصدرية، او معمولكم على تقدير ما موصولة، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾^(٥)، هذه الآيات مختلفة الاساليب في تأكيد ان الإيمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعماً لنا ومرادة له فهو الذي اثبت الإيمان وأوجده في القلوب وهو الذي يوجد الضحك والبكاء وهو الموجد لسيرنا وحركاتنا^(٦).

والقول بالكسب يعود إلى الأشعري، الذي اراد به أن يحقق مبدأ أن لا خالق ولا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وهو بذلك يمنع إشراك العبد في صفة الخلق التي تفرد بها الباري ﷻ، فجاء قوله بالكسب لبيان إختصاص كل من الخالق والمخلوق، كما ان نظرتة لمسألة الجبر والاختيار كانت توفيقية بين المعتزلة والجبرية، فمعرفته السابقة حول فكرة المعتزلة وردودهم على الجبرية أثمرت فكرة متوسطة بين الفريقين، ونجد ان وصفه لفعل العبد بكونه اكتساب من قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(٧).

(١) سورة الصافات، الآية ٩٦.

(٢) سورة النساء، الآية ٧٨.

(٣) سورة المجادلة، الآية ٢٢.

(٤) سورة النجم، الآية ٤٣.

(٥) سورة يونس، الآية ٢٢.

(٦) ظ: التفتازاني، شرح المقاصد، ص ٢٤٠.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

لقد ذهب الأشعري إلى (ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله ﷻ وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له)^(١). ورأي الأشعري هذا يمثل وجهة نظر الأشاعرة في هذه المسألة، اما الادلة التي قدمها الأشاعرة لإثبات وجهة نظرهم واقرارها في الأفعال الإنسانية فكثيرة ومتعددة منها نقلية واخرى عقلية.

أما فيما يتعلق بالإرادة الإلهية وعلاقتها بإرادة الإنسان فقد بنى الأشاعرة اعتقادهم في هذا الأمر على اساس القدرة الإلهية المطلقة على عكس المعتزلة الذين بنوها على اساس العدالة الإلهية. لذلك يقول الأشعري: (اذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره فأخص وصفه تعالى هو القدرة)^(٢). ولذا انسياقاً مع آراء الأشاعرة في العلاقة ما بين القدرة الإلهية المطلقة والافعال الانسانية يترشح مما يأتي^(٣):

- ١- تجوز التكليف بما لا يطاق، لأنه لو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٤).
- ٢- لا يجب على الله شيء وليس عليه ثواب الطاعة ولا عقاب المعصية، وان لله ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق.

(١) ظ: الايجي، المواقب، ١٤٥/٨.

(٢) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ١٣٠/١.

(٣) ظ: الغزالي، احياء علوم الدين، ١١٢/١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

٣- الأفعال خيرها وشرها من الله خلقاً وإيجاداً، والهداية والضلال كلها من الله.

٤- الحسن والقبح شرعيان وليسا عقليين، ومعرفة الله وشكر المنعم وكذلك اثابة المطيع وعقاب العاصي تجب بالسمع دون العقل.

ولكن سيدي القارئ اننا نلاحظ ان الأشاعرة هنا أرادوا أن يوفقوا بين الجبرية والقدرية فجاءوا بنظرية الكسب وهي في مآلها جبرية خالصة لأنها تنفي أي قدرة للعبد أو تأثير، أما حقيقتها النظرية - الفلسفية فقد عجز الأشاعرة أنفسهم عن فهمها فضلاً عن إفهامها لغيرهم.

وذلك واضح في مقولة الرازي حين قال في أفهامها: (إن الإنسان مجبور في صورة مختار)^(١)، وكذلك ما نلاحظه في تصريح الاسفراييني إذ قال: (إن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد، ولا خالق غير الله)^(٢).

ويؤكد ذلك أيضاً الدكتور أحمد أمين في رده لنظرية الكسب وانها قول بالجبر بطريقة جديدة لا غير، فقال: (هو - الكسب الأشعري - شكل جديد في التعبير عن الجبر، فهو - أبو الحسن الأشعري - يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور، ولم ينكر أن هذا الذي سماه كسباً من خلق الله، فلم هذا الدوران، والنتيجة القول بالجبر؟)^(٣).

ومن ثم كان للقول بنظرية الجبر تداعيات وخيمة على الأمة الإسلامية جراء استغلالها من قبل الحاكم الظالم وذلك واضح أبان حكم بني أمية، ففرض

(١) نهاية الاقدام، ص ٧٧.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٣٣٨.

(٣) ضحى الاسلام، ٥٧/٣.

هيمنته وظلمه وطغيانه على الأمة تحت عنوان ان الله فرضه على الناس، وهذا معبد الجهني وهو أول من قال بنفي القدر بمعنى نفي الجبر، ونشر هذه الفكرة، فقتله الحجاج بن يوسف الثقفي الذي تولى إمارة العراق من قبل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عام (ت ٨٠هـ)؛ وقيل إن الذي تولى قتله صلباً هو عبد الملك بن مروان نفسه^(١).

ومن قبله كانت وقاحة عبيد الله بن زياد مع الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام (ت ٩٥هـ) في الكوفة بعد ما قال للإمام أليس قد قتل الله علياً؟ فقال الإمام كان لي أخ يقال له علي بن الحسين قد قتله الناس، قال ابن زياد: (بل قتله الله)، فقال الإمام عليه السلام: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^(٢). فغضب ابن زياد وقال: (وبك جرأة لجوابي وفيك بقية للرد علي؟! اذهبوا به فاضربوا عنقه)^(٣).

فلاحظ ان الإمام السجاد عليه السلام إنما تصدى لابن زياد حينما قال ذلك لأنه يعلم بأن بني أمية كانوا يروجون وينشرون بين الناس ثقافة الجبر والتكميم لأفواه الناقلين والناقدين وأن لا مدخلية للإنسان ولا إرادة في كل ما يجري وإنما الفاعل والمريد هو الله تعالى وحده ولا يكون إلا ما يريد الله (عز وجل) فتصدى له عليه السلام لبيان فساد قوله وإثبات الاختيار للإنسان.

فهذه النصوص التاريخية تفيد إن السلطة الأموية من عصر معاوية إلى آخر حكّامها كانت تروج فكرة الجبر، وتسوس من يقول بالاختيار بسياسة الإرهاب والقمع، وتنكل بهم أشد التنكيل. والغاية من إشاعة هذه الفكرة معلومة فإنها

(١) ظ: ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ٤/٤٥٦.

(٢) سورة الزمر، الآية ٤٢.

(٣) ظ: ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ٣/٤٥.

تخلق لهم المبررات لتصرفاتهم الوحشية، وانهمالكهم في الملذات والشهوات، واستثثارهم بالفيء، إلى غير ذلك من جرائم الأعمال و مساوئها^(١).

ويؤكد الدكتور احمد امين استغلال بني أمية لهذه النظرية في قوله: ان (بني امية - كما يظهر - كانوا يكرهون القول بجرية الارادة، لا دينياً فقط، ولكن سياسياً كذلك، لأن الجبر يخدم سياستهم. فالنتيجة للجبر ان الله الذي يسير الامور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شئ، ودولتهم بقضاء الله وقدره، فيجب الخضوع للقضاء والقدر)^(٢).

وقد تبنت طائفة من المسلمين هذه الفكرة، فكانت المنظومة السلفية (جبرية) من حيث إنها لم تنتصر قط (للحرية الإنسانية)، وان الجبرية المطلقة التي يقول بها الجهمية، لا تعدو ان تكون:

١- نفياً للقدرة الإنسانية على الفعل مطلقاً.

٢- ونفياً للإرادة الإنسانية على الاختيار.

فإن هذا هو عين ما انتهت إليه من الناحية العملية، اطروحات الأشاعرة^(٣)، التي لا تعدو ان تكون مجرد تفنين كلامي للموقف السلفي الحدِيثي المتوجس بطبعه من الحرية، لاسيما إذا اقترن هذا الرأي بالسيف (السلطة) وتعلق

(١) للتوسعة ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، بدعة الجبر أسبابها .. أخطارها، مجلة ينابيع، مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، النجف الأشرف، العدد ٥٠، السنة ١٠، ٢٠١٣م، ص ٢٤.

(٢) ضحى الإسلام، ٨١/٣، ظ: احمد محمد الوزّة، علاقة القضاء والقدر في افعال البشر، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٢٦.

(٣) ظ: الرازي(ت٦٠٦هـ)، القضاء والقدر، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٣١-٣٢.

وجودها عليه^(١).

ومما تقدم وغيره، يتضح ان القول بنظرية الكسب لا ينقذ الموقف الأشعري من القول بالجبر، لأن الأصل عند الأشعري هو أن الله تعالى خالق لكل شئ والكسب شئ فيكون الله تعالى هو الخالق للكسب، فلا يبقى للعبد أي دور في الأفعال التي تصدر عنه.

أما رأي الشيعة الإمامية فهم يرون بطلان مقولة التفويض التي قال بها المعتزلة وكذلك مقولة القدر (الجبر) التي قال بها الأشاعرة، ويأتون بمقولة مستقلة هي مقولة الأمر بين الأمرين فهذه المقولة تجمع بين نسبة الفعل الى الله تعالى ونسبته الى الإنسان، وتحافظ في نفس الوقت على الاختيار الإنساني في إطار يوجد التوازن بين أصل العدل الإلهي وأصل السلطنة الإلهية من دون أي تفريط لإحدى الجهات على حساب الأخرى.

وذلك إن خلق الإنسان لأفعاله يكون بمعنى التقدير والتصوير والصنع، من قبيل القيام بتركيب مجموعة أشياء للوصول الى شئ جديد له من الخصائص ما تفرق عن خصائص أجزائه، أو من قبيل وقوع الأحداث التي تتم عن طريق تحريك جزء من مكان الى مكان آخر، وليس من قبيل خلق شئ من لا شئ، لأن هذا الخلق من مختصات الله تعالى فحسب.

وهذا المراد واضح في قوله تعالى: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾^(١)، أي أنني أقدر لكم وأصور لكم من الطين مثل صورة الطير بـ(جمع أجزاء الشئ)^(٢)، وليس المراد من (الخلق) هنا (إيجاد شئ من لا شئ).

(١) ظ: د. محمد كاظم الفتلاوي، حرية العقيدة والرأي في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية

الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٨م، ص ١٨٩.

وقد جاءت احاديث أهل البيت عليهم السلام تؤكد هذا المعنى، يقول الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام عندما سُئل عن أفعال العباد: أهي مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: (لو كان خالقاً لها لما تبرء منها، وقد قال سبحانه: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣) ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرء من شركهم وقبائحهم)^(٤).

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين)^(٥)، وهذه المقولة ليست تليفاً بين نظرتي الجبر والتفويض المتقدمتين، فهي لا تعني عند الشيعة الإمامية أن الإنسان مجبور في جانب من جوانب أفعاله، ومفوض إليه الأمر في جانب آخر، لأن الجبر في الأفعال التكليفية باطل بجميع مراتبه، والتفويض أيضاً باطل بأي نحو كان.

فعندما سُئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قال عليه السلام: (نعم، أوسع مما بين السماء والأرض)^(٦).

وفي جواب لسؤال أبي حنيفة للإمام موسى الكاظم عليه السلام، إذ قال: يا غلام ممن المعصية؟ قال الإمام عليه السلام: يا شيخ لا تخلو من ثلاث^(٧):

(١) سورة آل عمران، الآية ٤٩ .

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧٦/٣.

(٣) سورة التوبة، الآية ٣.

(٤) المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ٤٤.

(٥) الكليني، الكافي، ١٦٠/١.

(٦) الصدوق، التوحيد، ص ٣٥٠.

(٧) ظ: المجلسي، بحار الانوار، ٢٧/٥.

أولاً: إما أن تكون من الله وليس من العبد شئ فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله.

ثانياً: وإما أن تكون من العبد ومن الله والله أقوى الشريكين فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه.

ثالثاً: وإما أن تكون من العبد وليس من الله شئ فإن شاء عفى وإن شاء عاقب..

ولعل السبب في أولوية نسبة سيئات الإنسان الى نفسه، ان الله تعالى وهب للإنسان القدرة، ونهاه عن ارتكاب السيئات، فإذا صرف الإنسان هذه القدرة في السيئات، صار أولى بها، لأنه صرف الشئ في ما نهاه الله تعالى عنه.

والمثال الآتي الذي يذكره السيد ابو القاسم الخوئي يوضح بجلاء المقصود من مقولة الأمر بين الأمرين، وهو: نفرض إنساناً كانت يده شلاء لا يستطيع تحريكها بنفسه، وقد استطاع الطبيب أن يوجد فيها حركة إرادية وقتية بواسطة قوة الكهرباء، بحيث أصبح الرجل يستطيع تحريك يده بنفسه متى وصلها الطبيب بسلك الكهرباء، وإذا انفصلت عن مصدر القوة لم يمكنه تحريكها أصلاً، فإذا وصل الطبيب هذه اليد المريضة بالسلك للتجربة مثلاً، وابتدأ ذلك الرجل المريض بتحريك يده، ومباشرة الأعمال بها - والطبيب يمدده بالقوة في كل آن - فلا شبهة في أن تحريك الرجل ليده في هذه الحال من الامر بين الامرين، فلا يستند إلى الرجل مستقلاً، لأنه موقوف على إيصال القوة إلى يده، وقد فرضنا أنها بفعل الطبيب ولا يستند إلى الطبيب مستقلاً، لأن التحريك قد أصدره الرجل بإرادته، فالفاعل لم يجبر على فعله لأنه مريد، ولم يفوض إليه الفعل

بجميع مبادئه، لأن المدد من غيره، والافعال الصادرة من الفاعلين المختارين كلها من هذا النوع^(١).

إذن ان حديث (الأمر بين الأمرين) مبطل للرأيين المتقدمين الجبر والتفويض، والروايات عن أهل البيت عليهم السلام بهذا الخصوص دالة على بطلان الجبر والتفويض من ناحية، وعلى ثبات الأمر بين الأمرين من ناحية أخرى ولولا تلك الروايات لوقعوا في جانبي الإفراط أو التفريط كما وقع أصحاب النظريتين.

٢- القول بالصلاح والأصلح: ذهب المعتزلة إلى انه مادام الله عادلاً، فلن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، ولأنه خلق العالم لغرض وغاية وحكمة، ولأن العمل من دون غاية تبرره أو حكمة يتوجه إليها، ويستهدفها يصبح عبثاً^(٢).

ولما كان الله حكيماً، عادلاً، فإنه خلق كل شيء لصلاح الإنسان، وصلاح عالمه^(٣). ولذا فإن كل أفعال الله صلاح للإنسان^(٤).

لذلك قال المعتزلة: بأن افعال الله تهدف إلى غايات محمودة في الحال أو المال وفسروا، كل مايقع من أفعال الله انما هي لمصالح العباد عاجلاً أم آجلاً، وانه انسجاماً مع العناية الإلهية والعدل الإلهي الذي تنزهه عن كل ظلم، فواجب على الله أن يفعل ما فيه مصلحة العباد، لأن عدم فعل المصلحة ظلم ينزه الله عنه لذا قرر المعتزلة ان القول: بأن أفعال الله لا تقع ضمن حدود الواجب هو خروج بأفعال الله عن العدل والحكمة والنزاهة^(٥).

(١) ظ: البيان في تفسير القرآن، ص ١٠٠.

(٢) ظ: د. احمد امين، ضحى الإسلام، ٤٩/٣.

(٣) ظ: القاضي عبد الجبار، المغني، ص ١٨.

(٤) ظ: الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٦٤.

(٥) ظ: القاضي عبد الجبار، المحيطة بالتكليف، ص ٣٤٥.

وخلاصة موقف المعتزلة في هذه المسألة: ان الله يفعل لغرض هو منفعة العباد وتحقيق مصالحهم وهو منزّه عن العبث في أفعاله، وان أفعاله انما تقع ضمن حدود ومعايير العقل الإنساني في الحسن والقبح مثل اثابة المطيع ومعاقبة العاصي، وهكذا فإن الله لا يفعل إلا الحسن بمقتضى عدله وتنزهه، وأنه تعالى لو فعل خلافه لكان ظالماً.

رأي الفرق الإسلامية بنظرية الصلاح والأصلح:

خالف الأشاعرة المعتزلة في هذه المسألة وقالوا إن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض^(١)، وقد استدلوا على هذا القول بأدلة عقلية وقلبية، فمن الأدلة العقلية عندهم ان القول بضرورة وجود الغرض في جميع الأفعال الإلهية ينبغي القول بأن هذا الغرض أيضاً يجب أن يكون له - حسب هذه القاعدة - غرض آخر.

ومن هنا تتسلسل الأغراض برأيهم الى ما لا نهاية لها! فنضطر الى الاعتراف بانتهاء أفعاله تعالى الى فعل لا غرض له. فيثبت وجود فعل إلهي ليس له غرض. وهذا يتنافى مع قاعدة ضرورة وجود الغرض لجميع الأفعال الإلهية^(٢).

ويرد عليه ان الغرض لا يحتاج الى غرض آخر، وعندما نقول: إن الغرض من التكامل هو (حسن التكامل)، هذا (الحسن) لا يحتاج الى غرض يحسنه، بل هو حسن بذاته، ويكون الغرض منه نفس وجوده^(٣).

(١) ظ: الرازي، الاربعين في أصول الدين، ص ٣٥٠ .

(٢) ظ: المصدر نفسه .

(٣) ظ: جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات، ٢٦٨/١ .

اما الدليل النقلي عندهم على نفي وجود الغرض في أفعال الله تعالى، ان بعض الآيات القرآنية تدل على النفي للغرض في الفعل الإلهي، نختصر منها هنا ما استدلوا به في قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾^(١).

ونلاحظ على هذا الدليل ان الآية الكريمة لا تدل على نفي وجود الغرض في الفعل الإلهي، بل تدل على:

١- عدم وجود أمر ونهٍ عليه تعالى حتى يسأله عن فعله كما يسأل الناس عن أفعالهم.

٢- لا معنى للسؤال عن فعله تعالى، لأنه حكيم، ولا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة، (فهو سبحانه أخبرنا أنه حكيم لا يفعل إلا ما فيه مصلحة ولا يريد إلا ذلك فليس لنا أن نسئ به الظن فيما ينسب إليه من الفعل بعد هذا العلم الإجمالي بحكمته المطلقة فضلاً عن سؤاله عما يفعل)^(٢).

ولعل جواب الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام عن أفعاله تعالى: كيف لا يسأل عما يفعل؟! فيها ملخص ما ذكرناه من رد في فهم الدليل الذي استدل به الأشاعرة من الآية الكريمة، إذ قال عليه السلام موضحاً العلة في عدم سؤاله سبحانه: (لأنه - سبحانه - لا يفعل إلا ما كان حكمة وصواباً)^(٣).

ومن النصوص القرآنية التي استدل بها الأشاعرة قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤)، إذ يذهبون في تفسير العبادة هنا الى القول (بفرض

(١) سورة الأنبياء، الآية ٢٣ .

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٣١/١٤ .

(٣) الصدوق، التوحيد، ص ٣٨٦ .

(٤) سورة الذاريات، الآية ٥٦ .

العبادة أي خلقتهم وفرضت عليهم العبادة)، ويحتجون بعدم الذهاب الى المعنى المتعارف من سبب إيجاد الخلق للعبادة في كل صورها واشكالها وحقيقتها من حيث التسليم لله وتهيئة النفس لاستقبال نور معرفته، وتطهيرها من دنس الشرك والفواحش الباطنة، ثم العمل بكتابه سبحانه، فينفون العلة والحكمة بقولهم: ان (فعل الله تعالى ليس لغرض وإلا لكان بالغرض مستكملاً وهو في نفسه كامل فكيف يفهم لأمر الله الغرض والعلة؟)^(١)، و(ان الله تعالى مستغن عن المنافع فلا يكون فعله لمنفعة راجعة إليه ولا الى غيره..)^(٢).

وقولهم هذا فيه نظر، إذ القول بهذا الرأي يتهم ان إيجاد الخلق من غير غرض بالعبث! والله سبحانه منزه عن ذلك، ففي القرآن الكريم تعابير كثيرة مختلفة في شأن خلق الإنسان والهدف منه، منها ما يدفع القول بالعبث واللهو كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٣)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾^(٤)، ومنها ما يبين مسألة الإمتحان للإنسان وحسن العمل على أنه هدف من أهداف خلقه، كقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾^(٥)، ومنها ما يبين القرآن أن علمنا بعلم الله وقدرته هو الهدف من خلق السماوات والأرض وما بينهما، وهو الواضح في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٩٩/٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ٢٠٠/٢٨.

(٣) سورة الدخان، الآية ٣٨، ظ: سورة الانبياء، الآية ١٨.

(٤) سورة ص، الآية ٢٧.

(٥) سورة الملك، الآية ٢.

شَيْءٍ قَدِيرٍ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١﴾، ونقرأ في آية أخرى ان سبب الخلق والحكمة منه هو الرحمة الله بالإنسان، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ (٢).

والآية التي استدلت بها الأشاعرة في نفي الغرض من الخلق تشير الى مسألة العبودية فحسب، وتعبّر عنها بصراحة بأنها الهدف النهائي من خلق الجن والإنس!

وبقليل من التأمل في مفهوم هذه الآيات وما شابهها نرى سيدي القارئ أنه لا تضاد ولا إختلاف بين هذه الآيات، ففي الحقيقة بعضها هدف مقدمي، وبعضها هدف متوسط، وبعضها هدف نهائي، وبعضها نتيجة.

فالهدف الأصلي هو العبودية وهو ما أشير في هذه الآيات، أما العلم والإمتحان وأمثالهما فهي أهداف ضمن مسيرة العبودية لله، ورحمة الله الواسعة نتيجة العبودية لله (٣).

إذاً يتضح ان لخلق الإنسان غرض، وان هذا الغرض من الخلق ليس شيئاً يعود الى ذات الله سبحانه؛ ومن ثم ينبغي أن يُبحث عن هذا الغرض خارج ذاته سبحانه، فهذا الهدف والصلاح يعود للمخلوقين أنفسهم وأساس كمالهم كما تقدم من مضمون آيات الكتاب الحكيم.

وملخص الرأي عند الأشاعرة ما نلاحظه في قول ابي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، إذ يرى ان الله سبحانه يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية

(١) سورة الطلاق، الآية ١٢ .

(٢) سورة هو، الآية ١١٨ - ١١٩ .

(٣) ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٠١/١٧ .

الأصلح لعباده، لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء، بل لا يعقل في حقّه الوجوب، فإنه لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون^(١).

وقد وافق الماتريدية المعتزلة على أن أفعال الله تكون لحكمة قدرها وأرادها، ولا يمكن أن تكون عبثاً، لكن الخلاف بينهما هو في التعبير عما اتفقوا عليه، فالمعتزلة كما تقدم عبروا عنه بالواجب، واستبعده الماتريدية، أما الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فهو جوهرى، مبني على الخلاف في التحسين والتقيح العقليين^(٢).

أي لو أدخل الله سبحانه جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة، كان له ذلك، ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك، لأنه تصرف مالك الأعيان في ملكه، وليس عليه استحقاق، إن أناب بفضله يثيب، وإن عذب فلحق ملكه يعذب.

اما الشيعة الإمامية فيرون إن الله سبحانه لا يفعل شيئاً إلا لغرض وغاية وحكمة مقصودة^(٣)، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية مستفيضة، منها:

إن نفي الغرض والغاية عن أفعاله تعالى يتنافى مع حكمته تعالى، لأن فعل الشيء من دون غرض أو غاية عبث، والحكيم لا يصدر منه العبث^(٤).

(١) قواعد العقائد، ص ٢٠٥. ومن الجدير بالذكر ففي الجانب الفقهي تقول الأشاعرة بحجية "القياس"، ولا يخفى بأن "القياس" لا يثبت إلا بعد الاعتقاد بوجود (الغرض الإلهي) في تشريعه تعالى لكل موضوع، ليتمكن قياس الموضوع الآخر عليه، وتسرية الحكم الشرعي من الموضوع الأصلي إليه. وهذا القول سيدي القارئ الكريم يتنافى مع رأيهم في الجانب العقائدي ويتنافى مع قولهم بعدم وجود الغرض والهدف في الأفعال الإلهية!!

(٢) ظ: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٨٠.

(٣) ظ: العلامة الحلي، نهج الحق، ص ٧٤.

(٤) ظ: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص ١٩٨.

ويلزم من نفي الغرض والغاية عن الفعل الإلهي ان يكون تكليفه تعالى للعباد لغير إفادتهم في الدنيا أو الآخرة، فيكون الله عز وجل ظالماً للعباد! وهو تعالى منزّه عن ذلك^(١).

وان نفي الغرض والغاية في الفعل الإلهي يلزم مخالفة الكتاب العزيز وتكذيب القرآن الكريم، لأن الله تعالى بين في محكم كتابه العديد من الآيات الدالة على وجود الغرض والغاية في أفعاله سبحانه^(٢).

وقد مرت بنا جملة من الآيات الكريمة التي يُستدل بها على وجود الهدف والغاية من أفعال الله سبحانه في خلق الإنسان، وسائر المخلوقات الأخرى، نكتفي هنا بزيادة على ماتقدم من نصوص قرآنية بقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^(٣). والعبث هنا كما يقول الراغب الاصفهاني (ت ٤٢٥هـ): (يُقال لما ليس له غرض صحيح)^(٤)، فصريح القرآن الكريم ان إيجاد الخلق لغرض مُعتد به من لدن الله سبحانه، وانه عز وجل ينفي عدم وجود الغرض والغاية في أفعاله!

(١) ظ: العلامة الحلي، الرسالة السعدية، ص ٦٢ .

(٢) ظ: العلامة الحلي، نهج الحق، ص ٩٣ .

(٣) سورة المؤمنون، الآية ١١٥. للتوسعة بسائر الاستدلالات العقلية والنقلية ظ: علاء الحسنون، العدل عند مذهب أهل البيت (ع)، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت، ط ٢، ٢٠١١م، ص ٩٥-٩٦..

(٤) مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوود، دار القلم، بيروت، ط ٤، ١٤٢٥هـ، ص ٥٤٣ .

وقال الشيعة الإمامية أيضاً ان نفي الغرض والغاية عن فعله سبحانه يلزم ان لا تكون إثابة للمطيع لطاعته، وكذلك عدم معاقبة العاصي لعصيانه! ومن ثم يكون ثواب الله تعالى وعقابه من دون غرض.

وعند ذلك لا يكون عند الله تعالى فرق بين "المؤمن" و "الكافر" في الثواب والعقاب، وهذا ما ينافي العدل الإلهي^(١).

وهنا بالإمكان الاستدلال بقول سيد الموحدين الإمام علي عليه السلام في فهم هذا الاستدلال العقلي، إذ قال في دعائه المعروف بـ(دعاء كميل): (فباليقين أقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك وقضيت به من إخلاد معانديك لجعلت النار كلها برداً وسلاماً وما كان لأحد فيها مقراً ولا مقاماً، لكنك تقدست أسماؤك أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنة والناس أجمعين وأن تخلد فيها المعاندين، وأنت جل ثناؤك قلت مبتدئاً وتطولت بالإنعام متكرماً: أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون)^(٢).

وهذا من البديهيّات عند الشيعة الإمامية ان لا يتساوى المؤمن مع الكافر في حكم الله وجزائه، لما اوجب سبحانه على نفسه من العدل، يقول السيد عز الدين بحر العلوم في شرحه هذا المقطع من الدعاء: (ولا حاجة للتدليل على هذا الأمر فكيف يتساوى المؤمن والفاسق وعند أي نقطة يلتقيان! والخطان متعاكسان؟ ... ومن هذا التنافي في المبدأ، والاتجاه لا معنى لفرض جعل الجزاء لكلا هذين واحداً، بل لا بد من التفريق بين الجزاءين لينال المؤمن من

(١) ظ: العلامة الحلي، نهج الحق، ص ٩٤.

(٢) الطوسي، مصباح المتهجد، مؤسسة الفقه الشيعي، بيروت، ١٩٩١م، ص ٨٤٨.

روح الله ما يميزه عن المصير الذي يلقاه الفاسق من الخلود في نار جهنم لأنه معاند، وعاص^(١).

وهذا القول من الإمام علي عليه السلام نابع من صميم الفهم للحكمة الإلهية والمعرفة من الغاية والهدف لأفعال الله تعالى والمرتكز على الآيات القرآنية الدالة عليه، منها قوله تعالى: ﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنتُمْ بِهَا تُكذِّبُونَ﴾^(٢).

وأخيراً سيدي القارئ نلاحظ ان الشيعة الإمامية والمعتزلة متوافقون في وجود الغرض والغاية من أفعال الله سبحانه وتعالى وان وجود الخلق والمخلوقات لحكمة، وإن غرض الفعل الإلهي لا يعود على الله تعالى بالمنفعة، لأنه تعالى غني بالذات وكامل من جميع الجهات، وهو غير محتاج لشيء، وإنما تعود منفعة الغرض والغاية للمخلوقات.

كما ان غرض الفعل الإلهي يقتصر على نفع الغير لا إضراره، لأن الإضرار قبيح، والله تعالى منزّه عن فعل القبيح.

إلا إن الشيعة الإمامية إنما أوجبوا اللطف وكذا الأصلح من جهة جوده سبحانه وكرمه، إذ لا يجوز منه سبحانه خلافه لاستحالة تعلق وصف العبث به أو البخل والحاجة، في حين أن المعتزلة إنما أوجبوه من جهة عدله سبحانه وأنه تعالى لو فعل خلافه لكان ظالماً.

(١) أضواء على دعاء كميل، مطبعة الديواني، بغداد، ط٤، ١٩٨٨م، ص ٣٩١.

(٢) سورة السجدة، الآية ١٨ - ١٩.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا إن عدم فهم الغرض من الفعل الإلبي لا يعني انعدام المصلحة والهدف، فقد يكون الغرض واضحاً لعباده وقد يكون خفياً، ولكنه تعالى في جميع الأحوال لا يفعل إلا لغرض وغاية وحكمة مقصودة.

ولا بد من القول ان الشيعة الإمامية ومفكري المعتزلة البغداديين وكثيراً من المرجئة والزيدية (غير معتزلة البصرة والمجبرة والأشاعرة) قدموا نظرية الصلاح والأصلح "الغرض والغاية" في برنامجهم الفلسفي والتي اشتقت مقدماتها من أصلهم العقائدي الثاني العدل كان الهدف منها وضع التصور الصحيح لقضية الحرية والدفاع عن ارادة الإنسان الفاعلة، وقدرته المؤثرة في اختيار الفعل أو تركه، وذلك من اجل بناء الإنسان الحر الواعي المسؤول مسؤولة كاملة عن تصرفاته وأفعاله.

٣- القول بالحسن والقبح العقليين: وعلى العموم المعتزلة قد بحثوا هذه القضية - الحسن والقبح العقليين - ووسعوا فيها القول وبنوا آراءهم في هذه المسألة على بديهية اقروها على وفق منهجهم العقلي مفادها: (أن الله عادل وأن أعماله لغاية وسيله العدل إليها)، وكان من أولى الامور التي اثاروها مسألة الحسن والقبح في الأفعال، فرأوا أن الحسن والقبح في الاعمال ذاتيان. معنى ذلك ان في الكذب قبح ذاتي جعله قبيحاً، وفي الصدق حسن ذاتي جعله حسناً. ومن ثم ان الله لا يقول إلا الصدق لما فيه من حسن ذاتي، ولا يمكن أن يقول الكذب لما فيه من قبح ذاتي.

وبناءً على ذلك فإن الأفعال الحسنة (شجاعة، تضحية، اخلاص، جود... الخ) فيها حسن ذاتي جعلها كما هي عليه. مقابل الاعمال القبيحة (جن، خسة، خيانة... الخ) فيها قبح ذاتي جعلها قبيحة^(١).

(١) ظ: القاضي عبد الجبار، المغني في ابواب التوحيد والعدل، ١٨/٦.

وكان نتيجة لذلك ان قال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين، لأن العدل الالهي عندهم يقتضي ان تهدف أفعال الله كلها إلى ما هو حسن، ولذلك فالحكم على حسن الفعل أو قبحه انما يرجع لوجوه عائدة إلى الفعل أمر الله به ونهيه عنه، وليس العقل بحاجة إلى الرسل وتبليغهم، فحسن الفعل أو قبحه عقلي لاشرعي، فما أدرك العقل حسنه جاء الشرع بطلب فعله، ولا يمكن ان يطلب تركه، وما أدرك العقل قبحه جاء الشرع بطلب تركه ولا يمكن أن يطلب فعله. هذه وجهة نظر المعتزلة -، مما أدى بهم القول إلى ان الانسان مكلف قبل بعثة الرسل، وان اهل الحقبة التي سبقت بعثة الرسل ومن لم تبلغه الدعوة مكلفون بفعل ما هو حسن لذاته، والكف عما هو قبيح في ذاته؛ لأن هذا هو حكم الله ومع التكليف تقع المسؤولية وما يترتب عليها من ثواب وعقاب.

ولذا نجد الزمخشري يؤكد ذلك حين يرى إن الحجة لازمة للعباد قبل بعثة الرسل؛ لأن معهم ادلة العقل التي بها يعرف الله، وقد اغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واما بعثة الرسل فمن جهة التنبيه على النظر والايقاز من الغفلة لثلا يقولوا: كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولاً يبينها على النظر في أدلة العقل^(١).

وعلى العموم فقد رتب المعتزلة على رأي ان الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان، ان الإنسان مكلف قبل ورود الشرائع حتى إذا لم تبلغه دعوة الرسل، بما يدل عليه العقل، فهو مكلف بشكر النعم، ومكلف بمكارم الأخلاق، وإن لم يصل إليه شرع في ذلك^(٢).

(١) ظ: الزمخشري، الكشاف، ٤٤١/١ .

(٢) ظ: القاضي عبد الجبار، المحيطة بالتكليف، تحقيق: عمر عزمي، مصر، ١٩٦٥م، ص ١٢٠ .

قول الفرق بمسألة القبح والتحسين العقليين:

بعد ان تبين قول المعتزلة في مسألة التحسين والتقيح العقليين نخرج على رأي كل من الأشاعرة والإمامية بهذه المسألة؛ فالأشاعرة ينكرون أن يكون للعقل والفطرة أي دور في الحكم على الأشياء بالحسن والقبح، ويقولون مرد ذلك الى الشرع وحده، ويعدون القول بالحسن والقبح العقليين بانه رد فعل مغال، ويرونه منافياً للنصوص ومكابرة للعقول، ومما يترتب عليه من الأصول الفاسدة قولهم أن الشرع قد يأتي بما هو قبيح في العقل فالغاء دور العقل بالمرّة اسلم من نسبة القبح الى الشرع مثلاً، ومثلوا لذلك بذبح الحيوان فإنه إيلام له بلا ذنب وهو قبيح في العقل ومع ذلك أباحه الشرع، وهذا في الحقيقة قول البراهمة الذين يجرمون أكل الحيوان فلما عجز هؤلاء عن رد شبهتهم ووافقوهم عليها أنكروا حكم العقل من أصله وتوهموا أنهم بهذا يدافعون عن الإسلام، كما أن من أسباب ذلك مناقضة أصل من قال بوجوب الثواب والعقاب على الله بحكم العقل ومقتضاه^(١).

ومعنى هذا (إن الحسن والقبح إنما يستفادان من الشرع، فكل ما أمر الشرع به، فهو حسن، وكل ما نهى عنه، فهو قبيح، ولولا الشرع لم يكن حسن، ولا قبيح، ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لأنقلب القبيح إلى الحسن)^(٢).

(فليس للفعل نفسه حسن، ولا قبح ذاتيان، ولا لصفة توجبهما، وإنما حسنه ورود الشرع بالأذن لنا فيه على سبيل الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، وقبحه وروده بحظر من الشارع لنا منه على سبيل التحريم، أو الكراهة، وإذا ورد الشرع بإطلاق الفعل لنا، أو منعنا منه وقلنا: (أن ما أذن لنا فيه الشارع فحسن

(١) ظ: الرازي، نهاية الأقدام، ص ٣٧٠ .

(٢) ظ: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٢٧ .

وما منعنا عنه فقيح)، فان هذا الوصف بالنسبة لأفعال المكلفين ليس منشؤه العقل، وإنما منشؤه حكم الشارع، فمقياس الحسن، والقبح عندهم (أي الأشاعرة) هو الشرع، لا العقل، فالصلاة، والصوم، وأمثالهما مما أمر الله به، فهو حسن، وليس حسنه إلا من جهة أمر الشارع به فقط، والزنا، والسرقه، والقتل عدواناً بغير حق، واكل أموال الناس بالباطل كل ذلك قبيح لنهي الشارع عنه فقط، فلو لم يكن أمر الشارع بما أمر، ونهى عما نهى لما كان حسناً أو قبيحاً^(١).

وعلى هذا الأساس، فإن الأشاعرة لم يجوزوا الحكم بالحسن والقبح على الأفعال قبل ورود الشرع^(٢)، (فالقتل شر لأن الله حرمه، ولو أن الله لم يصفه لما كان شراً)^(٣)، لأن المناط في اتصاف الفعل بالحسن والقبح هو أمر، ونهي الشرع، فلا اتصاف له بهما قبل ورودهما.

يقول أبو حامد الغزالي وهو يقرر أن الوجوب لا بد أن يكون بالشرع لا بالعقل: (أن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى، وشرعه، لا بالعقل - خلافاً للمعتزلة).

ويقول: (انه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه - خلافاً للمعتزلة -، ولو لم يجوز ذلك لاستحال سؤال دفعه، وقد سألوا ذلك فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٤)).

(١) ظ: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٨٤.

(٢) ظ: نظرية التكليف، ص ٤٣٧.

(٣) غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٤٣.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

ويقول أخيراً: (أن العقل لا يرشد إلى النافع، والضار من الأعمال، والأقوال، والأخلاق، والعقائد بالنسبة إلى الآخرة، ولا يدعو إلى شيء منها على سبيل الوجوب، ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص العقاقير، والأدوية)^(١). (ف) الله وراء الحسن، والقبح، والخير، والشر، فليس الخير، والشر قيماً عقلية مطلقة كما يرى المعتزلة يضطر حتى الله أن يتقيد بها، وإنما إرادة الله المتمثلة بالشرع هي التي تعطيها الإطلاق، وتوجب على الإنسان التقيد بها)^(٢)، ويقول: (أن لله عز وجل أيلام الخلق، وتعذيبهم من غير جرم سابق، ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة،...، وانه تعالى يفعل بعباده، ما يشاء، فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده)^(٣).

رأي الشيعة الإمامية ومن الواضح أن الإمامية، والمعتزلة يحكمون بخلاف ذلك في الموارد التي ذكرها الأشاعرة لأنهم يعتقدون بأن العقل يحكم بقبيح تلك الأفعال، وسبحان الله عن ارتكاب الفعل القبيح.

وان ما ذهب إليه أكثر الإمامية وبعض المعتزلة من حسن وقبح الأفعال ذاتاً. ما نلاحظه فيما قاله الشيخ المفيد في بيان حال أهل الآخرة، وأنهم مأمورون أو غير مأمورين، ومن ثم إثبات عقلية الحسن والقبح:

(إن أهل الآخرة مأمورون بعقولهم بالسداد، ومحسن (العقل) لهم ما حسن لهم في دار الدنيا من الرشاد، وأن القلوب لا تنقلب عما عليه، ولا تتغير عن حقيقتها على كل حال)^(٤)، وتحت فقرة: (أهل الآخرة) وهل يقع منهم قبيح من

(١) ظ: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٧ نقلاً عن: منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، ص ١٩٦.

(٢) منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، ص ١٩٥.

(٣) الغزالي، أحياء علوم الدين، ١ / ١٣٣.

(٤) اوائل المقالات، ص ١٠٦.

الأفعال كتب: (...)، فأخبر جل اسمه عن كذبهم (أي أهل النار) في الآخرة، والكذب قبيح بعينه، وباطل على كل حال^(١).

فصريح كلامه الأول أن العقل يحكم بالحسن، والقبح مع قطع النظر عن حكم الشارع، وكذلك ظاهر كلامه الثاني حيث يرى أن الكذب قبيح على كل حال أي سواء حكم الشارع بحرمة، أو لم يحكم.

وللعلامة الحلبي كلام واضح في بيان رأي الامامية أيضاً إذ يقول: (أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان، ويمدح عليه، وبقبح الإساءة والظلم، ويذم عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك، وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف معهم بالشرائع)^(٢).

وعلى كل حال فإن للعقل دور في المعرفة، ولعل الأدلة التي ذكرها الفلاسفة والمتكلمون مثل - دليل النظم، وبرهان الإمكان، وبرهان حدوث المادة - كافية في بيان قدرة العقل مستقلة عن الوحي في الوصول الى معرفة وجود الخالق وصفاته، بل حتى الإيمان بالأنبياء والتصديق بهم يحتاج الى مقدمات عقلية، منها: مطالبتهم الإثبات بالمعجزة وإظهارها، كي يسد الطريق على مدّعي النبوة، فللعقل دور مهم في مسائل الإلهيات لا يمكن تجاوزها، أو الاكتفاء بالنقل في إثبات هذه المسائل دونه.

وهنا اختتم الكلام برأي الشيخ محمد رضا المظفر إذ يقول: (إنّ العدالة - إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين - يريدون أن الحسن، والقبح من الآراء

(١) أوائل المقالات، ص ١٠٨ .

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٢٨ .

المحمودة، والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، وهذه القضايا التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء^(١).

الأصل الثالث: القول بالوعد والوعيد:

الوعد: هو كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، أما الوعيد: فهو كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل^(٢).

ويعني هذا المبدأ من مبادئ المعتزلة أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب^(٣)، أي من أحسن عملاً فيجازى بالاحسان إحساناً، ومن أساء يجازى بالإساءة عذاباً اليماً^(٤)، وقد قصد المعتزلة الأثر النفسي الذي يحدثه مبدأ الوعد والوعيد، (فإذا علم المذنب أي مرتكب الكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه، بل عُفي عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريراً له على ذنبه وعدم التوبة عنه، وكان اغراءً للغير عليه)^(٥).

(١) أصول الفقه: ١ / ٢٢٥ .

(٢) ظ المصدر نفسه .

(٣) ظ: المصدر نفسه ، ص ١٣٦ .

(٤) ظ: الأشعري ، الابانة عن اصول الديانة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ١١٠ .

(٥) الايجي ، الموافق ، طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٩١٣ ، ٤٤٦/٢ .

ونظراً لهذه الأهمية البالغة لهذا الأصل فإن الناصر له يُعد كافراً، يقول القاضي عبد الجبار: (من خالف الوعد والوعيد، وقال: انه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب فإنه يكون كافراً)^(١).

ولعل ذلك أيضاً يعود الى ان هذا الأصل - الوعد والوعيد - بأصل العدل الإلهي، فالمعتزلة تعتقد أن الله عادل، ولما كان عادلاً فلا بد هو منجز لوعده ووعيده، فالله ﷻ ينفذ ما وعد به وتوعد عليه، وهو صادق في وعده ووعيده^(٢).

يقول الدكتور محمد عماره: وان (أصل الوعد والوعيد متفرع عنه أصل العدل، اذ تقتضي العدالة الإلهية ان تثيب الاخير وان تعاقب الاشرار)^(٣).

وبناءً على ذلك فالمعتزلة يرون انه لا يجوز العفو عن المعاصي التي لم يتب صاحبها منها، لأن في جواز ذلك اغراءً للمكلف بفعل القبيح اتكالاً منه على عفو الله، فالعقاب ضروري لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح كما ان العفو تسوية بين المطيع والمعاصي، وذلك ما لا يتفق مع العدل.

وحقيقته هي ان الله تعالى وعد وواعد، وعد المؤمن بالثواب والعوض، وواعد الفاسق بالخلود في النار ما لم يتب، والله صادق في وعده ووعيده، فالمؤمن المطيع لا بد ان يدخله الجنة لأن الله وعد بهذا، والمعاصي ان مات على غير توبة لا بد ان يدخل النار لان الله توعد بذلك ولا تبديل لكلمات الله...^(٤)، فهي مجازاة من احسن بالإحسان ومن اساء بالسوء .

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٢٥.

(٢) ظ: الخياط، الانتصار، ص ١٢٦.

(٣) المعتزلة ومشكلة الحرية، ص ٦٥، ظ: احمد محمود صبحي، في علم الكلام، ١/١٥٧.

(٤) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/٥٢.

ولذلك لا مجال عند المعتزلة للتوحيد دون العمل^(١)؛ ولا للحكام وغيرهم للركون للفسق أتكأً على الشفاعة، فالشفاعة للمؤمنين من دون الفسقة، فهم يرون ان الذي عندنا ان هذه الشفاعة تثبت للمؤمنين دون الفاسقين^(٢)، قال تعالى: ﴿مَا يُدُلُّ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٣)، أي (لا تطمعوا ان ابدل قولي ووعيدي فأغفيكم عما وعدتكم به)^(٤).

وتلحظ سيدي القارئ ان الرؤية الاعتزالية جاءت لهذه المسألة متسمة بقدر من الوضوح العقلي، وبالتحديد في تصورهم ليوم الحساب، إذ يتضح المجال الأخلاقي لهذه الفكرة، الذي يستند على القاعدة الاخلاقية لفلسفة العدل، وما تقتضيه العدالة الإلهية بأن يثاب الأخيار ويعاقب الأشرار^(٥).

وبهذا يتلخص الفهم المعتزلي لليوم الآخر في لفظ (الاستحقاق)، فالإنسان يستحق بطاعته الثواب، وعلى معصيته العقاب. إذ ان استحقاق الثواب له ما يقابله من معنى، وهو ان يكون (سعادة دائمة)، مقرونة بالتعظيم. وفي حال استحقاق العقاب ينبغي أن يكون عذاباً دائماً مقروناً بالاستحقاق^(٦).

(١) والظاهر في ذلك اشارة الى المرجئة الذين رخصوا المعاصي وانه سبحانه مخلف وعبده، ظ:

القاسم الرسي، كتاب اصول العدل والتوحيد، ضمن كتاب العدل والتوحيد، ١٢١/١.

(٢) ظ: زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٥٢.

(٣) سورة ق، ٢٩.

(٤) الزمخشري، الكشاف، ٣٩١/٤.

(٥) ظ: عبدالستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٤م، ص ٩٣.

(٦) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٦٤٤.

رأي الفرق الأخرى بمسألة الثواب والعقاب:

يرى الأشاعرة ان الثواب والعقاب من أفعال الله عز وجل، والله تعالى يفعل بعباده ما يشاء، فإن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم.

واكتفي هنا بقولين لعلماء الأشاعرة في بيان هذا المقصد، يقول الفضل بن روزبهان: (مذهب الأشاعرة.. أنه {تعالى} لو عذب عباده بأنواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك.. فالعباد كلهم ملك لله تعالى، وله التصرف فيهم كيف يشاء)^(١).

ويقول ابو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ): (ندعي أنه تعالى إذا كلّف العباد فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، إن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين!)^(٢).

مناقشة هذا الرأي:

معلوم عزيزي القارئ ان الله تعالى يفعل ما يشاء، ولكن لا يخفى بأن الله تعالى حكيم وعادل، وهو لا يشاء جزافاً وعبثاً، وإنما تكون مشيئته وفق حكمته وعدله، ولهذا لا يصدر من الله تعالى أي ظلم أو فعل قبيح؛ لان ملكية الشيء لا تعني امتلاك المالك حق التصرف بها على خلاف موازين الحكمة والعدل.

(١) نقلاً عن: محمد حسن المظفر، دلائل الصدق، دار العلم للطباعة، القاهرة، مصر، ط ٢،

١٣٩٦هـ، ص ٤٢٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٦.

ولهذا نجد العقلاء يذمّون من يتلف أمواله بلا سبب عقلائي، مع علمهم بالكيته لتلك الأموال، والله تعالى على رغم كونه مالكا لكل شئ وقادراً على كل شئ، ولكنه مع ذلك حكيم، وإن حكمته تمنعه من فعل القبيح. ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾^(١).

اما رأي الشيعة الإمامية بهذه المسألة فهم يرون إن الله تعالى وعد المؤمنين أن يعطيهم الثواب إزاء التزامهم بتكاليفه، وخلف الوعد قبيح، والله تعالى منزّه عن فعل القبيح^(٢).

ويرون ان الله تعالى تفضّل على العباد وجعل أعمالهم ملكاً لهم، ثم جعل ما يثيبهم إزاء أعمالهم الصالحة أجراً لهم، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾^(٣)، ومن هذا المنطلق يرون ان الإثابة الإلهية على طاعة العباد من باب (الاستحقاق) دون (التفضّل)^(٤).

وهذا المعنى عندهم لا يعني ان ينال العبد المغفرة الإلهية إزاء الذنوب التي ارتكبها، أو ان ينال المراتب العليا في الجنة باستحقاقه! بل إلا بفضل الله تعالى، ولهذا ينبغي للعباد أن يكون أملهم بفضل الله تعالى لا بعدله.

وهذا ما أكّدت عليه أحاديث أهل البيت عليهم السلام، قال الإمام علي عليه السلام: (اللهم احملني على عفوك، ولا تحملني على عدلك)^(٥).

(١) سورة هود، الآية ١١٧.

(٢) ظ: الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٤٥.

(٣) سورة التوبة، الآية ١١١.

(٤) ظ: محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ٩٨/١.

(٥) نهج البلاغة، ص ٤٧٧.

وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام توضيح المعنى الذي عنته الشيعة الإمامية، يقول فيه: (.. وعدلك مهلكي، ومن كل عدلك مهربي، فان تعذبني فبذنوبي يامولاي بعد حجتك علي، وإن تعف عني فبحلمك وجودك وكرمك) (١).

وعن الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام قال: (واحملني بكرمك على التفضل، ولا تحملني بعدلك على الاستحقاق) (٢).

وذلك ان الله تعالى يثبت الاستحقاق للعبد، ولكنه يرشد العبد الى أن يكون أمله بالتفضل الإلهي، لا على ما يستحقه إزاء طاعته له سبحانه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (٣).

اما رأيهم في العقاب فقد اختلف أيضاً عن رأي المعتزلة والأشاعرة المتقدمين، فالشيعة الإمامية يرون كما يرى سائر الفرق ان العقاب حق الله تعالى، ومن ثم له سبحانه أن يعاقب العصاة كما أوعده، وله أن يعفو عنهم من باب التفضل، لأن العفو لا يقدر في الوعيد، وخلف الوعيد غير قبيح.

يقول الشيخ الصدوق: (اعتقادنا في الوعد والوعيد أن من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه له، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو فيه بالخيار، فإن عذبه فبعده، وإن عفا عنه فبفضله، وما الله بظلام للعبيد) (٤)، واستدل على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (٥).

(١) المجلسي، بحار الانوار، ٢٢٢/٩٥.

(٢) الصحيفة السجادية الجامعة، ص ٨٦.

(٣) سورة النحل، الآية ٦١.

(٤) الاعتقادات، ص ١٧٤.

(٥) سورة النساء، الآية ٤٨.

ولكن العقاب - كما يثبت الشرع - يقتضيه العدل الإلهي، ودليل ذلك^(١):
أولاً: إن معاقبة العاصين من مستلزمات العدل، والعدل لا يساوي بين
المطيع والعاصي وبين البريء والمجرم، وقد قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ
فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾^(٢).

ثانياً: يستلزم ترك معاقبة العاصين أن يكون التشريع وترتيب الجزاء على
العمل لغواً وعبثاً، والله تعالى منزّه عن ذلك.

مسألة الشفاعة:

وأنسجماً مع فلسفة المعتزلة في أصل الوعد والوعيد وبناءً على منهجهم
العقلي فقد ذهبوا إلى أنكار شفاعة النبي لأهل ملته، وأنها ان ثبتت، فأثبتت
للمؤمنين زيادة للثواب من دون الفاسقين من أمته^(٣).

ولأجل هذا ومرة أخرى تعتمد المعتزلة أداة التأويل لرفع جملة الآيات
الواردة في الشفاعة وان كل الذي تعنيه تلك الآيات إنما هو زيادة منزلة وفضل
للمؤمنين، وأما الاحاديث المستفيضة في شفاعة النبي لأهل الكبراء من أمته فقد
ردوها على اساس انها آحاد وانها تعارض آيات القرآن الكريم التي نفت
الشفاعة^(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(٥).

(١) ظ: محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ٩٩/١.

(٢) سورة السجدة، الآية ١٨.

(٣) ظ: الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص ٤٧٠.

(٤) ظ: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٢٨.

(٥) سورة المدثر، الآية: ٤٨، ظ: القاضي، شرح الاصول الخمسة، ص ٦٨٨.

وكذلك نكر أو تأويل الأحاديث المتواترة والتي منها: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)، يقول القاضي عبد الجبار في هذا الحديث: (إن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي ﷺ، ومسألتنا طريقها العلم فلا يصح الاحتجاج به)^(١).

وكما مر بنا موقف المعتزلة من الأحاديث، وكيف يميلون الى تضعيفها أو تكذيبها أو يعتبرون بعض الأحاديث المتواترة أحاديث آحاد إذا لم تنسجم مع أصولهم العقائدية، وذلك نتيجة مغالاتهم في الاعتماد على العقل مما أدى بهم الى إنكار أصل من الأصول الإسلامية المعروفة عند الفرق الإسلامية وهو شفاعة الرسول ﷺ لأهل الكبائر!

رأي الفرق الأخرى بالشفاعة:

بعد ان اتضح رأي المعتزلة الذاهب الى ان الشفاعة تكون للمؤمنين فقط في زيادة المنافع دون غيرهم، ونحن نجد ان لكل فريق من الفرق الإسلامية كلام طويل في مفهوم الشفاعة ولكن نوضح باختصار بعيداً عن الاطناب هذا المفهوم بما ينسجم مع إشكال المعتزلة المتقدم، فيرى الشيعة الإمامية ان الشفاعة شاملة لأهل المعاصي غير التائبين، إذ إن التائب حقيقة لا ذنب له، فلا يحتاج الى الشفاعة في ذلك المورد، لأن (الشفاعة لا تفهم إلا في إسقاط العقاب)^(٢)، وقد

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٩٠. وهذا أمر طبيعي إذا ما علمنا أنفاً موقفهم من الأحاديث النبوية، ظ: الفصل الأول، المبحث الثاني من هذا الكتاب.

(٢) العلامة الحلي، مناهج اليقين في اصول الدين، ص ٤٥٢.

استدلوا الى روايات واردة في المقام تصرح بهذا المعنى، فعن النبي ﷺ انه قال: (إن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)^(١).

ويرون إن شمول الشفاعة للعاصين يختلف باختلاف المعاصي والعصاة في كيفية صدور المعصية عنهم وكميتها؛ فمنهم من تناله الشفاعة في بادئ الأمر، ومنهم من لا يليق لهذه المكرمة إلا بعد مسّه النار وتطهره، ومنهم بين ذلك.

وكل ذلك عندهم بحسب الأدلة النقلية التي تؤكد ان للشفاعة المذكورة شروط ومؤهلات ومواصفات توجد في المشفوع لهم، منها^(٢):

التوحيد وعدم الشرك. الإسلام والإيمان. محبة أهل البيت ﷺ وعدم العداة لهم. عدم الاستخفاف بالصلاة.

ويدل على ذلك كله الأخبار الواردة في المقام، نذكر منها ما قاله الإمام جعفر الصادق ﷺ: (إن المؤمن ليشفع لحميمه، إلا أن يكون ناصباً، ولو أن ناصباً شفع له كل نبي مرسل وملك مقرب ما شفعا)^(٣)، وقال الإمام جعفر الصادق ﷺ أيضاً: (لا ينال شفاعتنا من استخف بالصلاة)^(٤).

وذهب الأشاعرة الى انها تكون للفساق في سقوط عقابهم^(٥)، وهم أيضاً بهذا الرأي يوافقون الشيعة الإمامية ويخالفون المعتزلة، ويرون في ردهم على المعتزلة المتقدم رأيهم - في ان الشفاعة للمؤمنين المرضي عنهم حصراً دون

(١) احمد بن حنبل، مسند احمد، ٢١٣/٣، الترمذي، سنن الترمذي، ٤٥/٤، الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٥٧٤/٣، النوري، المستدرک، ٣٨٢/٢.

(٢) ظ: المؤلف، الخصائص المحمدية في القرآن الكريم - دراسة تفسيرية -، ص ٣٣.

(٣) البرقي (ت ٢٧٤هـ)، المحاسن، ١٨٦/١.

(٤) الكليني، الكافي، ٢٧٠/٣.

(٥) ظ: الباقلاني، الانصاف، ص ٢٣١.

الفاسقين -، ان الأشاعرة لا تُسلم أن الفاسق غير مرضي مطلقاً، بل هو مرضي لإيمانه، مبغوض لفسقه، على أن هذا النوع من الشفاعة لم يحل بين المشفوع فيهم وبين العذاب المقدر لهم، بل يخرجون من النار بعد انتهاء مدة المؤاخظة المقدره لهم في علمه^(١).

والخلاصة عزيزي القارئ ان الفرق الإسلامية أجمعت على ثبوت أصل الشفاعة وأنها تقبل من الرسول الأكرم ﷺ إلا أنها اختلفت في تعيين المشفع، فقالت الإمامية والأشاعرة: إن النبي يشفع لأهل الكبائر بإسقاط العقاب عنهم أو بإخراجهم من النار، وقالت المعتزلة: لا يشفع إلا للمطيعين، المستحقين للشواب، وتكون نتيجة الشفاعة ترفيع الدرجة.

وعلى أية حال فالمعتزلة قالوا بان الله عدل، وانه لا بد من أن ينجز وعده ووعيده بناءً على مبدأ اثابة المطيع وعقاب العاصي تحقيقاً للعدالة الإلهية وتنزيهاً لذات الله سبحانه عن الظلم، وتحقيقاً لمسؤولية العبد عن تبعات اعماله، وتصحيحاً للتكاليف من دون الاتكال على عفو الله سبحانه وشفاعة نبيه ﷺ. ونحن إذا نظرنا للقضية من ناحية المقاصد والمعاني، نجد ان المعتزلة كانوا محقين في قضية بناء التكاليف الشرعية وعدم تهوينها كما فعلت المرجئة، لكن يجب الاعتراف بأن المعتزلة لم يكونوا موفقين في اختيار اللفظ المهذب والمناسب، اذ انهم اوجبوا على الله فعل الأصلح للعبد في الحال والمآل، وهذا مما يؤخذ عليهم.

(١) ظ: د. قحطان عبد الرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، كتاب ناشرون، الأردن،

الاصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين:

هذا الاصل يعده المؤرخون النقطة الفاصلة لفكر المعتزلة عن سواهم من الفرق الاسلامية، يقول المسعودي: (واما القول بالمنزلة بين المنزلتين فهو ان الفاسق حسب ما ورد التوقيف بتسميته، واجمع اهل الصلاة على فسوقه، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال)^(١).

فبعد ان تباينت الآراء حول مرتكب الكبيرة، (فعلما التابعين في ذلك العصر - عصر الفتن - مع اكثر الأمة يقولون: ان صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن، لمعرفته بأن ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام)^(٢).

اما الخوارج فكفروا اصحاب الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب وذنوب^(٣)، وفي الجانب المضاد تماماً للخوارج كان موقف المرجئة الذين فوضوا الحكم في مرتكب الكبيرة الى الله^(٤)، اما الزيدية، فترى ان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة، وذلك يتسق تماماً مع مذهبهم ومع مبدأ الخروج عندهم، إذ انه يتعذر الخروج على الظالمين ومحاربتهم إلا إذا اعدوا كفاراً، لان اعداهم مسلمين يحرم عليهم دماءهم، ويستند ائمة الزيدية في تكفيرهم مرتكب الكبيرة كفر نعمة لا كفر شرك، الى واقعة استفسار احد انصار الإمام علي عليه السلام عن الحكم على معاوية

(١) مروج الذهب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٦ م، ٢٢٢/٣، ابن الاثير الجزري (ت ٦٣٠هـ)، اللباب في تهذيب الانساب، دار صادر، بيروت، ٢٣٢/٣.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٤٤٣/٢، في الإيمان ظ: الفصل الثالث التوحيد عند الأشاعرة من هذا الكتاب.

(٣) ظ: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٧٣.

(٤) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ١٣٩/١.

واتباعه، ورد عليه عليه السلام: (لا والله ما هم مشركون، ولكنهم كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم)^(١).

اما المعتزلة فيرون ان مرتكب الكبيرة إذا لم يتب يكون ماله في الآخرة التخليد في النار، وان يكن في درجة اخف من درجة الكفار^(٢).

وقد كان هذا الرأي موقفاً وسطاً بين الآراء ولاسيما منها رأي المرجئة (المتساهلين في احكام الشريعة) وبين رأي الخوارج (المتشددين في أحكام الشريعة)، ففي رأي واصل ان صاحب الكبيرة^(٣)، لا يكون مؤمناً ولا كافراً بل: فاسقاً، معنى ذلك أن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين (مؤمن - كافر) وحكم بين الحكمين. لا يكون اسمه الكافر ولا اسمه المؤمن وانما يسمى فاسقاً^(٤).

يقول الخياط: (فوجب ان صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال احكام الإيمان عنه في كتاب الله، ووجب انه ليس كافراً بزوال احكام الكفر عنه، ووجب انه ليس بمنافق بزوال احكام المنافقين عنه في سنة رسول الله ﷺ، ووجب انه فاسق فاجر لأجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله في كتابه)^(٥).

(١) ظ د. احمد محمود صبحي الزيدية، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٢٣، وفي الحديث، ظ: القاضي النعمان المغربي (ت ٣٦٣هـ)، دعائم الاسلام، تحقيق: آصف بن علي اصغر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ٣٨٨/١.

(٢) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٥٦/١.

(٣) قسمت المعتزلة الكبائر على نوعين:

أ: كبيرة مطلقة وهي الشرك وان الله تعالى لا يغفر لمرتكبها تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾.

ب: والكبائر الاخرى كالزنا والقتل... الخ. ظ: القاضي، شرح الاصول الخمسة، ص ٦٩٥.

(٤) ظ: المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٥) الانتصار، ص ١٦٧.

وبناءً على ذلك لا يكون حكم صاحب الكبيرة مثل حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يقرر له حكم ثالث وهذا الحكم وراء التسمية: المنزلة بين المنزلتين^(١)، ذلك ان صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما.

والظاهر من هذا المبدأ – المنزلة بين المنزلتين – هو حد وسط بين المتطرفين، من الخوارج الذين يعدون أهل الذنوب كفره فكان بالتالي دارهم دار شرك وقد شنت على اثر ذلك هجماتهم على المصرين وغيرهم^(٢).

وهذا المبدأ هو سبب للخلاف بين الحسن البصري وواصل بن عطاء، ذلك الخلاف الذي تبلورت على اثره مدرسة المعتزلة كمدرسة مستقلة ورثت كل تقاليد القائلين بالعدل والتوحيد في تراث المسلمين^(٣).

كما أسس المعتزلة موقفهم في قضية مرتكب الكبيرة (الفاسق) على اصلهم الفكري الثالث الذي يقضي بصدق الوعد الإلهي في اثابة أهل الطاعة، ووعيده بالاقتصاص من العصاة وعقابهم^(٤)، مما دفع هذا الأمر المعتزلة إلى ضرورة ربط الإيمان (الفكر) بعلاقة عملية (تطبيقية)، وقرروا أنه لا يغني الإنسان إيمانه، إذا لم يصدق العمل الطيب هذا الإيمان (وهذه التفاتة واضحة وتأكيد من قبل رجال المعتزلة للأخذ بمبدأ التربية العملية)، كما انه لا يغني عن العصاة يوم

(١) ظ: عبدالستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل، ص ٤٥.

(٢) ظ: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٤٦٤/٢، وعن آراء الخوارج في الولاء والبراء والدار والهجرة، ظ: عوض خليفات، الولاء والبراء والوقوف عند الاباضية، مجلة مجمع اللغة العربية، الاردن، مجلد ٢، ٥٤، ١٩٧٩، ص ١٦٣.

(٣) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٣٣/١، د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ص ٦٦.

(٤) ظ: عبدالستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل، ص ٢٧٩.

الحساب شفاعة الشافعين، وازاء هذه الحالة فانهم ميزوا بين الإيمان بوصفه اعتقاداً بالتوحيد، وبين الفسق وهو معصية الشريعة^(١).

ولما كان الفسق عملاً يقوم به العقل والإرادة الحرة، ولا يقاس بالأفعال الخارجية، فإنهم وجدوا من الصعب الحكم على حالة الفسق، إذ إن النيات لا تظهر دائماً والمسؤولية لا تتحقق إلا على (القصد) والتنفيذ^(٢).

وكل ذلك ناتج عن الفهم الخاص بهم لتعريف الإيمان، فهم يرون ان الإيمان من أفعال الجوارح فقط، فهو عند أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، وعند أبي الهذيل والقاضي عبد الجبار عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات^(٣).

رأي الفرق بمرتكب الكبيرة:

أجمعت الأشاعرة إلى أن الإيمان هو التصديق القلبي؛ فقال الباقلاني: (وأعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق... وأعلم أن محل التصديق هو القلب)^(٤). وقال عبد القاهر البغدادي: إن أصل الإيمان المعرفة، والتصديق بالقلب^(٥).

(١) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ٢٤٥.

(٢) ظ: البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، بغداد، ١٩٥١م، ١١٦/٢.

(٣) ظ: شرح الاصول الخمسة، ص ٧٠٧، حقائق الإيمان، ص ٥٤.

(٤) ظ: الانصاف، ص ٤٨.

(٥) ظ: الفرق بين الفرق، ص ٣٣٩.

وقال الفخر الرازي: الإيمان عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به^(١).
وقال عضد الدين الأيجي: الإيمان عندنا التصديق للرسول فيما علم مجيئه به
ضرورة؛ فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً^(٢).
وبناءً على ما تقدم ترى الأشاعرة أن مرتكب الكبيرة لا يخرج بفسقه من
الإيمان، فقال الرازي: صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص
بفسقه^(٣)، وقال التفتازاني: صاحب الكبيرة عندنا مؤمن^(٤)، وذهب
الاييجي^(٥) أيضاً إلى مثله.

إذن عزيزي القارئ ان صاحب الكبيرة عند الأشاعرة إذا خرج من الدنيا من
غير توبة يكون حكمه الى الله تعالى، إما أن يغفر له برحمته، إما أن يشفع فيه
النبي ﷺ، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته، ولا يجوز أن
يخلد في النار مع الكفار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من الإيمان.

ولو تاب صاحب الكبيرة فلا يجب على الله تعالى عند الأشاعرة قبول توبته
بحكم العقل، إذ هو الموجب، فلا يجب عليه شيء، بل ورد السمع بقبول توبة
التائبين، وإجابة دعوة المضطرين، وهو المالك في خلقه، يفعل ما يشاء ويحكم ما
يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم

(١) ظ: تلخيص المحصل، ص ٤٠١.

(٢) ظ: مناهج اليقين، ٣٥١/٤.

(٣) ظ: شرح التجريد، ص ٤٠٣.

(٤) ظ: شرح المقاصد، ٢٠٠/٥.

(٥) ظ: مناهج اليقين، ٣٦٤/٤.

يكن جوراً، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق فلا يتصور منه الظلم!
رأي الشيعة الإمامية، يذهب الشيعة الإمامية الى عدة تعريفات للإيمان نختار منه تعريف الشيخ الصدوق، إذ قال: (عبارة عن الاعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان)^(١)، واختاره تلميذه الشيخ المفيد^(٢).

وبناءً على ما سبق فالشيعة الإمامية مجمعون على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج بذلك عن الإيمان لتصديقه بالقلب، قال الشيخ المفيد: إن مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة والاقرار مؤمنون بإيمانهم بالله وبرسوله وبما جاء من عنده، وفاسقون بما معهم عن كبائر الآثام، ولا أطلق لهم اسم الفسق ولا اسم الإيمان، بل أقيدهما جميعاً في تسميتهم بكل واحد منهما، وأمتنع من الوصف لهم بهما من الاطلاق، وأطلق لهم اسم الإسلام بغير تقييد وعلى كل حال، وهذا مذهب الإمامية^(٣)؛ فهو يقصد أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن مطلقاً، ولا فاسق مطلقاً، بل هو مؤمن فاسق ويطلق عليه أيضاً اسم المسلم مطلقاً. أي الحكم بفسقه فقط مع بقاء صفة الإيمان له، وانه غير مخلد في النار، وانه يُعاقب بمقدار جرمه.

وخلاصة القول ان مرتكب الكبيرة عند الإمامية والأشاعرة مؤمن فاسق، وقالت المعتزلة: بل منزلته بين المنزلتين، أي بين الكفر والإيمان. وهذا الأصل كان في مقدمة الأصول الأكثر ارتباطاً بواقع الفكر العملي الأخلاقي للاعتزال الذي كان تعبيراً عن الخلافات الدينية السياسية والاجتماعية في التساؤلات التي طرحت في مسألة صلاحية الحاكم الأعلى للدولة ومدى أهليته في رعاية الأمة

(١) الهداية، ص ٥٤.

(٢) ظ: مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٣٦٧.

(٣) ظ: اوائل المقالات، ص ٨٥.

وتولي مقاليد أمورها، كذلك طرح المعتزلة من خلال هذا الأصل أفضلية الإمام علي عليه السلام على معاوية، كما بينوا موقفهم من وراثية الدولة الأموية^(١).

الأصل الخامس: عقيدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢):

اتفق العلماء المسلمون على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بلا خلاف من أحد منهم، استناداً لقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣).

ولكن كان الخلاف في منشأهما (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أهو العقل أم الشرع؟ فذهب المعتزلة الى القول بأن وجوبهما بالعقل لا بالشرع^(٤). بل ذهب بعض شيوخهم، الى القول بأنهما إنما يجبان على الأمر والنهي في صورته ما إذا استلزما دفع ضرر واقع عليهما فقط^(٥).

اما الشيعة الإمامية فيرون وجوبهما كفاثياً، بالشرع لا بالعقل، وذلك بما ورد في الأمر بهما من الآيات والروايات، فمن الآيات ما تقدم، ومن الروايات ما روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (ويل لقوم لا يدينون الله بالأمر بالمعروف

(١) ظ: عبدالستار عز الدين الراوي، فلسفة العقل، ص ٤٤٢.

(٢) الأمر بالمعروف: هو الارشاد الى المرشد المنجية، والنهي عن المنكر: الزجر عما لا يلائم في الشريعة، وقيل: الأمر بالمعروف: الدلالة على الخير، والنهي عن المنكر: المنع عن الشر، وقيل الأمر بالمعروف: امر بما يوافق الكتاب والسنة، والنهي عن المنكر: نهي عما تميل اليه النفس والشهوة ... ، ظ: الجرجاني، كتاب التعريفات، ص ٢٩.

(٣) سورة آل عمران ، ١٠٤ .

(٤) ظ: الايجي، المواقب، ٢٧٥/٤ .

(٥) المصدر نفسه .

والنهي عن المنكر^(١)، وعن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: (لتأمرن بالمعروف، ولتتهن عن المنكر، أو ليستعملن عليكم شراركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم)^(٢).

وقد انكر الإمامية رأي المعتزلة في ان منشأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوباً عقلياً، يقول العلامة الحلبي: (انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى، فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب، ولو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لهما، فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً، لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه، وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين عنه، وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج، وإما غير فاعل لهما فيكون مخللاً بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى)^(٣).

معلوم ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروع الدين عند الشيعة الإمامية، وقد تحملوا لأجل اقامة هذه الفريضة اشد انواع المحن عبر التاريخ، لا سيما من لدن السلاطين والحكام الظالمون، وكل مواجهمتهم للظلم والانحراف

(١) الكليني، الكافي، ١/٣٤٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح التجريد، ص ٣٠٤. اما الشيخ الطوسي فإنه بعد أن قوى الرأي الأول، واستدل على صحته بأدلة العقول، ثم قال: ويقوى في نفسي أنه يجب عقلاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال: لما فيه من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب، قال: لأننا متى قلنا ذلك، لزمنا أن الإمامة ليست واجبة، بأن يقال يكفي العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وما زاد عليه في حكم الندب، وليس بواجب، قال: فالأليق بذلك أنه واجب. ظ: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٤٦. ويمكن حل هذا الأشكال بما قاله أبو المجد الحلبي: (الأقوى وجوبهما على الأعيان سمعاً إلا ما فيه دفع ضرر على النفس فإن التحرز منه بدفعه يعلم وجوبه بقضية العقل). إشارة السبق، تحقيق: الشيخ إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٤هـ، ص ١٤٦.

الذي يسببه الظالمين مبني على أسس عقائدية ومشروعية إسلامية مستوحاة من أئمتهم الاطهار، يقول الإمام علي عليه السلام: (إن الله تبارك وتعالى لم يرض من أوليائه أن يعصى في الأرض وهم سكوت مدعنون، لا يأمرن بالمعروف ولا ينهون عن المنكر، فوجدت القتال أهون علي من معالجة الأغلال في جهنم)^(١).

وكذلك فعل الإمام الحسين عليه السلام حينما وجد أن المنكر قد استحوز على الحاكم وعلى أجهزته الحكومية، وتفشى في الأمة، بتحريف المفاهيم وتغيير معالم الدين، فأعلن ثورته وأهدافها في وصيته الخالدة: (وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب النجاح والصلاح في أمة جدي محمد صلى الله عليه وآله، أريد أن أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي محمد صلى الله عليه وآله وسيرة أبي علي بن أبي طالب)^(٢).

فتعرض الشيعة الى القتل والتشريد من الحكام على مر الزمان وتعاقب الدهور، والشواهد الحاضرة ليست ببعيدة، وقد صنفت مؤلفات عديدة عن مسيرة الدماء لعلماء الإمامية والتضحيات الجسام بالمال والأنفس^(٣).

وذهب الأشاعرة أيضاً الى القول بما قاله الشيعة الإمامية بأنهما يجبان سمعاً وأنه ليس في العقل ما يدل على وجوبه وإنما علمناه بدليل الإجماع من الأمة وبآي من القرآن وكثير من الأخبار المتواترة، ولولا النص لم يكن دليل على الوجوب.

(١) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٠٨/٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) على سبيل المثال ظ: محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، ابو فرج الاصفهاني، مقاتل الطالبين، وغيرها...

ومن الغرابة بمكان ان تجد سيدي القارئ الملاينة مع حكام الجور، وطاعة السلطان الظالم، وتعطيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما نلاحظه في احدى رسائل الامام احمد بن حنبل - إمام الأشاعرة في الحديث - إذ يقول: (من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين). وقال أيضاً - في رواية المروزي -: (فان كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنما ذاك له في نفسه)^(١).

والشيء نفسه نجده عند الأشعري إذ قال من جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام برّ وفاجر... الى أن قال: ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف، وأن لا يقاتلون في الفتن^(٢).

وعلى العموم فبعد ان اتضح منشأ الوجوب العقلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند فرقة المعتزلة فقد عدت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خامس اصولها التي بنت عليها مذهبها، وهو عندها وثيق الصلة بالسياسة، بل هناك من ذهب الى انه ليس من اصول المعتزلة الخمسة، ما يمكن ان تُعد مبدأ سياسياً إلا الأخير^(٣)، فهو يعد قمة العمل السياسي الذي يوجب الثورة على أي انحراف في

(١) أبي يعلي، الأحكام السلطانية، ص ٢٠. وهذه الغرابة بدت لدى الشيخ محمد ابو زهرة إذ قال: (هذه آراء تبدو غريبة، لأنها تقر الظلم، وتعتبر الخروج على الظالم خروجاً عن الطاعة، فكيف يقول أحمد ذلك؟). وقد وجه الشيخ كلام الإمام احمد توجيه لم نجد له محل هنا فيراجع في محله!. ظ: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ٥٢٢.

(٢) ظ: مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٣.

(٣) ظ: ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٦م،

المجتمع عن اصول العدل والتوحيد، سواء أكان هذا الانحراف من الإمام أو من الرعية، فههدف المعتزلة من تطبيق هذا الاصل هو ان (لا يضيع المعروف، ولا يقع المنكر)^(١).

فكان ان اولت الحركة الاعتزالية هذا المبدأ اهتماماً كبيراً ومميزاً، إذ جعلته فرضاً اخلاقياً عملياً، لا يتصل بالبحث النظري، وانما يتصل بالنضال الدائم في سبيل الله واقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه سواء أكان كافراً أم مسلماً^(٢).

شروطه: وقد وضّح الزمخشري(ت: ٥٣٨هـ) جانباً من آداب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله: (ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، وعلم كيف يرتب الامر في اقامته وكيف يباشر، فأن الجاهل ربما نهى عن معروف وامر بمنكر، وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاء عن غير منكر، وقد يغلظ في موضع اللين، ويلين في موضع الغلظة، وينكر من لا يزيده انكاره إلا تمادياً، او على من الانكار عليه عبث...)^(٣).

كيفية: لقد حدد المعتزلة طريقة تنفيذ هذا المبدأ، وذلك على نحو يكون متدرجاً بخطوط تتوالى في ارتقائها، وعلى ذلك ينبغي انفاذ الامر - بالأسهل - فلا يجب تخطيه إلى الأمر - الأصعب - ويتحقق العلم بهذا التدرج التصاعدي عقلاً وشرعاً.

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ٧٤١ .

(٢) ظ: المصدر نفسه، ص ٢٤٨ .

(٣) الكشف، ٤٢٥/١، ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٤٢ ..

اما من الناحية العقلية: اذا تمكن تحقيق هدف الأمر – بالسهل – فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب^(١).

وأما من الناحية الشرعية: فان الآية القرآنية: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾^(٢)، فالخبر القرآني يوجب بأمره اصلاح اطراف الخصومة، وفض النزاع بينهم بالحسنى أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه من وسائل إلى ان ينتهي بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم^(٣).

أهميته: يُعد (الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، مظهراً من مظاهر حرية التعبير التي كفلها التشريع الإسلامي للفرد، فهو نوع من النقد المباح لأجهزة الدولة وعمالها، إن حادوا عن الطريق، ووسيلة لتربية المسلم حتى تقوى شكيمته، وينطق لسانه بالحق، لا يهاب سلطان الحكام وولاية الأمور وسطوتهم)^(٤).

ولعل المصداق الواضح لتطبيق هذا المبدأ الإسلامي والفريضة الحقة هو نهضة الإمام الحسين عليه السلام ضد الظلم والظالمين، وفي بيان أهمية هذه الفرائض على سائر الفرائض العبادية الأخرى، فيقول عليه السلام: (بدأ الله بالأمر بالمعروف

(١) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٤٤.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٩ .

(٣) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٤٤.

(٤) د. محمد كاظم الفتلاوي، حرية العقيدة والرأي في الفكر الإسلامي، ص ١٨٩. للتوسعة في آداب وشروط هذه الفريضة ظ: المصدر نفسه.

والنهي عن المنكر فريضة منه، لعلمه بأنها إذا أدت وأقيمت استقامت الفرائض كلها هيئها وصعبها؛...^(١).

ولذا نلاحظ موقف المعتزلة من الإمام الحسين عليه السلام في نهضته لإحقاق الحق بوسيلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما صرح هو عليه السلام بأن من اهداف ثورته اقامة هذه الفريضة، مستدلين به عليه السلام على اهمية هذا الاصل وعمقه فيقول القاضي عبد الجبار: (ولهذا نباهي بالحسين بن علي على سائر الامم، فنقول: لم يبق منه ولد الرسول ﷺ إلا سبطاً واحداً، فلم يترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قُتل في ذلك)^(٢).

وبهذا نلاحظ انهم قننوا هذه الفريضة ولم يجعلوا الأمر فوضوياً لاعقلانياً، بل يستند إلى شرعية دستورية وحيثيات أخلاقية في مقدمتها القرآن والسنة واجماع جماهير الإسلام، التي تدعو مجتمعةً إلى أزاله الحاكم الفاسق، الجائر، لشرط توافر القوة القادرة (الثورة) وان يكون قائدها عادلاً يتولى الاحكام ملتزماً بالشرعية مدافعاً عن العدل والتوحيد.

ولعل ذلك هو الذي حدا ببعضهم من حيث يشعر السبب أو لم يستشعره ان يدعوا في زماننا هذا إلى منهج المعتزلة، والسير على خطاهم، كما يرى الدكتور احمد أمين، إذ يقول: (حزب المعتزلة يمثل حزب الأحرار، وحزب المحدثين يمثل حزب المحافظين، ومن مصلحة الأمة أن يكون الحزبان...) ^(٣)، وفي موطن آخر قال: (في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة)^(٤).

(١) الحر العاملي، تحف العقول، ص ١٦٨.

(٢) شرح الاصول الخمسة، ص ١٤٣.

(٣) د. احمد امين، ضحى الاسلام، ٢٠٣/٣.

(٤) المصدر نفسه، ٢٠٧/٣.

وكما اشار الى هذا المعنى الدكتور زهدي جار الله في كتابه إذ قال في إهدائه:
(إلى طلاب الحرية من شباب العرب في كل أرض، وفي كل زمان أهدي هذه
الرسالة، في تاريخ دعاة التحرر الفكري من أسلافهم)^(١).

ولم يقف الأمر سيدي القارئ على العرب المسلمين فلنحظ ان للغرب رؤيته
الموافقة كذلك فهذا المستشرق شتينر أطلق عليهم اسم: (المفكرون الأحرار في
الإسلام) وجعل من هذا اللقب عنوان كتابه عنهم، ووصفهم آدم ميز هاملتون
بأنهم: (دعاة الحرية الفكرية والاستتارة)، أما فولدزيهر فيرفع صوته بالثناء
عليهم ويصفهم أنهم: (وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً مهماً
آخر قيماً وهو العقل الذي كان حتى ذلك لحين مبعداً بشدة عن هذه
الناحية)^(٢).

نعم علا نجم المعتزلة في عهد الخليفة العباسي المأمون (ت ٨٣٣م)، ومال
إليهم وقربهم وأظهر القول بمعتقداتهم، وجالس المتكلمين، وقرب رجالات
الاعتزال المبرزين كأبي الهذيل، وإبراهيم بن سيار النظام وغيرهم... وأجرى
عليهم الأرزاق، فرغب الناس في صناعة النظر، وتعلموا البحث والمجدل^(٣).

(١) المعتزلة، ص ز .

(٢) ظ: ابو لبانه حسين، موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن الانحراف عنها، دار اللواء،
الرياض، ط ٢، ١٤٠٧هـ، ص ٧٦. (أصل الكتاب رد على المعتزلة) اقتبسنا منه ما وجدناه انسب
لهذا المقام.

(٣) ظ: المسعودي، مروج الذهب، ٢٢٧/٤.

إلا أن المعتزلة أخذ نجمهم بالأفول في عصر المتوكل العباسي (ت ٢٤٧هـ) الذي نهى عن الجدل والمناظرة في الآراء وعاقب عليه، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحدث وإظهار السنة والجماعة^(١).

ولم يكتفي المتوكل العباسي بالمنع بل اضطهد رؤساء المعتزلة وضيق عليهم فرييس الاعتزال بمصر وهو محمد بن ابي الليث، جاء كتاب المتوكل بخلق رأسه ولحيته وضربه بالسوط وحمله على حمار طاف به الفسطاط ثم أخرج الى العراق واحمد بن ابي داود رأس الاعتزال في العراق قد غضب عليه المتوكل وعلى ابنه محمد وصادر اموالهما. وفعل نفس الشئ مع غيرهم.... وكرم المتوكل احمد بن حنبل وغيره^(٢).

وهكذا اقل المعتزلة في حدود القرن الرابع الهجري فتم إغائهم واعلاء شأن المحدثين، ولعل من اسباب ذلك أيضاً هو ربط المعتزلة مصيرهم بمسار الدولة العباسية حيث استغلوا قربهم من السلطان في نشر أفكارهم كما حملوا خصومهم على القول بخلق القرآن بالقسر والإكراه، ما أدى الى تهمةهم وتصفيتهم حينما انقلبت الحكومة العباسية عليهم في عهد المتوكل.

أبرز مشايخ الاعتزال:

- ١- واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١هـ).
- ٢- عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٤هـ).
- ٣- أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥هـ).
- ٤- النّظام إبراهيم بن سيار (ت ٢٣١هـ).

(١) ظ: المسعودي، مروج الذهب ، ٣/٤.

(٢) للتوسعة ظ: حافظ عثمان، الإسلام والصراعات الدينية، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

- ٥- عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ).
- ٦- أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ).
- ٧- القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ).
- ٨- بشر بن المعتمر الكوفي (ت ٢١٠هـ).
- ٩- أبو الحسين الخياط (ت ٣١١هـ).

الفصل الثالث

فرقة الأشاعرة

— نشأتهم وأصولهم الاعتقادية —

فرقة الأشاعرة

- نشأتهم وأصولهم الاعتقادية -

كان ظهور المعتزلة تاريخياً قوة معارضة لحركة إسلامية أخرى قد ظهرت منذ نهايات القرن الأول وقد تعبدت هذه الحركة (بظواهر الآيات والروايات من دون غور في مفاهيمها، أو دقة في اسنادها، وكانوا يشكلون الاكثرية الساحقة بين المسلمين، وكثرت فيهم المشبهة والمجسمة، والمثبتون لله سبحانه علواً وتنقلاً وحركة واعضاءً، كاليد والرجل والوجه)^(١)، وقد تنامت هذه الحركة التي أطلق عليها اسم أهل الحديث، واصبحت على طرفي نقيض مع الحركة الاعتزالية، ويوماً بعد يوم تزداد الهوة بين الطرفين مع ازدياد الصراع بينهما ما بين مد وجزر، وعلو وانحدار لاحدهما على الآخر، وكان أهل الحديث قد انقطعت صلتهم بالعقل مما ادى الى ظهور حركات رجعية لا تؤمن بالعقل والتفكير ومن هذه الحركات المرجئة^(٢) والجهمية^(٣)، والكرامية^(٤)، والظاهرية^(٥)، مما اوقع أهل الحديث بتناقضات كبيرة مع الواقع التاريخي الذي اطلع على ثقافات وافكار وحضارات فضلاً عن التعايش الحضاري للمجتمع الإسلامي آنذاك، وقد كادت هذه التناقضات ان تؤدي بمذهب أهل الحديث لولا ظهور رجالات أمثال

(١) جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ٧/٢ .

(٢) ظ: المصدر نفسه، ٧٣/٣ .

(٣) ظ: المصدر نفسه، ١٣٩/٣ .

(٤) ظ: المصدر نفسه، ١٤٩/٣ .

(٥) ظ: المصدر نفسه، ١٥٣/٣ .

الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)^(١) و ابو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) المعتزلي الذي تبرأ من اعتزاليته، و اعلن انه الى جانب أهل الحديث^(٢).

يقول طاش كبري زاده في ذلك: (اعلم أن رئيس أهل السنّة والجماعة في علم الكلام رجلان أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي... وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنّة ورئيس الجماعة... أبو الحسن الأشعري)^(٣).

وعليه سوف يكون كلامنا عن الأشعري الذي ولد بالبصرة عام (٢٦٠هـ)، وتخرج على المعتزلة في علم الكلام، وقد بلغ الأربعين من عمره معتزلياً ثم انقلب عليهم وفارقهم، درس الأشعري الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعي ببغداد وهو أبو إسحاق المروزي الشافعي توفي الأشعري سنة ٣٣٣هـ ودفن ببغداد، وأخفى أصحابه قبره خوفاً من أن تنبشه الحنابلة؛ لأنهم حكموا بكفره وأباحوا دمه.

كان الأشعري في عهد ابو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ) رئيس مدرسة المعتزلة، ففي هذا الجو الاعتزالي تكوّن فكر الأشعري، وفي احضان المعتزلة تربى، وعلى يد الجبائي تخرج، إذ كان الجبائي زوجاً لأم الأشعري واستاذاً له في الوقت

(١) هو محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، المعروف بأبي منصور الماتريدي الحنفي (ت ٣٣٣هـ)، ولم نخصص له بحثاً في تأليفنا هذا إذ الاتفاق حاصل على أن آراءه لا تختلف عما بلوره الأشعري من مقالات إلا في بعض المسائل الجزئية، ولقد أثبت فتح الله خليف في مقارنته بينهما صدق مقولة: (الحافر يقع على الحافر)، فبين أنهما يلتقيان في أهم موضوعات علم الكلام من إثبات الصفات وكلام الله الأزلي والرؤية والاستواء وغير ذلك.. ظ: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، وضعها فتح الله خليف، الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص ٢٢.

(٢) ظ: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٧١..

(٣) مفتاح السعادة، ٢/٢١.

نفسه، واصبح الأشعري معتزلياً متحمساً للمذهب، وبلغ درجة رفيعة بين المعتزلة اهله لان يخلف استاذه الجبائي في مجلس للعلم والتدريس والمناظرة، ورشحته لان يكون خلفاً له بعد وفاته^(١).

ويورد مؤرخو الفرق الإسلامية نص محاوره جرت بين الأشعري واستاذه الجبائي مضمونها ان الأشعري سأل استاذه عن مصير اخوة ثلاثة بعد الموت احدهم بر تقي، والثاني كافر فاسق شقي، والثالث توفي وهو طفل صغير، فأجاب الجبائي، بأن البر التقي سيكون في الدرجات (الجنة) والكافر في الدرجات (النار) اما الصغير فمن أهل السلامة.

فسأله الأشعري: هل يؤذن للصغير بالذهاب الى درجات التقي، فأجاب الجبائي امتناع ذلك لأن التقي وصل الى هذه الدرجة بطاعته، اما الصغير فلا طاعات له، فأحتج الأشعري قائلاً عن الصغير: ان التقصير ليس منه، وان الله لم ييقه ولم يقدره على الطاعة.

فرد الجبائي قائلاً: ان الله يقول له (أي للصغير): كنت اعلم لو ابقيتك لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الاليم فراغيت مصلحتك، ولم يلبث الأشعري ان عاد الى التساؤل قائلاً: فلو قال الاخ الكافر يا اله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني؟! وتمضي الرواية فتذكر ان الجبائي حار في الاجابة ولم يدر ماذا يقول، الامر الذي ادى بالأشعري الى التشكيك في آراء المعتزلة وامكانية الدفاع عنها بالعقل^(٢).

(١) ظ: السبكي(ت٧٧١هـ)، طبقات الشافعين الكبرى، ٣/٣٤٧، ابن عساكر(ت٥٧١هـ)، تبين كذب المفترى، ص ٣٤.

(٢) ظ: السبكي، طبقات الشافعية، ٣/٣٥٦، وقد شكك البعض في صحة هذه المحاوره بدعوى ان مضمونها يمثل وجهة نظر المعتزلة ببغداد لا معتزلة البصرة كالجبائي، هذا من ناحية، ومن ناحية

فيرى الأشاعرة عامة ان في ظهور إمامهم ابي الحسن الأشعري كان حسماً للمشاكل الكلامية المثارة حينذاك على مسرح الفكر الإسلامي من الوجهين المنهجي والموضوعي، فقد استطاع منهجياً استخدام نفس اسلوب المعتزلة لدحض آرائهم مستخدماً المنهج الكلامي الجدلي، كما استطاع موضوعياً ايجاد الحلول للمسائل المتنازع عليها بين طائفتي اهل الحديث والمعتزلة، واهمها الصفات الإلهية والقدر ورؤية الله سبحانه في الآخرة، يقول حمودة غراب: (وعلى يديه وحده تمت هزيمة المعتزلة بعد ان نازلهم بنفس سلاحهم وناقشهم بأسلوب يعتمد على العقل والمنطق)^(١).

ويرى ابن عساكر ان الأشعري لم يكن اول من تكلم بلسان اهل السنة، ولكنه جرى على سنة غيره، مناصراً المذهب فزاد حجة وبيانا، فيقول: (ولم يتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرد به ... وليس له في المذهب اكثر من بسطه وشرحه وتأليفه في نصرته)^(٢).

ومع هذا ظل المذهب الأشعري ينتقل من طور الى آخر بواسطة شيوخ المدرسة، كالباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، والجويني (ت ٤٧٨هـ)، والشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والآمدي (ت ٦٢١هـ)، والرازي (ت ٦٠٦هـ)، وما زال يلقي قبولاً وتأيداً لدى غالبية المسلمين.

اخرى يمكن للمعتزلة الاجابة على اعتراضات الأشعري هذه بسهولة فهي لا تمثل معضلة بالنسبة اليهم، إذ يمكن القول للصغير ان التكليف فضل يتفضل به الله على من يشاء، وهذا ما ورد على اصل معتزلة البصرة، ظ: محمد جلال موسى، نشأة الأشعري، ص ١٧٧.

(١) ابو الحسن الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٣، ص ٥٩.

(٢) ظ: ابن عساكر، تبين كذب المفتري على الامام ابي الحسن الأشعري، ص ١١٨.

مراحل التطور التدريجي لفرقة الأشاعرة:

ويمكن الإشارة هنا بإيجاز إلى هذه المراحل والتطور التدريجي لفرقة الأشاعرة:

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة والصيغة، وتبدأ بمؤسسه أبي الحسن الأشعري وتنتهي بالباقلاني، وتتخذ الفرقة فيها موقفاً قريباً من السلف وأهل الحديث ويتعد عن الفلسفة والاعتزال، مما أعطاه قبولاً في الأوساط المختلفة بين المتكلمين والصوفية والمحدثين.

المرحلة الثانية: مرحلة اكتمال العقيدة تبدأ بعد ذلك، وربما بابن فورك الأصفهاني صاحب (التأويل) وتنتهي بالشهرستاني صاحب (نهاية الإقدام) و(الملل والنحل)، ومن أعلامها الجويني وتلميذه الغزالي، وفيها نزعت الفرقة إلى التأويل وتبني بعض المناهج الاعتزالية والإمامية، والقبول ببعض الأفكار الفلسفية وخاصة المنطقية، مما كان تمهيداً للتطور الذي لحق بالفرقة بعد ذلك.

المرحلة الثالثة: مرحلة علم الكلام الفلسفي، التي اختلط فيها علم الكلام بعلوم الفلسفة بصورة واضحة وغلبة مصطلحاتها عليها، ومثل هذه المرحلة وقائدها الفخر الرازي، ومن السائرين عليها عضد الدين الأيجي، ولكن هذا التقسيم لا يثبت أن هناك تنازلاً عن الثوابت العقائدية المشتركة عند الأشاعرة^(١).

ولسنا بإزاء قضايا تاريخية انقطعت صلتنا بها، بل ما زالت تلقي اهتماماً في دوائر الفكر الإسلامي المعاصر أيضاً، ويقابلها الاتجاه السلفي المتصل بأبن تيمية، يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق: (أما النهضة الحديثة لعلم الكلام وتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية، وأنا لنشهد تسابقاً في

(١) ظ: د. احمد محمود صبحي، في علم الكلام، ٢/٤٣-٢٧٧.

نشر كتب الأشعرية وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ويسمى انصار هذا المذهب الأخير انفسهم بالسلفية، ولعل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال الى اليوم لمذاهب الأشاعرة^(١).

والسلفية فهم أتباع أحمد بن حنبل وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (المقصود بالسلفية أولئك الذين ظهوروا في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها، ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري، أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية وشدد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أموراً أخرى قد بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري أحياها محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية وما زال الوهابيون ينادون بها).

ثم يقول الشيخ أبو زهرة: (وقد كانت المعارك العنيفة تقوم بينهم وبين الأشاعرة، لأنهم كانوا يظهرون حيث يكون للأشاعرة قوة لا تنازع، فتكون بين الفريقين الملاحاة الشديدة، وكل فريق يحسب أنه يدعو إلى مذهب السلف)^(٢).

نعم لازال الخلاف محتدم بين من يُسمون بالسلفية اصحاب ابن تيمية والأشاعرة فكل منهم يزعم انه من أهل السنة والجماعة فأخذ احدهم يُشنع على الآخر تاهماً إياه بالبدع والضلال، ولا يخفى ان اتباع ابن تيمية فسقوا كل أهل الفرق الإسلامية ولم يسلم منهم إلا من وافقهم فيما يرون!

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤، ص ٣٩٥.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٨٧.

فكان شغلهم الشاغل في منتدياتهم هو الرد على الأشاعرة واخراجهم من لقب (أهل السنة والجماعة) واتهامهم بالضلال والانحراف، فألّفوا بذلك مُصنّفات وأقاموا ندوات لتقرير مرادهم^(١)، ولم يكتفوا بذلك حتى اراقوا الدماء واستحلوا القتل تحت عنوانات شتى منها الارتداد والزيغ وغيرها، ولغيرهم من الفرق الإسلامية الكفر والشرك لاسيما لفرقة الشيعة الإمامية.

إلا ان جذور انتشار فرقة الأشاعرة في عهد وزارة نظام الملك الذي كان أشعريّ العقيدة، وصاحب الكلمة النافذة في الإمبراطورية السلجوقية، ولذلك أصبحت العقيدة الأشعرية عقيدة شبه رسمية تتمتع بحماية الدولة .

وزاد في انتشارها وقوتها مدرسة بغداد النظامية، ومدرسة نيسابور النظامية، وكان يقوم عليهما رواد المذهب الأشعري، وكانت المدرسة النظامية في بغداد أكبر جامعة إسلامية في العالم الإسلامي وقتها، كما تبنى المذهب وعمل على نشره المهدي بن تومرت مهدي الموحدين، ونور الدين محمود زنكي، والسultan صلاح الدين الأيوبي، بالإضافة إلى اعتماد جمهرة من العلماء عليه، وبخاصة فقهاء الشافعية والمالكية المتأخرين. ولذلك انتشر المذهب في العالم الإسلامي كله، لا زال المذهب الأشعري سائداً في أكثر البلاد الإسلامية وله جامعاته ومعاهده المتعددة.

(١) لعل مصنفين نذكرهما هنا كافيان على بيان المراد: ظ: فيصل بن قزاز الجاسم، الأشاعرة في ميزان أهل السنة نقد لكتاب (أهل السنة الأشاعرة: شهادة علماء الأمة وأدلتهم)، اطروحة دكتوراه، الناشر، الميرة الخيرية، دولة الكويت، ٢٠٠٧م، هادي بن احمد علي طالب، أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة، ١٩٧٩م. ولا يخفى واقعا اليوم من فتاوى التكفير والتقتيل بحق اصحاب فرقة الشيعة الإمامية اتباع أهل البيت (ع) في العراق والتصريح بذلك من لدن أصحاب ابن تيمية وعصابة الوهابية.

وخلاصة الأمر أن أصبح للأشعري أتباع يمثلون غالبية المسلمين، بدءوا بالازدياد عندما أدخل على معتقدات أهل الحديث تعديلات وإصلاحات عن طريق إضافة العنصر العقلي في البرهان والإثبات، ذلك أن أهل الحديث كانوا يجرمون الخوض في العقائد الإسلامية عن طريق تقديم الأدلة العقلية والبراهين الفلسفية، ويكتفون بالمعاني الظاهرية للنصوص، حتى لو خالفت المنطق والعقل، وقد لاقت إصلاحات الأشعري قبول عامة الناس والسلطة الحاكمة، حتى أصبح مذهب الأشاعرة المذهب الرسمي للدولة العباسية وطغى على المذاهب السنية الاعتقادية الأخرى^(١).

وأياً ما كان الأمر، فقد انتشرت فرقة الأشعري في شرق العالم الإسلامي وغربه في هذه الحقبة، لأسباب ترجع الى طبيعته المعتدلة ولو نسبياً، والى ظروف سياسية وفكرية مختلفة، أهمها رعاية بعض الخلفاء العباسيين في مدة نشأته، ثم رعاية السلاجقة له في الشرق، والمرابطين في المغرب، والأيوبيين في مصر - كما تقدم - ويزاد الى ذلك ان الأشاعرة عندما انتشر مذهبهم واتباعهم (أخذ هؤلاء بمحاربة أنصار المعتزلة، واجبارهم على تغيير أفكار المعتزلة، وقد نجحوا في ذلك نجاحاً كبيراً، وخاصة بعد ان انظم عدد كبير من الولاة والقضاة ورجال الدين الى صفوف الأشاعرة)^(٢)، فأخذ الأشعري بالهيمنة والنفوذ بعد ان ضعف المعتزلة لا سيما في القرن الثالث والقرن الرابع الهجري، وفراغ الساحة العقائدية من الخصوم (نال الأشعري لذلك منزلة عظيمة وصار له انصار كثيرون، ولقى من الحكام تأييداً ونصرة، فتعقب خصومه من المعتزلة وأهل الأهواء والكفار وبث انصاره في الأقاليم يحاربون خصوم الجماعة ومخالفها ولقبه اكثر علماء

(١) ظ: د. صباح عيدان العبادي، فهم الخطاب القرآني بين الإمامية والأشاعرة، ص ٣٦.

(٢) سعيد رشيد زمزم، الفرق والجماعات الإسلامية، مؤسسة البلاغ، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١١٣.

عصره بإمام أهل السنة والجماعة^(١)، وما زالت فرقة الأشعري صاحبت البيمنة على الأوساط الكلامية في الجامعات الدينية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وبعد وفاة الشيخ أبي الحسن الأشعري، أخذ المذهب الأشعري أكثر من طور على يد أئمة المذهب وواضعي أصوله وأركانه، وتعددت فيها اجتهاداتهم ومناهجهم في أصول المذهب وعقائده، ومن أبرز مظاهر ذلك التطور^(٢):

١- القرب من أهل الكلام والاعتزال.

٢- الدخول في التصوف، والتصاق المذهب الأشعري به.

٣- الدخول في الفلسفة وجعلها جزء من المذهب.

فالمؤرخين ظاهراً كانوا أقرب إلى مذهب المعتزلة وطريقهم في البحث، فخلطوا عقيدة شيخهم بكثير من العناصر الكلامية والصوفية والفلسفة، حتى ذابت على أيدي الأشعرية المتأخرين الفروق بين الفلسفة وعلم الكلام، وامتزج كل منهم بالآخر امتزاجاً كاملاً، فضلاً عن تداخل منهج الأشاعرة وعقائدهم بمنهج المعتزلة وعقائدهم^(٣).

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٦٨ .

(٢) لمزيد من التفاصيل ظ: د. جلال موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥م، د. عبد المقصود عبد الغني، تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، د. كمال الدين نور الدين مرجوني، نشأة الفرق وتفرقتها، ص ٢٠٠ .

(٣) ظ: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ص ٢١٠.

أبرز مشايخ فرقة الأشاعرة:

وأخيراً نختتم الكلام عن فرقة الأشاعرة بذكر أبرز الرجال الذين ارتبطت أسماءهم ببلورة المذهب الأشعري، ولولاهم لما قام لهذه الفرقة عمود ولا اخضر لها عود، وإليك سيدي القارئ أسماء أعلامهم عبر التاريخ:

- ١- أبو بكر الباقلائي (المتوفى ٤٠٣ هـ).
 - ٢- أبو منصور عبد القاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ).
 - ٣- إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤١٩-٤٧٨ هـ).
 - ٤- حجة الإسلام الإمام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ).
 - ٥- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨ هـ).
 - ٦- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (٥٤٤-٦٠٦ هـ).
 - ٧- أبو الحسن علي المعروف بسيف الدين الأمدى (٥٥١-٦٣١ هـ).
 - ٨- عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي (٧٠٨-٧٥٦ هـ).
 - ٩- مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين التفتازاني (٧١٢-٧٩١ هـ).
 - ١٠- علي بن محمد الحسيني المعروف بالسيد الشريف (المتوفى ٨١٦ هـ).
 - ١١- علاء الدين علي بن محمد السمرقندي القوشجي (المتوفى ٨٧٩ هـ).
- هذا بعض الكلام في فرقة الأشاعرة، وقد صار مذهباً رسمياً لأكثر أهل السنة كما تقدم بيانه.



ثانياً: الأصول الاعتقادية لفرقة الأشاعرة

أختار الأشاعرة تقرير عقائدهم على أساس التوفيق بين آراء المدارس الإسلامية الأخرى، على ان الملاحظ على آرائهم انها كانت ردود على المعتزلة، كما انها كانت امتداداً لآراء السلف (آراء أهل السنة والجماعة)؛ فناقش الأشعري قضايا عديدة كقضية الجبر والاختيار، والتجسيم والتشبيه، والقرآن وخلق الافعال، وجواز رؤية الله وعدمها، وصفاته الذاتية والخبرية، والاستطاعة، وعدم الاستطاعة الى غيرها من القضايا التي كانت مثار النقاش آنذاك^(١)، ولعلنا وفقنا سيدي القارئ الى ذكرها ضمن سياق دراستنا هذه عند مقارنتها مع رأي الفرقتين (الشيعة الإمامية والمعتزلة).

وقبل ذكر الأصول الاعتقادية لفرقة الأشاعرة نرى من الضرورة بمكان الوقوف بما يحتاجه المقام على بعض المتعلقات بأصولهم، على ان اصولهم الستة هي من المسلمات الغيبية عند سائر المسلمين وهي من المعلوم من الدين بالضرورة.

فنقسم هذا المبحث على مطلبين، نتناول في الأول منه بعض المسائل العقدية عند فرقة الأشاعرة مع المقارنة مع الفرق الإسلامية الأخرى، وفي المبحث الثاني نذكر الأصول العقدية لهم، وعلى النحو الآتي:

(١) ظ: د. احمد محمود صبحي، في علم الكلام - الأشاعرة، ص ٤٣.

المطلب الأول: من المسائل العقدية للأشاعرة:

هناك عدة مسائل متعلقة بالأصول العقائدية لفرقة الأشاعرة، ولأجل اتمام الفائدة والألتزام بمنهج تأليفنا هذا - المدخلية والمقارنة - فإننا نلحظها في:

١- **النظر في معرفة الله:** معرفة الله تعالى هي أول الدين كما يقول الإمام علي عليه السلام^(١)، وهي المرتبة الأولى من مراتب معرفة التوحيد، فالمعرفة بالله والإقرار بالإلوهية هي الاعتقاد النظري بأن للعالم إلهاً. فيرى الأشاعرة كسائر الفرق الإسلامية أن الإقرار بربوبية الله عز وجل واجب على كل مكلف، واعتبروه أول الواجبات، يقول الأبيجي: (معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)^(٢).

وعلى الرغم من اتفاق متكلمي المسلمين وفرقهم على وجوب معرفة الله تعالى إلا أنهم اختلفوا في مدرك هذا الوجوب، فالأشاعرة قالوا: إنه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شئ البتة^(٣).

وأن الإنسان إذا بلغ سن التكليف وجب عليه النظر ثم الإيمان، واختلفوا فيمن مات قبل النظر أو أثناءه، أيحكم له بالإسلام أم بالكفر؟!

وينكر الأشاعرة المعرفة الفطرية ويقولون إن من آمن بالله بغير طريق النظر فإنما هو مقلد ورجح بعضهم كفره واكتفى بعضهم بتعصيته^(٤).

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ٧٢/١.

(٢) المواقف، ص ٣٩.

(٣) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٨٨/١.

(٤) ظ: الباقلاني، الانصاف، ص ٢٢. وهذا ما خالفهم فيه الحافظ بن حجر، ونقل أقوالاً كثيرة في الرد عليهم وإن لازم قولهم تكفير العوام بل تكفير الصدر الأول! ظ: فتح الباري، ٣/٣٥٧.

رأي الفرق الأخرى:

يرى الشيعة الإمامية في مسألة الإيمان عدم التقليد، بل هو النظر والمعرفة بالعقل، يقول الشيخ محمد رضا المظفر^(١): (أن الله تعالى لما منحنا قوة التفكير ووهب لنا العقل، أمرنا أن نتفكر في خلقه وننظر بالتأمل في آثار صنعه، ونتدبر في حكمته واتقان تدبيره في آياته في الآفاق وفي أنفسنا، قال تعالى: ﴿سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٢).

وقد ذم المقلدين لأبائهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٣). كما ذم من يتبع ظنونه ورجمه بالغيب فقال سبحانه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(٤).

وفي الحقيقة أن الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعي النبوة وفي معجزته. ولا يصح عندها تقليد الغير في ذلك مهما كان ذلك الغير منزلة وخطراً. وما جاء في القرآن الكريم من الحث على التفكير واتباع العلم والمعرفة فإنما جاء مقررراً لهذه الحرية الفطرية في العقول التي تطابقت عليها آراء العقلاء، وجاء منبهاً للنفوس على ما جبلت عليها من الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومفتحاً للأذهان وموجهاً لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

(١) ظ: عقائد الإمامية، ص ٣٢، المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ٦٠-٦٢، ويبدو ان للشيخ الصدوق رأي آخر فظاهر كلامه هو دليل الفطرة لا دليل النظر والعقل! إذ يقول: (اعتقادنا في ذلك أن الله عز وجل فطر جميع الخلق على التوحيد..)، الاعتقادات، ص ٨٠.

(٢) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٧٠.

(٤) سورة الانعام، الآية ١١٦.

فلا يصح - والحال هذه - أن يهمل الإنسان نفسه في الأمور الاعتقادية أو يتكل على تقليد المرين أو أي أشخاص آخرين. بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص ويتأمل وينظر ويتدبر في أصول اعتقاداته^(١) المسماة بأصول الدين التي أهمها التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد.

ومن قلد آباءه أو نحوهم في اعتقاد هذه الأصول فقد ارتكب شططاً وزاغ عن الصراط المستقيم ولا يكون معذوراً أبداً. وبالاختصار عندنا هنا ادعاءان:

الأول: وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد ولا يجوز تقليد الغير فيها.

الثاني: إن هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً. أي لا يستقي علمه من النصوص الدينية وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلالة العقل. وليس معنى الوجوب العقلي إلا إدراك العقل لضرورة المعرفة ولزوم التفكير والاجتهاد في أصول الاعتقادات .

إذن مدرك النظر بالوجوب عند الشيعة الإمامية هو العقل^(٢) وبذلك قال أيضاً جماهير المتكلمين من الفرق الإسلامية كالمعتزلة^(٣)، والزيدية^(٤)،

(١) ليس كل ما ذكر في هذه الرسالة هو من أصول الاعتقادات ، فإن كثيراً من الاعتقادات المذكورة كالقضاء والقدر والرجعة وغيرهما لا يجب فيها الاعتقاد ولا النظر، ويجوز الرجوع فيها إلى الغير المعلوم صحة قوله كالأنبياء والأئمة، وكثير من الاعتقادات من هذا القبيل كان اعتقادنا فيها مستنداً إلى ما هو المأثور عن أئمتنا من صحيح الأثر القطعي .

(٢) ظ: الطوسي، الاعتقاد، ص ٤٢.

(٣) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٥، ومما يشار إليه هنا أن هذا القول ليس هو قول جميع المعتزلة، بل قد خالف فيه بعضهم، كأبي القاسم البلخي، وأبي علي الأسواري، وأصحاب المعارف، كالجاحظ وغيره. ظ: ص ٢٥.

(٤) ظ: حسين بدر الدين الزيدي، ينابيع النصيحة في العقيدة الصحيحة، ص ٢١ .

والماتريدية^(١)، وغيرهم إلى أن معرفة الله تعالى نظرية، فلا سبيل إلى معرفته سبحانه عندهم إلا بالنظر والاستدلال العقلي.

بكلمة.. انفتحت الشيعة الإمامية والأشاعرة على أنه لا بد في أول التكليف وابتدائه من رسول، وخالفت المعتزلة وزعموا أن العقول تعمل بمجردا عن السمع، أي انهم يقدمون الأدلة العقلية على الأدلة النقلية، يقول القاضي عبد الجبار: (الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل، لأن ما عداها - أي حجة العقل - فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشئ منها على الله، والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشئ على أصله..)^(٢).

ولحظنا المذهب الأشعري لم يكتف في نصرة آرائه بالاعتماد على النصوص الدينية فحسب كما هو شأن السلفية، بل اعتمد على العقل ولو بشكل محدود واستند الى بعض المذاهب الفلسفية، بذلك يكون قد اتفق مع المعتزلة في أن البرهان المستند الى العناصر النقلية لا يولد اليقين، إلا أن الأشاعرة اعتمدوا على الوحي أكثر من اعتمادهم على العقل، وقد صرح الأشعري: أن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقاً الى العلم بالشؤون الإلهية، فالعقل في وسعه أن يدرك الله تعالى، وهو مجرد أداة للإدراك، والوحي هو الطريق الوحيد لمعرفة الله تعالى؛ لذلك قيل: إن الأشعري لم يكن مجدداً مبدعاً بقدر ما كان جامعاً للآراء وموفقاً فيما بينها^(٣).

(١) ظ: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣١/٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٨٩.

(٣) ولقد تناولت زميلتنا د. رحمة كمال الموسوي هذه المسألة بشيء من التفصيل ظ: الفكر الكلامي في مدرسة النجف الحديثة - دلائل الصدق أنموذجاً -، العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، ٢٠١١م، ص ٧٨.

٢- مفهوم الإيمان: لم تكن الأشاعرة على مقالة واحدة في مسمى الإيمان، وحتى شيخهم الأشعري مذهبه مختلف في ذلك، وحاصل أقوالهم في هذه المسألة ثلاثة، هي^(١):

القول الأول: أن الإيمان قول وعمل.

القول الثاني: وافقوا فيه فقهاء المرجئة، وابن كلاب، في أن الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان.

القول الثالث: وافقوا فيه الجهمية في أن الإيمان مجرد تصديق القلب.

وهذا الرأي - الإيمان تصديق بالقلب فقط - هو أشهر أقوال شيخهم أبي الحسن الأشعري، وعليه أكثر أصحابه، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وبه قال الماتريدي.

وأكد ذلك متأخريهم فرجح الشيخ حسن أيوب من المعاصرين إن المصدق بقلبه ناج عند الله وإن لم ينطق بالشهادتين^(٢). فالقول باللسان والعمل بالأركان ففرعاه للإيمان الذي هو تصديق بالقلب فقط، فمن صدق بالقلب، أي: أقر بوحداية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقاً لهم، فيما جاءوا به من عند الله تعالى بالقلب، صح إيمانه.

(١) ظ: تبسيط العقائد الإسلامية، ص ٢٩، البوطي، كبرى اليقينيات، ص ١٩٦.

(٢) ولهذا المفهوم للإيمان (بالقلب فقط) ترتب عليه الأثر في تعاطيهم مع مرتكب الكبيرة ومخالفتهم لرأي المعتزلة. ظ: الفصل الثاني مسألة مرتكب الكبيرة من هذا الكتاب.

رأي الفرق الأخرى في الإيمان:

يرى الشيعة الإمامية في هذا الخصوص، ورود أحاديث كثيرة عن أهل البيت عليه السلام تعكس التصور الإيماني وفق نظرة شمولية ترى أن الإيمان هو عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان.

سئل الإمام علي عليه السلام عن الإيمان، فقال: (الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان)^(١).

وقال الإمام الباقر عليه السلام في معرض تفريقه بين الإسلام والإيمان: (الإيمان إقرار وعمل والإسلام إقرار بلا عمل)^(٢).

ويؤكد الإمام جعفر الصادق عليه السلام على قاعدة التلازم بين القول والعمل في تحقق مفهوم الإيمان، فيقول: (ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكن الإيمان ما خلص في القلوب وصدقته الأعمال)^(٣)، وعن سلام الجعفي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الإيمان فقال: (الإيمان أن يطاع الله فلا يعصى)^(٤).

فحقيقة الإيمان (وان كانت هي الاعتقاد القلبي - المشروط بالإظهار أو عدم الإنكار على الأقل - ولكن يجب ان لا يُظنّ أن هذا القدر من الإيمان كافٍ في فلاح الإنسان، بل يجب على الشخص أن يلتزم بلوازم الإيمان وآثاره العملية أيضاً)^(٥)،

(١) نهج البلاغة، ص ٥٠٨.

(٢) الحراني، تحف العقول، ص ٢٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

(٤) الكليني، اصول الكافي، ٣٣/٢.

(٥) جعفر السبحاني، العقيدة الإسلامية، ص ٢٦١.

ويتضح من خلال تلك الأحاديث ونظائرها أن أهل البيت عليهم السلام قد رفضوا كون الإيمان مجرد إقرار باللسان، أو اعتقاد بالقلب، أو بهما معاً؛ لأنه فهم سطحي قاصر، إذ هكذا إيمان لا روح فيه ولا حياة، ما لم يقترن بالطاعة المطلقة لله وتنفيذ ما أمر والنهي عما زجر كل ذلك في دائرة الوعي والسلوك والعمل.

قول المعتزلة في ان الإيمان: هو العمل والنطق والاعتقاد أي جميع الطاعات فرضها ونفلها. والمعتزلة هنا جعلوا الأعمال شرطاً في صحة الإيمان.

فمن أدلة المعتزلة من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾^(١)، يقول القاضي عبد الجبار: (إن هذه الآية تدل على أن الإيمان ليس هو القول باللسان، أو اعتقاد القلب على ما ذهب المخالف إليه، ولكنه كل واجب وطاعة، لأنه تعالى ذكر في صفة المؤمنين ما يختص بالقلب، وما يختص بالجوارح، لما اشترك الكل في أنه من الطاعات والفرائض)^(٢). فنلاحظ تقارب واضح بين فرقتي الشيعة الإمامية والمعتزلة في مفهوم الإيمان.

٣- مسألة السببية: وهي من الأمور المرتبطة بالإيمان بالله، وفي هذه المسألة ينكر الأشاعرة الربط العادي بإطلاق وأن يكون شئ يؤثر في شئ وانكروا كل "باء سببية" في القرآن الكريم، ولم يرتضوا لمن خالفهم بذلك، فمن قال أن النار

(١) سورة الانفال، الآية ٢ .

(٢) متشابه القرآن، ١/٣١٢ .

تتحرق بطبعها أو هي علة الإحراق فهو كافر مشرك لأنه لا فاعل عندهم إلا الله مطلقاً^(١).

وذلك ان الأسباب علاقات لا موجبات حتى انهم يقولون: الرجل إذا كسر الزجاج ما انكسرت بكسره وإنما انكسرت عند كسره، فالإنسان إذا أكل حتى شبع ما شبع بالأكل وإنما شبع عند الأكل، والنار إذا أحرقت ما تحرق ما احترق بسببها وإنما احترق عندها لا بها، ومن قال عندهم أن النار تحرق بقوة أودعها الله فيها فهو مبتدع ضال، قالوا أن فاعل الإحراق هو الله ولكن فعله يقع مقترناً بشئ ظاهري مخلوق، فلا إحراق ليس مسبباً عن النار، بل عادة الله جرت أن يخلق الإحراق عند خلقه النار، وهو قادر على أن يخلق إحراقاً ولا نار، كما أنه قادراً على أن يخلق ناراً ولا إحراق، أي ناراً غير محرقة.

فلا ارتباط عندهم بين سبب ومسبب أصلاً وإنما اقتران كأقتران الزميلين من الأصدقاء في ذهابهما وإيابهما، ومن متونهم في العقيدة:

والفعل التأثير ليس إلا للواحد القهار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة فذاك يدعي فلا تلتفت

والقول: بأن لا تأثير لشيء في شيء أصلاً، وما يرى من ترتيب الآثار على الأشياء إنما هو بطريق إجراء العادة، بأن يخلق الله الأثر عقيب ما يظن به سبباً.

(١) ظ: السنوسي (ت ٨٨٥هـ)، شرح الكبرى، ص ١٨٤، وقال: من اعتقد في الأسباب العادية إنها تؤثر بطبعها، فقد حكى الإجماع على كفره، ومن اعتقد إنها تؤثر بقوة أودعها الله فيها فهو فاسق..

رأي الفرق الأخرى:

اتفق المعتزلة على أن الأسباب المادية - في الطبيعة - يسري عليها قانون العلية دون السببية، لأن المعلول صادر عن العلة وجوباً، أما المسبب فإنه صادر عن السبب اختياراً، ذلك أن السببية تتمثل في المتولدات الإنسانية القائمة على الاختيار والروية من جانب الفاعل، أما المتولدات في مجال الطبيعة، فالعلاقة بين الآثار والمؤثرات تقوم على أساس العلية، حيث يتوافر فيها التلازم الضروري والوجوب، من حيث إنها علاقة صماء خالية من العلم والاختيار^(١)، كالنار - مثلاً - هي مؤثرة في إيجاد الإحراق، بقوة أودعها الله فيها^(٢)، فلا تكون الطباع على اختلافها وتنوعها في الشاهد مؤثرة بخلق الله، بل لذاتها تكون كذلك، بما لها من قوى موضوعة للتأثير.

وبهذا نرى ان المعتزلة، قد أنكرت هذا الأصل من رأس، لغاية حفظ عدله وتنزيهه من الظلم والعمل السيئ، وزعمت ان وجود الإنسان مخلوق لله وفعله مخلوق لنفس الإنسان فقط، فأخرجت أفعال العباد عن سلطان الله تبارك وتعالى، ولعل ما قاله الإمام موسى الكاظم عليه السلام يوضح هذا المعنى، إذ قال: (مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعدله، فأخرجوه عن سلطانه)^(٣).

ولبيان رأي الشيعة الإمامية في هذه المسألة نحتاج الى شيء من التبسيط، إذ قالوا إن الخالقية المستقلة النابعة من الذات، غير المعتمدة على شيء منحصرة

(١) ظ: فاروق الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٦م، ٢٧٥/٢.

(٢) ظ: ابراهيم البيجوري، شرح جوهرة التوحيد المسماة تحفة المريد، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ص ٩٨.

(٣) ظ: الصدوق، التوحيد، ص ٣٨٢.

بالله سبحانه ولا يشاركه فيها شيء، وأما غيره سبحانه فإنما يقوم بأمر الخلق والإيجاد بإذن منه وتسبيب، ويعد الكُلّ جنوداً لله سبحانه، يعملون بتمكين منه لهم، ويظهر هذا المعنى من ملاحظة الأمور الآتية:

الأول: في كثير من الأفعال تُسند الى فاعلها في عالم الموجودات (كالسماوات والأرض والبحار...)، والقرآن الكريم حافل بذكرها.

الثاني: توجد أفعال لا يقوم بها إلا الإنسان ولا يمكن فعلها إلا منه، كالصلاة والصيام والأكل...، فلا يمكن تصور فعلها من الخالق سبحانه.

الثالث: ان الله سبحانه أمر الإنسان بالطاعة أمر إلزام، ونهاه عن المعصية نهياً تحريم، فيجزيه بالطاعة، ويعاقبه بالمعصية. فلو لم يكن للإنسان دور في ذلك المجال، وتأثير في الطاعة والعصيان فما هي الغاية من الأمر والنهي، وما معنى الجزاء والعقوبة؟!

وهذه الأمور الثلاثة إذا قرنها القارئ الكريم الى قوله سبحانه: ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(١)، الذي يدل على بسط فاعليته وعلّيته على كل شيء، يستتج منها ان النظام الإمكانى على اختلاف هويّاته وأنواعه، فعّال ومؤثر في آثاره، لكن بتقديره سبحانه ومشيّته وإذنه وهو القائل جلّ وعلا: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢)، والقائل تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى﴾^(٣)، وأن مظاهر الكون وأعمالها وآثارها وحركاتها وسكناتها تنتهي إلى قضائه وتقديره وهدايته وإجرائه نظام الأسباب والمسببات في صحيفة الكون.

(١) سورة الرعد، الآية: ١١.

(٢) سورة طه، الآية: ٥٠.

(٣) سورة الأعلى، الآية: ٣.

فعلى هذا فالأشياء في جواهرها وذواتها وحدود وجودها وخصوصياتها تنتهي إلى الخلقة الإلهية، كما أن أفعالها التي تصدر عنها في ظل تلك الخصوصيات تنتهي إليه أيضاً وليس العالم ومجموع الكون إلا مجموعة متوحدة يتصل بعضها ببعض ويتلاءم بعضها مع بعض، ويؤثر بعضها في بعض، والله سبحانه وراء هذا النظام ومعه وبعده ولا خالق ولا مدبر حقيقة وبالأصالة إلا هو كما لا حول ولا قوة إلا بالله.

وبعبارة أخرى: إن التدبر في الآيات الواردة في التوحيد في الخالقية إذا فسرت على نحو التفسير الموضوعي^(١). يثبت أن آثار الموجودات الإمكانية آثار لها، وفي الوقت نفسه تنتهي الأسباب إلى الله سبحانه. فجميع هذه الأسباب والمسببات يرتبط بعضها ببعض ويؤثر بعضها في بعض، وفي الوقت نفسه مرتبطة بالله سبحانه وإليه ينتهي النظام الإمكانى والعلل والمعالي.

وليس السبب منقطعاً عن الله، وفي الوقت نفسه ليس المسبب فعلاً مباشراً له سبحانه فبذلك يجمع بين القول بحصر الخالقية في الله سبحانه، والقول بنظام العلل والمعالي المنتهية إليه والقائمة به، فالخالقية المستقلة النابعة من الذات، منحصرة بالله سبحانه، والخالقية الظلية والتبعية، النابعة من قدرته سبحانه من خصائص النظام الإمكانى، ولنعم قول القائل: «الفعل فعل الله وهو فعلنا.

وباختصار: إن العوالم الممكنة من عاليها إلى سافلها متساوية النسبة إلى قدرته سبحانه، فالجليل والحقير، والثقيل والخفيف عنده سواسية، لكن ليس معنى «المساواة هو قيامه تعالى بكل شيء مباشرة، وخلع التأثير عن الأسباب

(١) نريد من التفسير الموضوعي هو جمع الآيات الواردة في أي موضوع من الموضوعات واستنتاج بعض الآيات ببعض والخروج بنتيجة واحدة، هي حصيلة عامة الآيات.

والعلل، بل يعني أن الله سبحانه يُظهر قدرته وسلطانه عن طريق خلق الأسباب، وبعث العلل نحو المسببات والمعاليل، والكل مخلوق له، ومظاهر قدرته وحوله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فلحظنا أنفاً ان فرقة الأشعري، خلعت الأسباب والعلل وهي جنود الله سبحانه عن مقام التأثير والإيجاد، كما أن فرقة المعتزلي عزلت سلطانه سبحانه عن ملكه وجعلت بعضاً منه في سلطان غيره، أعني: فعل العبد في سلطانه كما تقدم بيانه.

والحق الذي عليه البرهان ويصدقه الكتاب هو كون الفعل موجوداً بقدرتين، لكن لا بقدرتين متساويتين، ولا بمعنى علتين تامتين، بل بمعنى كون الثانية من مظاهر القدرة الأولى وشؤونها وجنودها: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^(١)، وقد جرت سنة الله تعالى على خلق الأشياء بأسبابها، فجعل لكل شيء سبباً، وللسبب سبباً، إلى أن ينتهي إليه سبحانه، والمجموع من الأسباب الطولية علة واحدة تامة كافية لإيجاد الفعل، والتفصيل يطلب من محله، ونكتفي في المقام بكلمة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابٍ فجعل لكل شيء سبباً وجعل لكل سببٍ شرحاً)^(٢).

وبهذه الرأي الذي ذهب إليه الشيعة الإمامية كون العالم مخلوقاً على النظام السببي والمسببي وأن فيه فواعل اضطرارية كما أن فيه فواعل اختيارية. تتناسق الأمور الثلاثة الماضية، وتتوحد نتائجها، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالنظرية الأولى فإنها توجب التضاد بين الأمور الثلاثة المسلمة.

(١) سورة المدثر، الآية: ٣١.

(٢) الكليني، الكافي، ١/١٨٣.

فرفض الشيعة الإمامية القول باستقلال الأسباب أو انفرادها عن بالإرداة، وذلك ان القول بأستقلالها يؤدي الى:

١- تحويل نظام الأسباب الى أوثان تُعبد من دون الله.

٢- عزل الله تعالى عن سلطانه وتنفيذ إرادته في هذا العالم.

٣- سلب روح عبودية الله تعالى من الإنسان خلال تعامله في الحياة.

والخلاصة ان المعتزلة وإن خالفت المجبرة في اختيارية أفعال العبد وسائر اللوازم إلا إنهم سلكوا في اثباته مسلكاً لا يقصر من قول المجبرة فساداً، وهو أنهم سلموا للمجبرة أن تعلق إرادة الله بالفعل يوجب بطلان الاختيار، ومن جهة أخرى أصروا على اختيارية الأفعال الاختيارية فنفوا بالآخرة تعلق الإرادة الإلهية بالأفعال فلزمهم إثبات خالق آخر للأفعال وهو الإنسان، كما أن خالق غيرها هو الله سبحانه فلزمهم محذور الثبوتية، ثم وقعوا في محاذير أخرى أشد مما وقعت فيه المجبرة.

وفي نهاية المطاف هنا سيدي القارئ الكريم بالإمكان القول: أن إثبات قضايا الدين لا تقوم على إنكار مبادئ العلوم، وليس في القرآن الكريم شيء يتعارض مع القوانين العلمية، بل العكس تماماً، فالعقيدة تقوم على الفهم السليم لسنن الله في كونه والتأمل والتدبر للنظام الكوني، وأي اكتشاف جديد لأسرار هذا الكون أو اختراع مبدع إنما يدل على عظمة الله وقدرته التي لا حدود لها لا كما يظن البعض أن إثبات الإبداع للإنسان محل بأصول الدين ومعتل للتوحيد ومانع من إثبات النبوات والمعجزات.

والأدلة الحسية التي يقيمها القرآن هي دلائل واضحة على قدرة الله سبحانه لا كما يعتقد البعض بضرورة تأويل هذه الأدلة وصرافها عن ظاهرها حتى يتم

لهم إثبات قدرة الله، فإن قال قائل: ليس في الماء قوة إثبات، ولا في النار قوة إحراق ولا في الخمر إسكار ولا في الأرض جاذبية ولا في العين قوة إبصار، ولا في الأذن قوة سمع، ثم قال للناس هذه أدلة التوحيد، لنفر الناس عن دين الله، ومنع القرآن من أداء مهمته في البيان وجعل لأعداء الدين نافذة يطلون من خلالها القرآن.

فالواجب الوقوف حيث وقف النص فهماً وتدبراً فإن النقل الصحيح مع العقل الصريح يتفقان ولا يختلفان، وإذا كان هناك خلل فيما في العقل وإما في فهم النقل أو عدم صحته.

٤- مسألة الصفات الإلهية: ان دراسة موضوع الصفات أو توحيد الله تعالى في صفاته والتي هي مسألة مهمة جداً وفي غاية الحساسية لما سلك الدارسون فيها من اتجاهات مختلفة سواء على صعيد الفكر الإسلامي أو غيره وكذلك حول مدى قدرة الإنسان على معرفة الله تعالى والصفات التي يمكن نسبتها الى الذات الإلهية فقد سلك بعض منهم طريق الإفراط وبعضهم الآخر سلك طريق التفريط وأستند البعض الى نصوص دينية محرفة في غير الإسلام فيما استند بعضهم الى آيات ظن من ظاهرها ما يوحي إليه أنها تشير الى الجسمية وكذلك في روايات وأحاديث منها الموضوع ومنها ما أخذ على الظاهر من غير تأويل حسن ومقبول بما يتماشى والفلسفة الإلهية الحقة للذات الإلهية وكذلك الثوابت الصحيحة في القرآن والسنة.

فالبحث في الصفات الإلهية له أهميته القصوى في بحوث التوحيد الإلهي بالنظر لأختلاف الفرق والاتجاهات حوله مما ينبغي على المتتبع الملم أن يكون على وعي تام حول الموضوع وأهميته في توحيد الله والصفات التي صيرت فرق كلامية مختلفة ناجم عن الاختلاف في الرؤى عند أصحابها.

والتزاماً بأهداف الشروع بهذا الكتاب التي اوردناها في مقدمته، ستكون دراستنا في هذه المسألة عرض عام لآراء الفرق الإسلامية الكبرى مع إحالة القارئ الكريم الى المصادر ذات السعة في هذا المجال ان اراد الاستزادة.

وكما اشرنا ان المتتبع لمبحث الصفات يلحظ وجود تباين في الصفات عند الفرق الإسلامية، من حيث كيفية إتصاف الله تعالى بالصفات الثبوتية الذاتية الثابتة له، فقال الأشاعرة بنظرية مفادها أن صفاته سبحانه قديمة زائدة على ذات. معللين ذلك بأن هذا الإثبات لا ينتهي الى تعدد وكثرة^(١).

وذلك أن الموصوف أي الذات قديمة الوجود فكذلك الصفات أيضاً قديمة مع قدم الذات وبما أن الذات واجبة الوجود فتكون الصفات أيضاً هي واجبة الوجود كذلك، وعلى هذا الأساس يلزم من هذا تعدد القديم وهو الذات والصفات. وذكروا من هذه الصفات القديمة: الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام، فهذه الصفات تكون كلها قديمة^(٢).

لذلك هم (مجمعون على أن الله تعالى حي بجمية، وقادر بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بأذن، وباصر ببصر هو رؤية لاعين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة)^(٣).

وصفاتُ الله تعالى قائمة بذاته، ليس عينُ ذاته ولا غيرُ ذاته، أي: (لا يقال: هي هو، ولا: هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره).

(١) ظ: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٥٧.

(٢) ظ: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص ٤٤.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٠.

وهذه الصفات^(١):

١- أزلية: أي ليست حادثه، لأن الله تعالى الواجب الوجود لا تقوم الحوادث بذاته.

٢- وقائمة بذاته: أي ليست قائمة بذاتها، أي ليست وجوداً خارجياً مستقلاً.

٣- وهي ليست غير الذات، ولا عين الذات، ولكنها زائدة على مفهوم الذات.

رأي الفرق الإسلامية بمسألة الصفات الإلهية:

قالت الشيعة الإمامية أن الصفات هي عين ذاته سبحانه وكل صفة من هذه الصفات هي عين الصفة الأخرى، وهذه نظرية الفلاسفة أيضاً.

فيعتقد الشيعة الإمامية في صفات الله تعالى الثبوتية الذاتية التي هي صفات الجمال والكمال كالعلم والقدرة والحياة أنها عين ذاته وأنها ليست زائدة على الذات الإلهية المتعالية، إذ (قدرته من حيث الوجود حياته وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حي، وحي من حيث هو قادر، لا اثنية في صفاته ووجودها)^(٢).

إن القول عند الشيعة الإمامية بعينية صفات الله تعالى الكمالية والجمالية لذاته سبحانه إنما يقصد بها التنزيه من الافتقار الى غيره لأن الصفة أية صفة

(١) ظ: الأبيي، المواقف، ٤٤/٨، التفتازاني، شرح المقاصد، ٦٩/٤.

(٢) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ٢٥٧، للتوسعة في مسألة الصفات ظ: ابراهيم صالح مهدي، التوحيد في الفكر الإمامي، رسالة ماجستير، كلية الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٦م، ص ٥٢.

كانت هي (الأمانة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها)^(١) دون غيره أو هي (ما يقع بها الإبانة بين معلومين)^(٢)، وصفاته تعالى ذاتية فلا مباينة أو مشابهة بها مع غيره، وحيث لا يعرف أحد ذاته تعالى فكذلك لا تعرف صفاته إلا بما تجلى بها لخلقه من مفاهيم عنها كالحياة والعلم والقدرة والإرادة.

وسواء كانت هذه الصفات صفات ذاته سبحانه وتعالى أم صفات أفعاله فقد عرفها الإنسان من واقعه بعد أن عرف أضداد هذه المفاهيم كالحياة يقابلها الموت والعلم يقابله الجهل والقدرة يقابلها العجز والإرادة والقوة يقابلها الضعف والصدق يقابله الكذب وهكذا فصفاته تعالى لا يقابلها ما يضادها في الوجود إذ أنه هو الغني المطلق عن كل شئ.

إذاً مثل هذه المفاهيم عن الصفات لا تُقاس بها صفاته تعالى؛ لأن ذلك من باب قياس الشاهد على الغائب وصفاته تعالى ليست من قبيل صفات الإنسان لها ما يقابلها ويعاكسها في الوجود.

فالقياس الذي أتبعه مقيسو صفات الله على صفات المخلوقين، هو القول بزيادة هذه الصفات على ذات الله تعالى، وهذا يؤدي الى كونه تعالى مفتقراً في وجوده الى صفاته كالإنسان الذي يفتقر الى الحياة والعلم لأنهما مفاضان عليه من غيره.

كما ينكر الشيعة الإمامية تعدد الصفات وجعلها محدودة بثمان أو بأقل أو أكثر، وذلك إنما هو التناهي، والله سبحانه غير متناه، ومن ثم يجب ان تكون صفاته غير متناهية أيضاً، فهو سبحانه الكمال المطلق ولا يمكن أن تكون صفاته

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ١١٠.

(٢) قطب الدين النيسابوري، المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية، مطبعة مهر، ١٤١٤هـ،

محدودة أو معدودة، وهذه المسألة واضحة في مقولة الإمام علي عليه السلام، إذ قال: (وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ)^(١)، وذات المعنى نجده عند الإمام جعفر الصادق عليه السلام في قوله: (لَمْ يَزَلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مَبْصُورٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الأَشْيَاءَ وَكَانَ المَعْلُومُ وَقَعَ العِلْمُ مِنْهُ عَلَى المَعْلُومِ)^(٢).

وبكلمة.. أنه لا صفات لذات الله تزيد على ذاته، فيتصف بالوحدة من جهة ذاته، وهو(عدم التكثر والتجزّي في الذات بذاته، فلا تتجزى إلى جزء وجزء، وإلى ذات واسم وهكذا، وهذه الوحدة هي المسماة بأحدية الذات)^(٣)، إذ إن وصفه بالعلم والقدرة تماماً كوصف الإنسان بالإنسانية، والشجر بالشجرية، لأن ذاته تعالى بما هي وبطبعها وحقيقتها تقتضي العلم والقدرة، بل هي عين العلم والقدرة كما أن الإنسانية عين الإنسان، لأن كماله تعالى ذاتي لا كسبي، ومطلق غير مقيد بشيء دون شيء، وجهة دون جهة، وانه بموجب هذا الكمال الذاتي المطلق غني عن كل شيء يزيد على ذاته وكنهه.. ولماذا الزيادة وما هو الداعي إليها مادامت الذات القدسية كاملة بنفسها من كل الجهات وهل نحتاج إلى الزائد لنكمل به الكامل، ونتمم التام وعلى هذا إذا أطلقت صفات الكمال عليه تعالى كالعالم والقادر - فيجب ان يراد بها نفس الذات القدسية التي تقتضي

(١) شرح نهج البلاغة، محمد عبده، ص ٣٩ .

(٢) الكليني، الكافي، ١/١٠٧ .

(٣) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١/٣٩٤ .

القدرة والعلم، بل هي عين العلم والقدرة، تماماً كما يُراد من كلمة « الله. وكل وصف جاء في القرآن الكريم، وعلى ألسنة الراسخين في العلم فإن المراد هذا المعنى بالخصوص..

أما فرقة المعتزلة فقالوا في الصفات الإلهية بقول مفاده نفي الصفات عن الذات الإلهية ونيابة الذات عن الصفات، فالله عالم بالذات بلا علم، وقادر بالذات بلا قدرة، وسميع بالذات بلا سمع...^(١)، فهم قالوا: إن القديم ذاتٌ واحدة قديمة، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة^(٢)، وهذا الرأي منسوب إلى إبراهيم بن سيار النّظام (ت ٢٣٠هـ) والجاحظ (ت ٢٥٥هـ)^(٣).

وهذا الذي دفعهم إلى ذلك فهم لو أثبتوا الصفات فلا بد من القول أنها غير الموصوف وإذا كانت غير الموصوف فهي إما أن تكون حادثة أو قديمة فالقول بالحدوث ينافي التوحيد والقول بالقدم يؤدي إلى تعدد واجب الوجود وهو قول الأشاعرة والذي يرفضه المعتزلة لذلك اختار بعض المعتزلة القول في الصفات الذاتية بنيابة الذات عنها ليسلموا من القول بحدوثها في الذات من جهة وبقدمها وكونها زائدة على الذات من جهة أخرى^(٤). لكن يبدو أن هذا الرأي ليس هو رأي المعتزلة جميعاً بل رأي بعضهم خاصة.

(١) ظ: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥ .

(٢) ظ: الرازي، المحصل، ص ٢٦٠، الغزالي، الاقتصاد، ص ٧٦.

(٣) وقد انكر ابن أبي الحديد المعتزلي هذا الرأي المنسوب للنّظام والجاحظ، وعده توهم من الرازي، ظ: د. رؤوف الشمري، الوجود عند ابن أبي الحديد، ص ١٣٩.

(٤) للتوسعة في آراء المعتزلة في الصفات ظ: الأبيحي، المواقف، ٤٥/٨، التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ٧٥.

إذ ان المعتزلة على فرقتين كلاميتين ويمكن التفريق بينهما من حيث الآراء بين مدرستي الاعتزال مدرسة البصريين منهم ومدرسة البغداديين وهؤلاء هم الذين ميلون الى الأخذ بقول الشيعة الإمامية في أن الصفات هي عين الذات^(١).

ولعلنا سيدي القارئ الكريم نجد في قول الدكتور عرفان عبد الحميد تعليلاً لرأي المعتزلة هذا، إذ يقول: (لما كان المعتزلة يرمون من وراء محاولاتهم الفكرية العامة، التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد رأوا ألا ينكروا الصفات الايجابية الثبوتية جملة، لأنهم رأوا ان ذلك اسلوباً ينتهي الى التعطيل الكامل والى جعل الإلوهية فكرة مجردة لا مضمون لها، فحاولوا الابقاء على الصفات الى حد ما، إلا أنهم لم يجعلوا لها وجوداً مستقلاً زائداً على الذات)^(٢).

واحتج المعتزلة القائلين بالنفي بقولهم: أن القول بتعدد القدماء - الذات والصفات - كفرٌ بالإجماع، وبه كفرت النصارى حين قالوا: الذات الإلهية أقانيم ثلاثة قديمة.

(١) والقائل بهذا الرأي: ابو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار، وابو هذيل العلاف، ويقول الشهرستاني معلقاً على رأي ابو الهذيل العلاف(ت٢٣٥هـ): (ان قول العلاف: الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدره، وقدرته ذاته اقتبسه من الفلاسفة الذين اعتقدوا: ان ذاته تعالى واحدة لا كثرة فيها بوجه، وان الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع الى السلوب واللوازم)، الملل والنحل، ٦٧/١، ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٠٨. وهذا بطبيعة الحال لا يعني ان المعتزلة ينفون الصفات كما نفاه الفلاسفة، يقول الدكتور عرفان عبد الحميد: (لقد عد بعض كتاب الفرق مذهب المعتزلة ماثلاً لمذهب الفلاسفة في تفسير الصفات وذلك خطأ كبير، فالمعتزلة لم ينكروا وجود الصفات الإلهية تماماً كما فعل الفلاسفة بل اثبتوا عينية الصفات فقالوا: ان لله صفات هي عين الذات)، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ٢٣٦.

(٢) دراسات في الفرق والعقائد، ص ٢٣٥.

وردّ عليه من قبل الأشاعرة بأن الكفر إثبات ذوات قديمة، لا إثبات ذات واحدة وصفات قدماء^(١). أي أن الصفات بالنسبة إليه تعالى متعددة مفهوماً متحدة مصداقاً.

وهذا الجواب - كما نرى - لا يحل الإشكال، لأن صدق المفاهيم العديدة على شيء واحد يستدعي أن تكون به حيثيات عديدة، فيقال: هو عالم لصدق مفهوم العلم عليه، وقادر لصدق مفهوم القدرة.. والله واحد من كل وجه لا حيثيات له وجهات.. أجل، يقال: هو علم لأن العلم ذاتي له، وهو عالم لأنه يعلم كل شيء، ولكن الجهة هنا واحدة، وهي العلم. والأولى في الجواب: انه لا مصداق ولا مفاهيم، ولا حيثيات وجهات.. لا شيء على الإطلاق إلا واجب الوجود الكامل المطلق من كل وجه، وإن التعدد إنما هو في أنواع الكمال وأقسامه، لا في ذات الكامل المطلق الذي هو المبدأ الأول لكل كمال.. وتعبير ثان كما أن تعدد المخلوقات لا يتنافى مع وحدة الخالق كذلك تعدد الكمالات لا يتنافى مع وحدة مبدئها ومصدرها.

مع الصفات:

مما سبق اتضح أن الحق تعالى له صفات عند بعض الفرق الإسلامية - بغض النظر عن كونها عين الذات أو نائبه عنها أو قديمة -، فعند الأشاعرة الصفات الخبرية وصفات المعاني، وسوف نذكر هنا علاقة الصفات بالذات إجمالاً عند الأشاعرة، واما الصفات (الثبوتية والسلبية) عند الشيعة الإمامية مع شيء من المقارنة، وعلى النحو الآتي:

(١) ظ: التفتازاني، المقاصد، ٨٠/٤ .

أولاً: علاقة الصفات بالذات عند الأشاعرة:

١- قسم الأشاعرة علاقة الصفات بالذات على ثلاثة أقسام وعلى النحو الآتي:

أ: صفات يصح أن يقال إنها عين الذات كالوجود، فوجود الواجب عند الأشعري نفس ماهية الواجب لا زائداً عليه^(١).

ب: صفات يصح أن يقال إنها غير الذات، وهي كل صفة أمكن مفارقتها بالموصوف بجهة ما، كما في صفات الأفعال، مثل كونه تعالى خالقاً، وكونه رازقاً.....^(٢).

ج: صفات لا يقال إنها هي عين الذات، ولا يقال إنها غير الذات، وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما، كالعلم والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع والبصر والكلام..، أي الصفات النفسية أو الذاتية لواجب الوجود، وقد فسر الآمدي هذه العبارة تفسيراً دقيقاً إذ قال: (إن الصفات النفسية لا هي هو، وهي غيره، إذ إن الواجب أن كل ذات قامت بها صفات واجبة، زائدة عليها، فالذات غير الصفات، وكذا كل واحد من الصفات غير الأخرى، إن اختلفا بالذوات، بمعنى أن حقيقة كل واحد والمفهوم منه عند انفراده، غير مفهوم الآخر لا محالة، ..)^(٣).

فكل قابل الشئ لا يخلو عنه أو ضده، وهو تعالى قابل لتلك الصفات الواجبة، فلو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها، وهذه الأضداد نقائص، والنقص عليه تعالى محال، فهذه الأضداد بالنتيجة محالة عليه تعالى.

(١) ظ: الإيجي، المواقف، بشرح الجرجاني، ١٨/٨.

(٢) ظ: الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ١٤٥.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، ص ٤٦.

وصفات المعاني: هي كل صفة قائمة بموصوف توجب له حكماً، وهي سبع صفات^(١):

- الحياة: صفة تتيح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك.
- العلم: صفة ينكشف به المعلوم على ما هو به انكشافاً لا يحتمل النقيض .
- الإرادة: صفة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه .
- القدرة: صفة يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق الإرادة .
- الكلام^(٢): المعنى القائم بالذات المعبر عنه بالعبارات المختلفة.
- السمع: صفة ينكشف بها كل موجود على ما هو به انكشافاً يباين سواه ضرورة .
- البصر: صفة بها كل موجود انكشافاً مخالفاً لانكشاف السمع والعلم.

ثانياً: ما يستحيل في حقه تعالى:

يستحيل على الله تبارك وتعالى أضداد الصفات الواجبة له المتقدمة التي مر ذكرها وهي:

(١) إن مسألة صفات المعاني من أهم المسائل التي اختلفت فيها المدارس الإسلامية بين الإثبات والنفي والمقصود بصفات المعاني هي الصفات الثبوتية الحقيقية السبعة المذكورة في اعلاه. ظ: اللقاني عبد السلام، تحاف المرید بجوهرة التوحيد، مع تعليقات محمد يوسف الشيخ على جوهرة التوحيد، مصر، عيسى البابي الحلبي (د.ت)، ص ٥٦.

(٢) تم ذكر آراء الفرق الإسلامية بهذا المضمون في حنايا هذا الكتاب، كما سيتم بيان معنى هذه الصفة مقارنة مع رأي الشيعة الإمامية في الصفات الثبوتية.

العدم ضد الوجود، والحدوث ضد القدم، والفناء ضد البقاء، والمماثلة للحوادث ضد المخالفة للحوادث، والافتقار الى المحل والمخصص ضد القيام بالنفس، والتعدد ضد الوحدانية، والعجز ضد القدرة، والكراهية ضد الإرادة، والصمم ضد السمع، والعمى ضد البصر، والجهل ضد العلم، والبكم ضد الكلام، والموت ضد الحياة.

ثانياً: الصفات عند الشيعة الإمامية:

سوف نذكرها إجمالاً هنا الصفات عندهم، إذ أقام المتكلمون أدلة عقلية ونقلية عليها، وهذه الصفات بإيجاز تقسم على قسمين، الصفات الثبوتية والصفات السلبية، وعلى النحو الآتي:

أ: الصفات الثبوتية، ومنها:

١- القدم: اتفق المتكلمون على قدم الله تعالى وأزليته، وأنه تعالى مخصوص بالقدم وليس في الأزل سواه، وقد دلّ العقل على ذلك؛ لأن كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن، وكل ممكن حادث^(١).

١ - أما النقل فلقولته تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...﴾^(٢)، في حين أثبت الأشاعرة الأشاعرة معه معانٍ قديمة ثمانية، وهي علل في الصفات: كالقدرة والحياة، والقدم... الى غير ذلك^(٣).

(١) ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص ٥١، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٨١، الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٢٩١.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣.

(٣) لا خلاف بين الأشاعرة بثبوت تلك المعاني، غير أنهم اتفقوا على سبعة منها هي: الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام..، واختلفوا في تسمية ما زاد عليها، ظ:

٢- البقاء: البقاء هو نفي الحدوث، والموصوف بالحدوث لا يستحق هذه التسمية^(١)، والباقي من لا يحتاج في بقاءه الى غيره؛ لأنه لو احتاج الى غيره كان ممكناً، فلا يكون واجباً للتنافي الضروري بين الواجب والممكن^(٢)، والبقاء يعني الدوام والاستمرار^(٣).

والبقاء ليس زائداً عند الإمامية، إنما هو عين الذات^(٤)، في حين يرى الأشاعرة أن الباقي إنما يبقى ببقاء زائد على ذاته، وهو عرض قائم بالباقي وإن الله تعالى باقٍ ببقاء قائم بذاته^(٥).

٣- القدرة: معنى القادر هو: الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، أي لا شئ من الفعل والترك ضروري للفاعل، وهذا ما ذهب إليه المتكلمون^(٦).

وهي من الصفات الإلهية التي اختلفت آراء المتكلمين بشأنها، فالذي عليه الإمامية والزيدية^(٧) هو إن الله تعالى قادر على كل مقدور؛ لأن المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور هو الإمكان، فيكون الله تعالى قادراً على جميع المقدورات، وخالف في ذلك جماعة من الجمهور، فقال بعضهم: إنه لا يقدر على مثل

الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص ٢٢٧، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٨٤، الجرجاني، شرح
المواقف، ٤٤/٨.

(١) ظ: الشريف المرتضى، مجموعة في فنون من علم الكلام، ص ٧٤.

(٢) ظ: العلامة الحلي، كشف المراد، ص ١٧٨، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩.

(٣) ظ: الشريف المرتضى، مجموعة في فنون من علم الكلام، ص ٧٤.

(٤) ظ: العلامة الحلي، نهج الحق، ص ٦٥.

(٥) ظ: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ٢٥٩/١.

(٦) ظ: السبحاني، الإلهيات، ١٣٤/١.

(٧) ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص ٥٥.

مقدور العبد^(١)، وقال آخرون: إنه تعالى لا يقدر على القبيح^(٢)، وقال آخرون: إنه لا يقدر أن يخلق فينا علماً ضرورياً يتعلق بما علمناه مكتسباً^(٣).

٤- الكلام الإلهي^(٤): صفة الكلام إحدى الصفات الثبوتية التي اختلفت بشأنها فرق المسلمين، اتضح فيما سبق بيان رأي الشيعة الإمامية بانه كلام الله محدث، ورأي المعتزلة بان كلام الله ليس إلا حروف والأصوات الموجودة في المصاحف المقروءة بالألسنة^(٥) وإنه ليس لله تعالى كلام أزلي بل القرآن وسائر الكتب المنزلة حادثة مخلوقة^(٦)، الى ذلك ذهب الخوارج وبعض المرجئة والزيدية^(٧)، وقد استدلوا على ذلك بأن الكلام مسموع وكل مسموع من الله فهو مخلوق^(٨).

أما الأشاعرة فالكلام عندهم على قسمين:

الأول: لفظي (مخلوق) وهذا محل اتفاق مع غيرهم.

(١) ظ: الرازي، أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٦٠.

(٢) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٤٧/١، الأبيي، المواقف، ص ٢٨٤.

(٣) ظ: ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ١٣٣/٣. وقد عزی العلامة الحلبي كل هذا الى سوء الفهم، وعدم معرفتهم لله سبحانه حق معرفته، والأصل في هذا أنه تعالى واجب الوجود، وكل ما عداه ممكن، وكل ممكن فإنما يصدر عنه أو يصدر عما يصدر عنه. ظ: نهج الحق، ص ٥٤.

(٤) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

(٥) ظ: الفصل الثاني، المبحث الثاني من هذا الكتاب (خلق القرآن).

(٦) ظ: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ٢٠٨/٧.

(٧) ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص ٥٧.

(٨) ظ: الرسي، العدل والتوحيد، ص ١٠٩.

الثاني: نفسي (قديم) وهذا محل النزاع، وهو مغاير لهذه الحروف والأصوات، وهذه الحروف والأصوات دالة عليه^(١).

٥- السَّمْع والبَصَر: وهاتان الصفتان من ضروريات الدين الإسلام التي أثبتها القرآن الكريم، والسنة الصحيحة المتواترة عن النبي ﷺ، وأجمع عليها جمهور المسلمين أن الباري سبحانه سميع بصير، وقد أشار المتكلمون الى ذلك بانها (من ضروريات دين نبينا ﷺ المعلومة بالقرآن، والحديث المتواتر، والإجماع أن الباري تعالى سميع بصير)^(٢). الدليل ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(٤).

٦- العِلْم: وقد استدل المتكلمون على هذه الصفة بأدلة عقلية ونقلية، وسوف نكتفي بالأدلة النقلية مع الإشارة الى مصادر الاستدلال العقلي للفرق الإسلامية^(٥)، الدليل النقلية فهي آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^(٦)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾^(٧).

(١) ظ: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ٢٤٩/١، الجرجاني، شرح المواقيف، ٩٣/٨.

(٢) الشيرازي صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، قم، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ،

ط٢، ص ٢٤٣. للتوسعة في الأدلة العقلية ظ: الأيجي، المواقيف، ٧٢/٨.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٤) سورة الحج، الآية: ٧٥.

(٥) للتوسعة في الأدلة العقلية ظ: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح الاعتقاد، ص ٢٨٤، المقداد

السيوري، النافع يوم الحشر، ص ٣٢، الأشعري، الإبانة، ص ١٤، الأيجي، المواقيف، ٧٩/٨.

(٦) سورة النساء، الآية: ١٦٦.

(٧) سورة فصلت، الآية: ٤٧.

ب: الصفات السلبية^(١): تقدم الكلام في بعض الصفات الثبوتية، ويقابلها الصفات السلبية وهي التي يجب تنزيه الحق تعالى عنها، ومرجع تسميتها بهذا الاسم هو سلب النقص بمختلف مراتبه، وكذا سلب جميع صفات الممكن عن ساحة الحق تعالى، والصفات السلبية وإن عدها المتكلمون، إلا أن ذكرهم لها كان من باب المثال، وإلا فيجب سلب كل نقص وعيب عن ساحة الحق تعالى، وتنزيهه عن جميع صفات الممكن، وقد اختلفت الفرق الإسلامية فيمن أقر هذه الصفات وفيهم من نفاها عن الله سبحانه، وقد تم ذكر آراءهم فيما سبق ومناقشتها، وكلامنا هنا إجمالاً عن رأي الشيعة الإمامية، وأهم تلك الصفات الواجبة للحق سبحانه هي^(٢):

واحد لا شريك له تعالى، ليس بمركب، ليس محلاً للحوادث، مخالفته تعالى لغيره، إنه تعالى ليس بجسم، انه تعالى ليس في جهة، رؤية الله تعالى، تنزيهه تعالى عن الاتحاد، تنزيهه تعالى عن الحلول،

وخلاصة القول في أهمية مسألة الصفات:

ان الخلاف بين الفرق الإسلامية كافة (الشيعة الإمامية والمعتزلة والأشاعرة) منشأه الحرص على القول بوحدانية الله تعالى، وهذه الآراء في الصفات تبقى (وجهات نظر واجتهادات مهما تباينت واختلفت فإنها تلتقي جميعاً عند نقطة

(١) تم ذكر اغلب هذه الصفات ومناقشتها في حنايا هذا الكتاب فعلى الباحث التقاطها ولم نذكرها هنا التزاماً بمنهجية التأليف.

(٢) للتوسعة ظ: العلامة الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ٢٦٩ - ٢٩٥، ابراهيم صالح مهدي، التوحيد في الفكر الإمامي، ص ٨٨، رحمه كمال الموسوي، الفكر الكلامي في مدرسة النجف، ص ١٣١.

واحدة هي: محاولة تنزيه الباري وابعاد كل التصورات التي لا تليق بوحدايته^(١)، وهذا الخلاف لا يؤدي الى تكفير أحد من الفرق الإسلامية.

يقول الشيخ الدواني: (واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها، ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين،...، ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة)^(٢)، بل وذهب الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥م) الى ابعاد من ذلك إذ نهى عن الخوض في الصفات، لأن البحث فيها بعيد عن مقصد الشرع، فقال: (أما كون الصفات زائدة على الذات... فمما لا يجوز الخوض فيه، إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه، والاستدلال على شئ منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل وتغريب بالشرع، لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة، ولأن انحصار فيها فوضع اللغة لا تراعى فيه الوجودات بكنهها الحقيقي، وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم، فلم يهتد فيها غريق الى مُقنع، فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا)^(٣).

وهذا لب ما أمّناه عند شروعنا بكتابة هذا التأليف، فالغاية منه تبسيط المباحث ولممة الشمل بعد ان تهدئ النفوس وتتضح معالم الأفكار بما نفيده من منتهى العقل البشري لعلماء الفرق في المسائل الكلامية.

(١) د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص ٢١٢.

(٢) ظ: الكليسي (ت ١١٦٨هـ) عثمان العرياني، خير القلائد شرح جواهر العقائد، تحقيق: احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٤٥.

(٣) رسالة التوحيد، دار المنار، مصر، ١٣٧٦هـ، ص ٥٢.

٥- مسألة الآلام والأعواض: الألم هو: (الذي يتألم به الحي ويدركه مع نفار طبعه عنه)^(١).

اما العوض فهو: (النفع المستحق الخالي من التعظيم والإجلال)^(٢).

اختلفت آراء الفرق الإسلامية في حُسن الألم وقبحه، فجوز الأشاعرة أن يؤلم الله عبده بأنواع الألم من غير جرم ولا ذنب ولا يوصل إليه العوض، ويعذب الأطفال والأنبياء والأولياء من غير فائدة، ولا يعوضهم على ذلك بشئ البتة^(٣).

وقولهم هذا ان الله تعالى لا يجب عليه شئ، لا عوض على الألم ولا غيره؛ لأنه سبحانه يتصرف في ملكه ما يشاء، والعوض إنما يجب على من يتصرف في غير ملكه^(٤).

رأي الفرق الأخرى:

ذهب المعتزلة الى حسن بعض الآلام وقبح الآخر منها^(٥)، وهم بهذا يتفقون مع الشيعة الإمامية في هذه المسألة ولكنهم يختلفون عنهم في كفياتها، كما سوف نلاحظه من قول الشيعة الإمامية، إذ قال الشيعة الإمامية ان الألم الذي يفعله الله تعالى بالعبد، إما أن يكون على وجه الانتقام والعقوبة، وهو المستحق، لقوله

(١) الطوسي، الاقتصاد، ص ١٤١ .

(٢) المقداد السيوري، النافع يوم الحشر، ص ٤٨٤ .

(٣) ظ: الأشعري اللمع، ص ١١٥، الأبيي، المواقف، ص ٣٣٠ .

(٤) ظ: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٥، الأبيي، المواقف، ص ٣٣٠ .

(٥) ظ: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨٤ .

تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (١)،
وإما أن يكون على وجه الابتداء، وإنما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين (٢):
أحدهما: أن يشتمل على مصلحة ما للمتألم، وهو نوع من اللطف.

الثاني: أن يكون في مقابله عوض للمتألم يزيد على الألم، وإلا لزم الظلم
والجور من الله سبحانه على عبده؛ لأن إيلاام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا
فائدة تصل إليه ظلم وجور، وهو على الله مُحال.

ودليل الشيعة الإمامية من الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿.. كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ
الرَّحْمَةَ..﴾ (٣)، ومن الرحمة إعطاء العوض عن الآلام، فيكون مما كتبه وأوجبه
على نفسه تعالى (٤).

٦- حقيقة الهدى والإضلال منه تعالى: قالت الأشاعرة: قد أضلَّ الله
كثيراً من عباده عن الدين، ولبس عليهم، وأغواهم، وأنه يجوز أن يرسل رسولاً
الى قوم ولا يأمرهم إلا بسبه ومدح إبليس، فيكون - بحسب رأي العلامة
الحلي (٥) - إن من سب الله ومدح إبليس و...، مستحقاً للشواب والتعظيم،
ويكون من مدح الله تعالى طول عمره وعبده بمقتضى أوامره و...، مستحقاً
للعذاب المؤبد، وكذلك جوزوا أن يكون في من سلف من الأنبياء ممن لم يبلغنا
خبره من لم تكن شريعته إلا هذا (٦).

(١) سورة البقرة، الآية ٦٥ .

(٢) ظ: العلامة الحلي، نهج الحق، ص ١٣٧، الطوسي، الاقتصاد، ص ١٥٠.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٥٤ .

(٤) ظ: المظفر، دلائل الصدق، ٤٠٦/٣ .

(٥) نهج الحق، ص ٧٥ .

(٦) ظ: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١٦٨/٢، الأبيحي، المواقف، ص ٣٢٠.

ويعلمون ذلك بأن الله خالق كل شئ ولا يجري في ملكه إلا ما يشاء، فهم لا يجوزون وجود الآلهة في الخلق كالمجوس، وهو الهادي وهو المضل، كما نص عليه كتابه المجيد: ﴿.. يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ..﴾^(١)، وهو يرسل الرسل ويأمرهم بإرشاد الخلائق^(٢).

أما الشيعة الإمامية فيرون نفي جواز وقوع الإضلال منه تعالى لعباده، ويقولون: إن الله ما أضل أحداً من عباده عن الدين ولم يرسل رسولاً إلا بالحكمة والموعظة الحسنة^(٣).

وأما ما استدل به ابن روزبهان من الآية الكريمة: ﴿.. يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ..﴾^(٤) ففيه: إن هذا الاستدلال موقوف على أن يراد بالإضلال: خلق الضلال، وبالهداية: خلق الهدى، وهو ممنوع، لجواز أن يراد بالإضلال: الخذلان والإضاعة، وبالهداية: التوفيق، كما قال عليه السلام: (تعبد بتوفيقك، وتجدد بخذلانك)^(٥)، ولا قرينة على أن المراد بالإضلال والهداية من الآية ما ادعاه بل القرينة على خلافه عقلاً ونقلاً، أما العقل فلأن ذلك يستلزم إبطال الثواب والعقاب، ونفي العدل وفائدة الرسل والكتب والأوامر والنواهي، ولأنه لا يحسن لمن ينهي عن شئ أن يفعله، ولذا قال نبي الله شعيب عليه السلام: ﴿.. وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَنْهُ..﴾^(٦).

(١) سورة النحل ، الآية ٩٣ ، سورة فاطر، الآية ٨ .

(٢) ظ: ابن روزبهان، إبطال نهج الباطل، ٢٩١/١ .

(٣) ظ: الطوسي، الاقتصاد، ص ١٢٤ .

(٤) سورة النحل ، الآية ٩٣ ، سورة فاطر، الآية ٨ .

(٥) المجلسي، بحار الانوار، ٤٣/٩٥ .

(٦) سورة هود، الآية ٨٨ .

وقال الشاعر^(١):

لا تنه عن خلقٍ وتأتي مثله عارٌ عليك إذا فعلت عظيمٌ

أما النقل: فاستدل الشيعة الإمامية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾^(٢)، ومَنْ عليه الهدى كيف يتركه ويخلق الضلال؟! وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾^(٣)، وأما قالوا في معرض ردهم على ابن رزبهان من أن المراد من التجويز هو عدم وجوب شئ عليه، لا يرفع الإشكال؛ لأنه - كما يقول الشيخ المظفر -: إذا لم يجب عليه بعدله وحكمته أن يرسل الرسل بالحكمة والموعظة الحسنة، فقد جاز أن يرسل رسولا إلى قوم ولا يأمرهم إلا بسبه ومدح إبليس... الخ، ولو جوزت هذه الأمور على أحدٍ من البشر لعدّها أكبر نقص عليه، فكيف تجوز في حق الله سبحانه؟!^(٤)

٧- مسألة تكليف ما لا يُطاق: وهو كل ما يتعذر معه الفعل، سواء كان ذلك لعدم القدرة، أو عدم العلم أو عدم الآلة^(٥).

فقالت الأشاعرة: إن الله لم يكلف إلا ما لا يُطاق، ولا يُمكن من فعله^(٦)، واستدلوا على ذلك بأنه تعالى لا يجب عليه شئ فيجوز له التكليف بأي وجهٍ

(١) يُنسب إلى أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ)، ظ: أبو فرج الاصفهاني (ت ٣٥٦هـ)، الأغاني، ٣٨٢/١٢.

(٢) سورة الليل، الآية ١٢.

(٣) سورة فصلت، الآية ١٧.

(٤) ظ: دلائل الصدق، ٣٦١/٢.

(٥) ظ: الطوسي، الاقتصاد، ص ١٠٥.

(٦) ظ: الأشعري، اللمع، ص ٩٨، الأبيحي، المواقف، ص ٣٣٠.

أراد، وإن كان العلم العادي أفاد عدم وقوعه، وقدموا دليلاً آخر هو أنه لا يقبح من الله شيء، إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد^(١).

أما الشيعة الإمامية^(٢) والمعتزلة^(٣) فقد خالفوا الأشاعرة واستنكروا ذلك عقلاً لقبحه، ونقلوا لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٥) وغيرها من الآيات^(٦).

أما أحاديث أهل البيت عليهم السلام فقد جاءت لتؤكد هذا الأمر – قبح التكليف بما لا يطاق – ومنها قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (إن الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس بما لا يطيقون، والله أعز من أن يكون في سلطانه إلا ما يريد)^(٧).

وقال عليه السلام أيضاً: (نَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ وَلَمْ يُكَلِّفْهُمْ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ وَأَنْهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللَّهِ وَمَشِيئَتِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ...) ^(٨).

(١) ظ: ابن روزبهان، إبطال نهج الباطل، ٤٧٢/١.

(٢) ظ: الطوسي، الاقتصاد، ص ١٠٦.

(٣) ظ: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ٢٧٥/١.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٨٢، سورة الأنفال، الآية ٥.

(٦) ظ: الحلبي، نهج الحق، ص ٩٩.

(٧) الصدوق، التوحيد، ص ٤٠٥.

(٨) الكليني، الكافي، ١٦٢/١.

بعد بيان شئ من المسائل العقدية لدى فرقة الأشاعرة ومقارنتها مع الفرق الإسلامية الأخرى، سوف نذكر في المطلب الثاني أصول الدين الستة، وهي ما ورد في حديث جبريل عليه السلام حين سأل النبي ﷺ عن الإيمان، فقال رسول الله ﷺ: (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)^(١).



(١) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ٢٨/١، مسلم، صحيح مسلم، ٢٩/١.

المطلب الثاني: الأصول الاعتقادية للأشاعرة:

المنسجم هنا مع طبيعة دراستنا المدخلية هو الأصول الاعتقادية والتي اتفق جمهور الأشاعرة على انها ستة، والتي اتفقت جميع فرق المسلمين عليها أيضاً فهي مما علم من الدين بالضرورة^(١)، وهي التي نزل بها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾^(٢)، إضافة الى الحديث الآنف الذكر، وهذه الأصول هي^(٣):

أولاً: الإيمان بالله تعالى: وهو ان يعتقد الإنسان بوجود الله ووحدانيته وانه لا مثيل له، ولا شبيهه وانه منفرد بكل صفات الكمال من عدل وحكمة وعلم .. ومنزه عن كل صفات النقص من ظلم وسفه ونقص، قال تعالى: ﴿ قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ... ﴾^(٤).

(١) من الدين بالضرورة: (وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبي ﷺ مما هو تشريع مؤصل، أو بيان مجمل؛ مثل: أعداد الصلوات والركعات، وصفة الصلاة والحج، ومثل نقل القرآن، وهذا من أحوال إثبات الشريعة، به فسرت المجملات، وأُسست الشريعة، وهذا هو الذي قالوا بكفر جاحد المُجمَع عليه منه، وهو الذي اعتبر فيه أبو بكر الباقلاني وفاق العوام، واعتبر فيه غيره عدد التواتر، وهو الذي يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مُقدم على الأدلة كلها). ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٣٨/١، خلا الأصل السادس فهو أصل مذهبي عند الأشاعرة، ظ: د. رشدي عليان وآخر، أصول الدين الإسلامي، ص ٥٨.

(٢) سورة النساء، الآية ١٣٦ .

(٣) ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ٣٥/١، د. رشدي عليان وقحطان الدوري، اصول الدين، ص ٥٧، د. قحطان عبد الرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ص ٢٢٦، د. صابر عبد الرحمن طعيمة، المتكلمون في ذات الله وصفاته والرد عليهم، ص ٣١٠.

(٤) سورة الانعام، الآية ١٦٤ .

يقول الرازي: (ان هؤلاء الذين اتخذوا رباً غير الله تعالى اقروا بأن الله خالق تلك الاشياء، وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكاً للرب وجعل العبد شريكاً للمولى، وجعل المخلوق شريكاً للخالق؟ ولما كان الامر كذلك، ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله تعالى قول فاسد، ودين باطل)^(١)، فالله سبحانه يُعلم رسوله ﷺ انواع دلائل التوحيد، والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد.

ثانياً : الإيمان بالملائكة: والملائكة اجسام نورانية، لها قوة خارقة لا تدانيها قوة البشر، ووجود الملائكة ثابت بالدليل القطعي بالكتاب المجيد، قال تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾^(٢).

فالملائكة (لذتهم بذكر الله، وانفسهم بعبادة الله، وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء، فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته)^(٣).

ويرى الرازي ان الإيمان بالملائكة من اربعة اوجه^(٤):

أولها: الإيمان بوجودها، والبحث عن انها روحانية محضة، او جسمانية، او مركبة من القسمين، وبتقدير كونها جسمانية فهي اجسام لطيفة او كثيفة، فأن كانت لطيفة فهي اجسام نورانية، او هوائية، وان كانت كذلك فكيف يمكن ان تكون مع لطافة اجسامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى، فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية .

(١) مفاتيح الغيب ، ١١/١٤ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٥ .

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب ، ١١٥/٧ .

(٤) ظ: المصدر نفسه ، ١١٥/٧ .

والمرتبة الثانية في الإيمان بالملائكة: العلم بأنهم معصومون مطهرون (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يستكبرون عن عبادته ولا يتحسرون)^(١).

والمرتبة الثالثة: انهم وسائط بين الله وبين البشر، فكل قسم منهم متوكل على قسم من اقسام هذا العالم، كما قال سبحانه: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا، فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾^(٢).

والمرتبة الرابعة: ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الأنبياء بواسطة الملائكة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾^(٣) - ثم يقرر الرازي - ان هذه المراتب لا بد منها في حصول الإيمان بالملائكة، فكلما كان غوص العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة أتم.

وبهذا ليس الإيمان بالملائكة مستحيلاً عند العقل بل هو من الممكنات التي يجوز العقل وجودها وعلى الإيمان بنبوته النبي محمد ﷺ ونزول القرآن عليه ما يستلزم الإيمان بالملائكة فأنكار وجودهم انكار للنبوته وللقرآن معاً^(٤).

ثالثاً: الإيمان بالكتب المنزلة : ما من شك في ان كل رسول بعث لأمة كانت لديه تعاليم سماوية تهدف الى تنظيم حياة الافراد وعلاقتهم ببعض الامم والشعوب الاخرى وقد ذكر القرآن الكريم اسماء تلك الكتب التي تضمنت التعاليم الالهية منها:

(١) سورة النحل : ٥٠ .

(٢) سورة الذاريات : ١-٢ .

(٣) سورة التكوير : ١٩-٢١ .

(٤) ظ : د. محمد سعيد رمضان البوطي ، كبرى اليقينيات الكبرى ، ص ٢٩٢ .

صحف ابراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى، وقد دعانا القرآن الكريم الى التصديق بهذه الكتب وبجميع ما انزل جملة، لكنه تعالى الزمنا العمل بكتابه الكريم لأنه متضمن لجميع التعاليم الالهية في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ﴾^(١).

وهو - القرآن الكريم - (لا يصير منسوخاً البتة، ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(٢)) واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على ان التوراة والانجيل والزبور حق صدق باقية ابداً، فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة ابداً^(٣).

رابعاً : الإيمان بالأنبياء والرسل: اقتضت حكمته تعالى ان يبعث في كل أمة رسولاً يعلمهم الكتاب والحكمة ويدعوهم الى عبادة الله وحده، واصل وحدة دعوة الرسل هذه، دعا الإسلام الى اتباعه والتصديق بجميع رسل الله بالجملة وعدم انكار نبوة احد منهم^(٤).

ويرى الرازي، ان الإيمان بالرسل فيه من الأمور اربعة^(٥):

المرتبة الاولى: ان يعلم كونهم معصومين من الذنوب .

المرتبة الثانية: ان يعلم ان النبي افضل ممن ليس بنبي، ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب .

(١) سورة المائدة ، ٤٨ .

(٢) سورة الحجر ، الآية ٩ .

(٣) الرازي، مفاتيح الغيب ، ١١/١١ .

(٤) ظ : د. رشدي عليان ، اصول الدين ، ص ٥٧ .

(٥) ظ: مفاتيح الغيب، ١١٦/٧ .

المرتبة الثالثة: قال بعضهم: انهم افضل من الملائكة، وقال كثير من العلماء: ان الملائكة السماوية افضل منهم، وهم افضل من الملائكة الأرضية .

المرتبة الرابعة: ان يعلم ان بعضهم افضل من البعض، قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(١) .

ويؤكد الرازي على ان آية: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ...﴾^(٢) فيها (الإشارة الى اصول الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله)^(٣) .

وحصر الأشاعرة دلائل النبوة بالمعجزات التي هي الخوارق، موافقة للمعتزلة وإن اختلفوا معهم في كيفية دلالتها على صدق النبي. فهم يقررون ان إرسال الرسل راجع للمشيئة المحضة، ثم يقررون انه لا دليل على صدق النبي إلا المعجزة لكنها تكون مقرونة بإدعاء النبوة والتحدي، قالوا لو ادعى الساحر أو الكاهن النبوة لسلبه الله معرفة السحر رأساً وإلا كان هذا إضلالاً من الله وهو يمتنع عليه الإضلال^(٤) .

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٥٣ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٨٥ ، ولا اشكال بين هذه الآية وسابقتها فهذه الآية ناظرة الى الرد على المخالفين (يهود ونصارى) ممن يؤمن بنبي من دون الآخر ، ظ: الرازي، مفاتيح الغيب ، ١١٦/٧ .

(٣) مفاتيح الغيب ، ١١٦/٧ .

(٤) ظ: غاية المرام، ص ٣١٨ .

وعند الشيعة الإمامية النبوة تعرف بأمر ثلاثة:

١- أن لا يُقرر النبي ما يخالف العقل، كالقول بأن الباري سبحانه أكثر من واحد.

٢- أن تكون دعوة النبي إلى طاعة الله والاحتراز عن معصيته.

٣- أن تكون للنبي معجزة يُظهرها عقيب دعواه، وقيمتها دليلاً على نبوته وارتباطه بالله، ويتحدى بها الناس.

خامساً: الإيمان باليوم الآخر: وهو ان يعتقد الإنسان بوجود حياة اخرى غير هذه الحياة، ذلك بعد ان يبعث الله تعالى الخلائق بعد موتهم للحساب والجزاء، قال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(١)، فيوم الحساب يوم لا يختلف عليه اثنين من اهل الإسلام وهو واقع لا محال، وان الحشر فيه جسماني وهذا لا ينفي انواع السعادات والشقاوات الروحانية (ومع ذلك ثبت السعادات والشقاوات الجسمانية، ونعترف بأن الله يجعل اهل الجنة بحيث يأكلون ويشربون، وبالجواري يتمتعون، ولاشك ان من انكر الحشر والبعث الجسماني، فقد انكر صريح القرآن، ولما كان اليهود والنصارى منكري لهذا المعنى، ثبت كونهم منكرين لليوم الاخر)^(٢).

سادساً: الإيمان بالقدر خيره وشره: ان الإيمان بقضاء الله وقدره، ومعنى القضاء: هو علم الله المحيط بما كان وما يكون وما هو كائن الى يوم الحساب

(١) سورة التوبة ، الآية: ٢٩ .

(٢) الرازي ، مفاتيح الغيب ، ٢٤/١٦ .

والجزاء، والقدر: هو وقوع الحوادث في الازمنة والاشخاص طبقاً لما في علم الله جلّت حكمته^(١).

وصرح القرآن في اكثر من مناسبة بذلك، منها:

قوله تعالى: (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا)^(٢)، وقال تعالى: (لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا)^(٣)، وقال تعالى: (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا)^(٤)، وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٦).

وفي الآية الأخيرة قال الرازي: (احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم في القضاء والقدر، وقالوا: انه تعالى اخبر عن قومه انهم لا يؤمنون بعد ذلك، فلو حصل ايمانهم لكان اما مع بقاء هذا الخبر صدقاً ومع بقاء هذا الخبر صدقاً ومع بقاء هذا العلم علماً او مع انقلاب هذا الخبر كذباً ومع انقلاب هذا العلم جهلاً، والاول ظاهر البطلان لان وجود الايمان مع ان يكون الاخبار عن عدم الايمان صدقاً ومع كون العلم بعدم الايمان حاصلًا حال وجود صدور الايمان منهم لا بد وان يكون على هذين القسمين وثبت ان كل واحد منهما محال كان

(١) ظ: د. رشدي عليان، اصول الدين، ص ٥٩. وعكس الماتريدية ذلك فجعلوا تعريف القدر للقضاء، والقضاء للقدر، ظ: د. قحطان عبد الرحمن الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ص ٢٣٠.

(٢) سورة الاحزاب، الآية: ٣٨.

(٣) سورة الانفال، الآية: ٤٢.

(٤) سورة النساء، الآية: ٤٧.

(٥) سورة التغابن، الآية: ١١.

(٦) سورة هود، الآية: ٣٦.

صدور الايمان منهم محالاً مع انهم كانوا مأمورين بالإيمان، ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه، ومنه قوله (انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن) فيلزم ان يقال: انهم كانوا مأمورين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون البتة، وذلك تكليف الجمع بين النقيضين^(١).

فالقول بالقضاء والقدر على نحو الإجمال من العقائد الإسلامية التي لا يصح لمسلم إنكارها، ولو كان هناك اختلاف فإنما هو في تفسيرهما.

لهذا تجدر الإشارة: ان هذا الأصل - الإيمان بالقدر شره وخيره - في حقيقته أصل مذهبي عند الأشاعرة، موجه ضد الجهمية القائلين بالجبر المطلق، والمعتزلة القائلين بالتفويض (الإرادة الإنسانية الحرة)، والشيعية الإمامية القائلين بالأمر بين الأمرين^(٢).

اما الإيمان بالملائكة، والكتب السماوية، والرسول التي هي أصول مستقلة عند الأشاعرة يمكن اندراجها تحت الإيمان بالرسول ﷺ لأنها مما جاء به، واخبر عنه فقد علمنا سيدي القارئ ان الإيمان بها شرط لتحقيق الإيمان والإسلام عند جميع الفرق الإسلامية، وان منكر ذلك وغيره مما علم من الدين بالضرورة يعتبر كافراً بإجماع المسلمين، لأن انكاره يستلزم انكار نبوة محمد ﷺ والقرآن الكريم الذي انزل عليه.

أخيراً.. ان ماسبق من كلام كان نبذة مختصرة للأصول الاعتقادية عند الأشاعرة وكانت تمثل هذه الآراء صلب المنهج الدراسي للأشاعرة، إذ كانت معظم بحوثهم وطروحاتهم تصب في هذه الافكار وتؤيدها ولو بخطوطها العامة،

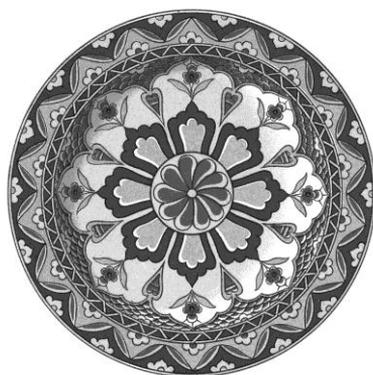
(١) مفاتيح الغيب ، ١٧٦/١٧ .

(٢) تم مناقشة هذه المسائل في حنايا هذا الكتاب، ظ: الفصل الثاني، المبحث الثاني منه .

على ان ذلك لا يمنع من ان هناك أختلافات في بعض الجزئيات أو التفاصيل الدقيقة حصلت بين المتأخرين والمتقدمين منهم، ف(كان من كبار رجال الإسلام من يُخالفه وأن كانوا عدداً قليلاً، ومن جاء من الحنابلة من يخالفه)^(١)، وهذه حالة طبيعية جداً وصحية في نفس الوقت، وذلك لأن الفكر متغير تابع لتغير الظروف التي تشكله. وهذه الآراء تمثل أجتهدات مفكرين في عصور متعاقبة وحصيلة دراسات مضيئة وشاقة ولسنواتٍ طويلة وجهد مستمر للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وما دامت هذه الآراء حصيلة اجتهادات فكرية فبالتالي تكون نسبة الخطأ فيها واردة. وعذرهم وحملهم على حسن النية في التقرب لله ﷻ والحفاظ على تعاليم الإسلام من الشبهات والدفاع عنها ونشرها.



(١) محمد ابوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٩٩ .



خاتمة ونتيجة

بعد هذه الجولة في رحاب الفرق الإسلامية الكبرى - الشيعة الإمامية، المعتزلة، الأشاعرة - من حيث تاريخ النشأة وبيان الأصول الاعتقادية لها، يُلاحظ عزيزي القارئ ان المتدبر الى هذه الأصول الاعتقادية للفرق الإسلامية الكبرى انها تعود إجمالاً الى ثلاثة اصول اساسية مشتركة، هي:

١- اصل التوحيد .

٢- اصل النبوة .

٣- اصل اليوم الاخر .

فإذا علمنا ان الأصل الديني والأصل المذهبي: نوعان: ديني، ومذهبي:

أ- الأصل الديني: وهو الذي يكون منكره خارجاً عن دين الإسلام.

ب- الأصل المذهبي: وهو الذي يكون منكره خارجاً عن دائرة المذهب، ولا يكون خارجاً عن دين الإسلام.

وان اصل التوحيد والإيمان بوحداية الله تعالى هو أساس ارسال الرسل والأنبياء عليهم السلام، وان ما عداه هو من لوازمه وداخل فيه.

والى العدل يرجع اصل الوعد والوعيد، فمن العدل ان لا يخلف الله وعده ووعيده، وكذلك اصل المنزلة بين المنزلتين، فهو وثيق الصلة عند المعتزلة أيضاً بأصل العدل .

واصل النبوة متفرع عنه اصل الإمامة، وهو امر لا يُنكر من حيث المبدأ عند سائر الفرق الإسلامية، واصل اليوم الاخر مما لا يختلف عليه اثنان في العقيدة الإسلامية .

وفي تأكيد هذا المعنى، يقول السيد محمد باقر الحكيم: (ولا شك ان فكرة الإمامة والعدل الإلهي التي هي من العقائد الإسلامية الصحيحة يمكن ان نستنبطهما من فكرتي النبوة والمعاد، لان الإمامة هي امتداد للنبوة، والمعاد هو تجسيد للعدل الإلهي)^(١).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ...﴾^(٢)، يقول الرازي: (دخل تحتها - أي هذه الآية - كل ما يلزم ان نصدق به، فقد دخل تحت الإيمان بالله: معرفته بتوحيده وعدله وحكمته، ودخل تحت اليوم الاخر: المعرفة بما يلزم من احكام الثواب والعقاب والمعاد، الى سائر ما يتصل بذلك...)^(٣).

فالمنظور القرآني أكد الأصول الاعتقادية الثلاث المتقدمة - التوحيد والنبوة واليوم الآخر، وهو ما يؤكد أيضاً السيد محمد حسين الطباطبائي، بقوله: (الإيمان بالله في عرف القرآن التصديق بوحدايته ورسله واليوم الآخر وبما جاء به رسل مع الاتباع في الجملة)^(٤).

وفي موضع آخر أيضاً وعند تفسير السيد الطباطبائي لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٥)، يقول: (والمراد بالإيمان الإيمان بالله ومن الإيمان بالله الإيمان بجميع رسله والإيمان باليوم الاخر)^(٦).

(١) تفسير سورة الحمد، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٠هـ، ص ٢٤١.

(٢) سورة البقرة، ١٧٧.

(٣) مفاتيح الغيب، ٣٤/٥.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، ٦/١٥.

(٥) سورة العصر، الآية ٣، ظ: سورة الشعراء، الآية ٢٢٧، سورة ص، الآية ٢٤، ...

(٦) الميزان في تفسير القرآن، ٣٥١/٢٠.

اما ما يتعلق بأصل الإمامة ف(الفرق الإسلامية الثلاث الكبرى والطوائف التي ترعرعت معها تميزت جميعها بطابع سياسي، ولم تفرق إلا بسبب الإمامة، يؤمن الخوارج بان الحكم يكون للذي تعتقد الجماعة الإسلامية بأحقيته، بينما تعتقد الشيعة بوراثه الحكم في ذرية علي اللذين يتمتعون بإيثار إلهي خاص، في حين ترى السنة ان الحكم سلطة منحها الله لقبيلة قريش ويجب إلا يخرج عنها)^(١).

ويبدو للباحث ان الخلافات الاخرى هي خلاف في الجزئيات وفي اقوال الرجال ومشاربهم، بل اننا لنجد أكثر من رأي في داخل منظومة الفرقة الواحدة، وليس في اصل الاعتقاد الإسلامي^(٢)، فالمشكل حسب الظاهر ليس في النص وانما في قراءة النص وما اوجبه الظروف آنذاك للقول بهذا الأصل دون غيره، كما هو الواضح من نشوء هذه الفرق الإسلامية واثر العوامل السياسية فيها.

(١) م. غود فروا، النظم الإسلامية، ترجمة: د. فيصل السامر وآخر، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٦١م، ص ٤٩.

(٢) يقول الشهرستاني: (ان قوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ تصريح بأنه لا يحصل لهم الإيمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبي (ص) في كل ما اختلفوا فيه. ونرى اهل العلم مختلفين في صفات الله سبحانه وتعالى، فمن معطل ومن مشبه، ومن قدرى ومن مجبري، فلزم بحكم هذه الاية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته، وحققوا ذلك بأن عقول اكثر الخلق ناقصة وغير وافية بإدراك هذه الحقائق، وعقل النبي المعصوم كامل مشرق، فإذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال،، ان الذين كانوا في زمان الرسول (ص) كانوا جازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة، والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا، وهذه المذاهب ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين)، نقلاً عن: الرازي، مفاتيح الغيب، ١/١٣٢، وللرازي وجهة نظر اخرى: ظ: الصفحة نفسها.

بعد هذا: يتضح أن الفرق تتفق على أن أصول الدين الثلاثة: (التوحيد، النبوة، اليوم الآخر)، وهي أصول دينية يخرج جاحد أحدها عن دائرة الإسلام باتفاق المسلمين، أما الأصول الأخرى التي ذكرتها تلك الفرق، فمنها ما هو مندرج في الأصول الثلاثة المذكورة، فتعد أصولاً دينية.

ومن هنا ما هو أصول مذهبية تُخرج مُنكرها عن دائرة الفرق، ولا تُخرجه عن دائرة الإسلام، وهي: أصل (الإيمان بالقدر) عند الأشاعرة، وأصل (الإمامة) عند الشيعة الإمامية، وأصل (المنزلة بين المنزلتين) عند المعتزلة.

وبذلك يتبين أن الاختلاف المتقدم في تعداد أصول الدين عند تلك الفرق الإسلامية هو اختلاف صوري، وليس اختلافاً حقيقياً.

ويؤكد الشيخ جعفر السبحاني على أهمية هذه الأصول الثلاثة في عالم المسلمين وانها سبب لوحدهم وعدم التجري على تكفير بعضهم بعضاً، فيقول: (ان المسلمين في عالمنا الراهن يتفقون في الأصول الأساسية الثلاثة - التوحيد والنبوة والمعاد - فيلزم ان لا يكفر فريق فريقياً آخر بسبب الاختلاف في بعض الاصول، أو الفروع الأخرى، وذلك لأن الكثير من الاصول المختلف فيها، هي في الحقيقة من القضايا الكلامية التي طرحت على بساط البحث والمناقشة بين المسلمين فيما بعد، ولكل فريق منهم ادلته وبراهينه فيها - ويضيف - وعلى هذا لا يمكن يتخذ الاختلاف في هذه المسائل وسيلة لتكفير هذه الفرق أو تلك أو ذريعة لتفسيق هذه الطائفة، أو تلك، ولا سبباً لتفتيت وحدة المسلمين)^(١).

وان الخلاف انما هو في مشارب الرجال وميولهم في فهم العقيدة الإسلامية ومراميتها، ومن ثم لا يمكن ان تكون آراء الرجال حاکمة على أمر السماء، وبهذا نفهم ان الإشكال ليس في جوهر العقيدة ومضامينها، وانما في كيفية

(١) العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت (ع)، الوكالة العالمية للتوزيع، بيروت، ص ٢٦٤.

التعاطي مع مفرداتها الإيمانية، وكذلك التدخل السياسي وأثره المباشر في الترويج لفرقة ما وقمع الأخرى له واقعه كما مر بنا، حتى حدا ببعض الباحثين الى تعريف علم الكلام بأنه: (هو ذلك العلم الذي عكس تعدد الرؤى للعقيدة الإسلامية بناءً على مواقف سياسية متباينة لكل فرقة من الفرق الإسلامية)^(١).

وهذا قريب لما اشار إليه المستشرق الفرنسي م. غود فروا في قوله: (ان العقيدة الإسلامية التي نجد مبادئها في القرآن قد تكونت في عدة عصور على يد علماء المسلمين في صور فتاوى تعتبر بمثابة أجوبة على مسائل آلية تحدث بين الفينة والفينة للجماعة الإسلامية، وهذه الفتاوى لا تخرج عما جاء به القرآن والسنة، وهي مع ذلك لا تخلو من اختيار ناتج عن الاجتهاد الشخصي (الرأي) من اجل تفسير قضية أو حكم عليها، وهكذا لا يستغرب ان تكون العقائد المتأتية من هذه الأحكام تختلف الواحد منها عن الآخر بحسب زمانها وبحسب الميول الشخصية للقائلين بها)^(٢).

فالمسلمون الأوائل استخدموا لفظ العقيدة (للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي التي يشكل مجموعها تصور المسلم الكلي للوجود، ويبدو لنا عند استعراض كتابات الأولين ان مفهوم العقيدة لم يتطور ويأخذ المعنى المستخدم اليوم إلا في فترة متقدمة من تطور الفكر الإسلامي)^(٣).

وعلى كل حال فإن اصول الدين (تمثل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء هي في نفس الوقت تمثل - اوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء - الصورة المتكاملة

(١) د. أحمد محمد سالم، نقد الفقهاء لعلم الكلام، ص ١٧٢ .

(٢) النظم الإسلامية، ص ٥٥ .

(٣) لؤي صافي، العقيدة والسياسة، المعهد العالمي للفكر السياسي، امريكا، ١٩٩٦م، ص ٥١ .

لأسس هذه الثورة، وترسم للمسيرة البشرية معالم خلافتها العامة على الأرض^(١).

ان الإسلام يهدف الى تحقيق وحدة شاملة في قوة حضارية واقتصادية وعسكرية تفوق ما عداها، و "لو" ثم نبذ الصراعات المذهبية الدينية بل والسياسية غير البناءة، وتكثف الجهد والفكر لإعادة بناء الإنسان ثقافياً وحضارياً لبزغ فجر جديد للحضارة الإسلامية، وفق صياغة قرآنية لا مثيل لها؛ ولا يكون ذلك إلا بالعلماء الربانيين العاملين للصالحات.

يقول الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام: (أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ ، أَلَّا يُقَارُوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغْبِ مَظْلُومٍ)^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣)، وهذا وعد الله للمؤمنين (العاملين للصالحات) بتمكينهم واستخلافهم في الأرض.

ومن أصدق من الله وعدا.



(١) محمد باقر الصدر ، الاسلام يقود الحياة ، مطبعة الديواني ، العراق ، ٢٠٠٣ ، ص ٦١ .

(٢) نهج البلاغة ، ٣٦/١ .

(٣) سورة النور، الآية ٥٥.

المصادر والمراجع

◆ خير ما نبدأ به: القرآن الكريم

١. إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، (دت).
٢. ابن الاثير الجزري (ت ٦٣٠هـ)، اللباب في تهذيب الانساب، دار صادر، بيروت.
٣. احمد امين (الدكتور)، فجر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.
٤. _____، ظهر الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط ٣.
٥. أحمد محمد سالم (الدكتور)، نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٦. احمد محمود صبحي (الدكتور)، الزيدية، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٤.
٧. _____، في علم الكلام - المعتزلة -، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥م.
٨. الأشعري ابو الحسن، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، طبعة استنبول، ١٩٢٩م.
٩. _____، الابانة عن اصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
١٠. الإسفراييني أبو المظفر (ت ٤٧١هـ)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية منهم عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.
١١. الاميني محسن (ت: ١٣٩٢هـ)، موسوعة الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٢. الايجي عضد الدين عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (دت).
١٣. البغدادي عبد القاهر (ت: ٤٢٩ هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧م.

١٤. ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ.
١٥. الجرجاني الشريف، كتاب التعريفات، المنصورة، مصر، (د.ت).
١٦. جعفر السبحاني، الإلهيات، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨٩.
١٧. _____، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت (ع)، الوكالة العالمية للتوزيع، بيروت.
١٨. _____، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة النشر الإسلامي، طهران، ٦، ١٩٨٤م.
١٩. جعفر مرتضى العاملي، مختصر مفيد، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، ٢٠٠٥م.
٢٠. جواد كاظم النصر الله (الدكتور)، الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة البصرة، دار الفيحاء، البصرة، ٢٠١٣م.
٢١. حافظ عثمان، الإسلام والصراعات الدينية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.
٢٢. حسن العايش، صفات الله عند المسلمين، مؤسسة ام القرى لأحياء التراث، بيروت.
٢٣. حسن الحسيني اللواساني، نور الأفهام في علم الكلام (المقدمة)، تحقيق: السيد ابراهيم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٥هـ.
٢٤. حسن عباس حسن (الدكتور)، الفكر السياسي الشيعي، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨م.
٢٥. حمودة غراب، ابو الحسن الأشعري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٣م.
٢٦. حمود التويجري، عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، دار اللواء، الرياض، ٢، ١٩٨٩م.
٢٧. الخوارزمي (ت ٥٦٨هـ) ابو المؤيد المكّي، مناقب الخوارزمي، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٦٥م.

٢٨. الخوئي ابو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مطبعة العمال المركزية، منشورات دار العلم، النجف الاشرف، ١٩٨٩م.
٢٩. الخياط ابي الحسن، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق: د. نيرج، مطبعة دار الكتب، ١٩٢٥م.
٣٠. الرازي فخر الدين (ت ٦٠٤هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٩م.
٣١. _____، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٨.
٣٢. رؤوف الشمري (الدكتور)، الوجود الإلهي عند ابن أبي الحديد، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، ١٤٣٥هـ.
٣٣. رحمة كمال الموسوي، الفكر الكلامي في مدرسة النجف الحديثة - دلائل الصدق أمودجاً -، العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، ٢٠١١م.
٣٤. رشدي عليان (الدكتور) وقحطان الدوري، اصول الدين الإسلامي، مطابع بيروت الحديثة، بيروت، (دت).
٣٥. الزمخشري: أبو القاسم محمود (ت: ٥٣٨هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م.
٣٦. زهدي جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤٧.
٣٧. السبكي: تاج الدين أبي نصر (ت: ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية، البابي الحلبي، مصر، ١٠٦٤م.
٣٨. الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
٣٩. ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الاسلامية، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٦.
٤٠. صائب عبد الحميد، ابن تيمية حياته - عقائده، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥م.
٤١. عبد العزيز الدوري، مقدمة في صدر الإسلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠م.
٤٢. عبد العليم عبد العظيم البستوي، المهدي المنتظر ﷺ في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٩م.

٤٣. عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ١٤١٣هـ.
٤٤. عامر النجار (الدكتور)، في مذاهب الاسلاميين، دار المعارف، مصر، ١٩٩٥.
٤٥. عرفان عبد الحميد (الدكتور) (ت ٢٠٠٧م)، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الارشاد، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٩٦٧م.
٤٦. عز الدين بحر العلوم، أضواء على دعاء كميل، مطبعة الديواني، بغداد، ط٤، ١٩٨٨م.
٤٧. العلامة الحلبي (ت: ٧٢٦ هـ)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، مؤسسة نشر إسلامي، قم، ط٧، ١٤١٧ هـ.
٤٨. _____، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الانصاري، مطبعة ريان، قم، ١٤١٦هـ.
٤٩. علي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي، مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤.
٥٠. _____، مناهج اليقين في اصول الدين، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، ط٢، ١٤٢٨هـ.
٥١. عوض خليفات، الولاء والبراء والوقوف عند الاباضية، مجلة مجمع اللغة العربية، الاردن، مجلد ٢، ٥٤، ١٩٧٩.
٥٢. علي المدن، تطور علم الكلام الإمامي - دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري -، مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٠م.
٥٣. الفيومي، المصباح المنير، دار المنصورة، مصر، (دت).
٥٤. القاضي النعمان المغربي (ت ٣٦٣)، دعائم الاسلام، تحقيق: آصف بن علي اصغر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.
٥٥. القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥.

٥٦. _____، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
٥٧. _____، المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر عزمي، مصر، ١٩٦٥م.
٥٨. _____، تنزيه القرآن عن المطاعن، تحقيق: د. خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م.
٥٩. كامل الشيبني (الدكتور)، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.
٦٠. كمال الحيدري (السيد)، بحث حول الامامة، حوار بقلم: جواد علي كسار، ط٦، ١٤٢٤هـ.
٦١. كمال الدين نور الدين مرجوني (الدكتور)، نشأة الفرق وتفرقها، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م.
٦٢. لؤي صافي، العقيدة والسياسة، المعهد العالمي للفكر السياسي، امريكا، ١٩٩٦م.
٦٣. م. غود فروا، النظم الاسلامية، ترجمة: د. فيصل السامر، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٦١م.
٦٤. الماوردي ابو الحسن، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، (دت).
٦٥. المجلسي محمد باقر (ت١١١١هـ)، بحار الانوار، تحقيق: محمد باقر البهبودي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.
٦٦. محسن الخزازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الامامية، مؤسسة النشر الاسلامي، ط٥، ١٤١٨هـ.
٦٧. محمد ابو زهرة (ت١٩٧٤م)، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، دار الفكر العربي، القاهرة، (دت).
٦٨. محمد باقر الحكيم، تفسير سورة الحمد، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ١٤٢٠هـ.
٦٩. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مطبعة الديواني، العراق، ٢٠٠٣م.
٧٠. محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، دار التعارف، بيروت، (دت).

٧١. محمد حسن المظفر(ت١٣٧٥هـ)، دلائل الصدق، دار العلم للطباعة، القاهرة، مصر، ط٢، ١٣٩٦هـ.
٧٢. محمد حسين كاشف الغطاء، اصل الشيعة واصولها، مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، قم، ٢٠٠٨م.
٧٣. محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، انتشارات الإمام الحسين (ع)، قم المقدسة، ط٢، ٢٠٠٤م.
٧٤. _____، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠٠٩م.
٧٥. محمد رضا المظفر(١٣٨١هـ)، عقائد الإمامية، مطبعة السلام الجديدة، بيروت، ١٩٧٣م.
٧٦. محمد رضا الطبسي النجفي، الشيعة والرجعة، طبع في المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٥٥م.
٧٧. محمد عمارة(الدكتور)، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، دار الشروق، ١٩٨٨م.
٧٨. محمد كاظم الفتلاوي(الدكتور)، بدعة الجبر أسبابها.. أخطارها، مجلة ينابيع، مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، النجف الأشرف، العدد ٥٠، السنة ١٠، ٢٠١٣م.
٧٩. _____، حرية العقيدة والرأي في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٨م.
٨٠. _____، الخصائص المحمدية في القرآن الكريم - دراسة تفسيرية -، مجلة دراسات إسلامية معاصرة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كربلاء، العدد ١٢، السنة ٦، ٢٠١٥م.
٨١. _____، الخطاب الأخلاقي في القرآن الكريم - علاقة الإنسان بالإنسان -، مجلة كلية الفقه، جامعة الكوفة، السنة ٦، ٢٠١٠م، العدد ١١.
٨٢. ابن المرتضى، النية والامل، طبعة دار المعرفة الجامعية، مكتبة النهضة المصرية، ط١٤، ١٩٨٦.
٨٣. المرتضى(الشريف)(ت٤٣٦هـ)، شرح جمل العلم والعمل، تحقيق: الشيخ يعقوب الجعفري المراغي، دار الاسوة للنشر، قم، ط٢، ١٤١٩هـ.

٨٤. _____، أمالي المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ذوي القربى، قم، ط ٣، ١٤٣٥ هـ. ق.
٨٥. مركز الرسالة، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، الناشر، مركز الرسالة، قم، ١٤٢٠ هـ.
٨٦. المسعودي علي بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٦.
٨٧. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤.
٨٨. مصطفى الشكعة (الدكتور)، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية (مكتبة الأسرة)، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٥ م.
٨٩. المفيد (الشيخ)، النكت الاعتقادية، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.
٩٠. _____، اوائل المقالات، تحقيق: الشيخ ابراهيم الانصاري، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣ م.
٩١. مسلم النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.
٩٢. ابو لبانه حسين، موقف المعتزلة من السنة النبوية ومواطن الانحراف عنها، دار اللواء، الرياض، ط ٢، ١٤٠٧ هـ.
٩٣. نبيلة عبد المنعم داود، نشأة الشيعة الإمامية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٩٩٤ م.
٩٤. نجاح محسن (الدكتورة)، الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، (د ت).
٩٥. ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د ت).
٩٦. نصر حامد ابو زيد (الدكتور)، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، (د ت).
٩٧. نلينو، بحوث في المعتزلة، ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥.
٩٨. هاشم معروف الحسني، أصول التشيع، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٦ م.



قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

(اِحْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا)

الكليني، الكافي: ٥٢/٢



المؤلف في سطور

الاسم: محمد كاظم حسين الفتلاوي.

* حاصل على اللقب العلمي: (أستاذ) Professor

في ١٧/١٢/٢٠٢٠ م.

* أستاذ في التفسير وعلوم القرآن الكريم في كلية التربية المختلطة/ جامعة الكوفة.

شغل مهام:

* رئيس قسم علوم القرآن الكريم / كلية الفقه الجامعة (إعارة).

* مسؤول وحدة الارشاد النفسي والتوجيه التربوي / كلية التربية.

* أمين مجلس كلية التربية.

الشهادات الأكاديمية:

١. خريج قسم التربية الإسلامية في معهد اعداد المعلمين / الديوانية ١٩٩٧ م.

(العشرة الأوائل).

٢. حاصل على شهادة البكالوريوس في علوم القرآن والتربية الإسلامية/ جامعة

بغداد / كلية التربية (ابن رشد)/ ٢٠٠١ م.

٣. حاصل على شهادة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية / كلية الفقه / جامعة الكوفة عن رسالته الموسومة بـ(حرية العقيدة والرأي في الفكر الإسلامي) وبتقدير (أمتياز). ٢٠٠٨م.

٤. حاصل على شهادة الدكتوراه في علوم القرآن الكريم والحديث الشريف / كلية الفقه / جامعة الكوفة/ عن أطروحته الموسومة بـ(المنظور القرآني في بناء الإنسان - دراسة تفسيرية -) وحاصلة على تقدير (أمتياز). ٢٠١٣م.

* محاضر لمادة (الميراث) في كلية القانون / جامعة القادسية لستين: ٢٠٠٧ - ٢٠٠٩م.

* محاضر لمادة: (العقائد، الفكر الإسلامي، مناهج المفسرين، مدارس فقهية، حقوق الإنسان) في كلية الدراسات الإنسانية الجامعة (الكفيل) / النجف الأشرف/ لأربع سنوات: ٢٠٠٨ - ٢٠١٢م.

* شارك في مؤتمرات علمية عديدة.

* نشر بحوث علمية في مجلات علمية محكمة.

* نشر مقالات ثقافية في مجلات معنية.

* عضو هيئة عامة في جمعية منتدى النشر / النجف الأشرف.

* عضو المنتدى الوطني لأبحاث الفكر والثقافة - جمعية علمية - النجف الأشرف.

* عضو نقابة المعلمين / فرع النجف الأشرف.

* عضو جمعية أبي طالب الخيرية / قضاء الشامية/ المسؤول الثقافي.

* عضو المركز الإعلامي العراقي المقر العام/ الديوانية.

* عضو في لجنة:

- عضو لجنة تأليف مناهج التربية الإسلامية في وزارة التربية.
- عضو لجنة تأليف مناهج التربية الإسلامية في وزارة الداخلية.
- عضو لجنة تأليف المناهج الإسلامية في ديوان الوقف الشيعي.
- عضو لجنة الارشاد التربوي المركزية في ديوان جامعة الكوفة. ٢٠٢٢م

للتواصل مع المؤلف:

mohamadk323@gmail.com

mohammedk.alfatlawy@uokufa.edu.iq

<http://staff.uokufa.edu.iq/profile.html?mohammedk.alfatlawy>

كتب صدرت للمؤلف

- ١- كتاب: الإدارة المدرسية في الفكر التربوي الإسلامي، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٠٣١) لسنة ٢٠١٠م.
- ٢- كتاب: الفرائض العبادية وأثرها في البناء الإنساني - دراسة قرآنية -، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١١٣٤) لسنة ٢٠١٤م.
- ٣- كتاب: الإعجاز في القرآن الكريم - دراسة في التفسير العلمي للآيات الكونية - رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٥٤٤) لسنة ٢٠١٥م.
- ٤- كتاب: الفرق الإسلامية الكبرى - الإمامية، المعتزل، الاشاعرة - دراسة مدخلية مقارنة في النشأة والأصول. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٣٦) لسنة ٢٠١٦م.
- ٥- (كتيب): اخلاقيات مهنة الشرطة في الفكر الإسلامي. نشر كلية التربية / جامعة الكوفة ٢٠١٦م. رقم الإيداع: ٧٨٠ لسنة ٢٠١٦م.
- ٦- كتاب: مناهج المفسرين - دراسة في النظرية والتطبيق -، نشر دار حدود النجف الاشرف ٢٠١٧م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٦٢٨) لسنة ٢٠١٧م. طبعة ثانية: ٢٠٢٠م
- ٧- كتاب: المجتمع الإسلامي المعاصر - دراسة في ضوء الكتاب والسنة -، دار حدود للنشر، بيروت، ٢٠١٨م الطبعة الثانية: ٢٠٢١م، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٧٨) لسنة ٢٠١٨م.

٨- كتاب: أصول التفسير -دراسة في المبادئ العامة والضوابط والقواعد-، دار حدود للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م. ورقم الإيداع في دار الكتب ببغداد (٣٩٠٧) لسنة ٢٠١٩م.

٩- كتاب: أخلاقيات مهنة التدريس الجامعي، تقديم: أ.د. بشرى اسماعيل أنروط (مصر/ جامعة الزقازيق). الناشر: دار حدود، بيروت، ٢٠٢٠م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٢٣) لسنة ٢٠٢٠م.

١٠- (كتيب): ميثاق أخلاقيات مهنة التدريس الجامعي، دار حدود، بيروت، ٢٠٢٠م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢٢٤) لسنة ٢٠٢٠م.

١١- كتاب: التفسير التربوي للقرآن الكريم -أضواء تربوية أخلاقية من وحي الآية الثانية عشرة من سورة الحجرات-، دار حدود، بيروت، ٢٠٢١م، رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٨٥١) لسنة ٢٠٢١م.

١٢- كتاب: أساليب القرآن الكريم - دراسة في النظرية والتطبيق -، دار حدود، بيروت، ٢٠٢٢م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٤٤) لسنة ٢٠٢٢م.

١٣- كتاب: علوم القرآن التاريخية (تاريخ القرآن)، نشر: مؤسسة الصادق الثقافية، بابل، ٢٠٢٣م. رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٥٠) لسنة ٢٠٢٢م.

ملخص الكتاب باللغة الانكليزية:

Major Islamic sects, gateway comparative study on

Origin and ideological assets.

(Shia Imami, Mu'tazila, Ash'aris).

Study in which we dealt with the major difference in terms of the Islamic roots of its inception, as well as the origins of belief with the comparison.

The main objective was this opus is the disarmament of negative sensitivity between the followers of these teams, but familiar reunion and tolerance among them, and diagnose common enemy, which distributes the charges and atonement on the Islamic sects of non-deliberately or familiar exhaustive nor knows only the language of ignorance and sword and atonement for to deal with the other, for this was that we embarked Ptolevna, and from the Almighty draw help and conciliation.

Dr. Mohammed Kathem AL-Fatlawy / Levantine city

الفرق الإسلامية الكبرى، دراسة مدخلية مقارنة في النشأة والأصول العقائدية.

(الشيعية الإمامية ، المعتزلة ، الأشاعرة).

دراسة تناولنا فيها الفرق الإسلامية الكبرى من حيث جذور نشأتها، وكذلك اصولها الاعتقادية مع المقارنة.

الهدف الرئيس كان من هذا التأليف هو نزع الحساسية السلبية بين اتباع هذه الفرق، ولملمة الشمل وبت روح التسامح بينهم، وتشخيص عدوهم المشترك والذي يوزع التهم والتكفير على اتباع هذه الفرق الإسلامية من غير روية او دراية مستفيضة ولا يعرف إلا لغة الجهل والسيف والتكفير سبيل الى التعامل مع الآخر، لهذا كان شروعنا بتأليفنا هذا، ومنه سبحانه نستمد العون والتوفيق.

د. محمد كاظم الفتلاوي / مدينة الشامية

