الباب الخامس

نشأة التفكير العقلى فى الإسلام

اعتبر المعتزلة رواد العقل فى الإسلام وهذا خطأ . كانت المعتزلة امتداداً لفرقتين متضادتين ، هى القدرية والجهمية اختلفت الفرقتان من ناحية واتفقتا من ناحية أخرى ، أما اختلافهما فيبدو فى أن الأولى قدرية ، والثانية جبرية . ولكن الفرقتين اتخذتا منهج التأويل العقلى . وجاءت المعتزلة خليطاً من الاثنتين ، اتخذت من ناحية مذهب الإرادة الحرة وسماً لها كما استخدمت التأويل العقلى كاملا . ونحن نتساءل : أى نوع من استخدام العقل اتخذه هؤلاء جميعاً . هل هو استخدام لعقل محض ، أو كان نوعاً من العقل السمعى إن صح التعبير . كانت الفكرة السائدة أن المعتزلة كانوا « رجال دين » استخدموا المنطق سواء أكان هذا المنطق يونانيا — كما يدعى المستشرقون أم إسلاميا — كما أدعى أنا — للدفاع عن عقائدهم ، لكنى أرى — بعد تمحيص للمعتزلة وعقائدهم — وبعد نقد داخلى لنصوصهم — أنهم كانوا — رجال عقل محض قابلوا النص الدينى — وهم فلاسفة — ففحصوا فى ضوء هذا العقل — هذا النص . فقبلوا منه ما قبلوا — وأنكروا منه ما أنكروا ، أعلنوا أن « العقل قبل ورود السمع » فإن العقل هو الذى يحسن ويقبح . وإن الأشياء حسنة وقبيحة فى ذاتها وليس للنص من قيمة فى ذاته ، سوى أنه يثبت ما يتصل به العقل ، بحركته الذاتية ، وانبعاث العقل بذاته . كان المعتزلة والجهمية من قبلهم رواد العقلانية المطلقة فى الإسلام . ولم يعد للنص من قيمة مطلقة فى أعينهم بل ذهبوا إلى أن السمع يختلط ويتناقض إذا لم يصل صحيحاً أو إذا لم يفهم فى ضوء الأصول العقلية . فرفضوا معظم آثار السمع ، وأولوا الكثير مما ثبت صحته . ويبدو هذا واضحاً فى موقف الجهمية والمعتزلة فى فناء الخلدين ، كادوا أن ينكروا النص الدينى مع وضوحه ، إنهم لم يؤمنوا إيماناً مطلقاً بالنص الدينى ما لم يؤيده العقل ، فأنكروا نظرية المعرفة الإسلامية : السمع والنقل . إنهم آمنوا بالعقل وحده ، وقبلوا الوحى الإلهى بتسليم مطلق . راعهم حشو الحديث فأنكروه ، ولم يقبلوا الإسرائيليات ، وتلقوا هجمات أعداء الإسلام العقلية بواسطة العقل وحده ، وكان هؤلاء الأعداء كثيرين : ثنية ومسيحية ويهود وثنوية وفلاسفة ، وانبروا لهم . هؤلاء الأوائل من العقليين كانوا القدرية ، والجهمية . وسنعرض لهما فى هذا الباب .

الفصل الأول

أصحاب مذهب الإرادة الحرة

القدريون الأوائل

لقد عرف أصحاب مذهب الإرادة الحرة فى الإسلام أى القائلون بالاختيار تحت اسم « القدريين الأوائل » أى أنهم نسبوا إلى « القدر » الذى أنكروه ، إلى هذا « المفهوم المخيف » الذى رأوا فيه قيوداً « لاهوتية » « وخارجية » غير حقيقية تربطهم فى مسار محدد لهم ، وتسيرهم فى طريق أعمى عليهم أن يمضوا فيه . وأيقن أصحاب مذهب الإرادة الحرة بأن قوى خارجية وسياسية هى التى تقذف فى باطن مجتمعهم بتصورات هذه القيود . فإذا آمن المجتمع الإسلامى حينئذ بالمشيئة الإلهية التى لاراد لها ، وبالقدر المحتم الذى لا فكاك له سلب المجتمع الاختيار ، ولم يعد له غير طريق واحد ، الطريق الذى أراده بنو أمية للمسلمين . وقد كاد المجتمع الإسلامى حينئذ أن ينهار حين سلبت منه كل قوى الاختيار . وقد أعلن قراء الشام « فكرة الجبر المطلق » وإنها هى التفسير الوحيد للنصوص القرآنية . فعلوا هذا إرضاء للخليفة المغتصب وأمر الخليفة عماله فى مختلف بقاع العالم الإسلامى بنشر الفكرة ، وأخذ الناس بها ، فليؤمن بها الكبير قسراً ، ويرضعها الصغير ويحبوا بها وعليها . ونسى الأمويون أن للمجتمع بنيته الخاصة به ، لا يتقبل إلا ما هو من باطنه ومن داخله ، وأن للمجتمع نزواته الحيوية كما أن للمجتمع أيضاً فوراته وثوراته . إنه كائن حى « يئن ويتنفس ، ويشدو ويتغنى ويصرخ ويزأر ، وينام هادئاً ، ويصحو هادئاً تارة ولا ينام ويبقى صاخباً تارة . إن القول الشائع الخاطئ هو « أن الإنسان كائن اجتماعى » والأمر على العكس . إن المجتمع هو الإنسان ، هو الكائن الحى الناطق له آلامه وله آماله وله حيواته وله نزواته وله ثوراته وله هدوءه وله قلقه وله غثيانه ، إن المجتمع هو الإنسان ، كل ما فى الإنسان من صفات جوهرية ، إن كانت له صفات جوهرية ، وله صفاته العرضية وخصائصه الذاتية . ولا يمكن أن تحكم مجتمعا إلا من باطنه ، والملوك والحكام على دين مملوكيهم ومحكوميهم وكما تكونوا يول عليكم وهذا مالم يعرفه الأمويون أبداً . وقد ظنوا حين ولاهم الناس فى الشام أنهم أخضعوا العالم الإسلامى بقوة جيش الشام ، وأنهم أذلوا أعناق المسلمين به . فذلت ، باسم الجبر الإلهى « وأنه قدر على الناس أزلا » أنهم خاضعون لهم محكومون بأمرهم . ولكن للمجتمع نزواته الحيوية كما قلت . فظهر أصحاب مذهب الإرادة الحرة ينكرون عليهم « فكرة الجبر المطلق وينفون أشد النفى أن الإنسان وبالتالى المجتمع كله خاضع لقوة خارجية عمياء ، عليه أن يخضع لها أو أن يستجيب لكل أوامرها استجابة

مطلقة ، ويجددون الفكرة التى انتشرت كالهشيم ، إن كل ما يحدث على المسرح السياسى الإسلامى إنما قدر أزلا ، والأمر أنف . لم تكن حركة أصحاب مذهب الإرادة الحرة أو ما أسماهم أعداءهم بالقدريين امتداداً لحركة خارجية ، وإتماماً للنسق الفلسفى اليونانى المسيحى من قبل لا نجد أبداً فى تاريخ نشأة الفكر الإسلامى ، أسساً تسند القول بأن المسلمين هنا فى أول أمرهم كانوا فى مجال بحث الاختيار والجبر ، تلاميذ للمسيحيين أو لليونان . إن النصوص واضحة أن الأمر كان فقط من بنية مجتمعهم ، كان فقط معارضة سياسية لبنى أمية ، استند أصحابها فيه إلى العقل ، وبه فسروا النصوص .

وكانت أول نزوة حيوية لهذا المجتمع . . . أعقبتها ثورات جارفة أودت فى نهاية الأمر بالأمويين ، ظهرت الحركة أولا فى مدرسة محمد بن الحنفية فى المدينة ثم انتقلت إلى مدرسة الحسن البصرى فى البصرة ، وإلى مدرسة غيلان فى دمشق ، وفى البصرة نفسها ظهرت الحركة . ولننتقل الآن إلى البصرة ، لنرى كيف تم هذا الأمر فيها وكيف ظهر .

كانت بنية البصرة الأنثولوجية من أعجب البنيات ، كانت البصرة حينئذ ثغر الدولة الحقيقى « موفد الأجناس » يأتون إليها من كل صوب . وتتزاحم الآراء فيها وتتضارب وتختلف نظم العيش فيها وطرز الحياة ، كانت البصرة أموية كما يقولون تدين بالولاء لبنى أمية ، حين أضفى بنوا أمية المال وأغدقوه على كثير من رجالها ، وعاش هؤلاء الأتباع « عيشة الترف الخيالى ، وشاعت الفاحشة بين هؤلاء وانتشرت الحياة الرخية فى قصور البصرة — كان أهلها — أكثر أهالى المسلمين فساداً ، تحللوا من كثير من التكاليف ، وارتووا من الفواحش المستحدثة ، وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا محيص . والبصرة الشماء العجوز الشمطاء ، ذات الأصول العريقة تجد من أصولها الوثنية ومن روادها الأغنياء ، وذوى التاريخ الإلحادى القديم ما يحلل تحللها من شرع الله . كانت الشريعة فقط لتلك الجماعة الكادحة الفقيرة .

أيقن جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم وأن شرع الله لا يأبه به حاكم ولا محكوم فالنجاة النجاة من الدنيا وفتنتها فليعتزلوا الفتنة العمياء البقظاء ، وعلى رأس هؤلاء تابعى ، رجل اعتبر سيد التابعين ، وهو الحسن البصرى (ولد عام ٢٢ هـ وتوفى عام ١١٠ هـ) وفى مسجد البصرة ، كان الحسن البصرى يعقد حلقته أو مدرسته ، وكان يلقى إليها بأفانين العلوم الإسلامية . ويحاول — قدر استطاعته — هو وتلاميذه تجنب فتن السياسة وفتن الدنيا . وعن هذه المدرسة ظهرت الفرق المتعارضة الأصول ، فالزهد ومدرسته ينسبان إليها ، والقدرية تمت إليها بأكبر الأسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، وأهل السنة والجماعة يعتبرون الرجل سلف الأمة الإسلامية . وقد اتهمته الشيعة بأنه كان لسان بنى أمية بل كانوا يرون بأنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبنى مروان أمر فى الدنيا : مما لا شك فيه أن الرجل

قد هادن بنى أمية ، ولكنه فى الوقت عينه أعلن بدون مواربة أن على بن أبى طالب هو « ربانى هذه الأمة » . بل إنه يقول « وأما والله لقد فقدتموه سهماً من مرامى الله ، غير سؤوم لأمر الله ، ولا سروقة لمال الله ، أعطى للقرآن عزائمه فيما عليه وله ، فأحل حلاله وحرم حرامه حتى أورده ذلك رياضا مونقة ، وحدائق مغدقة[1] ، . . . ولا ينبغى أن نصم الرجل بالنفاق ، أو أن ننظر إلى موقفه المحايد فى ضوء أحكامه القيمة المعاصرة فلعل الرجل قد أراد ألا تفشل دعوته ، وألا يقضى عليها بنو أمية قضاء تاماً . فلجأ إلى نوع من التخفى أو التقية فى إظهار آرائه وإلى إلقاء المذاهب المتباينة من حلقته حتى لا يضـــار هو وتلامذته . وتنتهى حلقته انتهاء كاملا .

ولكن الأمر حواليه فى البصرة يضخم أو يتعلل الناس فى المعصية بالقدر . وكانت المدينة تشتعل حينئذ بالنظرية التى تفكر أن يكون القدر سالباً للاختيار أو بمعنى آخر بنظرية حرية الإرادة الإنسانية . والحسن البصرى — فيما نعلم — نشأ بالمدينة وربى فيها . ويبدو أنه كان قدرياً فى مرحلة من مراحل حياته . فإن الشهرستانى يذكر أنه رأى رسالة للحسن البصرى — كتبها إلى عبدالله بن مروان فى قول ، وإلى الحجاج فى قول ، وقد سئل عن القدر ، فأجاب بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من القرآن ودلائل عقلية .

وقد أورد لنا القاضى عبدالجبار المعتزلى هذه الرسالة ، وفيها يقرر الحسن البصرى — إن صحت أنها له — أن كل شىء بقضاء الله وقدره — إلا المعاصى — وأنه أدرك السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسوله ، فلم يبطلوا حقا ، ولا ألحقوا بالرب تعالى ، إلا ما ألحق به نفسه . ويذهب الحسن إلى أن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه ، لأنه تعالى « ليس بظلام للعبيد » . ويقرر — الحسن أن السلف لم يجادلوا فى تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد . « وإنما أحدثنا الكلام فيه ، لما أحدث الناس من النكرة له ، فلما أحدث المحدثون فى دينهم ما أحدثوه ، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ، ويحذرون به من المهلكات[2] . ، وهو يرى « شر الأمور محدثاتها » وأن هذه المحدثات هى فى نسبة الشر إلى الله ، ويبدأ فى دحضه : « فإن ما ينهى الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد ، لأنه تعالى يقول : (ولا يرضى لعباده الكفر) ، فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضى عن عمله ، ولو كان الأمر كما قال المخطئون ، لما كان لمتقدم حمد فيما عمل . ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى جزاء بما عملت بهم ، ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون ، ثم يحاول أن ينقض الفكرة المجبرة فيذكر أن أهل الأهواء والجهل من لا يعملون دقائق الأمور

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين جـ ٢ ص ٨٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢١٦ .

يقولون إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، ولو نظروا إلى ماقبل الآية وبعدها لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر ، لقوله تعالى : (ويضل الله الظالمين) أى يحكم بضلالهم ، (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدى القوم الفاسقين) . ثم ينتهى إلى القول بأن المجبرة ، وهم المخالفون لكتاب الله وعدله ، يعولون فى أمر دينهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والسعى ، ولا يعولون فى أكثر دنياهم على القضاء والقدر ثم يذكر قول الله تعالى (قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها) . فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً »[1] .

ويحاول الشهرستانى أن يدافع عن الحسن البصرى وينزهه عن القول بالقدر ، فيقول « ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر خيره وشره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم »[2] ولكن من المرجح أن الحسن البصرى اعتنق عقيدة القدر ثم ما لبث أن تراجع عنه . ويذكر المؤرخون أن أيوب السختيانى (المتوفى عام ١٣١ هـ) أتاه وهدده ببنى أمية « وأيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل سعاية به إليه وأيوب أعظم قدراً من ذلك ، ولكنه خوفه لسطوة السلطان عليه إن علم به ، هذا على جهة النصح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة — إلا من عصم الله — على الإجبار »[3] . وسواء أكان أيوب عميلا لبنى أمية أم ناصحاً أمينا ، فقد تراجع الحسن عن رأيه . ويقول طاش كبرى زاده إن الحسن البصرى « تكلم فى شىء من القدر ، فرجع عنه ، ثم أنكر عليه أشد الإنكار . وأخذ ينكر على معبد الجهمى[4] — أول رواد فكرة الإرادة الحرة فى الإسلام الحسن — هل هذا موقف النفاق ، أم أنه كان أمويا ، هناك ترجيح آخر إنه لم يكن أمويا فى أعماقه ، إنما كان يكرههم . ولكنه كان يخشى — كما قلت من قبل — أن تضيع كل دعوة للحق — نتيجة لبطشهم العنيف . فكان يدلى أولا وبراعة ، بالرأى المخالف لبنى أمية ، ثم ينكره — حين يهددون تقية — وهو على علم بأن الإنكار لا يفيد ، إن الرأى إذا انتشر ، لم يمت أبداً ، بل يعيش أمداً طويلا .

أما أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة فى الإسلام . فهو معبد بن خالد الجهنى : وقد نشأ معبد فى المدينة لا فى البصرة ، ويبدو أنه عاش فى المدينة معظم حياته ، ثم انتقل إلى البصرة فى أواخر أيامه . وقد كان من تلامذة أبى ذر الغفارى ، وكان أبو ذر من أعداء

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢١٧ . ابن المرتضى : المنية ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل حـ٢ ص ٦٣ .

(٣) البلخى : مقالات ص ٨٧ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ١ ص ٣٥ .

عثمان والأموية . وقد روى معبد عنه ، كما روى عن معبد مجموعة من علماء البصرة وزهادها كمالك بن دينار وأبي التياح يزيد بن حميد وإبراهيم بن سعد[١] . وقد أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبداً الجهنى هو أول من تكلم فى القدر من المسلمين[٢] . وكان يعلن أنه « لا قدر والأمر أنف » . والأخبار عن معبد قليلة . نشأ فى المدينة وتتلمذ على أبى ذر الغفارى ، ويبدو أنه رحل معه إلى الشام ، فإن الأخبار تروى أنه روى عن معاوية ، أى استمع إلى أحاديث يرويها معاوية عن الرسول ، وهذا يدل على أنه كان فى صحبة أبى ذر فى رحلته المشهورة إلى الشام ، حين أنكر على معاوية والأموية فى دمشق ثراءهم وترفهم وتلاعبهم ببيت المال مدعين أن المال « مال الله » وأعلن أبو ذر نظريته أن المال « مال المسلمين » ونتج عن هذا إعلان الأموية لنظرية الجبر الإلهى المطلق ، وأن القدر الإلهى هو الذى فرض وجودهم على أعناق المسلمين وعلى بيت مالهم . ولا شك أن معبدا كان يلحظ الأحداث مع أستاذه ، وحين نفى عثمان أبا ذر وأعاده إلى الحجاز ، عاد معبد . وعاش فى المدينة .

ويبدو أن أثره كان كبيراً فى المدينة ، واعتنق علماء المدينة من التابعين مذهبه ، يذكر طاش كبرى زاده : وما بقى ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شرذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ، ممن عصمهم الله عن الذيغ والطغيان ، وأولئك من حزب طائفة لا يزالون ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة »[٣] ونستنتج من هذا أن عقائد معبد الجهنى قد انتشرت كالهشيم فى العالم الإسلامى .

وانتقل معبد إلى البصرة ، وتذكر المصادر أنه ذهب هو وعطاء بن يسار إلى الحسن البصرى . وقال « يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم — ويقولون ، إنما تجرى أعمالنا على قدر الله . وأن الحسن أجابهما » « كذب أعداء الله »[٤] ويبدو أن معبدا تتلمذ على الحسن بعد ذلك ، أو على الأقل تقابل الاثنان وأثر كل منهما فى الآخر[٥] .

وهنا يتبين لنا حقيقة دعوة معبد الجهنى . أنه ينكر على ملوك بنى أمية مظالمهم باسم العدل الإلهى . وهناك نص حاسم يثبت أن معبدا نادى بنظرية العدل ، كما عرفها المعتزلة — فيما بعد : ذكر القاضى عبدالجبار أن أم معبد الجهنى قابلت الحسن البصرى بعد قتله وقالت له — وهى

---

(١) الكعبى : مقالات ... ص ٨٩ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٤٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٧ ، ٧٠ ، ٢٢٠ والإسفرايينى : التبصير ص ١٣/٤٠ ، والشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٣ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٣ .

(٥) ابن العماد : شذرات الذهب ج ١ ص ٨٨ والذهبى : ميزان ج ٣ ص ١٨٣ .

تقص أخبار ابنها « لقد شهدت ابنى فى الناس يقول القول بالعدل »[١] لقد كان معبد الجهنى أول من أعلن إذن نظرية العدل المعتزلية فى العالم الإسلامى ، وأول من نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، كما أنه أيضًا ردد دعوة أستاذه أبى ذر الغفارى عن الكنوز ، ومال الله ، ومال المسلمين .

ولم يكتف معبد الجهنى بهذا ، بل دعا أيضًا إلى نظرية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فخرج مع محمد بن الأشعث فى ثورته المشهورة على بنى أمية . وفشلت ثورة ابن الأشعث ، وقبض على معبد الجهنى وأودع سجن الحجاج مقيداً . وكان الحجاج يعذبه عذابًا شديداً ، ثم عن للحجاج أن يتشفى به . فطلب من أتباعه أن يأتوا إليه به ، فلما رآه الحجاج قال له : يا معبد ، كيف ترى قسم الله لك : قال : ياحجاج ، خل بينى وبين قسم الله ، فإن لم يكن لى قسم إلا هذا رضيت به . فقال له : يا معبد أليس قيدك بقضاء الله . قال : يا حجاج . ما رأيت أحداً قيدنى غيرك . فأطلق قيدى ، فإن أدخله قضاء الله رضيت به[٢] ، وهكذا كان يعلن معبد الجهنى — قبل موته مذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، وعدل الله الذى لا يظلم أحداً ، وأمر الحجاج بتعذيبه ، فعذب وقتل صبراً (بعد عام ٨٠ هـ)

كان معبد الجهنى إذن من أكبر الشخصيات الإسلامية الأولى — وهو يمثل امتداد مدرسة أبى ذر الغفارى — وألاحظ أن هذه المباحث القدرية الأولى ، إنما نشأت عن بنية المجتمع الإسلامى حينئذ ، مع اجتهاد عقلى فى النص القرآنى وفى السنة ، ولكن الأوزاعى — (ولد ببعلبك سنة ٨٨هـ وتوفى ببيروت عام ١٥٧هـ) وكان من عملاء بنى أمية — يذكر أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن . كان نصرانيًّا فأسلم ، ثم تنصر . وأخذ معبد عنه ، وأخذ غيلان بن مسلم الدمشقى عن معبد[٣] .

ولا شك أن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصرانى أسلم ، ثم تنصر محاولة غير صحيحة ، صار عليها أصحاب الفرق المختلفة . لقد كان معبد الجهنى على دين كبير ، وتابعيًّا ومحدثًا صدوقًا . أخرج له ابن ماجة . وهو أيضًا فى رأى الذهبى فى الميزان — تابعى صدوق ، ولكنه سن سنة سيئة . وكان الذهبى حنبليا متعصباً ، ومع ذلك — فقد كان مؤرخاً دقيقًا . ونراه يهاجم عدداً كبيراً من القدريين ، ولكنه مع هذا يذكر أن أصحاب الصحاح قد احتجوا بهم . ومن الأمثلة على هذا قتادة بن دعامة السدوسى ؛ ويذكر الذهبى

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٣) الإسفرايينى : التبصير ص ١٣ .

أنه « حافظ ثقة ولكنه مدلس رمي بالقدر »[١] ويذكر نفس الشيء عن مكحول عالم الشام[٢]. وكان مكحول من أكبر أتباع غيلان — كما سنرى بعد . بل إن أثر القدرية — معبد الجهني وغيلان الدمشقي على علماء المدينة بالذات كان كبيراً . وسيدعي عدد من علماء المدينة بأنه غيلاني .

انتقل أثر معبد إلى أرجاء العالم الإسلامي وسمي أتباعه قدرية « ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة . قرونًا » كما يقول عالمنا محمد بن زاهد الكوثري[٣] . فللرجل إذن أهمية وتأثير في دوائر أهل الحديث ، مما دعا عبدالله بن عمر إلى محاربة المذهب القدري . ولكن الخوض في القدر لم يتوقف . يقول ابن تيمية « ثم كثر الخوض في القدر ، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه في المدينة ، فصار معتقدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم وصار نزاع الناس في الإرادة وخلق الأعمال . « وتطورت المكرة في البصرة — كما يقول محمد بن زاهد الكوثري — عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا للخالق ما ينسبه الثنوية إلى النور وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلام » .

ولم يكن هذا ما يقصده معبد الجهني على الإطلاق . إن الرجل كان يريد أن يدافع عن شرعية التكاليف فقط ، فنفى أن يكون القدر سالبًا للاختيار ، فانتهى المذهب إلى ما انتهى إليه .

وكان أثر معبد الجهني فيمن تلاه من حركات فكرية كبيراً . ويربط طاش كبرى زاده بين معبد الجهني وواصل بن عطاء ، ويرى أن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال وهذا يدل على أثر القدريين الأوائل في المعتزلة ويذكر طاش كبرى زاده كان الخلاف يتدرج شيئًا فشيئًا إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وعمرو ابن عبيد ويونس الأسواري وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا ، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال »[٤] ويقرر الشهرستاني أنه حينما قال واصل بن عطاء بالقدر « إنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي »[٥] .

أما الشخصية الثانية التي نادت بحرية الإرادة الإنسانية ، فهي شخصية غامضة ، لم يصل إلينا من أخبارها الكثير . ومن العجب أن يظهر في دمشق — عاصمة الأمويين ومركز نظرية الجبر .

---

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ٣٤ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٩٨ .

(٣) محمد بن زاهد الكوثري ! مقدمة تبيين كذب المفتري ص ١١ .

(٤) طاش كبرى زاده ! مفتاح ... جـ ١ ص ٣٥ و جـ ٢ ص ٣٤ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ٦٣ .

يذهب المقدسي في البدء والتاريخ وابن العبري ، في مختصر الدول إلى أن أول من نادى بالقدر في الشام ، بل نادى بالاعتزال هو عمرو المقصوص . وكان عمرو معلم معاوية الثاني ، وأثر أكبر الأثر فيه . فاعتنق معاوية الثاني مذهب الإرادة الحرة في مركز الجبرية ... دمشق. فلما مات يزيد، وبايع معاوية الناس، توجه إلى معلمه ليسأله . فقال له عمرو المقصوص : إما أن تعدل ، وإما أن تعتزل . فخطب معاية فقال : إنا بلينا بكم ، وابتليتم بنا . وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق . فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله ، ثم تقلده أبي ، ولقد كان غير خليق به ، فركب ردعه ، واستحسن خطأه ، لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم ، فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً ، وإن كانت شراً ، فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها . ثم نزل واعتزل الناس ، حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته ، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا : أنت أفسدته وعلمته ، ثم دفنوه حياً ، حتى مات. فكان الشهيد الثاني للمذهب القدري[1] . ولم تترك المصادر لنا شيئاً آخر عن حقيقة هذه الشخصية . ولم نظفر بشيء منها في كتب المعتزلة .

وكانت الشخصية القدرية الثالثة هي شخصية غيلان بن مسلم الدمشقي الشهيد الثالث لمذهب «الإرادة الحرة» والمثل الأعلى للدفاع عن عقيدته والثبات عليها في وجه عتاة بني أمية . وقد اختلف في اسمه ، فذهب البعض إلى أنه غيلان بن مسلم القبطي ، وذهب البعض الآخر إلى أنه النبطي[2] . والنبطي أقرب إلى الصحة . وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس — وقيل أيضاً : ابن مسلم أبو مروان — مولى عثمان بن عفان . وقد درس في المدينة — فيما يبدو — على الحسن بن محمد بن الحنفية . وكان الحسن — كما قلنا من قبل — يعتنق الإرجاء ، بل هو واضع المذهب . ولهذا تذكر المصادر أن « الغيلانية من المعتزلة قالت به . ويبدو أيضاً أنه آمن بالعدل والتوحيد[3] ولقد اشتهر بفصاحته وبلاغته أو تفانيه في عقيدته . وكان الحسن بن محمد ابن الحنفية يقول إذا ارتآه : هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن الفتى مقتول » وكأنه أحس بما يخبئه له الأمويون .

وعاد غيلان إلى دمشق ، وتحدد المصادر داره بأنها كانت في ربض باب الفراديس شرق دمشق . وأخذ يتردد على المدينة حيث أثر في معظم علمائها[4] . ومن المحتمل أنه تأثر بمعبد الجهني . ويعتبره طاش كبرى زاده من « أئمة المعتزلة » ويجعله من مدرسة الحسن البصري

---

(١) المقدسي : البدء جـ ٦ ص ١٧ . وابن العبري: مختصر الدول ص ١٩١ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٧٠ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٤) الكعبي : مقالات ص ٧٦ .

وأصحابه ، أى أنه تتلمذ على الحسن البصرى[١] . ولا شك أن من عدم الدقة تسمية غيلان ابن مسلم بالمعتزلى ، ولكنه مما لاشك فيه أن غيلان كان أصلا من أصول المعتزلة ومرجعاً كبيراً لهم وفى الحقيقة كان غيلان المبشر الحقيقى بمذهب العدل .

وكان غيلان داعية لمذهبه فى علانية مطلقة ، فلم يتخذ طريق الحسن البصرى — طريق التقية ، وإخفاء عقيدته . وقد نقلت إلينا المصادر المناقشات العديدة التى كانت بين غيلان وبين خصومه ، عن طريقين : طريق أعدائه ، ويبدو فيها غيلان فى صورة المنهزم ، وطريق أنصاره ، ويبدو فيها فى صورة المنتصر .

ويهمنا منها مناقشاته مع عمر بن عبد العزيز . ويبدو أن هذا الخليفة الأموى كان على صلات طيبة به . وكان غيلان يدخل عليه وعمر يسأله عن أحوال الناس ، ويذكر ابن نباتة والملطى مناقشاته العقائدية مع عمر[٢] . ويظهران فيها عمر المتكلم باسم الجبر متصراً على غيلان — المعبر عن حرية الإرادة . وكانا يتلاحيا بالآيات القرآنية ، يورد هذا آيات الجبر ، وذلك آيات الحرية وتنتهى القصة إلى أن غيلان انقطع فى الجدال ، وأنه وعد الخليفة بألا يتكلم وفى هذا الأمر أبداً . ووفى بوعده . فلما مات عمر ، سال منه السيل .

أما الأخبار المعتزلية ، فتقرر أن عمراً كان من محبى غيلان ، وأنه آمن بالقدر وأنه كان يقول « من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله ، وفرغها له ، وليس فيه عضو إلا وينطق بالحكمة ، فلينظر إلى هذا الرجل[٣] .

وقد حملت إلينا النصوص المعتزلية رسالته إلى عمر بن عبد العزيز ، ويدعوه غيلان إلى الإيمان بمذهبه القدرى : أبصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت .. . اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ، ورسماً عافياً ، فيا ميتا بين الأموات ألا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع . طفا أمر السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل . وربما نجت الأمة بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ، فإنه تعالى لا يقول : تعالوا إلى النار . إذن لا يتبعه أحد . ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصى الله . فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى ما يعذب عليه . أم هل وجدت رشيداً يدعوا إلى الهدى ، ثم يضل عنه ، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلا لا يحمل الناس على

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٣٥ .

(٢) ابن نباتة : سرح العيون ص ١١٨ والملطى : التنبيه .. ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٩ .

للظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم ، كفى ببيان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى[١] .

هذا خطاب غيلان المشهور إلى عمر بن عبدالعزيز ، نجده يستخرج فيه عقيدته فى العدل الإلهى ، وسواء استجاب عمر لدعوة غيلان أو لم يستجب ، فإنه استدعاه لعدالته وتقواه ، وطلب منه أن يعينه فى أمور المسلمين ، وسأله غيلان أن يوليه بيع الخزائن ورد المظالم ، فولاه .

ويقف غيلان فى سوق دمشق يبيع حوائج بنى أمية ، وهو يعلن « تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته » ويصيح — وهو يبيع الخزائن « من يعذرنى ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى . وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع » ومر به هشام بن عبد الملك — فاستشاط غيظاً وقال « أرى هذا يعيبنى ويعيب آبائى . والله إن ظفرت به ، لأقطعن يديه ورجليه » .

وحين ولى هشام — أحوال بنى أمية وعاتيها — الخلافة خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية يعيبان على هشام مظالمه ومظالم بنى أمية باسم الحق الإلهى أو الجبر الذى لا مرد له . فأرسل هشام فى طلبهما ، فجىء بهما ، ثم استدعاه هشام وناقشه : زعمت أن ما فى الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا . فقال له غيلان : أعوذ بجلال الله أن يأتمن خواناً ، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجاراً . إن أئمته القوامون بأحكامه ، الراهبون لمقامه ، الذين كابدوا بالعدل الدول ، وخافوا مقاماً لا يجدون عنه حولا . ولا يتعللون بالعلل ، باتوا ومقامهم المحمود ، وليلهم المشهود ، بطول القيام والسجود . لم يول الله وثاباً على الفجور ، ولا ركاباً للمحظور ، ولا شهاداً للزور ، ولا شراباً للخمور ، عند ذلك أمر بحبسه »[٢] ومن السجن أخذ يرسل رسائله إلى أصدقائه وأتباعه ، يعلن فيهما مذهب فى العدل . وكان من فصحاء الكتاب وبلغائهم ، كما قلنا .

ورأى هشام أن يضفى على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية ، فدفع به إلى الأوزاعى ليناقشه ، ويفتى فى أمره . وكان الأوزاعى عميلا وضيعاً لبنى أمية ، عاش فى رحابهم ، يغدقون عليه الأموال ، ويشترون دينه ودنياه ، ويدفعون ثمن فتاويه ، وهو يحارب مجتمع المسلمين ، ويفتى بقتل كل من عبر عن آلام هذا المجتمع . وناقش الأوزاعى غيلان ، وثبت غيلان على رأيه ، فأفتى الأوزاعى لهشام بتعذيبه وقتله .

فأمر هشام بإخراجهما من السجن ، وأمر بقطع أيديهما وأرجلهما ، وأتى هشام متشفياً يقول لغيلان : كيف ترى ما صنع بك ربك . فالتفت غيلان فقال : لعن الله من فعل بى هذا .

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٣ .

ثم عطش صالح ، فاستسقى له غيلان . فقال له بعض أهل الشام : لا نسقيكم حتى تشربوا من الزقوم . فالتفت غيلان إلى صالح مبتسمًا وقال : ياصالح . زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم. ولعمرى لئن كانوا صدقوا . إن الذى نحن فيه ليسير فى جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله . ولئن كانوا كذبوا ، إن الذى نحن فيه يسير فى جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله ، فاصبر يا صالح . . . مقامك مقام شريف ، ومتجرك متجر ربح ، وإنما نقم منا أن قلنا : إن ربنا منصف لا يجور . . . فقال له صالح : أحياك الله حيًّا وميتاً ، كما أحييتنى حيًّا وميتاً . . . ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ، ثم أقبل على الناس يقول : قاتلهم الله ، كم من حق قد أماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من ذليل فى دين الله أعزوه ، وكم من عزيز فى دين الله أذلوه » وذهب الأمويون إلى هشام بن عبد الملك ، وقالوا له : قطعت يدى غيلان ورجليه . وأطلقت لسانه. فقد بكى الناس حوله ونبههم على ما كانوا غافلين عنه . فأرسل إليه يقطع لسانه . فقيل له : أخرج لسانك . فقال : لا أعين على نفسى . فكسروا فكيه واستخرج لسانه فقطعوه . فمات رحمه الله »[1] .

إننا نرى بوضوح أن الرجل — كان من أعظم الشخصيات الإسلامية فى تاريخ الأمة الإسلامية كلها . إنه إنما كان يمثل المجتمع الإسلامى تمثيلا مثاليا فى مقاومته لبنى أمية . كان ضمير هذا المجتمع يتكلم باسمه . ويتعذب أشد العذاب لأجله ولسنا نجد فى كل ما ترك من كتابات أو رسائل أثراً لتفكير خارجى عن الإسلام . ولا نجد فى كتاباته مناقشة عقلية جدلية تقوم على أسس منطقية . كما نرى هذا فى مجامع المسيحيين فى ذلك الوقت ، المسلحين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى . إنما نرى حماساً مذهبيًّا يأخذ على الرجل كل جوانحه ، وامتداداً لدعوة التابعى الجليل معبد بن خالد الجهنى وصديقه ابن يسار — وهما يناديان : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله . كان غيلان يمثل المجتمع الإسلامى . فالمسألة إذن هى فى نطاق إسلامى بحت . ولا تتعداه ، فلا أخذ أصحاب مذهب الإرادة الحرة من بيلاجيوس ولا من يوحنا الدمشقى ولا من غيرهما .

ويبدو أن غيلان كان مرجئا أيضًا ، وقد كان هذا من أثر تلمذته على الحسن بن محمد بن الحنفية ويدعم هذا مؤرخ العقائد الإسلامية الإمام الأشعرى ، فذكر أن الغيلانية — أصحاب غيلان — من فرق المرجئة . وكذلك البغدادى والإسفراييني ، فقد اعتبرا الغيلانية مزيجاً من الإرجاء فى الإيمان ومن القدر على مذهب القدرية[2] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات ج ١ ص ١٣٦ والبغدادى : الفرق ص ١٢٣ والإسفراييني : التبصير ص ٥٩ ، ٦٠ .

أما عقيدته فى الإرجاء – فقد ترك لنا هذا النص عنه « جائزٌ أن يعذب الله أهل الكبائر ، وجائز أن يعفوا عنهم ، وجائز أن يخلدهم ، فإن عذب أحداً ، عذب من ارتكب بمثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلده ، وإن عفا عن أحد ، عفا عن كل من كان مثله »[١] وبهذا يكون غيلان مرجئًا فعلا ، ومن الثابت – كما قلنا – أنه تأثر بأستاذه الحسن بن محمد ابن الحنفية ، وأنه كان يناقض بهذا الأصل الخوارج . وهو أيضًا يبتعد بهذا الإرجاء عن المعتزلة .

ولغيلان أيضًا رأى فى فكرة الاستطاعة ، وهى القدرة على الفعل ، وأنها لكى تتحقق ينبغى أن يتحقق فيها السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات[٢] . وقد تابعه فى فكرته عن الاستطاعة فيما بعد بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس – وهما من كبار مشيخة المعتزلة .

وأدلى غيلان أيضًا بدلوه فى مسألة معرفة الله – والإيمان به : إن معرفة الله الأولى – هى اضطرار يلقيها الله فى الإنسان ، هى ضرورية ، هى اضطرار ، وليست بإيمان . ولعل غيلان هنا يشير إلى الميثاق فى عالم الذر . أما الإيمان فهو المعرفة الثانية بالله ، وهى معرفة اكتسابية وهى تشتمل على محبة الله والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله تعالى . والإيمان لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ، فهو لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه[٣] وقد أثر غيلان فى عالمين من علماء المسلمين جميعًا أيضًا بين القدر والإرجاء وهما محمد بن أبى شبيب وأبى شمر الحنفى[٤] .

ولكن كان أبرز رجال الغيلانية – مكحول بن عبدالله الدمشقى محدث الشام الكبير (المتوفى نحو عام ١١٦هـ) ومجموعة كبيرة من محدثى الشام وقضاتها . وكانت الغيلانية وسما على من عرف من رجال الحديث من القدريين بحيث يقول الشافعى عن عبدالرحمن بن ثابت الزاهد « وكان أعلم الناس بقول غيلان »[٥] وكانت لغيلان كتب ورسائل منتشرة فى العالم الإسلامى – أهمها كتاب فى الرد على الأوزاعى ، ويذكر القاضى عبد الجبار أن له من الرسائل ما يدخل فى مجلدات تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد وإلى الدعاء لله والتزهيد فى الدنيا[٦] ويذهب

---

(١) الأشعرى : ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٨ .

(٣) الأشعرى : مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٣٢٨ و ج ٢ ص ١٥٠ والبغدادى : الفرق ص ١٢٥ .

(٤) الأشعرى : مقالات ج ١ ص ١٣٥ والبغدادى : الفرق ص ١٢٥ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ١٠٣ .

(٦) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

الكعبي إلى أنه كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله[١]. وقد بقيت رسائل غيلان إلى مدى طويل في العالم الإسلامي تؤثر في الكتاب والبلغاء ويحفظها العلماء والزهاد[٢]. وكانوا يزاوجون بينها وبين مواعظ الحسن البصري[٣].

وبقيت الغيلانية فرقة متمايزة ، أثرت حقًا في المعتزلة إلى أكبر حد ، ولكن كان لها كيانها الخاص بها . ويذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي نفسه أن لغيلان أصحاباً كثيرين في نواحي الشام يقال لهم الغيلانية[٤].

كانت الغيلانية فرقة سياسية ، قامت كما قلت باسم المجتمع الإسلامي ضد الحكم الأموي ، الذي أنزل به عسفه وقسوته وضراوته وكانت غاياتها سياسية أكثر منها دينية كانت ثورة على الظلم الاجتماعي والاقتصادي الذي قام به الأمويون باسم الجبر الإلهي ، وحين قتل مؤسسها استمرت — فيما يبدو — وكفرقة سرية ، وما لبث أن انضم إليها أمير أموي يزيد ابن الوليد بن عبد الملك المشهور بالناقص ، لأنه أنقص الزيادة التي كان الوليد بن يزيد ابن عبد الملك الخليفة « الخليع » زادها في أعطيات الجند ، ليضمن ولاءهم .

ثار يزيد مع جمهور الغيلانية ، وقضوا على الخليفة الخليع عام ١٢٦هـ في معركة عسكرية كبيرة[٥].

وقد أعلن يزيد مبادئ الغيلانية في خطبته بعد أن قتل الخليفة « إن لكم على ألا أضع حجراً ، ولا أجرى نهراً ، ولا أكتنز مالا ولا أعطيه زوجة ولا ولداً ، ولا أنقل مالا من بلد إلى بلد حتى امتد فقر ذلك البلد وخصائصه أهله بما يغنيهم .

فإن فضلت فضلة ، نقلته إلى البلد الذي يليه مما هو أحوج إليه ولا أجهزكم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهاليكم . ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم ، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم ، وينقطع نسلهم .

ولكن لكم أعطياتكم في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر ، حتى تستدر المعيشة بين المسلمين ، فيكون أقصاهم كأدناهم[٦] وفي الخطبة ، كما نرى ، نفس غيلان وآرائه ، وهي

---

(١) الكعبي : مقالات ص ١٦٢ .
(٢) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .
(٣) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .
(٤) القاضي عبد الجبار . طبقات ص ٢٣٠ .
(٥) الكعبي : مقالات ص ١٠٧ .
(٦) الكعبي : مقالات ص ١١٦ .

تذكرنا بخطبته أمام خلافة عمر بن عبد العزيز وهى الخطبة التى قتله لأجلها هشام بن عبد الملك وينبغى أن نلاحظ أن الغيلانية هى التى خرجت مع يزيد لا المعتزلة، وقد وضعوا بهذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وقد تبنت المعتزلة هذا المبدأ نظرياً، ولكنهم لم ينفذوه فى عهد يزيد[1] مع أن عمرو بن عبيد كان يفضل يزيد عن عمر بن عبد العزيز، وكان له رأى من أسوأ الآراء فى عمر بن عبد العزيز. وكان عمر بن عبدالعزيز من أدعياء العدالة، ومثلا بارعاً، أما الخليفة العادل من بين خلفاء بنى أمية، فقد كان يزيد بن الوليد. وكان عمرو ابن عبيد على وشك القيام لمعونته، لولا أن يزيد توفى بعد ستة أشهر من خلافته.

ولم يخرج المعتزلة بعدها، بل اعتزلوا كل مشاركة إيجابية فى أى حركة سياسية، حتى توفى عمرو بن عبيد فى عهد جعفر المنصور الخليفة العباسى.

أود أن أنتهى من هذا إلى أن الغيلانية كانت فرقة سياسية عملية، كان أساسها بلا شك نظرياً — يتضح فى تبنيها لفكرة الاختيار الإنسانى، وإنكار للجبر الإلهى، كانت هذه الركيزة الأولى لقيامها، ولكن كان المقصود بهذا الرأى النظرى إنكار الظلم الاجتماعى الذى فرضه بنو أمية على جماهير المسلمين، فقامت فى الشام لا فى العراق.

وأدت عملها الكبير فى زعزعة أركان الحكم الأموى فى عقر داره.

لقد مثلت الغيلانية، النزوة الحيوية الأولى للمجتمع الإسلامى، وانطلقوا فعلا من بناء هذا المجتمع، والنزوة الحيوية — كما قلت من قبل، هى تعبير جزئى عن المجتمع، وانتفاضة من انتفاضاته، وهى تتمثل فى رأى مخالف لرأى حكامه، وإن كانت لا تعبر عن المجتمع تعبيراً كاملا، وتعنى أيضاً صرخة داوية لا تؤدى إلى تحطيم الحاكمين بقدر ما تؤدى إلى إقلاقهم وزلزلة أقدامهم، إنها هى الإرهاصات الأولى لثورة المجتمع، ولكنها ليست حقيقة ثورته.

تلك هى الصحيفة الأولى من صحف القدرية — وهم المبشرون الأول بمذهب الإرادة الإنسانية الحرة، ولكن قام من يرد عليهم لا باسم بنى أمية، ولكن خلال تأويل عقلى، وكانوا أيضاً حاجة من حاجات المجتمع، ونزوة من نزواته. وهم المجبرة الأوائل أو الجهمية.

---

(١) نفس المصدر ص ١١٦.

الفصل الثاني

المجبرة الأوائل : الجهمية

نشأة التأويل العقلي

إن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان، فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية ، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل ، فوصلت مشوهة ناقصة . وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل خارجي لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة ، وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وبيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه . ولكن هذه الفكرة التي حملها أعداء المنهج العقلي غير صحيحة على الإطلاق وسأحاول خلال البحث التركيبي الذي أقوم به في هذا الفصل ، أن أبين حقيقة هذه النشأة .

إن الحركة العلمية الأولى ، التي سادت العالم الإسلامي ، كانت بلا شك حركة جمع الأحاديث ، كان تكوين نصوص السنة هو العمل الأول الذي انبرى له جماعة من « خيص التابعين » . يتتبعونه « رواية » وينفقون الجهد الجهيد في سبيل إقامته — وأقصد بإقامته هنا تتبع السنة حيثما كانت . ونحن نعلم أن الخليفة الثاني كان قد نهى عن جمعها حتى لا تختلط « بكتاب الله » . وهذا العمل الممتاز الذي قام به التابعون وتابعو التابعين كان من أكبر الأعمال العلمية الإنسانية ، وقد حفظ لنا بهذا « الأصل الثاني » للإسلام في جوهره . ولكن نرى أن مجموعة لا يستهان بها من علماء السنة قد قبلت عدداً من الأحاديث الضعيفة أو غير القوية السند ، وتعلقت بظواهر ما فيها تعلقاً يصل إلى حد الجزم القاطع ، ونرى مجموعة أخرى من المفكرين الإسلاميين في هذا العهد قد روجوا لأفكار معينة غير إسلامية في شكل أحاديث انتشرت في العالم الإسلامي كالهشيم ، وقبلها الجمهور الشعبي كأحاديث واردة عن الرسول ، ومن المؤكد أن علماء السنة الكبار « أو السلف » وقفوا بالمرصاد لكل حديث غير صحيح السند ، وطبقوا قواعد الرواية الصحيحة تطبيقاً رائعاً على كل ما يرد أمامهم من أحاديث . ولكن حشو السنة بكل ما ورد من أحاديث كان عملا عاديًا في ذلك الوقت لدى كثير من دوائر العلماء . واختلف هذا الحشو جغرافياً وبيئيًا وعقائديًا ومن الواضح أن هذا الحشو الذي أقام عالماً فولكلوريًا للجمهور الشعبي كان نزوة من نزوات المجتمع لا بد أن يعيش المجتمع حيويًا في آلامها وأن ينام فيها وأن يتغنى بها . تلك نزوة حيوية في بناء كل مجتمع إنساني .

وفى هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلى ، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذى دخل الحديث ، وضاقوا ذرعًا بمنهج السلف فى محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط ، بل يعارض العقل . ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر ، وعدم التأويل ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة ، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية : « العقل » ، مقابلا للنقل ، و « التأويل » مقابلا للتقليد و « التوثيق » مقابلا للتوقيف و « الدراية » مقابلة للرواية . وبدأ النزاع عنيفًا ، تتدخل فيه السياسة أحياناً ، والتنافس العلمى أحياناً ، وسقط فيه صرعى كثيرون . ومازال النزاع قائمًا ، فقد انتقل التأويل الذى وضعه الجهمية قديماً إلى المعتزلة ، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثنى عشرية ، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر ، فقد بقى حتى الآن فى مذهب السلف وتوسط الخلف بين الاثنين ، يوفقون بين المعقول والمنقول ، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين ، والإسلام إنما أتى ليوجد أمة وسطاً ، ولذلك فإن المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامى .

ولا شك أن هذا التأويل العقلى نزوة جبوية أيضاً مضادة لنزوة الحشو والاثنان : التأويل والحشو من أعماق المجتمع .

والآن أنتقل إلى بدء الحركة العقلية ، محاولا أن أضعها فى إطارها الحقيقى خلال الغموض والتقطع الذى سيطر على ما لدينا من أخبار عنها .

١ ــ الجعد بن درهم :

إن أول مسلم خاض المعترك العنيف ، ونادى بفكرة التأويل العقلى فى الإسلام هو الجعد ابن درهم . وكل ما وصل إلينا من أخبار عنه غامض أشد الغموض ، مشوه أشد التشويه . ذكروا أنه كان من خراسان ، وأنه كان من موالى بنى مروان . وذكروا أنه كان مؤدباً لمروان ابن محمد ، وأنه كان ينسب إليه ، فيقال له مروان الجعدى[١] . ويذكر ابن تيمية أن ما أصاب مروان بن محمد من مصائب ونكبات وانقراض حكم بنى أمية على يديه ، إنما كان بسبب انتسابه للجعد المعطل . وقيل إنه من حران وإنه كان صابئيًا .

وسكن الجعد بن درهم دمشق . وحددت المصادر مكان داره[٢] . وذكر الطبرى فى كتابه

---

(١) الذهبى (المتوفى سنة ٨٥٢) . ميزان الاعتدال : يقول الجعد بن درهم عداده فى التابعين مبتدع ضال جـ ١ ص ١٥٨ .

(٢) ابن كثير : تاريخ ابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠ .

شرح أصول السنة : « إن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم فى سنى نيف وعشرين ومائة »[١] . وتذكر المصادر أن الجعد قد أخذ بدعته عن بنان بن سمعان ، وأخذها بنان عن طالوت ابن أخت لبيد ابن أخت أعصم ، وقد عاصر لبيد بن أعصم الرسول صلى الله عليه وسلم وكان عدوًّا له ، وقد اشتغل لبيد بالسحر وكان يقول بخلق القرآن[٢] . وقد ذكر هذا القول الأحير عن الجعد ، ويقال إن لبيداً أخذ قوله عن يهودى باليمن[٣] ، وأخذ عن جعد الجهم بن صفوان الخزرى الترمذى .

ويبدو أن القصة قد وضعت من أعداء الجهم — كما قلت من قبل — لتبين أن أصل المذهب يهودى من اليمن ، وقد كانت هذه عادة الفرق المتناظرة : أن تنسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه :

أما ابن النديم فيقدم إلينا رواية أخرى عن الجعد ، فإنه يعتبره مانويًّا : « . . كان الجعد ابن درهم الذى ينسب إليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدى ، وكان مؤدباً له ولولده فأدخله فى الزندقة »[٤] . وهذه الرواية الغريبة انفرد بذكرها ابن النديم ، ولا نجد لها سنداً فى غير الفهرست من الكتب ، ويبدو فيها تحامل ابن النديم الشيعى على مفكر عاش فى رحاب الأمويين ، وتتلمذ عليه خليفة من خلفائهم ، ولم يغفر له عنده أنه قتل أيضًا بيد الأمويين كما سنرى بعد قليل .

وتذكر المصادر التاريخية المتعددة أن الجعد أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن . وأن هذا القول قد أوغر صدور الأمويين عليه فطلبوه ، فهرب من دمشق وذهب إلى الكوفة وعاش بها ، فلقيه فيها الجهم بن صفوان وأخذ هذا القول عنه ، وما لبث أمير الأمويين على الكوفة ، القاسى القلب خالد بن عبدالله القسرى أن قبض على الجعد ووضعه فى السجن ، وشكا آل الجعد إلى هشام بن عبدالملك ضعفهم وطول حبس الجعد ، فقال هشام : أهو حى بعد ؟ وكتب إلى خالد فى قتله فأتى به فى الوثاق يوم أضحى ، وصلى صلاة العيد ، وخطب وقال فى آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم ، فإنى أريد اليوم أن

---

(١) ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ، والرسائل الكبرى . ص ١٣٧ ، ١٤٢ .

(٢) ابن كثير : تاريخ . . وكانت له بها دار بالقرب من الفلاسيين إلى جانب الكنيسة ذكره ابن عساكر قلت وهى محلة من الخواصين اليوم غربيها عند حمام القطانين الذى يقال له حمام فلينس .. جـ ٩ ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة وأيضاً انظر ابن نباتة المصرى . سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيد ص ١٨٦ .

(٤) ابن النديم : الفهرست — ص ٤٨٦ .

أضحى بالجعد بن درهم فإنه يقول : وما كلم الله موسى تكليما ، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلا ، تعالى الله عما يقول علوًّا كبيراً » ، ثم نزل وحز رأسه بالسكين فى أصل المنبر[1] أما صاحب شذرات الذهب فيوردها كالآتى : خطب خالد بن عبدالله القسرى الدمشقى بواسط يوم أضحى ، وكان ممن حضره الجعد بن درهم ، فقال خالد فى خطبته : الحمد لله الذى اتخذ إبراهيم خليلا وموسى كليماً ، فقال الجعد وهو بجانب المنبر : لم يتخذ الله إبراهيم خليلا ولا موسى كليماً ، فلما أكمل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضحوا ، قبل الله ضحاياكم فإنى مضح بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولا موسى كليما . . . فى كلام طويل ، ثم نزل فذبحه فى أسفل المنبر . والجعد هذا أول من نفى الصفات ، وعنه انتشرت مقالة الجهمية ، إذ حذا حذوه فى ذلك الجهم بن صفوان . قال الذهبى فى المغنى : الجعد بن درهم ضال مضل زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلا »[2] وتجمع المصادر على أنه أول من نادى بالتعطيل ، وبمذهب نفى الصفات وبنظرية خلق القرآن وأن الجهم بن صفوان أخذ عنه كل هذا[3] . ويذكر ابن كثير وابن نباتة أنه أول من قال بخلق القرآن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم[4] .

نستطيع أن نستخلص من هذا :

أولاً : محاولة السلف من ناحية، والمعتزلة من ناحية أخرى تعليل موقف الجعد بن درهم الفكرى بسبب معيشته بين اليهود ، كما يذكر ابن نباتة وابن كثير ، أو بين المانوية كما يذكر ابن النديم ، وأنه أخذ آراءه منهم . ثانياً : لا نستطيع أن نصدق أن قتله كان لآرائه الفكرية ، بل يبدو أنه لسبب سياسى ، فإن خلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين فى مسائل تمت إلى العقيدة ، وقد رأينا مثل هذا فى قصة مقتل غيلان الدمشقى ، كما سنراها فى مقتل الجهم بن صفوان . ثالثاً : كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . والتعطيل وأنه ينادى بأن الله لم يكلم موسى تكليماً .

يمكننا إذن من الأقوال السالفة أن نضع صورة تركيبية لآراء الجعد : فالجعد أول من نادى بالتعطيل . و « التعطيل » اصطلاح وضعه السلف وصما للمعتزلة وسالفيهم ، ومعناه النفى إنكار الصفات القديمة القائمة بالذات ، فالجعد إذن من نفاة الصفات بل أول من نادى بهذا . وقد أداه نفى الصفة إلى القول بخلق القرآن — أى أنه أنكر الكلام القديم . وهذا يفسر ما ذكره

---

(١) ابن نباتة : سرح ص١٨٦ وكذلك ابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠ .

(٢) ابن العماد — شذرات الذهب جـ ١ ص١٦٩ — ١٧٠ .

(٣) ابن تيمية : الرسالة الحموية ص ١٥ ، ابن تيمية : موافقة صريح المعقول جـ ١ ص١٩٢ .

(٤) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ ، وابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠ ، والذهبى — ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٨٥ .

القسرى من أن الجعد يقول « إنه ما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ إبراهيم خليلا »، أى أن الله لم يكلم موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام حادث ، ولم يتخذ إبراهيم خليلا فى القديم ، وإنما فى زمان حادث . وإذا كانت هذه كلها حوادث ، فكيف يكون القرآن وهو محتواها ، قديماً .

غير أن ثمة تفسيراً آخر لكلام الجعد ، إذا صح أن الجعد كان يعيش فى وسط يهودى : إنه أراد أن ينكر الفكرة اليهودية المجسمة القائلة بأن الله تجلى تجلياً جسمانياً لموسى ، وكلمه كلاما مادياً ، فأراد الجعد أن يناقض هذا بقوله : إن الله لم يكلم موسى تكليماً ، أى لم يكلمه على تلك الصورة المجسمة التى عرفها اليهود ، هذا ما أراده الجعد ، ولم يفهم القسرى هذا[1] .

ولكن هذا كله لن يفسر لنا الموقف الحقيقى للجعد بن درهم تجاه الفكر الإسلامى ووضعه الممتاز فيه ، غير أن النص الرائع الذى عثرت عليه فى ابن الأثير ، بل ذكره أيضاً ابن عساكر فى تاريخه ، يبين الموقف الأصيل لهذا المفكر المجهول لدى الباحثين وهو : « أنه كان يتردد إلى وهب بن منبه وأنه كلما راح إلى وهب يغتسل ويقول : أجمع للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً : ويلك ياجعد ، اقصر المسألة عن ذلك إنى لأظنك من الهالكين ، لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك ، وأن له عيناً ما قلنا ذلك ، وأن له نفساً ما قلنا ذلك ، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك »[2] هذا هو موقف الجعد بن درهم وهو الذى أدى إلى قتله تلك القتلة العنيفة : إنه يتوضأ لكى يستمع إلى وهب بن منبه ، وإنه ليعلن أنه العقل ما يسعى إليه ويجمع نفسه له ، لقد راعه الحشو الكبير ، والإسرائيليات التى دخلت الحديث ، فيسأل عن صفات الله ، وهل لله حقاً يد كأيدينا وعين كأعيننا ونفس كأنفسنا ؟ وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا الحادثة ؟ إنه يريد التفسير العقلى ، إنه يريد تحكيم العقل فى كل شىء .

إن جبار بنى أمية قد اهتز غضباً حين استمع لآرائه وبخاصة أنه كان من مواليهم ، ومؤدباً لأحد أمرائهم وقد أصبح هذا الأمير فيما بعد خليفة للمسلمين ، فطلبه ، فهرب إلى الكوفة ، وهناك قتل — كما قلنا — بعد أن اعتنق آراءه رجل كانت له الأهمية الكبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى . . . وهو الجهم بن صفوان . . . ولكن الجعد بن درهم كان أول رواد التفسير العقلى فى الإسلام .

---

(١) قتل القسرى سنة ١٢٨ فلا بد أن الجعد قتل قبل هذا التاريخ .

(٢) ابن كثير — الكامل — جـ ٩ ص ٣٥٠ .

٢ ـ الجهم بن صفوان :

والجهم بن صفوان شخصية من أكبر شخصيات الإسلام ، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية ، ثم نسبت إليه المعتزلة : فلقبت المعتزلة منذ عهد المأمون بالجهمية . ومع أن الفرقتين تتفقان فى أصول هامة ، غير أنهما تختلفان فى أصول جوهرية أيضًا . ومن المحتمل كثيراً أن نجد لدى الجهمية أصلا ومبدءاً للمعتزلة ، ولكن من جهة نستطيع أن نجد فيها أيضًا أصلا ومبدءاً لطائفة المجبرة . وهذا ما يبين أهمية جهم بن صفوان فى تاريخ الفكر الإسلامى . ويذهب كاتب حديث هو جمال الدين القاسمى الدمشقى إلى القول بأنه « قد يظن أنها (الجهمية) أمست أثراً بعد عين ، مع أن المعتزلة فرع منها ، وهى فى الكثرة تعد بالملايين » . ولم يتنبه القاسمى إلى أن المذهب المعتزلى قد دخل فى قلب مذهب الشيعة ، وما زالت الشيعة تعيش . والقاسمى قد تنكب الطريق إذ يقول « إن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعرى يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية كما يدريه المتبحر فى فن الكلام والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف[١] .

والقاسمى يردد هنا أقوال ابن تيمية ، وهى أقوال ملؤها الحقد والكذب على رجال الأشاعرة العظماء من أمثال أئمة الهدى فخر الدين الرازى والآمدى ، وغيرهما من مفكرين حملوا لواء الإسلام علميًّا وفكريًّا ، وكان لهم مذهبهم المنبثق عن الكتاب والسنة ، والمتناسق تناسقاً منهجيًّا مع العقل .

أما الجهم بن صفوان ، ويكنى أبا محرز ، فقد نشأ فى سمرقند بخراسان ، ثم قضى فترة من حياته الأولى فى ترمذ ، وكان مولى لبنى راسب من الأزد[٢] وليس لدينا أى أخبار عن دراسته أو عن أساتذته سوى أنه ـ وهذا ما تجمع عليه المصادر ـ أخذ عن الجعد بن درهم[٣] . ويبدو أنهما تقابلا فى الكوفة وأن جهماً قضى بها فترة من الزمن يقول ابن كثير : سكن الجعد الكوفة فلقيه فيها الجهم بن صفوان ، فتقلد هذا القول عنه[٤] وهناك عرف الجهم منهج الجهد وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث ، وقد راعه الحشو الهائل الذى أدخل فى

---

(١) جمال الدين القاسمى الدمشقى ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦ .

(٢) ابن حجر العسقلانى ـ الميزان : جـ ٢ ص ١٤٢ والذهبى : ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٨٥ .

(٣) ابن العماد : شذرات جـ ١ ص ١٦٩ ـ ١٧٠ وابن كثير تاريخ . جـ ١ ص ٢٦ ـ ٢٧ ، وكذلك جـ ٩ ص ٣٥٠ ـ وابن الأثير ـ الكامل جـ ٥ ص ١٢٧ .

(٤) ابن كثير : تاريخ ... جـ ٩ ص ٣٥٠ .

الحديث ، كما راعه عدم اهتمام المحدثين « بالدراية » واقتصارهم فقط على الرواية ، ويقول ابن حجر « وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً عظيما » . ثم رجع إلى ترمذ ، وقد امتلأ حماساً لآرائه التى سنفصلها فيما بعد ، وبدأ ينشرها ويذيعها ، وكان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء ، ثم انتقل إلى بلخ حيث كان يعيش هناك المفسر المشهور مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠هـ) وكان يصلى معه فى مسجده ، ثم اختلفا واستطاع مقاتل بن سليمان بما له من نفوذ أن ينفيه إلى ترمذ ، فبقى بها حتى دعاه الحارث بن سريج لمشاركته فى حربه ضد بنى أمية وشارك الجهم فى الحرب ، حتى قتل الحارث وجهم فى قصة محزنة عام ١٢٨[١] فقتله إذن كان لسبب سياسى وليس لسبب دينى . وأما أن هشام بن عبد الملك أرسل إلى عامله على خراسان نصر بن سيار : أما بعد ، نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية ، فإن ظفرت به فاقتله . فهذا فقط ذر للرماد فى العيون ، فجهم لم يكن من الدهرية ، وإذا كان ، كما لاحظ القاسمى بحق ، كاتب الحارث بن سريج ، وكلاهما كانا يدعوان لله ولرسوله[٢] .

ما هى العلل التى دعت جهماً إلى القيام بنشر آرائه ؟

أولاً : معبد الجهنى — فقد راعت آراء معبد الجهنى فى القدر جهماً ، وكان جهم جبرياً ، فقام فى خراسان يدعو إلى اعتناق فكرة الجبر المطلق .

ثانياً : مقاتل بن سليمان — قلنا إن جهماً ذهب إلى بلخ ، وقابل فيهما المفسر المشهور مقاتل بن سليمان وكانت شهرته قد عمت البلاد الإسلامية . ولكن مقاتلا كان مشبهاً ، بحيث يقول الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان « أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشىء ، وأفرط مقاتل فى معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه ، إن هذا معطل وذاك مشبه ، وإن لهما رأيين خبيثين » ونستخلص من هذا أن جهماً نادى بنفى الصفات حين رأى مقاتل ابن سليمان ينادى بالتشبيه . وتقول المصادر إن مقاتلا كان يضبط الإسناد ، وكان يقص فى الجامع بمرو ، فقدم جهم ، فجلس إلى مقاتل ، فوقعت العصبية ، أى فوقعت الشحناء والبغضاء بينهما ، فوضع كل واحد منهما كتاباً على الآخر . ويقول الجوزجانى « كان مقاتل دجالا جسوراً »[٣] ولم يصل إلينا كتاب جهم ، ولكن بقيت أجزاء من تفسير مقاتل كما أن كتاب الاستقامة والرد على أهل الأهواء لخشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٥هـ)

---

(١) الطبرى — تاريخ الأمم والملوك جـ ٧ ص ٢٢٠ ، ١٢١ ، ٢٣٦ وأيضاً ٢٣٧ وما بعدها وجـ ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ — وابن الأثير ، الكامل جـ ٥ ص ١٢٧ .

(٢) القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٦٩ .

ما زال موجوداً ، وخشيش من أعظم النقلة ولكنه كان حشوياً[١] ومع أن الكتابين ليسا بين يدى الآن ، ولكن قد نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين أحمد بن عبد الرحمن الملطى (المتوفى عام ٢٧٧هـ) ويعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التى تكلمت عن الفرق الإسلامية الأولى . وقد استند الملطى فى عرض آراء جهم على كتابى مقاتل وخشيش .

كانت هناك إذن عداوة ضارية بين جهم والحشوية . وقد تغالى جهم فى التنزيه قدر تغالى أعدائه فى الحشو والتشبيه والتجسيم . وهذا ما دعا الملطى أن يردد التهمة القديمة التى وضعها كتاب الرد على الزنادقة والجهمية : أن الجهم بن صفوان اشتق كلامه من السمنية ، أو أنهم شككوه فى دينه ، حتى ترك الصلاة أربعين يوماً . وقال : لا أصلى لمن لا أعرفه ، ثم خرج بعد عزلته واشتق هذا الكلام ، أى كلام السمنية ، وبنى عليه من بعده آراءه فى التنزيه[٢] .

وهذا الكلام لا أساس له من الصحة . وقد رأينا من قبل كيف حاول بن النديم أن يرد آراء الجعد بن درهم إلى المانوية ، كما أن ابن تيمية يجعله فيلسوفاً صابئياً حرنانياً ، تلك محاولة قام بها خصوم المذاهب . وفى الحقيقة أن الجهم بن صفوان كان مفكراً مسلماً . بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج إلى الكتاب والسنة ، أو بمعنى أدق كان يؤمن بالأصل الإسلامى المشهور « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » وقد لاحظ البغدادى والإسفراييني مع شدة عداوتهما لمخالفى مذهب أهل السنة والجماعة — أن جهم بن صفوان كان يحمل السلاح ويحارب السلطان[٣] . ويقول الإسفراييني « ومع هذه البدع التى حكيناها عنه ، كان يعانى الخروج وتعاطى السلاح وكان يحمل السلاح ويخرج على السلطان وينصب القتال معه ، ورافق الحارث ابن سريج فى وقائعه ، وخرج على نصر بن سيار حتى قتله سلم بن أحوز المازنى فى آخر أيام المروانية[٤] . ويقول السلفى المتأخر جمال الدين القاسمى الدمشقى أن الجهم بن صفوان ومخدومه الحارث بن سريج كانا « يقيمان أحكام الكتاب والسنة ، وجعل الأمر شورى ، وأبى الانغماس فى إمرة الظالمين ، ورفض أعطياتهم والعمل لهم » . وفى موضع آخر يقول « إن الدهرية لا يقرون بألوهية ولا بنبوة ، وجهم كان داعية للكتاب والسنة ، ناقماً على من انحرف عنهما مجتهداً فى أبواب من مسائل الصفات ، فلا يستحل نبزه بالدهرية »[٥] .

---

(١) مقدمة التنبيه فى الرد على أهل الأهواء ص ٧ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٨ .

(٤) الإسفراييني : التبصير . . ص ٦٤ .

(٥) جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ثالثاً : المنهج العقلى – إن تحكيم العقل فى النصوص كان دعوة جديدة بدأها الجعد ورأى جهم صحتها . وبخاصة أن اليهود والنصارى من ناحية ، والمانوية والمذاهب الفارسية من ناحية كانت تتقدم بقسوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته ، فرأى أن منهج الحديث لا يفيد بشىء ، بل إنه يحمل إلى الإسلام سموماً شديدة لم يقو علماء الحديث على مقاومتها ، فانبرى لوضع هذا المنهج . وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد ، وحاربوا به أعداء الإسلام .

ولا شك أن للجهم بن صفوان فضلا كبيراً على الإسلام ، ولكنه ، كما يقول محمد بن زاهد الكوثرى فى مقدمته الرائعة لتبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى ، « أفرط فى النفى حتى قال : إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد ، ولم يفرق بين الاشتراك فى الاسم والاشتراك فى المعنى ، والممنوع هو الثانى دون الأول وبشرط كونه وارداً فى الشرع ، لأن العلم مثلا مما ورد وصف الخالق به والمخلوق ، مع أنه ليس بمشترك بينهما فى المعنى ، لأن علم الله حضورى وعلم المخلوق حصولى ، وكذلك بقية الصفات »[1] .

آراء الجهم بن صفوان الكلامية

قلنا إن منهج الجهم بن صفوان – الذى أدخله فى الحياة العقلية الإسلامية – هو التأويل ، فبدأ يطبق منهج التأويل على كل المشكلات العقلية التى كانت تشغل العالم الإسلامى حينئذ . ومع أن كتابه الذى وضعه عن مقاتل بن سليمان لم يصل إلينا ، إلا أن جملة آرائه قد احتفظ بها مؤرخو الفرق . كما أن نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى قد كشف لنا عن مجادلاته مع مقاتل بن سليمان ، إذ أن الملطى استند فى تفنيد آراء الجهم على آراء مقاتل . وسأقدم لكم ملخصاً عاماً لأهم آرائه .

مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

الله ذات فقط ، وليس شيئاً ، « لا يقال إنه شىء ، لأن الشىء هو المخلوق الذى له مثل » ، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء[2] . ويقول الملطى إن جهماً يقول « إن الله لا شىء

---

(١) محمد بن زاهد الكوثرى ، مقدمة تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى : لابن عساكر ص ١٢ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٨١ ، ٢٨٠ ج ٢ ص ٥١٨ والملطى – التنبيه ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ .

وما من شيء ولا في شيء » ، ويبدو أنه كان يرد على طوائف من المسلمين تقرر أن الله شيء بمعنى أنه جسم ، إذ أن الأشعرى يقرر أن المشبهة تقول « معنى أن الله شيء ، معنى أن جسم » . فجهم إذن ينكر شيئية الله بمعنى جسميته ، أو أنه موجود بمعنى الوجود الحسى . ولكن هل معنى هذا أن جهماً ينفى الصفات الأزلية كلها وأنه معطل للصفات وأنه ليس له (تعالى) علم ولا قدرة ولا رحمة ولا غضب ولا نحو ذلك من صفاته[١] ! ؟ يذكر الملطى : إن جهماً يقول « لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء ، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين فوقعوا عليه اسم الألوهية ، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الألوهية »[٢] .

إن الشهرستانى يقول إن جهماً « نفى الصفات الأزلية » ، ولكنه استدرك فقال إن جهماً يقرر أن الله « لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيهاً ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلا خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق »[٣] . وعند البغدادى أن جهماً يقول « لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجد ، وفاعل وخالق ومحيى ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده »[٤] . وكذلك الإسفراييني : « كان جهم يقول إن الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز أن يقال فى حقه إنه حى أو عالم ، أو مريد أو موجود ، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال : إنما يقال فى وصفه أنه قادر ، موجد ، فاعل ، خالق ، محيى ، ومميت ، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد[٥] . ونرى من هذا أن جهماً لا ينفى الصفات الأزلية وإنما يحاول فقط تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ، فاحتفظ لله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، فجهم ليس معطلا بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذى انتشر على أيدى الحشوية من أمثال مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى .

أنكر جهم الصفات الأزلية التى يوحى مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات ، وكانت أهم مشكلة تصادفه فى هذه الصفات هى مشكلة العلم ، فقرر جهم أن علم الله محدث ، هو أحدثه فعلم به ، وأنه غير الله . وينقل عنه ابن حزم أن « لو كان علم الله تعالى لم يزل ، لكان لا يخلو عن أن يكون هو الله أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل ، فهذا تشريك

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٢ ص ٢٠ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ١٩٣ ، ١٩٤ – ونقل الملطى لا يتسم بالحيدة .

(٣) الشهرستانى – الملل جـ ٦ ص ١٢٣ .

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ .

(٥) الإسفراييني : التبصير .. ص ٦٤ .

قه تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى وهذا كفر ، وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا إلحاد[١]

ولكن كيف أحدث هذا العلم ؟ نقل الأشعرى عنه نصين مختلفين . أحدهما أنه « قد يجوز عنده أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلا » ومعنى هذا أن علم الله حادث ، ولكن الله أحدثه قبل حدوث الأشياء . والنص الآخر هو : « أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه . ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم ، لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو يجهل[٢] ، ومعنى هذا أن علم الله حادث بحدوث الحادثات . ولكن المرجح أن الجهم يذهب إلى القول الثانى والأشعرى يقرر فى موضع آخر أن الجهم يقول : « إنه لا يقال إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون »[٣] .

ويقرر جهم أن علم الله حادث لا فى محل ، أو بمعنى أدق أثبت للبارى علوماً حادثة لا فى محل[٤] . ويعلل جهم هذا بما يأتى : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم به قبل خلقه ، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا ، ولا يجوز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجده ، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيوجده ضرورة ، وإلا لانقلب العلم جهلا وهو على الله سبحانه محال . وإن لم يبق علمه بأنه سيوجده بعد أن أوجده ، فقد تغير ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تعين أن يكون علمه حادثاً بحدوث الإيجاد ، وذلك يؤدى إلى أن ذاته محل للحوادث ، وهو محال . وإما أن يحدث علمه فى محل ، وهو أيضاً ، لأنه يؤدى إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم البارى تعالى ، وهو محال . فتعين أن يكون علمه حادثاً فى محل[٥] .

يقدم هذا النص الرائع الذى أورده لنا البغدادى والشهرستانى صورة من صور تفكير الجهم . إن الجهم يحاول فى هذا النص تنزيه الذات المطلقة عن كل تغير ، والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة ، ستؤدى فى نظر الجهم إلى تغير فى العلم ، وبالتالى إلى تغير فى الذات ، ثم لا يمكن أن يكون العلم فى محل لأن العلم هو علم بالحادثات ، وهذا المحل إما أن يكون ذات الله ، فتكون ذات الله محلا للحوادث . . . هذا ما سيذهب إليه الكرامية فيما بعد ، وهو محال عند الجهم . وإما أن يكون فى محل ، فيكون المحل موصوفاً بصفات العلم الإلهى ، وهذا محال ؛

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ١٢ ص ١٢٧ ، وما بعدها وقد أورد ابن حزم نصوصاً فى غاية الأهمية للجهم بن صفوان .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين .. جـ ١ ص ٤٨٤ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين .. جـ ١ ص ٣٨ .

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق .. ص ١١٣ والوافى الصفدى ١٤٧ — ١٤٨ .

(٥) البغدادى : نفس المصدر نفس الصحيفة والوافى للصفدى بنفس الورقة .

وقد دعاه هذا إلى « أن يثبت علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة »[١] فالعلم الحادث يتجدد دائماً بتجدد الحوادث .

والكلام كالعلم صفة حادثة ، فلم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام أحدثه ، « كانوا يقولون إن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً فى غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وأن قوله تعالى « وإذ نادى ربك موسى » وقول النبى : إن الله ينزل كل ليلة فيقول : من يدعونى فأستجيب . . . إلخ . معناه أن ملكاً يقول ذلك عنه كما يقال : نادى السلطان » . وهنا تأتى مشكلة القرآن ، وقد أجمعت المصادر على أن الجهم كان يقول بخلق القرآن[٢] . ولكن الأشعرى يمدنا بالنص الآتى : « وحكى زرقان عن الجهم أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله »[٣] . فما هو المقصود بكلمة جسم ؟ هل المقصود بها أنه « شىء موجود » وما دام القرآن هو شىء موجود فهو حادث وليس بقديم ، ومن ثمة فهو مخلوق ؟ أو أن وصف القرآن بجسم ونسبته إلى جهم هو إلزام من أعدائه ؟ وهل اتخذت كلمة جسم مصطلحها الفنى فى ذلك الوقت المبكر ؟ هل هى تشير إلى « شىء » أم تشير إلى « جوهر » ؟

إننى أميل إلى القول بأنه استخدم الكلمة ، وأنه استخدمها بمعنى « شىء موجود » ، والشىء الموجود لابد أن يكون جسماً ، خاصة وأنه استخدم كلمة الجسم للحركة فيقول « إن الحركات أجسام »[٤]. وهذا نص أيضاً يورده الأشعرى عن زرقان عن جهم : « أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غير جسم ، لأن غير الجسم هو الله سبحانه ، فلا يكون شىء يشبهه »[٥] وهنا يتضح لنا منطق الجهم : هناك جسم ولا جسم ، أما الجسم فهو الموجودات ، واللاجسم هو الله فقط أو هو الذات الإلهية وحدها منفردة لا شىء بجوارها ، والقرآن موجود فهو جسم. ومن العجب أننا سنجد عند الكرامية العكس تماماً ، فالكرامية تقول : إن الموجودات جسم وعرض ، والله وحده هو الجسم . ولكن الكرامية أو محمد بن كرام مات عام ٢٥٥هـ أى مات بعد مائة عام من وفاة الجهم ، فمن المحتم إذن أن الجهم كان يتكر أقوال مقاتل بن سليمان ، ولا بد أن مقاتلا كان يعيش فى وسط يهودى ومسيحى ، أخذ عنه التجسيم والتشبيه ، وفرخ التجسيم وباض فى خراسان حتى وجد ابن كرام البيئة الصالحة له .

وأنكر الجهم بن صفوان أيضاً حدوث الحوادث فى ذات الله ، وقد نادى بعكس هذا

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل .. جـ ١ ص ١١٤ .

(٢) انظر أيضاً ابن تيمية – موافقة . جـ ١ ص ١٨٧ – ومجموعة الرسائل جـ ٢ ص ٢٦.

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٥٨٩ .

(٤) نفس المصدر السابق نفس الصحيفة .

(٥) نفس المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٤٦ .

محمد بن كرام فيما بعد ، ولا شك أيضًا أنها كانت عقيدة مقاتل بن سليمان ، وأن الجهم كان ينكرها بشدة وقوة . هل هناك مصدر خارجي لفكرة الجسمية والتشبيه في ذلك الوقت ؟ إن المؤرخين الإسلاميين اتهموا مقاتل بن سليمان أنه كان يأخذ عن اليهود والنصارى ما يوافقه ، وقد فشا التجسيم والتشبيه لدى الاثنين خلال العهد القديم وتفسيراته كما نعلم . ولكن فكرة « جسمية الموجودات » هي فكرة رواقية ، وجسمية الحركة أيضًا فكرة رواقية ، وقد كانت الرواقية منتشرة في كنائس النصارى . ولكن إذا كان مقاتل بن سليمان قد استخدم كل هذا التفكير الرواقي أو اليهودي أو المسيحي ، فإن جهمًا لم يستخدمه على الإطلاق ، لقد وضعت المجسمة الله في الكون ، واعتبرته الجسم الوحيد ، أما الجهمية ، فقد اعتبرت الله خارج الكون واعتبرت كل ما غير الله جسماً . إن منطق الأولى سيؤدي إلى نتائج خطيرة في تاريخ الفكر الإسلامي لا محل للكشف عنها الآن ، أما منطق الجهمية فسيؤدي إلى التنزيه المطلق .

وقد انتقل التجسيم إلى الكرامية كما نعلم ، وانتقل من الكرامية إلى تقي الدين بن تيمية ، ومنه إلى السلف المتأخرين ، وانتقل التنزيه إلى المعتزلة ولكن كلتا الطائفتين لم تحلا الإشكال ، إنما كان حله على يد مفكري الأشاعرة بمبدئهم الخالد: وهو أن لله صفات لا ينبغي أن يقال إنها هي أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا إنها موافقة أو مخالفة ولا إنها تباينه أو تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولا تشبهه ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به »[1] .

وقد انتصرت عقيدة الأشاعرة خلال العصور ، وسادت العالم الإسلامي حتى الآن .

(ب) رؤية الله :

وتلك مشكلة أخذت مكانها الكبير في اختلافات الفرق ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى إمكان رؤية الله في اليوم الآخر . واستندوا على دليل عقلي هو أن كل ما لا تصح رؤيته ، لم يتقرر وجوده ، كالمعدوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته — كسائر الموجودات . ثم أخذ الأشاعرة يفسرون الآيات القرآنية الواردة في إمكانية الرؤية ، ومنها قول الله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصًا ، حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما »[2] . أي أنه لا يجوز أن تتلاقى وتتماس ذات الله بذوات المخلوقات . فمعنى اللقاء هنا هو الرؤية ، ثم قول الله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وقوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة

---

(١) الإسفراييني : التبصير في الدين ص ١٠٠ .

(٢) الملطي : الرد .. ص ١٠٨ — ١٠٩ وهامش الكوثري .

أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون » . والحسنى هى الخلود فى الجنة ، وليس وراء الجنة من نعيم سوى رؤية الله . وهناك آيات كثيرة متعددة تثبت الرؤية لكن جهماً أنكر النظر إلى الله. ويستند هذا الإنكار على أصله أن الله ليس بموجود ، « وما لا يتقرر وجوده ، لا تصح رؤيته » ولقد أخطأ جهم فى هذا خطأ شديداً ، لقد ذهب بالتنزيه إلى حد فعال . ولكن ليس معنى إنكار وصفه تعالى بصفة يشارك فيها المخلوق ، أن ننكر حقيقة قرآنية سمعاً ، وأيد السمع فيها اجتهاد العقول .

ولكن جهماً سار هنا إلى النتائج اللازمة لمنطقه المتحجر الجامد، فتنكب الحقيقة ، حتى أدركها — خلا ل اختلافات الفرق — مشيخة الأشاعرة من ناحية، ومشيخة الماتريدية من ناحية ، وقد وافق المعتزلة من بعد جهماً فيما ذهب .

(د) فناء الخالدين أو فناء الحركة :

أثيرت مسألة فناء الخالدين عند اليهود من قبل كما ذكر المقدسى ثم أثيرت نفس المسألة عند المسلمين فثمة روايات عن ابن مسعود أنه قال : يأتى على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما لبثوا أحقاباً . وكذلك عن الشعبى « جهنم أسرع الدارين خراباً » ، وكذلك عن عمر « لو لبث أهل النار فى عدد رمل عالج ، لكان لهم ما يرجون » . فمن ناحية النقل ، ثمة اختلاف فى أبدية النار[١].

ولقد اتهم جهم بن صفوان بأنه نادى بفناء الخلود ، أو بمعنى أدق بانتهاء الجنة والنار[٢] ، فهو يقرر صراحة أن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم أهل النار بجحيمها »[٣] وفى نص آخر « الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى أهلهما حتى يكون الله موجوداً لا شىء معه ، كما كان موجوداً لا شىء معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار »[٤] وفى نص ثالث « لمقدرات الله ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما، حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شىء معه كما كان أولا لا شىء معه »[٥] . والمحاولة كما نرى محاولة للتنزيه المطلق ، إذ أن القدم والسرمدية لله وحده فهو الأول والآخر . بل يقرر الجهم أن

---

(١) المقدسى — البدء جـ ١ ص ١٩٩ إلى ٢١٣ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٥ ، ٩٦ ويورد الملطى إلزامات بعيدة تماماً عن روح المذهب الجهمى وانظر أيضاً ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١١٥ ، والوافى للصفدى ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) الأشعرى مقالات جـ ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) نفس المصدر جـ ١ ص ١٦٤ وكذلك جـ ٢ ص ٤٧٤ .

« معنى الآخر أنه لا يزال كائنًا موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره »[١] فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا الله، ولكل شيء غاية ونهاية وآخر حتى الجنة والنار . والجهم هنا يفسر معنى « الآخر » التي أوردتها النصوص القرآنية تفسيره الخاص المنزه ، ولكنه يستند في الآن عينه على مبدأ فلسفي : « لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا تتصور حركات لا تنتهي أولا »[٢] والحركة — كما قلنا — جسم ، والجسم موجود له مبدأ ونهاية ، فهي حادثة ، والحادث يفسد . . وكذلك الجنة والنار وحركات ساكنيها .

وحاول جهم أن يفسر الآيات التي تؤكد الخلود تفسيراً مجازيًا ، فحمل قوله تعالى « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد ، كما نقول « خلد الله ملك فلان » وهذا منهج في التأويل عجيب . ثم بحث في الآيات لعله يجد فيها ما يحقق فكرة الانقطاع ، فقابلته الآية : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » (الآية ٢٠٨ — هود ١١) ، فرأى فيها اشتراطًا واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء[٣] وقد تناسى جهم الآيات الكثيرة التي تقرر بقاء الجنة بقاء سرمديًا : (لهم فيها نعيم مقيم) ، (خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم) (ما عندكم ينفدوما عند الله باق) (لايذوقون فيها الموت) (وأن الآخرة هي دار القرار) (ماكثين فيها أبدا) (فادخلوها خالدين) (وما هم منها بمخرجين) . وعن بقاء النار : (لا يقضى عليهم فيموتوا) (لا يموت فيها ولا يحيى) (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم) .

وينبغي أن نلاحظ أن الجهم بن صفوان يقرر أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائهما ، ولكن الأمر هو أنه لابد لكل حركة من نهاية ، إن الحركة لا تبقى زمانين — إن أردنا أن نعبر عن فكرته في فناء الحركة بتفسير أحدث بكثير من زمن جهم .

ويتكلم أبوالهذيل العلاف عن سكون الحركة في أهل الجنة والنار ، ويرى تقي الدين ابن تيمية يؤمن بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعًا بعد استيفاء العقاب . وقرر الجهم أيضًا أن الله لم يخلق الجنة بعد ، أما جنة آدم فقد خلقها وأفناها ، أراد بهذا أيضًا إنكار قدم الجنة[٤] .

---

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٢١١ .

(٢) الوافي للصفدي ص ١٤٧ ، ١٤٨ وابن تيمية . موافقة ج ١ ص ١٨٦ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٣ .

(٤) الملطي : التنبيه ص ١٣٠ ، ١٣١ .

المشكلة الإنسانية

(١) الجبر :

الجبر فى الأصطلاح الفنى الكلامى هو نفى الفعل حقيقة عن الإنسان ، وإضافته إلى الله . وقد اختلفت المجبرة إلى قسمين : مجبرة خالصة ، وهى التى لا تثبت فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . وجبرية متوسطة ، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا . وقد اعتبر الجهم ابن صفوان من الجبرية الخالصة[١] ، والنصوص التى وردت إلينا واضحة فى ذلك ؛ فالشهرستانى ينقل عنه أنه يقول فى القدرة الحادثة : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر »[٢] وهذا كلام فى الجبر خالص ، يعتبر الجهم فيه الإنسان كالحيوان والجماد، وينكر الاستطاعة وهى القدرة على الفعل. يقول البغدادى إن جهماً قال «بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها ، وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى ، من غير أن يكونان فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به »[٣] ويردد نفس الشىء الإسفراينى فى التبصير[٤] .

ولكن النص الرائع الذى حفظه لنا الأشعرى يوضح لنا موقف الجهم توضيحاً أدق ، يقول الجهم : « لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا لله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف » يقول الجهم: « إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له »[٥] . فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١١٣ .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٣٨ .

(٤) الإسفراينى : التبصير ص ٦٣ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٧٩ .

إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد ، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات . فالجهم جبرى لا شك فى ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ، ولكنه يرى أن فى هذا الجبر بعض الاختيار ، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبى ، العقيدة الناجية : عقيدة الأشاعرة .

وينبغى أن نلاحظ أن هذا الأصل يفصل بينه وبين المعتزلة فصلا تامًّا ، فالمعتزلة نادوا بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة ، ولم يجعلوا على سلطان أفعال الإنسان سلطانًا .

(ب) الإيمان :

الإيمان عند الجمهور هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، وقد اختلفت طوائف المسلمين فيما بعد اختلافًا شديداً فى هذه المسألة . ويبدو أن جراثيم الخلاف قد وجدت عند الجهم وقد ذكر القاضى عبدالجبار أن واصل بن عطاء قد أرسل تلميذه حفص بن سالم لمناظرة جهم فى قوله بأن الإيمان خصلة واحدة ، وهى المعرفة[1] ؛ وقد نقل إلينا فيما نقل من عباراته أنه يزعم « أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ماجاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان » . فالإيمان إذن لا يتناول إلا الباطن بحيث إن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، فإنه لا يكفر بجحده ، « فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد ، العلم أو المعرفة لا تزول بنطق اللسان ، « والإيمان لا يتبعض » أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . « ولا يتفاضل أهل القبلة فيه ، كلهم سواء : إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ أن المعارف لا تتفاضل »[2] وفى نص آخر يقول « إن الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون : وهو الجهل بالله »[3] .

وقد أدى هذا الأصل من أصول عقيدة جهم إلى هجوم أهل السنة والجماعة عليه ، فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما ، فهو : تصديق القلب بما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ودعاوى الخلق إليه وحثه الأدلة عليه ، مع التلفظ بالشهادتين وعدم الإتيان بأعمال الكفر . وقد حمل إلينا التاريخ مناقشة الإمام أبى حنيفة النعمان الجهم ، وأن جهمًا أخبر الإمام أن عقيدته أن من عرف الله بقلبه

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١ .

(٢) الأشعرى : مقالات ج ١ ص ١٣٢ ، والبغدادى : الفرق ص ١٢٨ ، الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ١١٥ .

(٣) الأشعرى نفس المصدر ص ١٤٢ .

وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند ، وعرفه بصفاته وأنه ليس كمثله شيء ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمنًا . وقد هاجمه أبو حنيفة الذى أعلن أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان[1] .

ونرى الإمام تاج الدين السبكى يعتبر قول جهم بن صفوان بأن الإيمان هو المعرفة فقط بدعة شنعاء لا أقبح منها . ويحاول السبكى أن يجد لجهم مخرجًا فيقول : « وأما جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع ، ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهى إلى القول بأن ما عاند الله ورسوله وأظهر الكفر وتعبد به ، يكون مؤمنًا لكونه عرف بقلبه . فلعل الناقل عنه حمل اللفظ مالا يطيقه أو جازف الناقل عنه غيره » . ويضرب مثلا لهذا النقل الجاهل : ابن حزم الذى قرر فى كتابه الفصل أن الجهم بن صفوان وأبا الحسن الأشعرى يذهبان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وإن أظهر الإيمان بلسانه وعباراته ، فإذا عرف الله بقلبه ، كان مسلمًا[2] . ويرى السبكى أن ابن حزم جاهل بالمذاهب الكلامية يتكلم بدون وعى ، وهذا حق ، وأن هذا كذب على الأشعرى والأشاعرة ، إذ أن الأشعرى وأصحابه يقولون إن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفار فهو كافر بالله ، ولكنه إذا صح أن جهمًا آمن بهذا المذهب « فهو مذهب مردود ، محجوج بالإجماع ، لا يعبأ به ولا يلتفت إلى قائله وليس جهم ممن يعتد بقوله ، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا الرجل ولا مذهبه فإنه رجل ولاج خراج هجام على خرق حجاب الهيبة ، بعيد عن أغوار الشريعة ، يزعم أنه ذو تحقيقات باهرة ، وما هى إلا ترهات قاصرة ، ويدعى أن له مثاقب فى النظر ، وماهى إلا عقارب أو أضره » . ثم حين يذكر المذهب المقابل للجهمية وهو مذهب الكرامية فى الإيمان وهو أنه إقرار الشهادتين فقط ، أى أنه « قول » — يقول : اعلم أن جهمًا غاص فى المعانى بزعمه وأعرض عن الظواهر ، فسقط على أم رأسه ، قامت عليه حجج الشرع ، ومنعته على سبيل الحق أى منع ، وابن كرام انسحب على الظواهر ، وأعرض عن ضمائر القلوب ، فوقع من حالق الحق إلى حضيض الباطل ، وخرج عن قضايا العقول ، وتبرأ منه المنقول ، فلا هو على الحق ولا هؤلاء[3] ، ونحن نتساءل : هل كان هناك فى خراسان ، فى موطن الكرامية فيما بعد — وفيها عشعشت وفرخت — من ينادى بأن الإيمان قول فقط ، فأعلن جهم ، مناقضًا هذا ، أن الإيمان معرفة بالقلب فقط ؟ ونلحظ أيضًا أن فى رأى جهم عنصراً شيعيًا ، فالإيمان عند الشيعة هو معرفة بالقلب فقط !!

ولكن السبكى ، برغم مهاجمته العنيفة للجهمية وللجهم فى مسألة الإيمان ، يحاول أن يجد

---

(١) السبكى المناقب جـ ١ ص ١٤٥ إلى ١٤٨ .

(٢) السبكى طبقات الشافعية جـ ١ ص ٤٣ .

(٣) السبكى : طبقات الشافعية ، جـ ١ ص ٤٥ .

له مخرجاً كما قلت ، فيذكر أن هناك من يقولون إن الإيمان لا يكون إلا فى القلب وحده دون سائر الجوارح ، ويقسم هؤلاء إلى فريقين . فريق يقول بأن الإسلام غير الإيمان ، وأن الإسلام يكون فى الجوارح وأن النطق لابد منه وأن القادر عليه بدون النطق به كافر لا تنفعه معرفة القلب . ويذكر السبكى أن القائلين بهذا هم أصحاب أبى الحسن الأشعرى . والفريق الثانى « لا يدرى مذهبهم فى الجوارح ما هو » . ويقول السبكى بأن القائلين بهذا هم الجهمية والبجلية أصحاب جهم بن صفوان والحسن بن الفضل البجلى ، ثم يضع هذا النص الجميل المتسامح وهو : « والذى يغلب على الظن أنهم يقولون : الإيمان معرفة القلب ، والإسلام النطق بالشهادتين ، وسائر الجوارح لا تسمى أعمالها إيماناً ولا إسلاماً » . وبهذا يبرئ السبكى الجهمية من الخروج على الإسلام فيقول : « وخرج من هذا أن أحداً لا يقول إن القادر على النطق بالشهادتين مسامح بتركه ، ولو قال ذلك قائل لراغم الشريعة وجاء بالخطة الشنيعة ، وخرق إجماع المسلمين ، وقدح فى دعوة سيد المرسلين [1] » بهذا الموقف المتسامح ، يعود السبكى إلى وضع جهم بن صفوان فى الإطار الإسلامى .

(ح) إيجاب المعارف بالعقل :

إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع —[2] هى هذه القاعدة المشهورة التى وضعها جهم . وتفسيرها : أن العقل يوجب ما فى الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن . العقل وحده هو الذى يفعل هذا قبل أن ينزل الوحى مقرراً أن هذا الشىء حسن وأن هذا قبيح . ولعل هذا الأصل الذى وضعه الجهم اتخذه المعتزلة فيما بعد ، وبنوا عليه نظريتهم المشهورة فى المعرفة : « التحسين والتقبيح » .

جهم بن صفوان والمشبهة الحشوية

(١) العرشية :

كان أول اختلاف بين الجهم بن صفوان وبين المشبهة حول العرشية وحقيقتها . ويبدو أن هذه المشكلة الدقيقة قد نشأت فى وقت مبكر تحت تأثيرات ودواع لغوية ، وأن الجهم قد راعه تفسير العرشية تفسيراً مادياً ، ومن المؤكد أن مقاتل بن سليمان كان يدعو إلى التفسير المادى لعرش الله . فوقف جهم له يدعو إلى تحكيم العقل فى تفسير العرش . ولكن كل ما نقله إلينا

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية جـ ١ ص ٣٦ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١١٥ والخياط — الانتصار ص ١٨١ ، ٢٢٢ .

الملطى هو فقرة عن أبى عاصم خشيش بن أصرم يقول فيها : « وقد أنكر جهم أن يكون الله على العرش» . أو أن جهماً أنكر الاستواء[١].

يورد خشيش الآيات والآثار التى تذكر العرش[٢] ويعلق أبو عاصم : من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر بالله أجمع ؛ فمن أنكر العرش ، فقد كفر به أجمع ، ومن أنكر العرش ، فقد كفر بالله ، فوجاءت الآثار بأن لله عرشاً وأنه على عرشه . وقد لاحظ عالمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثرى : « وليس فى تلك الآيات والآثار شىء يدل على الاستقرار الحسى على العرش . وعلى التمكن بمكان[٣]. أما الآثار التى أوردها خشيش ، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الاستواء فهى من الإسرائيليات المرفوضة .

وألاحظ أن خشيش بن أصرم لم يورد أدلة جهم فى إنكار الاستواء ، كما أن جهماً لم ينكر العرش وإنما أنكر الاستواء المادى عليه . فقول خشيش بن أصرم بأن من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع – لا ينطبق على جهم ، إن جهماً لم ينكر الآية ولم ينكر العرشية ، وإنما فسر الاستواء بالاستيلاء ، وأنكر هذا التفسير الحسى الذى نفذ إلى التفسير القرآنى. وقد كان من المعروف عند العرب أن الاستواء هو الاستيلاء[٤]. وليس معناه الاستقرار فى مكان عرشه وجلوسه عليه . وقد أخذت مسألة العرشية بعد جهم ومقاتل بن سليمان مكانها الكبير فى خلافات الفرق .

وتتصل بالعرشية مشكلة الكرسية أو على الأقل تشبهها . هل لله كرسى مادى كما أن له عرشاً مادياً قال أبو عاصم « وأنكر جهم أن يكون لله كرسى» . ثم ذكر خشيش الآية « وسع كرسيه السموات والأرض » ثم ذكر بعض تفاسير لابن عباس ، وبعض الأحاديث الموضوعة ، مثل حديث المقام المحمود فى صورته المشبهة ، ثم حديث « ما من ليلة إلا ينزل ربكم إلى السماء ، وإذا نزل إلى السماء خر أهلها سجوداً »[٥] وهو حديث ضعيف ، ثم بعض الآثار الإسرائيلية عن وهب بن منبه .

---

(١) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

(٣) الملطى : التنبيه ص ٩٧ هامش (١) .

(٤) يذكر ابن كثير أن الجهمية تستدل على إنكار الاستواء على بيت الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وقد قيل البيت فى بشر بن مروان الأموى وهو أخو عبد الملك بن مروان . البداية والنهاية جـ ٩ ص ٧ .

(٥) الملطى : التنبيه ، ص ١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

ولم ينكر جهم أن لله كرسيًّا كما تذكر الآية ، إنه ينكر الكرسى المادى الذى تصوره المشبهة والمقاتلية من أتباع مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى ومزدكى ، وإنما أراد الله به أن وسعت قدرته ، ووسعت قوته الدنيا ، وليس معناه كرسيًّا ماديًا . فالجهم إذن لا ينكر الآية القرآنية وإنما يفسرها ويحاول أن يؤولها تأويلا عقليًّا ، ولكن خشيش لم ينقل عنه نقلا صادقًا .

(ب) الله والمكان :

إن جهة « العلو » — أى أن الله فى أعلى ، وأن الله فى السماء — مشكلة شغلت أذهان المسلمين فيما بعد . ولكن يبدو أن المقاتلية — مقاتل بن سليمان وأتباعه — أثاروها أولا ، فابرى جهم لإنكارها . يقول أبو عاصم أى خشيش : « وأنكر جهم أن يكون الله فى السماء دون الأرض » . ويقول الملطى إن جهمًا أنكر أن الله بائن عن الخلق ولا غير بائن ولا فوقهم ولا تحتهم ولا عن أيمانهم ولا عن شمائلهم[1] . وغاية جهم من الإنكار أن ينزه الله عن الجهة . ولكن خشيشًا أخذ يورد الآيات محاولا أن يثبت بها أن الله فى السماء ، كما حاول أيضًا أن يوجه الأنظار إلى أن جهمًا يقول إن الله فى الأرض دون السماء ، وهذا ما لم يقصده جهم . إن جهمًا يريد أن يبين تهافت الفكرة القائلة بأن الله فى السماء ، فيعترض : لم تقصرونه على السماء فقط ولا تضعونه فى الأرض أيضًا .

وينقل خشيش بن أصرم الآيات التى أوردها مقاتل ليثبت وجود الله فى السماء ، ونزوله إلى الأرض ، وصعوده إلى السماء . وقد علق الكوثرى على هذه الآيات بقوله « وليس فى شىء من تلك الآيات ما يدل على ثبوت العلو الحسى والعلو المكانى لله سبحانه المتعالى عن المكان ، ويبين بحق أن خشيشاً ليس ثقة فى علم أصول الدين وإنما هو ناقل عن المشبهة من أمثال مقاتل بن سليمان . ويتبين هذا بوضوح حين يذكر أن جهمًا ينكر أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا ، ويرد خشيش بإيراد أثر عن أبى هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم « ينزل الله كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا فيقول : من يدعونى فأستجيب له ، من يستغفرنى فأغفر له ، من يسألنى فأعطيه » ، وحديث عثمان بن أبى العاص « إن فى الليل ساعة تفتح فيها أبواب السماء ، فينادى مناد : هل من داع فأستجيب له ، هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له » . لقد فسرت هذه الآثار عند مقاتل والمشبهة تفسيراً لفظيًّا ، فالنزول هنا نزول مادى حسى ، أى هناك صعود وهبوط حسى . ويرد الكوثرى أيضًا على هذا بأن هذا المعتقد « هو إثبات صعود حسى وهبوط حسى لله جل شأنه ، وهذا تجسيم

---

(١) الملطى : التنبيه : ص ١٠١ .

بحت ، لأن الانتقال من فوق إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى شأن الأجسام ، وتعالى الله عن ذلك . وأحاديث النزول إنما تدل على نزول ملك ينادى ، كحديث النسائى ، فتعين الإسناد المجازى الموافق للتنزيه ، فياويح الحشوية ما أغباهم فى فهم المعانى فى اللسان العربى المبين »[1] . . . وهذا هو معتقد الأشاعرة ، إنكار الصعود والهبوط وتنزيه الله عن الجسمية . إن الأشـــاعرة قد وصلوا إلى معتقـــدهم عن طريق غير طريق الجهم ، كان للجهم منهج عقلى بحت .

(ح) المتشابهات :

إن مشكلة الآيات المتشابهة – أى التى يشبه ظاهرها الله بالموجودات – أثارت كثيراً من المناقشات بين المسلمين كما قلنا ، وثارت المناقشات حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر ، كيف تفسر تلك الآيات الآتية الخاصة بالوجه : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » « كل شىء هالك إلا وجهه» « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » « إنما نطعمكم لوجه الله» « فأينما تولوا فثم وجه الله » «ذلك خير للذين يريدون وجه الله » « وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله » ، ولكن أنكر جهم أن يكون لله عز وجل وجه[2] والحقيقة أن جهماً لا ينكر الآية ، وإنما يفسر الوجه ويتأوله : «ويبقى وجه ربك» إشارة مجازية إلى بقاء الله ، و « كل شىء هالك إلا وجهه » أى كل شىء هالك إلا الله . ولا يعنى الوجه هنا الوجه المادى على الإطلاق كما ذهب مقاتل بن سليمان وأتباعه .

وكذلك آيات السمع والبصر ، فقد أنكر جهم أن يكون لله سمع وبصر . ويقول الملطى « إن الله عز وجل أخبرنا فى كتابه ووصف نفسه فى كتابه ، وقال الله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » ، ثم أخبر عن خلقه عز وجل : « فجعلناه سميعاً بصيراً » ، فهذه صفة من صفات الله أخبرنا أنها فى خلقه ، غير أنا لا نقول إن سمعه كسمع الآدميين ، ولا بصره كأبصارهم . وقال : « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا، وقتلهم الأنبياء بغير حق، ونقول ذوقوا عذاب الحريق » .

ومن هنا يتبين لنا السر فى إنكار جهم للسمع والبصر ، هو هذه المقارنات التى أوردها المشبهة بين الله وخلقه ، وجهم ينزه الله عن مشابهة المخلوقات . كما أننا نلاحظ أنه لا ينكر أن يكون الله سميعاً بصيراً ، ولكنه ينكر السمع والبصر أى الأداتين الحسيتين اللتين تشبهان ما لدى المخلوق من أدوات بها يسمع وبها يبصر . وكذلك فى التكلم ، إنه لا ينكر أن الله قد كلم موسى ، ولكنه ينكر أنه كلمه بأدوات وأصوات . كما أنكر من قبل أنه كلمه بكلام قديم ، كما أنكر اليد المادية : « يد الله فوق أيديهم» لا تعنى إطلاقاً يداً حسية ، وإنما تعنى قدرة الله .

---

(١) الملطى : الرد .. ص ١٠٨ – ١٠٩ وهامش الكوثرى .
(٢) الملطى : التنبيه ص ١١٣ .

وكذلك فى الآية : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ، الآية » . كما أنكر [١] الجهم تفسير القبضة واليمين تفسيراً ماديًا فى الآية « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » ، وكذلك الساق فى الآية « يكشف عن ساق » . وإن من المعروف أن مذهب الأشاعرة هو أن اليد ليست جارحة على الإطلاق ، وجميع الآيات التى أوردناها لا تدل أن اليد المذكورة معناها يد مادية . . . تتفق جميع الفرق الإسلامية — ما عدا المشبهة — على هذا .

٤ — جهم والعقائد السمعية :

اختلف جهم مع المشبهة كما اختلف مع أهل الحديث فى كثير من العقائد السمعية ، فأنكر عذاب القبر ومنكراً ونكيراً وقال : « أليس يقول ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى »[٢] وقد رفض جهم الآثار النبوية فى هذا ، وتابعه المعتزلة — فيما بعد — على رأيه . ونلاحظ أن إنكار عذاب القبر هو نتيجة منطقية لفكرة جهم فى أن الله لم يخلق الجنة والنار بعد ، فإذا كانت الجنة والنار ، وهما مكان الثواب والعقاب ، لم يخلقا بعد ، فكيف يحدث حساب ، وما يستتبعه من ثواب وعذاب فى القبر .

كما أنكر جهم أن ملك الموت يقبض الأرواح[٣] ، إنه يرى أن النفوس تصعد لبارئها حين يريد الله انتهاء حياة الشخص ، فتتلقى الأمر من الله ، وهذا ما تفسره الآية « يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم » أى كلمة الله الملقاة ، وليس معنى ملك الموت هنا شخصًا نورانيًا يتجسد للإنسان حتى يتوفاه .

كما أنكر جهم الشفاعة ، وأن قومًا يخرجون من النار[٤] ، وليس لدينا تحليل جهم لإنكاره للشفاعة . ومن العجب أن يكون جهم جبريًا ، ثم ينكر شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت ، وآمن بها أهل السنة والجماعة ، وأهل الحق : الأشاعرة . وقد كان الأشاعرة وهم الموفقون بين العقل والنقل ، قد آمنوا إيمانًا كاملا بالشفاعة .

لقد قرر سيدنا محمد رسول الله صلى عليه وسلم الشفاعة فى الأثر الصحيح : « إن لكل نبى دعوة مستجابة ، وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى ، وهى نائلة لكم إن شاء الله ، ولمن مات لا يشرك بالله شيئًا » وقال « يدخل أناس من أمتى النار فيحرقون حتى يعودوا فحمًا ،

---

(١) الملطى : التنبيه ص ١٢٩ .
(٢) الملطى : التنبيه : ص ١١٨ ، ١١٩ .
(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، ١١٨ .
(٤) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

فأستشفع لهم فيدخلون الجنة » ويقول « إن أصحاب الكبائر من موحدى الأمم ، الذين ماتوا على كبائرهم غير نادمين ، تأخذهم النار على قدر أعمالهم ، ثم يخرجهم الله من النار فيدخلهم الجنة » .

لقد وضع الإسلام — فى رأى الأشاعرة — المبدأ العام للشفاعة ، فقرر أن العصاة يعاقبون فى النار ، ثم يخرجون منها بشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبشفاعة العلماء والزهاد والعباد ، ثم يذهب المذهب إلى نهايته فيقرر أيضاً شفاعة أطفال غير المؤمنين ، ثم يقرر « ومن لم تسعه شفاعة هؤلاء ، وكان قد سبق لهم الإيمان ، فإنه يخرج من العذاب برحمة الله جل جلاله » . بل إن المذهب يقرر أن كثيرين من عصاة المؤمنين يغفر لهم قبل إدخالهم النار ، إما بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وإما برحمة الله ، وأخيراً « لا يبقى فى النار من فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان »[1] . وبهذا ينتهى الإسلام إلى مبدأ الرحمة العام . . . يطوى البشر أجمعين . ولم يفهم هذا — كما قلت — جهم بن صفوان . . إن مذهبه العقلى المتحجر تغلب عليه ، وكما غلا الآخرون فى الأخذ بظاهر الأثر ، غلا هو فى تحكيم العقل .

وذكر القرآن الكريم الميزان ، إذ قال الله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئًا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » . ويرى خشيش أن جهمًا أنكر الميزان ، ولكن هذا ليس صحيحًا ، إن جهمًا أنكر تفسير الميزان بكونه مادة وآلة يحسب بها .

كما أنكر جهم أن الله يجيز على الصراط عباده ، فاعتبر الصراط أمراً معنويًا لا جسراً ماديًا يسير عليه الناس . وذكر القرآن الكريم الحافظين (وإن عليكم لحافظين ، كراماً كاتبين) فذكر خشيش أن جهمًا أنكر الحافظين الكرام الكاتبين ، ولم يفعل جهم هذا ، وإنما أنكر تصويرهم فى صورة حسية مادية . وذكر الرسول صلوات الله عليه وسلامه الحجب فقال « إن الله لا ينام ولا ينبغى له أن ينام . يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل النهار قبل الليل ، وعمل الليل قبل النهار ، حجابه النور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شىء أدركه بصره[2] ، وينقل الملطى أن جهمًا أنكر الحجب ولم يفعل جهم هذا ، وإنما نكر أن تكون الحجب مادية من نار وظلمة أو نور وظلمة . . إن جهمًا هنا عدو للثنوية وللمانوتة ، عدو لمن اتهم أنه أخذ عنهم .

هذه هى الآراء التى نقلها لنا الملطى فى كتابه التنبيه ، وهو أقدم مصدر عقائدى فى أيدى الباحثين ، وهى تمثل مرحلة الخلاف بين جهم وبين الحشوية والمشبهة .

---

(١) الإسفرايينى — التبصير . ص ١٠٦ .

(٢) الإسفرايينى : التبصير ص ١٠٦ .

٥ ــ الجهمية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود :

اتهم الجهمية بأنهم رواد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود . فقد نقل عنهم أنهم أنكروا الحجب والحلل المادية ــ والحلل هى المسافات . وذهب الملطى إلى أن المذهب انتهى إلى أن الله لا يتخلص من خلقه ، ولا يتخلص الخلق منه إلا إذا أفناهم جميعًا ، فلا يبقى من الخلق شىء ، وهو فى الآخر ــ فى آخر خلقه ــ ممتزج به ، فإذا أمات خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه ، وأنه لا يخلوا منه شىء من خلقه ، ولا يخلو هو منهم[1] . وليس هذا النص جهميًا على الإطلاق . . إنه يثبت الحلول ، ولقد علق أحد نساخ مخطوط التنبيه على هذا ، فكتب على هامش الفقرة السابقة : « هذا مذهب الحلاج حقًا » . ومن الثابت أن هناك اختلافات شاسعة بين مذهب الحلاج ومذهب الجهمية ، فكيف وضع الملطى هذه العقيدة ضمن العقائد الجهمية ؟ أو هو إلزام من الملطى لقول مذكور عن الجهمية : إن الله بذاته فى كل مكان ؟ إن الملطى يذهب إلى أن الجهمية تقرر الأصول الثلاث الآتية :

١ ــ أن الله ليس متمكنًا فى السماء .

٢ ــ أنه ليس فوق الكرسى وفوق العرش .

٣ ــ أنه فى كل مكان حتى فى الأماكن القذرة[2] .

أما الأصلان الأولان فهما بلا شك جهميان ، ويقول محمد بن زاهد الكوثرى فى تعليقه على هذا النص : « نفى أن يكون الله متمكنًا فى السماء مذهب أهل الحق ، وكذا نفى الفوقية الحسية ، بخلاف معتقد الحشوية » . ولكن لماذا أضاف الملطى النص الثالث : وهو أن الله فى كل مكان حتى فى الأمكنة القذرة ؟ إن الكوثرى يقول : إن المصنف لمضطرب فى هذا الباب ، ولم يبين الكوثرى نوع هذا الاضطراب ، وهو واضح فيما يأتى : إن الأصل الثالث يخالف الأصلين الأولين ، فإنكار الله فى مكان جزئى يستتبعه إنكار تمكن الله فى كل مكان ، والجهمية تريد التنزيه ، وتنكر وضعه فى السماء وفوق الكرسى وفوق العرش ، وبالتالى تنكر وضعه فى العالم ومن ثم تنكر الحلول ووحدة الوجود .

ولكن ابن تيمية حاول أن يصل الحلولية بالجهمية ؛ فيقرر أن قول الحلوليين « إن وجود الكائنات عين وجود الله ، وليس وجودها غيره ولا شىء سواه » إنما هو مأخوذ من قول كثير من الجهمية . ثم إن حلولية الجهمية يقولون إنه بذاته فى كل مكان ، كما تقول بذلك النجارية أتباع حسن النجار وغيرهم من الجهمية ، هؤلاء القائلون بالحلول والاتحاد من جنس هؤلاء ؛

---

(١) الملطى : التنبيه ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل جـ ٤ الرسالة الأولى ص ٤ ، ٥ .

« فإن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم ، والنفى والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم» . ويذكر أن متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شىء ، وذلك لأن العبادة تتضمن القصد والطلب والإرادة والمحبة ، وهذا لا يتعلق بمعدوم ؛ فإن القلب يتطلب موجوداً ، فإذا لم يطلب ما فوق العالم طلب ما فيه ، وأما الكلام والنظر فيتعلق بموجود ومعدوم ، فإذا كان أهل الكلام والنظر يصفون الرب بصفات السلب والنفى التى لا يوصف بها إلا المعدوم ، لم يكن مجرد العلم والكلام ينافى عدم المعلوم المذكور ، بخلاف القصد والإرادة والعبادة فإنه ينافى عدم المعبود . . ولهذا نجد الواحد من هؤلاء : عند نظره وبحثه يميل إلى النفى ، وعند عبادته وتصوفه يميل إلى الحلول . . وإذا قيل هذا ينافى ذلك قال : ذاك على مقتضى عقلى ونظرى ، وهذا على مقتضى ذوقى ومعرفتى . ومعلوم أن الذوق والوجدان لم يكن موافقاً للعقل والنظر ، وإلا لزم فسادهما أو فساد أحدهما[1] . وفى نص آخر يقرر أن الجهمية المعطلة أشباه لليهود ، والحلولية الممثلة أشباه للنصارى . . دخلوا فى هذا وذاك : أولئك مثلوا الخالق بالمخلوق ، فوصفوه بالنقائص التى تختص بالمخلوق كالفقر والبخل ، وهؤلاء مثلوا المخلوق بالخالق فوصفوه بخصائص الربوبية التى لا تصلح إلا لله » . ويرى أن المسلمين يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل ، بل يثبتون له ما يستحقه من صفات الكمال وينزهونه عن الأكفاء والأمثال ، فلا يعطلون الصفات ولا يمثلونها بصفات المخلوقات : فإن المعطل يعبد عدما ، والممثل يعبد صنما ، والله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير)[2] .

هذا النص الهام الذى أورده ابن تيمية يضيف إلى القائلين « بأن الله بذاته فى كل مكان » ليس فقط الجهمية العقلية ، وإنما أيضاً النجارية أتباع أبى الحسين النجار (المتوفى عام ٢٣٠هـ) . ولكن كتب الفرق لا تذكر على الإطلاق أن أبا الحسين النجار قال إن الله بذاته فى كل مكان ، وإنما تقول : إنه وافق القدرية فى نفى علم الله وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية ، وإنكار الرؤية ، وفى القول بحدوث العالم . وليس فيما بين أيدينا من المصادر ما يثبت أنه قال « إن الله بذاته فى كل مكان» . ولذلك أخطأ الملطى ومن بعده ابن تيمية فى نسبة هذا القول إلى النجار ، إن هذا الأصل الثالث هو زيادة غير متبصرة من الملطى ؛ إن ابن تيمية يرى كيف كفر قدماء الجهمية كالاتحادية ، وقد وضح هذا تماماً فى رسالته إلى الشيخ نصر المنبجى . . إنه يردد فيها أن سلف

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الأول الرسالة الأولى ص ٧٠ ونفس المعنى أيضاً بألفاظ أخرى فى كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى العارف بالله الشيخ نصر المنبجى – الجزء الأول – الرسالة السابعة ص ٩٨١ .

(٢) نفس المصدر السابق جـ ٤ ص ٥٩ .

الأمة وسادات الأئمة كانوا يرون أن كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود ، كما قال عبدالله ابن المبارك والبخارى وغيرهما ، وإنما كانوا يلوحون تلويحاً ، وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته تعالى فى كل مكان[1] .

ويردد ابن تيمية دائماً أن إلحاد هؤلاء الصوفية المتأخرين وتجهمهم وزندقتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقتها[2] ؛ فابن تيمية يعتبر الحلولية ومذهب وحدة الوجود تجهماً جديداً يشبه التجهم الأول ، وهذا خطأ ، فعلى صحة قول الجهمية الأولى أن الله بذاته فى كل مكان ، فهى لا تقصد إطلاقاً أن الله يحوى الأجسام ، أو حتى الأعيان . إن الغاية الكبرى التى تسعى إليها الجهمية هى التنزيه ومباينة الله للموجودات . إن مذهب الجهمية فى التنزيه لا يؤدى إلى الحلول أو إلى وحدة الوجود . وإنما يؤدى إليه مذهب مقاتل بن سليمان الذى يقرر أن الله جسم ويشبه المخلوقات . . إن هذا المذهب سيؤدى سياقه إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ثم سيؤدى أيضاً من طريق آخر إلى ظهوره تعالى فى صورة الآكل والشارب كما يعلن الحلاج فيما بعد .

إن ابن تيمية يضع المقدمات ثم يقفز إلى نتيجة خاطئة ، إنه فعل هذا فى محاولة تبين الأصول الأولى لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربى ، حين رده إلى الأصل المعتزلى الكلامى المشهور : « المعدوم شىء ثابت فى العدم »، وهذا الأصل كما يقرر ابن تيمية نفسه ، هو : إن كل معدوم يمكن وجوده ، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة فى العدم ، لأنه لولا هذا الثبوت لما أمكن تمييز المعدوم المخبر عنه من غير المعدوم المخبر عنه ، ولما صح قصد ما يراد إيجاده ؛ لأن القصد يستدعى التمييز ، والتمييز لا يكون إلا فى شىء ثابت . هذا حقاً ما يقوله أبو على الجبائى ولكنه لا يقول إطلاقاً إنها عين وجود الحق . أما محيى الدين بن عربى فيقول إن عين وجودها عين وجود الحق ، فهى متميزة بذواتها فى العدم ، متحدة بوجود الحق بها ، إن ابن تيمية يقرر أن هناك خلافاً بين الاثنين ، ولكنه يحاول بعد ذلك أن يبين أن منطق القولين يؤدى إلى نتيجة واحدة ، فيذكر أن القائلين بأن المعدوم شىء ثابت فى العدم سواء قالوا بأن وجوده من خلق الله (كالجبائى) ، أو هو الله (كابن عربى) ، يذهبون إلى أن الماهيات والأعيان غير مخلوقة . وأن وجود كل شىء فهو زائد على ماهيته . وقد يقولون إن الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما قول القائلين بقدم العالم أو بقدم مادة العالم وهيولاه المميزة عن صورته . ولكن ينبغى أن نبين خلافاً هاماً بين رأى المعتزلة ورأى أصحاب وحدة الوجود : فبينما يذهب المعتزلة إلى أن المعدوم شىء ثابت فى العدم ، يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعدوم شىء

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل جـ ١ الرسالة الأولى ص ٧٠ والرسالة ٧ ص ١٨١.

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل جـ ٤ – الرسالة الأولى ص ٥٤ .

ثابت فى العدم بنفسه ، أى قديم ، والحق يمتدى بالخلق ؛ لأن وجود الأعيان معتمد بالأعيان الثابتة فى العدم . ولذلك يقولون بالجمع من حيث الوجود . و بالفرق من حيث الماهية والأعيان ، وهذا هو سر القدر عند ابن عربى ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها فى العدم فى أنفسها ، فهى التى أحسنت أو أساءت ، وحمدت أو ذمت ، والحق لم يعطها شيئًا إلا ما كانت عليه فى حال العدم . هذا فرق كبير بينه و بين المعتزلة كما قلت ، وكذلك هناك فرق كبير بين المذهب الجهمى و بين نظرية وحدة الوجود أو الحلول . الجهمية كالمعتزلة منزهة غاية التنزيه ، وأصحاب وحدة الوجود هم للتشبيه أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهراً .

ولكن ابن تيمية يردد دائمًا أن الجهمية حلولية وأن الحلول العام انبثق عن طائفة من الجهمية المتقدمين ثم أخذ به متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته فى كل مكان ، ويتمسكون بمتشابه القرآن كقوله (وهو الله فى السموات وفى الأرض ، وقوله (وهو معكم)[1] . ويقرر ابن تيمية أن الصوفية الحلولية تقول إن الله فى العالم كالماء فى الصوفة ، وكالحياة فى الجسم ونحو ذلك .، وإنه هو بذاته فى كل مكان . . وهذا قول قدماء الجهمية الذين كفرهم أئمة الإسلام . وحكى عن الجهم أنه كان يقول : هو مثل هذا الهواء ، أو قال هو هذا الهواء »[2] .

ويحاول ابن تيمية أن يصل الجهمية بالاتحادية أيضًا فى نطاق آخر ، فنذكر أن الأصل التاريخى للإلهام أو للذوق الصوفى هو الجهم والجهمية . . إن الصوفية الاتحادية ، بنوا على أصلهم : « أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود » فكرة الذوق أو ما يقع فى قلوبهم من الخواطر . . . وإن كانت من وساوس الشيطان ، إلا أنهم يدعون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا واسطة ، وأنهم يتكلمون معه كما تكلم موسى بن عمران ، ومنهم من يدعى أن حالهم أفضل من حال موسى بن عمران ، لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق ، كما يذكر ابن عربى :

وكل كلام فى الوجود كلامه سواء علينـــا نثره ونظامه

ويرى ابن تيمية أن ما أداهم إلى هذا الاعتقاد ، هو أخذهم بمذهب الجهم الذى يذهب إلى أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام[3] . وهذه مقارنة من أعجب المقارنات ، لقد أراد الجهم وأتباعه إنكار الكلام المادى وإنكار تصور الله فى صورة المخلوقات ونطقه

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٦٥ .

بألفاظهم ، وانتهى الأمر إلى أن يتهمهم ابن تيمية بأن أصحاب مذهب وحدة الوجود إنما أخذوا فكرة الإلهام منه !!

ثم يتخبط ابن تيمية تخبطًا أشد ، فيرى أن إنكار الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله فى الدنيا إذا زال عن عينه المانع ؛ « إذ لا حجاب عندهم للرؤية فينفصل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل » ، فإذا ارتفع الحجاب شاهد الحق . ويرى ابن تيمية أنهم لا يشاهدون إلا ما يتمثلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ؛ فيكون الرب المشهود عندهم — وهو الذى يخاطبهم فى زعمهم — لا وجود له إلا فى أذهانهم ، أو لا وجود له إلا فى وجود المخلوقات »[1] . ويرى ابن تيمية أن الكلام الذى فيه تجهم هو دهليز الزندقة والتعطيل .

ونحن نعلم تمام العلم أن الجهم بن صفوان ينكر الحجب المادية التى حاول المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله ، ولكن الجهم ينكر رؤية الله قطعًا فى الدنيا والآخرة ، لأنه يذهب بتنزيهه إلى أقصى مدى . فمقارنات ابن تيمية وتخريجاته لا تقوم على أساس صحيح .

وأخيراً يذهب ابن تيمية إلى أن من أعظم الأصول التى يعتمدها الاتحادية ، أصحاب مذهب الاتحاد ، أى وحدة الوجود : ما يأثرونه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما كان عليه » . ويرى ابن تيمية أن هذه الزيادة « وهو الآن على ما كان عليه » كذب مفترى على الرسول صلى الله عليه وسلم[2] وأنه حديث موضوع مختلق ، وإنما أخذوه عن الجهمية : إن الجهمية كانت تقول : « كان الله ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . فغير الاتحادية هذا إلى : كان الله ولا شىء معه ، وهو الآن على ما عليه كان . والحديث الصحيح الذى أورده البخارى هو : « كان الله ولم يكن شىء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شىء ، ثم خلق السموات والأرض » . أما الزيادة التى يراها ابن تيمية إلحاداً فهى : « وهو الآن على ما عليه كان » . ويرى ابن تيمية أن الجهمية قد وضعوها يقصدون بها نفى الصفات التى وصف الله بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا وغير ذلك ، فقالوا : كان فى الأزل ليس مستوياً وهو الآن على ما عليه كان ، فلا يكون على العرش لما يقتضى ذلك من التحول والتغير[3] . هذا إذن ما قصده جهم والجهمية . . استدلوا بهذا الحديث على إنكار استوائه على العرش استواء مادياً ، ولم يقصدوا على الإطلاق ما قصده أصحاب وحدة الوجود — ومستدلين بنفس هذا الحديث : « وهو الآن

---

(١) نفس المصدر ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٣ .

على ماكان عليه ، ليس معه غيره كما كان فى الأزل ولا شيء غيره » . من أن الكائنات ليست غيره ولاسواه ، فليس إلا هو ، فليس معه شيء آخر لا أزلا ولا أبداً ، بل هو عين الموجودات ونفس الموجودات .

إن الجهمية لم يقصدوا هذا على الإطلاق . بل لم يذهب إلى هذا خلفهم من المعتزلة حين أنكروا الصفات القديمة ، أو حين أنكروا الاستواء المادى على العرش . ومن المحتمل أن يكون أصحاب الحلول من ناحية وأصحاب وحدة الوجود من ناحية أخرى قد استخدموا بعض الأصول التى وضعها الجهمية ثم المعتزلة من بعدهم لإثبات مذهب وحدة الوجود . ولكن بين الاثنين خلاف قاطع ، ومن المؤكد أيضًا أن التشبيه والتجسيم كانا أصلين أيضًا من أصول أصحاب وحدة الوجود ، استخدموهما ببراعة نادرة لإثبات نظرياتهم . ولذلك ينبغى أن نقرر أن بين الجهمية وصوفية وحدة الوجود خلافاً كبيراً : كان الجهم يستخدم العقل ، وكان العقل طريق المعرفة عنده ، وهذا ما هاجمه الصوفية عامة وأصحاب مذهب وحدة الوجود خاصة بعنف بالغ . كان طريقهم الذوق ، فالعقل خطاء وخداع .

وينبغى أن نلاحظ أن الأسباب الهامة التى جعلت ابن تيمية يهاجم الجهمية بكل ما أوتى من قوة هى :

أولاً : تمسكهم بالعقل كفيصل لمعرفة الدين وتفسيره : « وأما الجهمية المتكلمة فيقولون إن القرينة الصارفة لهم عما دل عليه الخطاب هو العقل ، فاكتفى بالدلالة العقلية الموافقة لمذهب النفاة » . ولا يوافق ابن تيمية على هذا بل يرى أن « الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين الإثبات الذى هو أظهر فى العقل من قول النفاة ، مثل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيئته وعلمه ونحو ذلك من الأمور التى تعلم بالعقل أعظم مما يعلم نفى الجهمية » . وهنا نتبين العلة الأولى فى هجوم ابن تيمية على قدماء الجهمية ؛ إنهم وضعوا العقل أولا ، وأباحوا له التصرف فى كل شيء ، ولكن ابن تيمية يضع السمع أولا ، ثم يأتى العقل فيوافقه . . إنه يقول : « من الذى سلم لكم أن العقل يوافق مذهب النفاة ؟ بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول ، وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلا » . وابن تيمية يتناسى أن هذا ليس هو النزاع ، وإنما النزاع فى المنقول ، وهل هو منقول حقيقة عن الشارع ؟ وإذا ثبت نقله ، فكيف تفسيره ؟ هذه هى المشكلة الدقيقة . ومن العجب أن يدعوا ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ، ثم يناقض نفسه فيقول إنهم نفاة ، وهاكم النص : « وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله ، كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذى أنكر العلو وكذب موسى فيه ، وأنكر تكلم الله لموسى »[1] وابن تيمية مضطرب هنا تمام الاضطراب .

---

(١) ابن تيمية . مجموعة الرسائل جـ ١ ص ٢٠٠ .

ثانيًا : ولكن هل هذه العلة الحقيقة لهجوم ابن تيمية القاسى على الجهمية ؟ يبدو أن السبب الحقيقى لنقد ابن تيمية العنيف آراء جهم والجهمية هو إنكارهم تمكن الله فى السماء وإنكار الاستواء المادى على العرش . فيرى أن اعتقاد النفاة هو أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، وأنهم ينكرون معراج رسول الله إلى الله ، وأنه إنما عرج به إلى السموات فقط لا إلى الله ، فإن الملائكة لا تعرج إلى الله بل إلى ملكوته ، وأن الله لا ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ، وأمثال ذلك . ويقرر أنهم كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها إجمال وإبهام كقولهم : ليس بمتحيز ولا جسم ولا جوهر ولا هو فى جهة ولا مكان[1] .

أنفق ابن تيمية الجهد الجهيد فى إثبات مخالفة الأئمة للجهمية فى نفى هذا كله ، بل إنه حاول أن يثبت أن الإمام مالكا لم يتوقف فى المسألة كما ظن الناس بل إنه ذهب إلى الإثبات حين قال : «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» . ويرى ابن تيمية أن هذا القول يختلف عن قول النفاة أو الواقفة ، فإن الجهمية لا يثبت استواء حتى تجهل كيفيته . بل إنهم يذهبون إلى أن الاستواء مجهول وغير معلوم ، وإذا كان الاستواء مجهولا فلم تعد ثمة حاجة إلى القول بأن الكيف مجهول ، ولا سيما إذا كان الاستواء منفيًا ، فالمنفى المعدوم لا كيفية له حتى يقال : هو مجهول أو معلوم . أما مالك فيصرح بأن الاستواء ثابت معلوم ، وأن له كيفية ، ولكن الكيفية مجهولة عنا لا نعلمها ، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة . لأن السؤال إنما يكون عن أمر نعلمه ، ونحن لا نعلم كيفية استوائه ، وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون تلك الكيفية معلومة . ثم يقرر ابن تيمية أنه فى النقول الصحيحة عن مالك أنه قال : « الله فى السماء وعلمه فى كل مكان » ، ولكن ابن تيمية يتنكب الطريق ، فيذهب إلى أن من أنكر هذا من المالكية إنما أخذوا الإنكار من متأخرى الأشاعرة كإمام الهدى أبى المعالى الجوينى إمام الحرمين .

وألاحظ أن ابن تيمية هنا يغالط مغالطة كبرى . فالجهمية أولا لا ينكرون الآية القرآنية وإنما يتأولونها .

ثانيًا : أن مالكًا فعلا من الواقفة ، والنقول التى يذكرها هنا أنه قال : « الله فى السماء وعلمه فى كل مكان » غير قوية السند ، وردت عن طريق ابن أبى زيد ، ولم يكن ابن أبى زيد حجة فيما يجوز على الله وفيما لا يجوز .

ثالثًا : أراد أن يقرن أقوال مشيخة الأشاعرة بالجهمية . والأشاعرة ينكرون على جهم إنكاره

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٧ .

للصفات ، ولكنهم ينكرون أيضاً التجسيم والتشبيه وابن تيمية مشبه مجسم ، فتأثر فى أعماق مذهبه بمقاتل بن سليمان وبالكرامية من بعد مقاتل ، ورسالته فى صفات الله جميعها ، وبقية كتبه عامة تشتمل على هذا التجسيم المشبه .

ويبدو أن الجهمية كفرقة لم تنته بمقتل منشئها الكبير ؛ بل عاشت كفرقة مستقلة . إننا نرى البغدادى (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) يقول : « وأتباع جهم اليوم بنها وند ، وخرج إليهم فى زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازى الديلمى ، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعرى ، فأجابه قوم منهم وصاروا يداً واحدة »[1] . وكذلك يذكر الإسفراييني (المتوفى سنة ٤٧١هـ) « أن أكثر أتباعه اليوم بنواحى ترمذ »[2] فالجهمية إذن كانت تعيش حتى القرن الخامس الهجرى ، ومن المؤكد أنها عاشت بعد ذلك .

٦ – جهم بن صفوان والمعتزلة :

شغل الباحثون بعلاقة جهم بن صفوان وأوائل المعتزلة شغلا كبيراً . ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الاعتزال الرسمى هما : واصل بن عطاء (المتوفى عام ١٣١هـ) ، وعمرو بن عبيد (المتوفى عام ١٤٤هـ) . ونحن نعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام (١٢٨هـ) ، فمن المحتم إذن أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا . وقد غلب اسم الجهمية على المعتزلة فيما بعد بحيث لقب المعتزلة فى كتب الكثيرين بالجهمية . هذا على الرغم من الاختلاف الجوهرى بين الاثنين . فالجهمية جبرية مطلقة ، والمعتزلة قدرية ، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلى واعتبار حجة العقل مصدر المعرفة ، وهذا ما فعله جهم ، بل آمنت المعتزلة بنفى الصفات وبخلق القرآن ، وكان الجعد والجهم أول من نادى بهذا . . . فهل كان هناك إذن صلة بين الجهم وبين أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أو أحد من تلامذتهما ؟ وما هو التعليل الحقيقى لتسمية المعتزلة – فيما بعد – بالجهمية ؟ وينبغى أن نضع الملاحظات الآتية قبل أن نصل إلى نتيجة فى شأن هذه الصلات .

أولاً : إن أهل السنة والجماعة ، أو السلف ، متقدمين أو متأخرين ، قد هاجموا جهماً والجهمية هجوماً أقسى وأعنف من هجومهم على المعتزلة ، بل إن الإمام أحمد بن حنبل ، وهو معاصر للمعتزلة فى أوج نضجها ، رد على المعتزلة تحت اسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى ، وابن تيمية كذلك يخلط بين الاسمين .

ثانياً : إننا لا نجد هجوماً يذكر أو نقداً مريراً للجهم فى مسألة الجبر ، فعلماء أهل السنة

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ ١٢٩ .

(٢) الإسفراييني . التبصير . ص ٦٤ .

والجماعة – خلفًا أو سلفًا – يمسون هذه المسألة مسا خفيفًا يختلفون مع جهم فيها ، ولكنهم لا يتمسون عليه كثيراً . إن ما شغلهم وعناهم أشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات عند الأشاعرة ، وإنكاره للاستواء المادى عند متأخرى السلف . ثم إن ما راعهم هو استخدامه للعقل المطلق فى تأويل النصوص وتأدية هذا لإنكار كثير من عقائد أهل السنة السمعية .

ثالثًا : إن من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة فى مسألتين هامتين عرف بهما جهم ، وهما مسألة نفى الصفات ومسألة خلق القرآن . إن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المنزلة بين المنزلتين . والقدر . ومن المؤكد أن واصلا تتلمذ هنا على غيلان الدمشقى وليس على جهم ابن صفوان ، بل هناك خلاف مطلق بين واصل وبين جهم .

ولتوضيح مسألة الصلات بين الاثنين نتساءل : هل تقابل الرجلان ؟ لا يوجد دليل واحد تاريخى يثبت هذا . . ولكن نلاحظ فى الوقت نفسه أن ثمة اتصالا قد حدث فالقاضى عبدالجبار يحدثنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم إلى خراسان . ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السمنية من ناحية ، ومحاربة جهم من ناحية أخرى ، يقول القاضى عبدالجبار « ولما بعث واصل حفص بن سالم لمناظرة جهم فى الإرجاء . قال له : إذا وصلت إلى بلده فالزم سارية الجامع سنة حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس إلى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم » . وكان لابد لحفص أن يتقابل مع جهم ، وكان جهم هو الآخر يجادل السمنية ، واختلف الرجلان فتناظرا فى مسجد ترمذ ، وكان على القاضى عبد الجبار أن يقول ، على عادته فى تدعيم الفكر المعتزلى وإظهاره بمظهر الغالب : « إن حفصًا قطعه وصار جهم إلى مقالة الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة ، رجع جهم إلى قوله الخبيث »[1] . كان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل بن عطاء – خلال تلميذه حفص بن سالم . ونحن نتساءل : فيم كانت المناظرة ؟ هل اختلف الرجلان فى مسألة القدر ؟ كان واصل قدريًا وكان الجهم جبريًا ، أو اختلفا فى مسائل جزئية كفناء الخلدين ، وهو أمر لم يتكلم فيه واصل ؟ ليس لدينا نصوص كافية .

ويحدثنا القاضى عبدالجبار أيضًا بقصة ثانية تثبت اتصال جهم بواصل : إن بعضاً من رجال السمنية قابلوا الجهم وناظروه فى مسألة المعرفة فسألوه : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها ؟ قال : لا . قالوا هو إذن مجهول !! فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة : هو الدليل الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون ، فلما ذكر جهم ذلك

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٧ و ص ٢٤١ وابن المرتضى : طبقات المعتزلة .. ص ١٩ .

ذلك للسمنية قالوا : ليس هذا كلامك ، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء ، فخرجوا إلى واصل وقابلوه وأجابوه إلى الإسلام[١] .

وهذا يثبت أن العلاقات استمرت بين جهم وبين واصل بعد مقابلة داعيه حفص بن سالم لجهم ، وأن جهمًا استعان به حين قطعه السمنية . وهو دليل على أن العلاقات كانت ودية للغاية بين الاثنين . ولكن المناظرة بين الجهم وبين السمنية قد وردت بصورة أخرى فى الكتاب المنسوب لأحمد بن حنبل : « روى أن الجهم لقى بعض السمنية الخصمين ، فقال له السمنى : أريد مناظرتك ، فإن ظهرت حجتى عليك دخلت فى دينى ، وإن ظهرت حجتك على دخلت فى دينك . فكان مما كلم به الجهم أن يقال : ألست تزعم أن لك إلهاً ؟ قال الجهم : نعم . فقال له : هل رأيت إلهك ؟ قال لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا ، فقال : فشممت له رائحة ، قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هو روح الله — من ذات الله — فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه ، فتكلم عن لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار ، فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمنى : ألست تزعم أن فيك روحاً ؟ فقال : نعم ، فقال : فهل رأيت روحك ؟ قال لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال : فكذلك الله ، لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان[٢] . وهنا محاولة لرد آراء الجهم للمسيحية .

ويعلق ابن تيمية على هذا : « لما ناظر الجهم من ناظره من المشركين السمنية من الهند الذين جحدوا الإله ، لكون السمنى لم يدركه بشىء من حواسه ، لا ببصره ولا بسمعه ولا بشمه ولا بذوقه ولا بحسه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقر به ، فأجابه الجهم أنه قد يكون فى الموجود مالا يمكن إحساسه بشىء من هذه الحواس وهى الروح التى فى العبد ، وبرغم أنها لا تختص بشىء من الأمكنة ، ويرد ابن تيمية إجابة الجهم إلى « الصابئة الفلاسفة المشائين »[٣] وهنا لا يشير الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل ، ولا ابن تيمية من بعده ، إلى أن جهمًا لجأ إلى واصل أو استعان به ، بل يرى ابن تيمية أن قول جهم يشبه قول الفلاسفة الصابئة المشائين . ولعله يقصد أفلاطون .

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠ ابن المرتضى : طبقات المعتزلة .. ص ٢١ وانظر بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٢٩ .

(٢) عقيدة السلف : رسالة الرد على الجهمية .

(٣) ابن تيمية : التسعينية .. ص ٢٥ ، ٢٦ .

وإنى أرجح أن جهماً كان أول من قام بالرد على السمنية والصابئة فى هذه البقعة من الأرض، ثم أرسل واصل دعاته وتلامذته إليها . وأعتقد أن جهماً تقابل مع تلامذة واصل ، وأن تلاقياً فى الأفكار قد أخذ مكانه كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان الدمشقى فى قوله بإنكار القدر ، وبين الجهمية التى قام مؤسسها بردعلى غيلان فى مذهبه .

وتتضح صورة هذه العلاقات فى موقف مؤرخى المعتزلة من جهم من ناحية ، وموقف مؤرخى أهل السنة من ناحية أخرى.

أما مؤرخو المعتزلة ، فنظفر منهم بأنظار نقدية ، إما سالبة وإما موجبة ، عن هذه العلاقات .

فابن المرتضى فى طبقات المعتزلة — لا يذكر جهماً كواحد من المعتزلة ، ولا يعتبره فى طبقاتهم ، بل اعتبر قوله باطلا ، وأنه رجع إلى قول المعتزلة ، ثم عاد إلى قوله الباطل بعد عودة داعى واصل بن عطاء إلى البصرة . ونحن نرى ابن المرتضى يعتبر غيلان الدمشقى . معتزلياً ، فسكوت ابن المرتضى عن ذكر الجهم بين طبقات المعتزلة يدل دلالة واضحة على شعور المعتزلة بالخلاف الكبير بينهم وبين الجهم فى مسألة القدر ، علاوة على أن الجهم لم يتناول مسألة المنزلة بين المنزلتين وقد كانت وسم المدرسة المعتزلية فى ذلك الوقت .

ومؤرخ المعتزلة الثانى — وهو الخياط — يذكر لنا أن جهماً يقول : بأن الله يعلم بنفسه بعلم محدث ، وهذا ما يجعله غير معتزلى ، بل مخالفاً لهم أشد المخالفة ولكنه يضع جهماً فى جملة الموحدين : « وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد[1]. ولكن يقطع مؤرخ المعتزلة الممتاز — الخياط — بأن المعتزلة أنكروا الكثير على جهم بل إنهم اعتبروه سواء كهشام ابن الحكم . بينما يعتبر الخياط غيلان الدمشقى — وهو عدو لدود للجهم — معتزلياً ، فيقول : « وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التى من اجتمعت فيه فهو معتزلى »[2].

ويأتينا دليل حاسم من شيخ من شيوخ المعتزلة وهو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠هـ) على أن المعتزلة تبرأوا من جهم بن صفوان . يذكر الخياط أن ابن الراوندى — عدو المعتزلة الكبير — يقول : « أما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار[3] وحفص الفرد[4] ، وقد كان ثمامة يقول بها[5] وممن كان يقول بها أيضاً حسين النجار وسفيان بن سحنان

---

(١) الخياط ، الانتصار .. جـ ١ . ص ٣٣ .
(٢) نفس المصدر .. ص ١٢٧ .
(٣) ضرار بن عمرو من رجال منتصف القرن الثالث .
(٤) معاصر للشافعى .
(٥) ثمامة بن الأشرس المعتزلى توفى سنة ٢١٣ هـ .

وبرغوث »[١] ويرد عليه الخياط بأن ضراراً وحفصاً ليسا من المعتزلة لأنهما مشبهان ، لقولهما بالماهية ولقولهما بالمخلوق . وفى الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر :

فنحن لا ننفك نلقى عاراً ... نفر من ذكرهم فرارا[٢]
ننفيهم عنا ولسنا منهم ... ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهم وما لجهم ... وصحب عمرو ذى التقى والعلم

ومما شك فيه أن جهماً أثر فى هؤلاء ، ولكنهم لم يكونوا جهميين بإطلاق ، بل كانت عقائدهم مزيجاً من الإرجاء والجبر ، اللهم إلا ثمامة بن أشرس ، فهو معتزلى وليس جهمياً . ومن الغريب أن ينسب إلى جهم بن صفوان القول بالماهية ، وهذا ما لم نجده عند مؤرخى الفرق . قد ذكر الشهرستانى أن أصحاب ضرار بن عمرو « أثبتوا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أن يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر »[٣] . ويعتبرهما الخياط مشبهين[٤] . ثم يعتبر بشر بن المعتمر جهماً إمامهما وهذا خطأ ، فجهم لم يكن مشبهاً ، ولم يرد نص يذكر فيه أن جهماً قال بالماهية . وسواء قال جهم بها أو لم يقل ، فإن ما نريد أن نستخلصه من أبيات ابن المعتمر : أن المعتزلة تتبرأ من جهم بن صفوان ، وأنها تفرق بينه وبين عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المشهور . ويحاول الخياط أيضاً أن يثبت أنه لا صلة لفكرة أبى الهذيل العلاف بجهم فى مسألة سكون أهل الخلدين التى تكلم عنها العلاف[٥] . وأنها مختلفة تمام الاختلاف عن فكرة جهم فى مسألة فناء الخلدين ، وسنعود إلى شرح الفروق بينها حين نعرض لفلسفة العلاف .

هذه هى أقوال المعتزلة فى صلة جهم بهم ، أنكروها إنكاراً كاملا ، وهاجموه أشد الهجوم . . . أما أعداء المعتزلة فقد رأوا الصلة بين الاثنين .

إن الكتاب المنسوب لابن حنبل يرى أنه ممن اتبع جهماً رجال من أصحاب أبى حذيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضعوا مذهب الجهمية . ويفهم من هذا أن جهم بن صفوان هو أستاذ لشيخى المعتزلة الأولين ، أو على الأقل مهد جهم للشيخين الأولين الطريق إلى نفى الصفات وإلى القول بخلق القرآن .

---

(١) هو محمد عيسى الملقب ببرغوث من أصحاب النجار .
(٢) الخياط : الانتصار ٣٣١ – ٣٣٤ .
(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ١٢٠ – ١٢١ .
(٤) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ .
(٥) نفس المصدر : ص ١٢٦ .

ويأتى ابن تيمية ويعرض لهذه الصلات فى تحليل بارع ممتاز لنشأة مشكلة نفاة الأسماء والصفات ، فيرى أن أول من ابتدع الأقوال الجهمية المحضة هم النفاة الذين لا يثبتون الصفات والأسماء ، ولما واجههم مشكلة الصفات ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً فى غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وهذه هى فكرة الجهمية فيما نعلم ، واعتبروا الآيات القرآنية التى ورد فيها فكرة أقوال الله وكلامه — مجازاً ، وبهذا نسب الجهمية الصفات إلى الله مجازاً . أما عن الأسماء فكان جهم ينكر أسماء الله تعالى أيضًا ، فلا يسميه « شيئًا » ولا « حياً » إلا على سبيل المجاز ، « لأنه إذا تسمى باسم المخلوق ، كان تشبيهًا » وكان جهم مجبراً يقول إن العبد لا يفعل شيئًا ، فلهذا نقل عنه أنه سمى الله قادراً لأن العبد عنده ليس بقادر .

ويرى ابن تيمية أن السلف قاوموا جهمًا ولكن المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد أخذوا مذهب جهم ، ولكنهم أثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته ، وقالوا إنه يتكلم حقيقة وأنه كلم موسى حقيقة وقد يذكرون إجماع المسلمين على أن الله يتكلم حقيقة ، لئلا يضاف إليهم أنهم يقولون إنه غير متكلم . لكن معنى كونه سبحانه وتعالى متكلمًا عند المعتزلة أنه خلق الكلام فى غيره . إما فى شجرة وإما فى هواء وإما فى غير ذلك من غير أن يقوم بذات الله عندهم كلام ولا علم ولا قدرة ولا رحمة ولا مشيئة ولا حياة ولا شىء من الصفات . فمذهبهم فى رأى ابن تيمية ومذهب الجهمية فى المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون إنه يتكلم حقيقة ، وأولئك ينفون أن يكون متكلمًا حقيقة . وحقيقة قول الطائفتين أنه غير متكلم ، فإنه لا يعقل متكلم إلا من قام به الكلام ، ولا مريد إلا من قامت به الإرادة ، ولا محب ولا راض ولا مبغض ولا رحيم إلا من قامت به الإرادة والمحبة والرضى والبغض والرحمة . وقد وافقهم على ذلك كثير ممن انتسب من الفقهاء إلى أبى حنيفة من المعتزلة[1] .

فهناك إذن صلة بين أصحاب عمرو بن عبيد والجهمية فى مسألة نفى الصفات ولكن المسألة تتطور ، فالجهم يعتبر الله « متكلمًا » مجازاً ، والمعتزلة يعتبرون ذلك حقيقة . ويردد ابن تيمية أن المعتزلة وإن وافقوا جهمًا فى نفى بعض ذلك — أى نفى الصفات ، فهم يخالفونه فى مسائل غير ذلك كمسائل الإيمان والقدر وبعض مسائل الصفات ، ولا يبالغون فى النفى مبالغته . وجهم يقول إن الله لا يتكلم ، أو يقول إنه يتكلم بطريق المجاز إنه يبوح بهذا ويعلنه ولكن المعتزلة لا يظهرون هذا الإنكار لما فيه من الشفاعة فيقرون باللفظ فيقولون إنه يتكلم حقيقة بمعنى أنه خلق فى غيره كلاماً ، لكن قولهم فى معناه هو قول جهم . وجهم ينفى الأسماء أيضًا كما نفتها

---

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل .. كتاب مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم ص ٢٦ ص /١٣٢ .

الفلاسفة ، وابن تيمية معنى برد آراء الجهم إلى الفلاسفة ، وأما جمهور المعتزلة فلا تنفى الأسماء[١] .

وفى نص آخر يقرن المعتزلة بالجهمية ، فيرى أن الجهمية والمعتزلة استدلت على قدم الله بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ثم تنوعت طرقهم فى الأدلة فتارة يثبتونه بأن الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون وهما حادثان وتارة يثبتونه بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهى حادثة[٢] .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يقدم لنا نصاً من أهم النصوص هو : « ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ، فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزليًا : لكن جهم أشد تعطيلا لأنه ينفى الأسماء والصفات ، والمعتزلة تنفى الصفات ، وبشر المريسى كان من المرجئة ، لم يكن من المعتزلة بل كان من كبار الجهمية »[٣] . ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهمية : وهى المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ، وهذا تعسف ، ومن الخطأ القول : إن كل معتزلى جهمى ، فالمعتزلى قدرى والجهمى جبرى ، وكذلك فيما يختص ببقية الفرق . ولكن ابن تيمية يذكر بشر بن غياث المريسى ويرى أنه كان من كبار الجهمية ، ثم يوضح هذا أكثر فى نص آخر : « لما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التى كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسى وذويه . . . وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدى الناس مثل أكثر التأويلات التى ذكرها أبو بكر بن فورك فى كتاب التأويلات وأبو عبدالله محمد ابن عمر الرازى فى كتابه الذى سماه تأسيس التقديس ، ويوجد كثير منها فى كلام هؤلاء مثل أبى على الجبائى وعبد الجبار بن أحمد الهمدانى وأبى الحسين البصرى وغيرهم ، هى بعينها التأويلات التى ذكرها بشر المريسى فى كتابه ، كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذى صنفه عثمان بن سعيد الدارمى أحد الأئمة المشاهير فى زمن البخارى ، وسمى كتابه « رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى من التوحيد » ، فإنه حكى هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسى ثم ردها ، ويعلم بمطالعة كتابه أن هذا القول السارى فى هؤلاء المتأخرين الذين تسموا بالخلف هو مذهب المريسية »[٤] .

هذا هو النص الذى أورده ابن تيمية ، ومن الواضح أن عداوة الرجل الضارية لمذهب الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازى وغيرهما ببشر المريسى ، ثم يصل

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٩٠/ص ١٣٢ وابن تيمية : منهاج جـ ١ ص ١٨٤ .

(٢) ابن تيمية — مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٠٢ — ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .

(٤) ابن تيمية — موفقة جـ ٢ ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ وكذلك ١٢٤ وما بعدها .

بشراً بالجهمية، وفى هذا أكبر الكذب على الأشاعرة ، على مذهب الخلف . وقد أعمت هذه العداوة الضاغنة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله ، ولكن أهمية هذا النص هى أنه وجه الأنظار إلى صلة بشر المريسى بالجهمية .

وقد أرخ ابن خلكان لبشر المريسى (توفى عام ٢١٩) ، وذكر أنه أخذ الفقه عن القاضى أبى يوسف ، ولكنه اشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن وكان مرجئاً وتنسب إليه طائفة المريسية من المرجئة[١] . ولم يذكر ابن خلكان أنه كان جهمياً . ولكن البغدادى يرى القائلين بالإرجاء وبالإيمان وبالجبر فى الأفعال — على مذهب جهم بن صفوان ، هم جهمية[٢] . والبغدادى الأشعرى يرى أن الأشاعرة ينكرون بشراً ومذهبه . ويذهب مؤرخ الإسلام الكبير الذهبى إلى القول « بأن بشراً تفقه على أبى يوسف فبرع ، وأتقن علم الكلام ، ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان ، إنما أخذ مقالته واحتج لها ، ودعا إليها[٣] .

٧ — الجهم والأشاعرة :

حاول ابن تيمية أن يثبت ما وسعه الجهد أن الأشاعرة قد تابعوا جهماً فى الجبر ، فالجهم وأتباعه عنده يقولون : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد . وكذلك قال الأشعرى وأتباعه إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد[٤] وفى موضع آخر يقول ابن تيمية : « اختلف القدرية والجهمية الجبرية فى الظلم فقالت القدرية : الظلم فى حقه هو ما نعرفه من ظلم الناس بعضهم بعضاً ، فإذا قيل إنه خالق أفعال العباد وإنه مريد لكل ما وقع ، ومع ذلك إنه يعذب العاصى كان هذا ظلماً كظلمنا . وسموا أنفسهم العدلية . وقالت الجهمية : الظلم فى حقه هو ما يمتنع وجوده ، فأما كل ما يمكن وجوده فليس بظلم ؛ فإن الظلم إما مخالفة أمر من تجب طاعته ، وإما التصرف فى ملك غيره بغير إذنه ، والرب ليس فوقه آمر ولا لغيره ملك ، بل إنما يتصرف فى ملكه ، فكل ما يمكن فليس بظلم ، بل إذا نعم فرعون وأبا جهل وأمثالهما ممن كفر به وعصاه ، وعذب موسى ومحمداً ممن آمن وأطاعه فهو مثل العكس . الجميع بالنسبة إليه سواء ولكن لما أخبر أنه ينعم المطيعين ويعذب العصاة ، صار ذلك معلوم الوقوع لخبر الصادق لا لسبب اقتضى ذلك ، والأعمال علامات على الثواب والعقاب وليست أسباباً ، فهذا قول جهم

---

(١) ابن خلكان — وفيات . جـ ١ ص ١٦٠ .

(٢) البغدادى — الفرق . ص ١٢٢ .

(٣) الذهبى — ميزان الاعتدال ص ٨٤ .

(٤) ابن تيمية — موافقة جـ ١ ص ٤٢ .

و أصحاب ومن وافقه من الأشاعرة ومن وافقه من أتباع الفقهاء الأربعة والصوفية وغيرهم »[1] .

وفي موضع آخر يقرر أن « من ينكر الأسباب والقوى التي في الأجسام ، وينكر تأثير القدرة التي بها يكون الفعل ، ويقول إنه لا أثر لقدرة العبد أصلا في فعله عند جهم بن صفوان وأتباعه والأشعري ومن وافقه » . ويرى ابن تيمية أن مصدر هذا القول الجهم بن صفوان ، فإنه كان يثبت مشيئة الله ، وينفي حكمته ورحمته ، وينكر أن يكون للعبد فعل أو قدرة مؤثرة ، ويذكر عنه أنه كان يخرج إلى الجذمى أي المجذوم ويقول : أرحم الراحمين يفعل هذا ؟!! ، إنكاراً لأن يكون لله رحمة ينصف بها ، ومقرراً أنه ليس لله إلا المشيئة المحضة « لا اختصاص لها بحكمة » بل إن الله عنده يرجح أحد الطرفين بلا مرجح . وهنا يتنكب ابن تيمية الحق حين ينسب المذهب الكسبي الأشعري للجهم ، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبي ، وأنه وسط بين الجبر والاختيار ، وبين الجبرية وبين المعتزلة ، إن المذهب الكسبي يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق . وكان لابد من هذا الحل الوسط لإنقاذ قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر ، وهنا يسير المذهب مطرداً منسجماً متماسك الأجزاء .

٨ ـ الجهم والهروي والأنصاري وفكرة العادة :

ويرى ابن تيمية أن أثر الجهم النافذ في مسألة الجبر قد تناول أيضاً الصوفي السني المشهور الهروي الأنصاري ، ومع ما يكنه ابن تيمية من احترام كبير للهروي الأنصاري ، فيدعوه دائماً بشيخ الإسلام ، غير أنه يرى أن الهروي أخطأ خطأ بالغاً في أخذه بالجبر الجهمي ، فيقرر « أن الفناء الذي يذكره صاحب المنازل "وهو كتاب الهروي المشهور الذي وضع فيه أصول التصوف السني" فهو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية » وهو يثبت توحيداً ولكنه ينفي الأسباب والحكم متابعاً لجهم بن صفوان ومن اتبعه . ويقرر ابن تيمية أن الهروي ـ وإن كان من أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات ، فقد كتب كتاب الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعطلة ، وكتاب تكفير الجهمية وكتاب ذم الكلام وأهله ، وزاد في هذا الباب حتى اتهم بالغلو في الإثبات للصفات ، إلا أنه في القدر تابع الجهمية نفاة الحكم والأسباب . . والكلام في الصفات نوع ، والكلام في القدر نوع :

ويرى ابن تيمية أن هذا الفناء ـ عند الهروي الأنصاري ـ لا يجامع البقاء ، والبقاء هو المرحلة المتممة للفناء عند الصوفية ـ لأنه نفي لكل ما سوى حكم الله بإرادته الشاملة التي تخصص أحد المتماثلين بلا مخصص ، ولذلك يقول الهروي « إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع

---

(١) ابن تيمية ـ جـ ٣ ص ٢٣ وانظر أيضاً ص ٢٥ .

له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعانى إلى معنى الحكم – أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شىء بقدرته وإرادته ، فإن من لم يثبت فى الوجود فرقًا بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له ، مرضى له ، مراد له ، سواء بالنسبة إليه ؛ ليس يحب شيئًا ويبغض شيئًا ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة واستقباح سيئة بالنسبة للرب ، إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد ، يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه »[1] ولكن فى عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله ، فلا يستحسن ولا يستقبح . ويصرح ابن تيمية أن الهروى الأنصارى يتابع فى هذا تمامًا « القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان وأمثاله » ، ويرى أن هؤلاء القدرية أو الجهمية يتفقون مع المعتزلة فى أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة تؤمن بحرية الإرادة الإنسانية ، فالله ليس خالقًا لأفعال العباد ، ولكن جهم يرى أن الله يشاء كل شىء ويريده ويحبه ويرضاه ، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحيانًا بمعنى المشيئة ، وأحيانًا بمعنى المحبة وأن الهروى ، بعد أن عرض كل هذه الآراء ، تابع جهمًا فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، وأن الله يحب كل ما يخلق بمعنى أنه يريده ، وأن هذا السياق الفكرى أثر فى أصل التصوف عامة ، فذهب الصوفية إلى أن الكمال أن تفنى عن إرادتك وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان ، فى هذا المقام الكامل ، لا يستحسن ولا يستقبح شيئًا ...

وإلى هذا انتهى الهروى ، بل إن الهروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهمًا ، فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : « التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة » . فالله لا يخلق شيئًا بسبب بل يفعل عنده لا به . وقد أدت هذه الجهمية المجبرة بالهروى عند ابن تيمية أن يقرر أن : « الصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ألا يشهد فى التوحيد دليلا ولا فى التوكل سببًا ولا فى النجاة وسيلة » وقد استند الهروى فى إسقاطه للأسباب على فكرة علمية ظهرت فى المدرسة الأشعرية ، ونبتت منبثقة من روح القرآن والسنة ، وغذتها عقول الأشاعرة حتى ظهرت فى أكمل صورة لدى الغزالى ، وهى فكرة العادة : يقول الهروى : « وذلك لأنك ليس فى الوجود شىء يكون سببًا لشىء أصلا ولا شىء جعل لأجل شىء ، ولا يكون شىء بشىء فلا سببية ولا عليه ، إذ أن الشبع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلا لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر » ، إن هناك فقط محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترنًا به اقترانًا عاديًا ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يجعل أحدهما أمارة وعلمًا ودليلا ، بمعنى

---

(١) ابن تيمة – منهاج السنة ج ص ٨٩ – ٩٠ .

أنه إذا وجد أحد المقترنين أعادة ، كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل فى القلب حاصلا بهذا الدليل ، بل هذا أيضًا من جملة الاقترانات العادية . . ولهذا فيكون مشاهداً سبق الحكم بحكمه وعلمه ، أى يشهد أنه صمم ما سيكون وحكم به ، أى أراده وقضاه وكتبه[1] . وبهذا وضع الهروى إسقاط الأسباب على فكرة العادة ليس إلا ، وأن التدخل الإلهى باد فى كل آن وإليه يرد كل شىء .

وينكر ابن تيمية فكرة العادة إنكاراً تامًا ،وهو ينسبها فى نهاية الأمر إلى الجهم ومن المؤكد أن جهمًا لم يصل إليها ، حقاً إن منطقه الجبرى قد ينتهى إليها ، ولكن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سببًا وما يعتقد فى الحقيقة مسببًا، قد تكونت خلال بحث طويل فى المدرسة الأشعرية منسقة مع روح القرآن والسنة ومأخوذة منهما ، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسطاطاليسية وإقامة تصور مخالف لها ، ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية فى دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة ، دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

٩ ــ جهم بن صفوان والغزالى :

يضع ابن تيمية نظرية فى الحب الإلهى تتسق تمام الاتساق مع مذهبه ، ولسنا فى مجال عرضها ونحن نؤرخ للفكر الإسلامى فى نشأته، ولكننا نضع صورة موجزة لها حتى نتبين موقفه من جهم بن صفوان ، وصلة الغزالى به فى رأى ابن تيمية . يرى ابن تيمية أن الله هو محبة بحتة ، يحب ذاته الإلهية، كما يحب مخلوقاته[2]، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة ، مترهة عن محبة الشريك ، فالحب له وحده ، ومن أحبه ، وعده بلذة الحب الكبرى . . النظر إلى وجهه الجميل فى الآخرة . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية الكبير عن مسألة الرؤية ، بأنها رؤية حقيقية حسنة ، إنها غاية التصوف التيمى : وهى تستند على نظرياته الميتافيزيقية والفيزيقية . إن الميتافيزيقا تقوم عنده على جسمية الله ، والله عنده هو الجسم الوحيد، وأما الوجود الطبيعى ، فهى حوادث تحدث فى ذات الله وانعكاس لها فى المرآة الإلهية ، فالصوفى إذن فى سلوكه هو حادثة تنعكس فى الذات وتنظر إليه . هنا يتبين لنا الدافع الأساسى فى نزعة التجسيم التى تسود المذهب التيمى، والنظرة الحسية

---

(١) ابن تيمية : ج ٣ ص ٩١ .

(٢) « نظرية الحب عند ابن تيمية» يعرضها ابن تيمية فى منهاج السنة عرضاً كاملا فى مواضع متعددة – وانظر على الخصوص – ج ٣ ص ٩٦ – ٣٠١ و ج ١ ص ٢٦٦ ويعرض أيضاً ابن تيمية لنظرية فى التصوف فى كتابه للفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .

التى تناول بها الذات الإلهية ، فالله يستوى على عرشه استواء مادياً عند ابن تيمية فى أبهى جمال ، ثم مجلسه الكبير فى المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم ؛ كل هذا لتحقيق لذة عظمى ، لذة النظر إلى وجهه الجميل ، يقول « وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة فى الجنة ، ففى صحيح مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة »[1] وبهذا يفسر ابن تيمية : الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأن الزيادة هى النظر إلى وجهه الجميل . بينما فسرها صوفية وحدة الوجود بأنها مقام الوحدة . ولكن ابن تيمية يرى أنها غاية الوجود الأخروى ، ويورد الحديث : « أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة » ويعلق على هذا الحديث : « فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه » يبين أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة فى الجنة » . بل إن ابن تيمية يرى أن محبة المؤمنين لربهم أمر موجود فى القلوب والنظر ، وأن الإنسان فى الدنيا يجد فى قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلائه وعبادته من اللذة ما لا يجده بشىء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل ، فالصلاة لله ، « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » وهى راحة النفس لله « أرحنا بالصلاة يابلال » . ومجالس الذكر هى مراتع الجنة « إذا مررتم بمراتع الجنة فارتعوا » ، ورياض الجنة هى مجالس الذكر ، « وما بين بيتى ومنبرى روضة من رياض الجنة »[2] ونحن نشعر فى كل هذا باللذة الكبرى ، وكلها إعداد للذة الرؤية .

ويرى ابن تيمية أن إنكار هذه اللذة ، وبالتالى إنكار الحب الإلهى إنما هما من بقايا جهم بن صفوان ، وأن أول من عرف فى الإسلام أنه أنكر أن الله يحب أو يحب الجهم ابن صفوان وشيخه الجعد بن درهم، وأن الجعد تأثر فى هذا بالفلاسفة والصابئة حيث كانوا يعيشون فى مسقط رأسه حران[3] ثم تابع المعتزلة جهماً ، فأنكروا الرؤية وبالتالى أنكروا هذه اللذة . وقد يفسرها من تناول الرؤية منهم بمزيد العلم ، أو لذة العلم به ، كاللذة التى فى الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . ثم تابع المعتزلة . متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابى وكأبى حامد وغيره، فإن ما فى كتبه من الأحياء وغيره عن لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى[4]

---

(١) ابن تيمة : منهاج جـ ٣ ص ٩٧.
(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .
(٣) نفس المصدر : ص ٩٨ جـ ١ ص ١٩٧ .
(٤) ابن تيمية : منهاج جـ ٣ ص ٩٧ .

ويرى ابن تيمية أن أبا المعالى الجوينى (إمام الحرمين) وابن عقيل ، ينكران أيضًا أن يلتذ أحد بالنظر إليه ، ثم يذهب أيضًا إلى القول بأن الأشعرى والباقلانى والقاضى أبا يعلى يرون أن الله لا يحب ذاته ، ويعلنون أنهم يختلفون فى ذلك مع الصوفية ، وأنهم يتأولون محبة الله بأنها محبة طاعته .

وأرى أن ابن تيمية يتخبط هنا تخبطًا تامًا ، فهو يتهم الأشعرى والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يحب ذاته ، ولكن الأشاعرة تنكر التشبيه أشد الإنكار . كما تنكر التجسيم ، وتهاجم أقوال الصوفية الذين يرون أن الله كنز مخفى ، راعه بهاؤه وجماله ، فأحب أن يعرف ، فأوجد الخلق . وأرادت الأشاعرة بإنكار محبة الله لذاته أن تنكر التجسيم والتشبيه الذى استفاض فى كثير من مدارس الحشوية والشيعة الغالية المجسمة التى نادت بأنه جسم وأنه سبيكة صافية وأنه يستوى على العرش . وذهبت الأشاعرة بتأويل المحبة بالمشيئة ، ولكنها لم تنكر إطلاقًا محبة الله للناس ومحبة الناس له . أما أن أبا حامد الغزالى قد أنكر لذة النظر إلى الله ، فهذا ما لم يرد عنه لا فى الإحياء ولا فى غيره . فأبو حامد الغزالى رجل أشعرى المعتقد ، دافع عنه أجمل دفاع وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله فى الآخرة ، والآية واضحة فى هذا « وجوه يومئذ ناضرة . . » وقد التزمها من قبله شيخ المذهب أبو الحسن الأشعرى إنما ينكر الأشاعرة اللذة الحسية التى تنبثق من كتابات ابن تيمية، ويرون أن لذة الرؤية هى لذة التأمل فى الله وجماله وبهائه ، لا مجرد شعور حسى .

خاتمة : قد تبين لنا الآن ما كان لجهم بن صفوان من تأثير خطير فى الفكر الإسلامى ، كان الرجل متابعًا لشيخه الأول الجعد بن درهم أول من وضع فكرة « التأويل العقلى » للنصوص الدينية ، أو بمعنى أدق أول من خاض مشكلة « المعرفة » بمعناها الفلسفى . وقد فجأ المسلمين بهذا ، فتابعه من تابعه . وعارضه من عارضه . . ومنذ ذلك الحين وأمام المسلمين طريقان : طريق النقل وطريق العقل .

وكان للرجل بعد ذلك فضل كبير أيضًا فى تاريخ الفكر الإسلامى ، هو قيامه فى وجه الإسرائيليات التى هاجمت الإسلام من خراسان ، ولو حفظ لنا التاريخ كتبه لا تضح لنا الكثير من مناقشاته مع مقاتل بن سليمان فى هذا الصدد . وقد كان لمقاتل بن سليمان أثر كبير فى إدخال الإسرائيليات إلى قلب التفسير ، بل إن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن ينكر أن مقاتل ابن سليمان وداود الجواهرى وبعضا من غلاة النساك يقولون « إن الله جسم وأنه جثة وأعضاء على صورة الإنسان . وله لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينان

ومع هذا لا يشبه غيره »[1] ومع محاولة ابن تيمية تبرئة مقاتل من فكرته المجسمة المشبهة ، فإنه يعترف بأنه لم يكن للرجل قدم ثابتة فى الحديث . ولم يستطع جهم صبراً على أفكار مقاتل ، فوقف فى وجه هذا التيار الخطير الحشوى من المشبهة ، وقاتل فى ذلك قتالا عنيفاً .

وفى خراسان ، كانت المذاهب الهندية والثنوية ، من سمنية ومانوية ، تهاجم الإسلام فى عنف وقوة ، فانبرى لها جهم يناقشها ويجادلها ، ويضع أصول الجدل معها ، ويعتنق الإسلام على يديه الكثيرون من أبناء تلك المذاهب ، ويسير على أثره مشيخة المعتزلة فيبعثون بدعاتهم إلى تلك النواحى يتممون مهمة الجهم . وقد تابع الجهم الحارث بن سريج ، وكان الحارث يمثل القلق الاجتماعى الذى ساد المجتمع الإسلامى فى ذلك العهد ، فخرج على بنى أمية الظلمة ، وخرج معه الجهم ، وبهذا وضعا الأصل « الخارجى » أو وافقا الخوارج فيه ، وهو « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » وقد أصبح هذا أصلا فيما بعد من أصول المعتزلة الخمسة ، وكانا — الحارث وجهم ، كما قلت وكما قال القاسمى — يدعوان للكتاب والسنة .

وعاشت الجهمية بعد الجهم ، بل عاش التجهم ، فوسمت به المعتزلة ، ويحاول ابن تيمية أن ينسب إليه الأشاعرة إلى حد ما . وتعدى أثره إلى الشعراء بحيث يقول ابن تيمية . « وقد شاع فى الناس أن قول الجهمية مبنى على النفى » ، صار الشعراء ينظمون هذا المعنى كقول أبى تمام :

جهمية الأوصاف إلا أنهم قد لقبوها جوهر الأسماء[2]

ولقد توزعت آراء الجهمية بين مختلف الفرق أيضاً ، إننا نرى المعتزلة بعد تأخذ بنفى الصفات ، وقد نادى جهم بهذا من قبل ، وتأخذ المعتزلة بالتأويل العقلى واعتبار كثير من التصورات الدينية مجازاً ، وهذا ما فعله الجهم قبلهم . ويختلف المعتزلة أشد الاختلاف مع الجهم فى الجبر فقد كان جبرياً وكان المعتزلة قدريين ، ويختلف السلف والأشاعرة مع جهم فى نفى الصفات ، إنهم مثبتة يثبتون الصفات القديمة لله ، ويختلفون معه فى مسألة الجبر ؛ إنهم يوفقون فى مذهب متماسك الأجزاء بين الجبر والاختيار ، فيضعون مذهب الكسب ، يحلون به المشكلة العتيدة .

ولكن كان لجهم بن صفوان فضل كبير . . إنه وضع المشكلة ، وأثار للعاصفة . وقتل الجهم ، ولعنته جميع الفرق إلى يومنا هذا .

---

(١) ابن تيمية : « منهاج » جـ ١ ص ٢٧٩ .

(٢) ابن تيمية : منهاج — جـ ١ ص ١٦٦ .