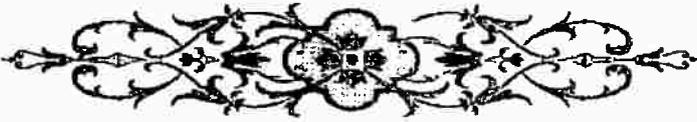


# الباب الخامس فى العدل

ويتضمن ثلاثة فصول :

- الفصل الأول: خلق أفعال العباد والفعل الإلهى.
- الفصل الثانى: فى الإرادة والتولىـــــــــــــــــد.
- الفصل الثالث: فى القنرة والتكلىـــــــــــــــــف.



# الفصل الأول

## خلق أفعال العباد والفعل الإلهى

ويشتمل على النقاط التالية :

- أ- خلق أفعال العباد .
- ب- نقد الأشاعرة فى الكسب .
- ج- نقد المجبرة فى الإجماء .
- د- الفعل الإلهى والفعل الإنسانى .



## الفصل الأول خلق أفعال العباد والفعل الإلهي

### ١- خلق أفعال العباد

لا شك أن هذه المسألة من أهم مسائل علم الكلام، ويرجع أهميتها إلى ارتباطها بقضية التكليف والجزاء، وقد اختلف المسلمون فيها إلى تيارين رئيسيين، أحدهما يمثل المعترلة والزييلية، والثاني يمثل الجبرية، وهم ينقسمون إلى درجات مختلفة، الجامع بينها هو النظرة الجبرية لأفعال الإنسان.

وتعود جنور هذه المشكلة إلى عدة أسباب، أبرزها طريقة للنظر في الكتاب العزيز، فمن قرأ آيات الكتاب، وفي اعتباره مراعاة أصول العدل الإلهي والوحدانية، قال بالحرية الإنسانية في الاختيار والفعل، ومن قرأ آيات الكتاب، وفي اعتباره مراعاة المشيئة الإلهية، قال بالجبر، ولذلك ذهب الفريق الأول إلى فهم ما يدل على الجبر من آيات الكتاب، في إطار المفاهيم الكلية للكتاب العزيز، وأصول العدل والتوحيد، أما الفريق الثاني فقد أول ما يدل على الحرية الإنسانية، في ضوء حرية الفعل الإلهي، ولذلك بلغ أقصى درجات الافتئات، فقال بأن الله يفعل للخير والشر، دون مراعاة للحكمة، والحسن والقبح، أو قاعدة العدل الإلهي، وجعلوا العدل في مقابل الإرادة والفعل الإلهيين، ولو نظروا إلى أسمائه الحسنى بعين الاعتبار، لوجدوا الله قد سمي نفسه بالمريد والحكم العدل كذلك.

ولذلك لا نرضى ما قاله البغدادي، من أن هؤلاء هم أول من تحدث في القدر، ثم في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، في القدر والاستطاعة، من معبد الجهني؛ وغيلان دمشقي، والجد بين درهم<sup>(١)</sup>.

وقد تلقى وإصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ)، هذا المذهب عن آل البيت، وهذا هو التفسير المنطقي، لشيوخ مقالة المعترلة بين المسلمين، قبل أن يطلق عليهم هذا الاسم، ويصير العدل أحد أصولهم الخمسة، ولكن يحمدهما لأنها قد أبرزت أهمية العدل الإلهي، في منح للعبد الحرية على الاختيار، والفعل والترك، في مواجهة الجبرية التي تبنتها الدولة الأموية لتجعل من القضاء والقدر حياً، تعلق عليه جريرة اغتصابهم للخلافة، وجعلها ملكاً عضوداً، بأن الله، تعالى، قد قضى وقدر ما فعلوا قبل أن يفعلوه، وما هم إلا مظهر للفعل الإلهي لا غير<sup>(٢)</sup>!

(١) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق؛ ص ١٤.

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المجموع "المسترشد"؛ ص ١٩٥.

فمذهب الزيدية أتباع آل البيت ومذهب المعتزلة، واحد تقريباً، من حيث المنهج والآراء في مسائل العدل . فالإنسان خالق لأفعاله، أو هو حر في أفعاله، وإن كان الاتجاه الآخر يصور فكر العقلية، تصويراً قبيحاً، فيقولون مثلاً عنهم: "الإنسان فاعل محدث، ومخترع ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز"<sup>(١)</sup> . أي إن أفعال للعباد، تقع بقدره العبد وحدها<sup>(٢)</sup>، بمعنى يقصدونه، وهو أن العقلية يقولون إن الإنسان إله، يخلق كما يخلق ربه، ويبدع وينشئ!

ويقول بعضهم في مقالته عن معتزلة بغداد: 'ويقول معتزلة بغداد، إن الإنسان لو لم يقتل لعاش'<sup>(٣)</sup>، ما معنى هذا الكلام، غير تفسير الناس من الفكر الحر، أو تناول الدين بإنصاف وعدم نسبة ذنوب العباد لربهم؟<sup>(٤)</sup> ويقول الأشعري عن الزيدية: 'رغموا أن أفعال للعباد، غير مخلوقة لله، وإنما هي كمنشأ للعباد أحدثوها، واخترعوها وأبدعوها وفعلوها'<sup>(٥)</sup> . فهل ما ذكره الأشعري صحيح، أم أن في المسألة تفصيلاً وبياناً؟، هذا ما سنراه لاحقاً.

## ٢- حول تحديد مصطلح "الخلق" :

اعتاد الزيدية بيان مفهوم المصطلحات، التي تدور حولها القضية أو المسألة، وفي ضوء هذ المفاهيم، يبدؤون حوارهم وآراءهم، ويزنون آراء الخصوم، داخل إطار من الأسئلة العقلية والنقلية، ومسألة خلق أفعال العباد، تدعونا إلى بيان معنى الخلق، والفعل الإنساني، والفعل الإلهي، ثم الإرادة الإنسانية، والإرادة الإلهية .

الخلق : تأتي هذه المادة في اللغة، لتدل على معان عدة، فخلق، وخلق، وخلق وما يشق من هذا الفعل، تعني للبلى، أو التقدير والقياس، أو تقرير الأمر ثم المضى فيه، واسم الفاعل خالق أي صانع ومبدع، والقول المخلوق أي المفترى، وخلق الشيء ملسه ولينه، وهي مادة ثرية وغنية، وما يعيننا الآن بيان أن مادة الخلق تدل على الإبداع، فانه خالق وهو اسم من أسمائه الحمى، أي مبدع، والمبدع هو الذي يخترع الشيء على غير مثال سبق<sup>(٥)</sup>، وهي في القرآن الكريم، تدور حول هذه المعاني السابقة<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر الإيجي: المواقف، ص ٣١١ .

(٢) انظر الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ٢٤/١، تحقيق د/ عبداللطيف العبد، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت .

(٣) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/١٤٨ .

(٤) انظر الأشعري: المصدر السابق: نفس الصفحة .

(٥) انظر مادة "خلق" المعجم الوسيط؛ ١/٢٥١-٢٥٢ .

(٦) معجم ألفاظ القرآن الكريم، المجلد الأول؛ ص ٣٦٩-٣٧٥، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،

والخلق في اصطلاح المتكلمين، هو إيجاد الشيء من عدم، أو من شيء سابق، فهو مجرد صنع وإحداث، ومنه خلق للصورة الفنية<sup>(١)</sup>، وفرق فلاسفة الإسلام، بين الخلق بمعناه العام، والإبداع الذي قصره على للبارئ، جل شأنه، وهو إيجاد الشيء من عدم، فهو خلق خاص، وبقاء العالم مساو لوجوده، فإله موجد وحافظه، وقد جاوزهم في ذلك فيكرات من المحدثين . والخلق المستمر، نظرية قال بها الذريون من مفكرى الإسلام، فخلق الله لا يتوقف ولا ينقطع، فهو مبدع الجواهر الفردة وحافظها، والتقى معهم فيكرات في هذا أيضاً . وقد سمي ذلك "بالحفظ الإلهي"<sup>(٢)</sup>.

ويقول لجرجاني في "التعريفات" عن الإبداع والابتداع أيضاً، في اصطلاح للحكماء هو إيجاد شيء، غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول، وهو يقابل التكوين؛ لكونه مسبقاً بالمادة، ويقابل الإحداث لكونه مسبقاً بالزمان، والتقابل بينهما، تقابل التضاد، إن كانا وجوديين، بأن يكون الإبداع عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة، والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة، ويكون بينهما تقابل الإيجاب والسلب، إن كان أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، ويعرف هذا من تعريف المتقابلين . والإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء . وقيل: الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء، والخلق: إيجاد شيء من شيء، قال الله، تعالى: {خلق الإنسان}، وقال: {بديع السموات والأرض}<sup>(٣)</sup>، والإبداع أعم من الخلق، ولذا قال: {بديع السموات والأرض}<sup>(٤)</sup>، وقال: {خلق الإنسان} ولم يقل بديع الإنسان<sup>(٥)</sup>.

### ٣- في بيان الفرق بين المحدث والمخلوق :

جر الخلط بين المفهوم من لفظي للمحدث والمخلوق، كثيراً من المشاكل في الطرح، بين الفرق والمذاهب الإسلامية؛ فما الفرق بين المحدث والمخلوق، كما تصورته الزيدية، وأعتقد أن الزيدية قد وفقوا توفيقاً بالغاً، عندما لجئوا إلى تحديد المفاهيم، وإقامة حدود المصطلح، قبل الحديث في القضايا التي تدور حول هذه المصطلحات، وما بيننا الآن يدل على ذلك دلالة واضحة، فقد بدأوا في بيان للفرق بين اللفظين من جهة اللغة، ثم بيان الفرق بينهما من جهة للمعنى .

(١) انظر ابن سينا: رسالة الخلود، ص ٢٦٢، ٢٨٩ .

(٢) انظر المعجم الفلسفي؛ ص ٨١ .

(٣) سورة النحل: آية ٤ .

(٤) سورة البقرة: آية ١١٧ .

(٥) انظر الجرجاني: التعريفات، ص ١٨ .

- ١- أما من جهة اللفظ فالمحدث: اسم مفعول مأخوذ من الثلاثي المزيد . . . أى "أحدث" . . . أما المخلوق: فاسم مفعول مأخوذ من الثلاثي المجرد خلق .
- ٢- وأما من جهة المعنى فالمحدث ما سبقه عدم، وكان حاصله بعد أن لم يكن<sup>(١)</sup>، ولا نكاد نجد فرقاً بين تعريف الزيدية له، وما ذكره الأشاعر عنه، فهو عندهم ما يكون مسبقاً بمادة ومدة، وقيل ما كان لوجوده ابتداءً<sup>(٢)</sup>، وقد زاد الجرجاني في تفصيله، عند تناوله لمعنى الحنوث، فقال: عبارة عن وجود الشيء بعد عنمه، وقسمه إلى الحدث الذاتى والحدث الزماتى، والأولى هو كون الشيء مفتقراً فى وجوده إلى الغير، أما الثانى فهو كون الشيء مسبقاً بالعدم سبقاً زمانياً، والأول أعم مطلقاً من الثانى<sup>(٣)</sup>.

ولعله كان من المفيد ذكر تعريف الأمدى للحدث، لمس معنى المحدث والقديم عند الفلاسفة. وذلك عندما يطلقونه على العالم فقال: قد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلة وإن كان غير مسبوق بالعدم، كالعالم، وعلى ما لوجوده أول، وهو مسبوق بالعدم. فعلى هذا: العالم إن سُمى عندهم قديماً، فباعتبار أنه غير مسبوق بالعدم، وإن سُمى حادثاً فباعتبار أنه مفتقر إلى العلة فى وجوده . . . أما المخلوق فهو ما كان حاصله بعد على جهة الاختيار، وهو دال على الفاعل- أى الخالق- فهو فى دلالاته على الفاعل، كلفظ الفعل؛ فإنه دال على الفاعل<sup>(٤)</sup>.

#### ٤- حول جواز إطلاق لفظ الخلق على الله :

وقد خاض المتكلمون فى جبل لفظى، حول جواز إطلاق لفظ "الخلق"<sup>(٥)</sup>، على الله، عز وجل؛ فأحازه فريق ومنعه آخرون، وكذلك الخلق، هل هو المخلوق، أم أنهما شيئان مختلفان؟ . . . فأثبتة فريق ونفاه الآخر، ويبدو أن كل منهما، كان يتحدث عما لا يقصده غيره<sup>(٦)</sup>.

فإذا يمكن أن يفهم من قول للبغدادية من المعتزلة، ومعهم عباد بن سليمان الصميرى، حينما يقولون إن الخلق، والمخلوق لفظان موضوعان للاختراع، وهو الفعل الموجود لا بالقدرة المحنة<sup>(٧)</sup> . . . سوى أنهم يقصدون الحديث عن الخلق؛ عندما يكون بالقوة

(١) انظر بجي: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص ١٩٠ .

(٢) انظر الجرجاني: التعريفات؛ ص ٢٣٣ .

(٣) انظر الجرجاني: المصدر السابق؛ ص ٩٥ .

(٤) انظر الأمدى: المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين؛ ص ١١٩ .

(٥) انظر الجرجاني: التعريفات، ص ١٨ .

(٦) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد، من ١٢٩ ظ- ١٣٠ ظ .

(٧) انظر ابن متوية: التذكرة فى الجواهر والأعراض؛ تحقيق د/ سامى نصر لطف، ود/ فيصل بدر

عون دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت. ج- ٤٢٧، ١- ٤٢٨ .

وليس فعلاً لمريده، وبذلك يكون أحد متعلقات الإرادة الإلهية، وبذلك يكون كلامهم صحيح، يقول يحيى: "فهؤلاء لا يقولون المخلوق يحتاج إلى خلق؛ بل يكفي مجرد القدرة فى إيجادهِ وتحصيلهِ؛ فلا يحتاج إلى أمر زائد عليها"<sup>(١)</sup>.

أما ما يقوله أبو عبي الجبائى من أن الخلق هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض، والداعى المطابق له، على وجه لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه<sup>(٢)</sup>.. فهو يقصد التفريق بين ما هو موجود بالقوة، وما هو موجود بالفعل، وإذا كان قضاء الله هو ما وقع من أمره، وقدره هو ما لم يقع بعد، فكذلك المخلوق هو متعلق الإرادة الذى حدث بحسب ما أراد، تعالى، من تقدير، وخلق الله فعله الذى وقع أو سيقع، وقد أشار إلى قريب من هذا القاضى عبدالجبار فى كتابه "شرح الأصول الخمسة"<sup>(٣)</sup>، إلا أنه نقل رأى الجبائى، وقد كان الشرح من عندنا، لبيان معنى ما ذهبوا إليه، ويبدو لنا جلياً أن مسألة تعلق الخلق بالله، عز وجل، شغلت المتكلمين بما يكفي؛ لقياسهم عملية الخلق بالنسبة لله كما تحدث فى عالم الشهادة، ولو علموا أنه ليس كل شئ يقاس لأراحوا واستراحوا.

وهذا ما يجعلنا نتطرق إلى ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائى، وهو ابن لأبى على، وقد ورث منه فكره، وطرائق النظر عنده - من أن الخلق غير المخلوق، والمخلوق مخلوق بخلق، والخلق هو الإرادة والداعى<sup>(٤)</sup>.. فقد أراد تفسير عملية الخلق الإلهى!.. وهو أمر غير معقول لنا، ولم يأت بذلك نقل يسعنا، فكيف جاز له أن يذهب هذا المذهب؟! وإذا كان عصره قد عجز عن تفسير عملية الخلق والإبداع، فى عالم الإنسان والشهود، فكيف طوحت به أفكاره، لتناول نظرية الخلق الإلهى؟!..

عموماً قال هذا الرجل إن الخلق هو الإرادة.. وهذا ما يعنى أن المخلوق هو المراد.. والإرادة قديمة والمزاد محدث.. فهل قال لنا كيف أحدث القديم بإرادته القديمة مراداً محدثاً؟!.. وهل يلزم من ذلك تعلقه بالمحدثات؟!.. إن انسياح الفكر فى هذا الاتجاه خطأ من أصله.. ولا مجال للعقل البشرى إلى التولوج إلى هذا الباب، فهو منزلق خطر، وهو أحد سببات التأثير بالفكر الفلسفى اليونانى..

ولعله وقف عند حدود التفسير اليهودى والنغيبى للفظين فقط، دون أن يتطرق إلى الكيفية.. فقد ذكر يحيى مقالته على هذا النحو "إن المخلوق هو المقدر، والخلق هو التقدير،

(١) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص ١٩١.

(٢) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق؛ ١٢٩ ظ.

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ٥٤٨.

(٤) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص ١٩١.

وهذا هو قول أبي هاشم وأكثر المعتزلة<sup>(١)</sup>، وبهذا يكون المخلوق في مقابل القضاء وهو ما وقع بالفعل، والخلق هو القدر أى ما سيقع بحسب تقدير الله له فى الغيب، ولذلك كان المخلوق عنده يفتقر إلى أمر زائد على القدرة.

يشبهه بذلك ما ذهب إليه أبو عبدالله البصرى، من أن للخلق هو الفكر<sup>(٢)</sup> . وهو ما يعنى أن أبا عبدالله يرى لله، عز وجل، فكراً وهماً يسبق الفعل . . . وهذا رأى يلحق بمسابقه فى رأينا، ولاتئان يمكن أن يكونا وليداً الثائر بالفكر الوافد . . . وكذلك تعاطى الراكد من الآراء البائسة . . . والتي سيكون لها أنشأ الأثر على الأمة فيما بعد . . .

ما هل يجوز إطلاق لفظ خلق . . . أو خلق على الله، فهو يلحق بمسألة الاسم والمسمى، وهل يجوز تسمية الله، تعالى، بما لم يأت به الشرع . . . وقد اختلف المتكلمون فى هذه المسألة، وللراجح، وهو الأصوب، عند الأغلب هو امتناع ذلك . . . ولو امتد بصرهم إلى اسم الفاعل من هذه المادة، لوجدوا الله، تعالى، قد أطلقها على نفسه، ولم يعوزهم التشقيق فى هذه المسألة، قال تعالى: {ذُلكم الله ربكم، لا إله إلا هو، خالق كل شئ فاعبدوه} <sup>(٣)</sup>، وقال تعالى: {هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى} <sup>(٤)</sup>.

لها تسمية أفعال الخلق ونسبتها لهم، فهو ما اتفق عليه معتزلة البصرة . . . وأرجعوا ذلك لمسبين: أحدهما: لغوى، وهو أن الخلق إحداث للفعل وتقدير له، ثم المعنى فيه، وهو ما يتوافر فى معنى الخلق، والثانى: أن النص قد أتى بذلك، ونسبه صراحة للإنسان؛ قال، تعالى، وربما لم يكن فى الآية ما يدل على نسبة الخلق المطلق للمسيح على ما يرى الإمام يحيى مسنداً لعيسى، عليه السلام، الخلق، فى قوله تعالى: {وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير} <sup>(٥)</sup>.

أما معتزلة بغداد، ومعهم ابن المرتضى وابن متويه، فقد منعوا إطلاق تسمية الخلق على أفعال العباد لأسباب؛ منها منع السمع والإجماع من ذلك (ابن متويه)<sup>(٦)</sup>، أو لأنها توهم أن الإنسان مخترع لفعله، والاختراع لا يكون إلا لله، تعالى، (ابن المرتضى)؛ أما إذا قصد به الوصف فلا مانع من ذلك؛ وهكذا نجد هذه المدرسة تعتبر فى التسمية الموروث اللغوى، وهل تسمح اللغة بذلك أم لا، فاللغة عندهم توقيفية حقيقتها ومجازها، ويمتنع نقل الألفاظ عن

(١) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ص ١٩٠ .

(٢) انظر انقاضى عبدالجبار: المصدر السابق؛ ص ٥٤٨، وكذلك انظر يحيى: الرائق . ص ١٩١ .

(٣) سورة الأنعام: آية ١٠٢ .

(٤) سورة الحشر: آية ٢٤ .

(٥) سورة المائدة: آية ١٠٩ .

(٦) انظر ابن المرتضى: السرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ١٣٠ .

مدلولاتها الأصلية إجماعاً، إذا إن بين الأسماء ومسمياتها، مناسبة طبيعية لا يصح مخالفتها . . . ولم يأت السمع بالإذن بذلك، فيجب المنع، إلا أن ابن المرتضى كان في رأيه مرونة أكثر، حيث ذهب إلى أن اللغة ليست توقيفية، والجواز قائم على نحو ما ذكرناه<sup>(١)</sup>، وهو مبحث لفظي، أتينا به لتمام الفائدة، وليبين طرف من أطراف الخلاف، حول هذه المسألة زادها ضخامة وهو في الأصل بحث في اللغة، وليس في الفلسفة بحال .

### ٥- في خلق الكفر والمعاصي والضلال :

حاول الزيدية الرد على من زعم خلق الله للكفر والضلال والمعاصي من المجبرة، تحت ستار أنه، تعالى، خالق كل شيء، ولو كان ثمة خالق للمعاصي والكفر، لكان هناك اثنتان والاثني عشر دين المجوس والثوية، فإذا كانت أفعال العباد عبارة عن حركات يأتونها، تعبر عن اعتقادات يعتقدونها بقلوبهم، ويصدق ذلك على شكر الشاكر، وصبر الصابر، وكفر الكافر، وإيمان المؤمن، فالإيمان المعتقد بالقلب، يصدق حركات دالة على الإيمان، يأتونها المؤمن كالصلاة والزكاة، والحج والجهاد وبر الوالدين، والعطف على الفقراء والمساكين، إلى آخره من أعمال الإحسان، ولو كانت أفعالاً مخلوقة لله اكتسبها العبد حقيقة أو مجازاً، لكان الله، هو الشاكر والصابر أو المؤمن والكافر لا العبد، وهو كلام غير معقول، تنفر منه الفطر السليمة التي تآبى الفراء على الله .

فلو تصورنا عبداً أحسن إليه أحد ملوك الأرض، الظالمين لأنفسهم، المستبدين في حكمهم الكافرين بربهم، فأراد شكره، لكان شكر هذا الشاكر للملك المستبد، هو في حقيقته شكر من الله له، بمنطق من نسب جميع الأفعال لله مخلوقة منه ابتداءً، ولا يمكن تصور الحق صادقاً في قوله: {فإن الله عدو للكافرين}<sup>(٢)</sup>، إذ إنه ليس من سيما العدا، شكر العدو لعدوه، تحت أى مبرر أو سبب من الأسباب، ولا أن يشكره ولو على لسان غيره! . . . ولكن جاز ذلك في عقول وعقائد المجبرة، وهذا من الأئمة القوية، التي لا يمكنهم الخروج عنها بحال وتلتزمهم من كل وجه<sup>(٣)</sup> .

### ٦- إذا كانت أفعال العباد مخلوقة فأين هي؟!

خاض المجبرة في تصور هذه الأفعال المخلوقة لله، تعالى، فقالوا بأنها مخلوقة، ولكنها لا ترى ولا تترك ولا تحس بالحواس، ولا تلمس بالجوارح ولا يمكن لأحد الإحاطة بها في حيز أو مكان، وهذه الصفات لا تليق إلا بالله، تعالى، فما من مخلوق إلا وهو إما جسم،

(١) انظر القاضي عبدالجبار: المحيط بالتكليف؛ ص ٢٤٢-٢٤٤ .

(٢) سورة البقرة: الآية، ٩٨ .

(٣) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٢ .

عبارة عن جواهر وأعراض، ولا يمكن تصور عرض منفصل عن الأجسام، إلا فيما ذكره بعض المتكلمين، وكأنهم قد وقعوا في حيرة الفلاسفة، الذين تحدثوا عن المخلوق بالقوة والمخلوق بالفعل، غير أنهم كانوا يحاولون تفسير طبيعة الخلق، وكيف بدأ، لا طبيعة المخلوق كما قال المجبرة.

نما الذي يقتضيه كلام المجبرة ١٠٢٠ يقتضى كلامهم أن هناك إلهاً آخر غير الله، لا يرى ولا يدرك ولا يتصور ولا يحاط به، وفي ذلك نفى لحقيقة التوحيد، جملة وتفصيلاً، فإثبات آخر على هذه الصفات السالفة الذكر، لا يكون إلا إلهاً<sup>(١)</sup>، وما دعاها إلى ذلك إلا محاولة إثبات أن الله، تعالى، قد خلق أفعال العباد، وأنها موجودة قبل وجودهم!

#### ٧- توحيد بلا عدل غاية في التشبيه :

لا يمكن تصور موحد لله، يؤمن به وهو يتهم الله في عدله بشكل أو بآخر، ولا يمكن أن يقوم مثل هذا التصور أساساً، هكذا قال الزيدية، إذ إن الله الواحد الأحد العادل الحكيم، الكامل في ذاته وصفاته، وليس هو من يفعل ما يكره، أو يخلق ما ينهى عنه، أو يدخل فيما يعاب عليه أو يعاقب على فعل نفسه، ويغضب مما أراد، أو يصنف أحداً من خلقه على ما خلق وفعل، وهذا تصور ضمنى أَرْضَى، قائم على المماثلة والتشبيه، بل هو غاية في التشبيه، إذ إنها صفات المخلوقين، لا صفات رب العالمين، الذي ليس كمثلهم شئ، ولذلك قالوا: كان هذا غاية التشبيه<sup>(٢)</sup>.

فأس التصور التوحيدى لله، ولا يكمل إلا به، هو تصور، تعالى، عادلاً حكيماً، لا يجور ولا يظلم ولا يكذب، ولا يعذب عباده على فعله، ولا يضطرم للكفر به بحال من الأحوال، ولا يدع أعداءه يتحكمون في أوليائه، ولا يتأمر معهم عليهم، وهذا التوحيد القائم على التشبيه بين الله وخلق، في جانب من جوانب التصور، وهو العدل، توحيد منقوص غير مقبول، قلباً وقالباً، وللمؤمن به جهل الفرق بين الله، وخلق، وهو داخل في التوحيد اسماً خارج منه معناً وجوهرأ، لأن الله، تعالى، ما خلق عباده ليظلمهم ولا ليهلكهم أو يحملهم على ما يورثهم النار والعذاب الأبدى وقد حمل الفكر الجبرى إثم هذه الدعوى حتى نهاية القرن الثالث الهجرى<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٣ .

(٢) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٣ .

(٣) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق، ٣٩٤، ٣٩٣ .

## ٨- براءة يوسف من جهالات المجبرة :

زعم المجبرة أن الله خلق معصية يوسف، عليه السلام، وأنه هم بإتيان امرأة العزيز، حين دعت له لتفسيها، ثم صرفه الله عن ذلك، والمجبرة بذلك تزعم أن الفاعل الحقيقي، في إتيان المرأة، هو الله، والمصرف عنها هو الله، ويوسف ليس في ذلك إلا مظهراً من مظاهر القدرة والمشئنة الإلهية .

ويوسف، عليه السلام، لم يعص ربه، ولم يهجم بمعصيته، إذ كيف يكون منه ذلك، ويمدحه الله، ويثني عليه الثناء الجميل، {كذلك لتصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين} (١)، وهكذا برأه الله من الظلم والفاحشة، وما كان صرفه إلا عن السوء، وليس من السوء، والمخلص لا يهجم بفاحشة، كما أن الله لم يمدحه إلا على اختياره، ولم يجبره على اعتزال المرأة جبراً، ولم يتدخل في قراره، ومن ثم وجب له الحمد والثناء، والأجر الجزيل، والله، عز وجل، لا يفعل فعل العباد، من الطاعة ولا المعصية، ولا يجوز ذلك ولا يكون أبداً، ولا كان فيما مضى، لما في ذلك من فساد للحكمة، ووجوب القهر والختم (٢)، فالحكمة تقتضي إثبات حرية الفعل الإنساني، وحرية الاختيار منحة، وخلق لله في الإنسان، بها يختار، وقدرة الإنسان خلق لله، بها يقدر .

## ب- نقد الأشاعرة في الكسب

تعرضت نظرية الكسب إلى نقد شديد، من علماء الزيدية، قبل الأشعري وبعده، وكثير من الباحثين يعزو الكسب إلى الأشعري، وهو غير صحيح، وقد بينا ذلك في تحقيقنا لكتاب "النجاة"، ويبدو أن الوسط الجبري، كان معروفاً قبل الأشعري، مما يدعو إلى ضرورة النظر في مقولة وسطية المذهب الأشعري، بين المعتزلة والجبرية الخالصة (٣)، عموماً قسم الزيدية، القائلين بالجبر، إلى فريقين:

- ١- فريق أطلقوا الكسب على الأفعال المباشرة والمتولدة، كضرار بن عمرو وأصحابه (٤).
- ٢- والفريق الثاني فرقوا بين الفعل المباشر والمتولد، فجعلوا المتولد فعلاً لله ينفرد به، وجعلوا المباشر فعلاً لله، تعالى كسباً للعبد وهؤلاء هم الأشاعرة ومن وافقهم، كما سبق وأشرنا (٥).

(١) سورة يوسف: آية ٢٤ .

(٢) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٤ .

(٣) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق، ص ١٧٦ .

(٤) قارن الشهرستاني: الملل والنحل، ١/١٠٢-١٠٣، بأحمد بن يحيى السابق .

(٥) قارن الأشعري: اللمع، ص ٧٤، وابن تيمية: منهاج السنة، ١/٣٢٣، بالسابق .

وحقيقة للكسب: فعل يجلب به أو يدفع به ضرر، على الحقيقة عند أصحابه<sup>(١)</sup>، وقد نقده الزيدية من عدة وجوه منها:

- ١- أنها تقتضى كون الفصد والحجامة كسباً، وهو غير صحيح، لغة ولا عرفاً.
- ٢- ويلزم من ذلك كون الجماع وأكل الطعام كسباً؛ لأنه فعل نستجلب به نفعاً، وهو غير صحيح على إطلاقه لأنه يشمل للنفع واللذة والسرور، ولا يعرف ذلك فى اللغة والعرف.
- ٣- ويلزم القعود من المشى، والنوم من التعب كسباً، وهو ليس كذلك.

واختار الزيدية لتعريف الكسب حداً آخر: هو إعمال الجوارح أو بعضها، فى طلب عين يصح تملكها، نعتقد أو نظن الانتفاع بها. وهو صحيح من الناحية اللغوية وقد قصر المجبرة إجراء الاصطلاح على هذين المقصدين<sup>(٢)</sup>.

### اختلاف الأشاعرة حول تفسير الكسب :

ولم يتفق الأشاعرة فى تفسير الكسب على ما يلى:

- ١- رأى الأشعرى أنه صرف الاختيار الاضطرارى، إلى أحد الضدين دون الآخر، مع عدم تأثير القدرة المحدثه فى الفعل، ولا فى شئ من صفاته<sup>(٣)</sup>. وهو ما يفضى إلى عدم معقولية الكسب وبطلانه.
- ٢- رأى الثانى للقاضى أبى بكر الباقلاوى، وهو كون الكسب تأثير قدرة العبد، فى صفة غير صفة الوجود، وهى كونه طاعة أو معصية<sup>(٤)</sup>. وقد تعرض رأى الباقلاوى للنقد الشديد، داخل الوسط الأشعرى نفسه، فذهب الرازى إلى أنه مقالة ضعيفة جداً<sup>(٥)</sup>. وكون الفعل طاعة أو معصية، يرجع إلى إيجاد العبد مطابقاً لمراد الله منه، أو إيجاد ما يكرهه الله، ولا إشكال فى تأثير إيجاد. وإنما الإشكال فى ادعاء التأثير، فى مجرد كونه طاعة، لا فى إيجاد، لعدم معقولية كون الطاعة من العبد، من غير تأثير قدرته فيها، أما ادعاء معقوليته لوجوده من جهة الله، مطابقاً لأمره ونهيه، فهو ما يعنى إعدام تأثير القدرة للمحدثه، وعدم معقولية الكسب<sup>(٦)</sup>.

(١) قارن الأمدى: غاية المرام، ص ٢٢٣، بالنجاة السابق.

(٢) انظر أحمد بن يحيى: الدرر الفرائد، ١٩٨ ظ .

(٣) قارن الأشعرى: اللمع، ص ٧٤-٧٥، والشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٧٨، بالدرر السابق.

(٤) قارن الباقلاوى: الإنصاف، ص ٧٠، والتمهيد، ص ٣٤١، وما بعدها، بالدرر السابق.

(٥) قارن الرازى: المحصل، ص ٢٨٠ بالدرر السابق.

(٦) أحمد بن يحيى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد، ١٠٠، ٩٩، .

٢- الرأي الثالث للجويني، وقد ذكره الغزالي وأبو إسحاق الأستاذ والرازي، وهو أن الكسب وقوع للفعل بقدره للعبد المحنثة، وقد أقرّوا بأنه لا تأثير لقادرية الله في إيجاد الفعل، بل التأثير فيه لقدره العبد، فكان كسبه له لوقوعه بقدرته<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك فهم يجعلونها قدرة موجبة للمقدور وغير صالحة للضدين<sup>(٢)</sup>. وإذا يلزمهم ما لزم الجهمية والمجبرة، من أنه لا تأثير للعبد حينئذ لا اضطراره إليه، فهو كلونه وخلقته، فلا وجه لمنحه ودمه عليه مع اضطراره<sup>(٣)</sup>، لأنه لا فرق بين أن تضطر إلى شئ بواسطة، وبين أن تضطر إليه من غير واسطة<sup>(٤)</sup>.

### ج- نقد المجبرة في الإلجاء

كانت الزيدية من أوائل الفرق الإسلامية التي اهتمت بقضية العدل الإلهي وتنزيهه الله عن الظلم والجور، فانه عدل وقضاؤه حق، والظلم والجور منفي عنه من كل وجه، وقد أرشد عباده وهداهم بهدياته وألطافه، ولم يحل بينهم وبين رشدهم، وكلفهم بما هو في طاقتهم وأقدرهم على الاختيار والفعل.

ولكونه، تعالى، عدل حكيم نهى عباده عن الظلم، ودعاهم إلى الفضل والإحسان وأرسل رسله، وأنزل كتبه حتى لا يكون لعباده عليه حجة بعد الرسل، فكان أمره تخييراً ونهيه تحذيراً، فلم يطع كرهاً ولم يعص مغلوباً ولا أحب ذلك، وأخبر أن الجزاء والحساب مبنى ومترتب على العمل والتكليف، ودعا ورغب عباده في الجنة وحسن ثوابها، وحذرهم من النار وسوء عقابها<sup>(٥)</sup>.

وجاء للقرآن موافقاً تماماً لهذه الأصول، فأكد براءته، تعالى، من ذنوب ومحازي المشركين والكفار والعصاة، ويوم للقيامة يلوم الإنيمان على غروره { ما غرك بربك الكريم }<sup>(٦)</sup>، مما يقطع بأنه لم يخلق غرورهم وكفرهم، وإلا كيف يعيب منهم ما فعله فيهم؟! وهو ما ينافي للعقل والحكمة: لو كان ذلك لمسقط الحكمة عن يميني بالحكم، ونفى عن نفسه الظلم وأمر بالعدل.

(١) انظر الجويني: الإرشاد، ص ١٨٨، والعقيدة النظامية، ص ٤٧-٥٠، وقارنه بمقالاته في الشامل؛

٦٩٤، والرازي: احصل، ص ٢٨٠.

(٢) انظر الجويني: الإرشاد، ص ١٩٠.

(٣) انظر الجويني: الإرشاد، ص ١٩٧، والشهرستان: نهاية الإقدام، ص ٧٨.

(٤) انظر أحمد بن يحيى: الدرر الفرائد، ص ١٩٩.

(٥) قارن الأشعري: رسالة أهل الثغر، ص ٢٦٥-٢٦٦، بالدرر السابق.

(٦) سورة الانقطار: آية ٦٤.

ولا يدرك للمجبرة أن للعدل الإلهي، لا ينافي مطلق المشيئة، ولا فادح فيها، ولا يعنى إثبات للعدل أن يكون في كون الله وسلطانه غير ما يعلم، ولذا قطعوا بأن الله أحب كفر الكافرين وأراده، بل يزيدون على ذلك أن فعلهم لم يكن يعلم منهم {وخرقوا له بنين وبنات بغير علم} (١)، وكذلك لم يعلموا ما علمه الله من فعلهم (٢)، ولا يعقل ولا يجوز في الحكمة خلق الله لفعل للمشركين، ثم عدم رضاه ولا حبه له... وهو عبث الله، عز وجل، منزه عنه (٣).

كذلك أشكل على المجبرة للفرق بين العلم والأمر، وهم لم يكشفوا عن علم الله، تعالى، بما سيكون، ليحكموا بأنه جاء مخالفاً لما أمر به وفعله الناس، إذ يقطعون بأن العباد كفروا لعلم الله منهم الكفر (٤)، وهو لا يلزم، فلو آمنوا لعلم منهم الإيمان أيضاً، فالقسعة العقلية متساوية (٥)، وإذا كانت إرادته خيرة وعلمه كاشفاً، فقد أراد من عباده إنفاذ ما أمر بتترك ما علم - بفترض علمه كفرهم على زعم المجبرة - ولو كان ذلك تابعا لإرادته ورضاه ومحبته، فهم قادرين على فعل الحسن - وهو الإيمان - باستطاعتهم المركبة فيهم المخيرين فيها (٦).

ورأى المجبرة أن الله خلق للمؤمنين وأراد إيمانهم، وكذلك خلق للكفار وأراد كفرهم، وغفلوا عن الهدف من الخلق فقد خلق الله الناس لعبادته، وأرسل رسله لهدايتهم، وهو ما يعنى أنه لم يخلقهم لكفر ولا معصية، وخيرهم بعد تعريفهم وهدايتهم وإرشادهم... فعلم الله لا يمنع من معصية أو طاعة، فالكذب ليس من عنده، وأعلمنا أن القوم الذين قالوا إن الكذب من عنده كذبوا عليه... ولذلك آمن فرعون، عندما أراد الإيمان ولم يقبل الله إيمانه؛ لأنه تجاوز قضية الاختيار إلى الاضطرار والجبر؛ وقد كان قادراً على الإيمان قبل ذلك اليوم لو أراد (٧)... وقد وقع المجبرة في فخ صورية الاختيار، الممنوح للإنسان في أفعاله، فكان لمجرد - عندهم - إبطال حجة للخلق على ربهم (٨).

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٠.

(٢) انظر النسفي: التمهيد، ص ٣٣٧.

(٣) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٥ ط.

(٤) قارن الأشعري: الإبانة، ص ١٢٤، بالنجاة السابق.

(٥) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق نفسه.

(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٧ ط.

(٧) انظر قارن الأشعري: الإبانة، ص ١٤٧-١٤٨.

(٨) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ١٠.

## الكافر لا يؤمن إلا بإجبار الله له :

زعمت المجبرة أن الكافر مقهور على كفره، ولا يستطيع أن يتحول عنه حتى يكون الله هو المحول له، والمخرج له من الكفر بإجبار على قضية الإيمان، بأن يجعل الهدى فى قلبه جعلاً أى إكراهاً وجبراً، ويترتب على هذه الدعوى مفاصد كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر :

١- إسقاط مفهوم الحمد والثناء واللوم والعقاب؛ لأنه لا يعقل حمد المكروه على الإيمان، ولا لوم المجبور على العصيان .

٢- لا معنى لإرسال الرسل وإنزال الكتب، بالأمر والنهى والتحذير والتخويف والترغيب والترهيب<sup>(١)</sup>.

٣- احتجاج الأمم على رسلمهم، بأن أمرهم ليس بأبيهم، فى قليل ولا كثير، فلا نملك طاعة ولا معصية ولا هداية ولا غواية، فأسألوا الله أن يخلى سبيلنا، ويجعل لنا طريقاً حتى نسلم ونتبعكم .

٤- سقوط حجة الكتاب، وقوله تعالى: {فمالهم لا يؤمنون}<sup>(٢)</sup>، {أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه}<sup>(٣)</sup>.

ورد المجبرة رسالة الرسل التى أفرغت بالجبر من معناها إذ أن الله قد حال بينهم وبين الطريقة ولم يرد أن يؤمنوا لأن إيمانهم يعنى إبطال علمه، كما أن الله قد أرسل محمداً للناس كافة بعدما أراد أن يكون بعضهم مؤمناً وبعضهم كافراً<sup>(٤)</sup>!

والحقيقة إن زعم المجبرة أن فى إيمان الكافر، إبطال لعلم الله، زعم باطل لا سند له، ويترتب عليه مخاطر جمّة، إذ إن دعوة الرسل تؤدى ضرورة إلى نتائج عملية وواقعية من جراء تصادم الكفر بالإيمان، ومعسكر أولياء الله بأعدائه، وتغيير موازين ومفاهيم المجتمع وولاعته وانتمايته، وتشكيله، المجتمع تتغير عموماً فى إطار مفاهيم الولاء والبراء تماماً، وقد يؤدى الصدام مع أعداء الرسل، إلى سفك دمايتهم واغتصاب دورهم وأموالهم، وسببى نسايتهم ونزوليتهم، مع أنهم لا يقدرّون على قضية الإيمان، ولا صلة لهم فى ذلك، إذ إن الله أعجزهم وأراد منهم بأن يكونوا كافرين، ولو آمنوا ليظلم علمه، وكان على عكس مراده فيهم، كما يقول المجبرة<sup>(٥)</sup>!

(١) انظر أحمد بن محبى: النجاة : ٣٩٨ .

(٢) سورة الانشقاق : آية، ٢٠ .

(٣) سورة المائدة : آية، ٧٤ .

(٤) انظر أحمد بن محبى : النجاة، ٣٩٨ .

(٥) انظر أحمد بن محبى: المصدر السابق ، ص ٣٩٩ .

والدعوى ممتدة، فقد كان قتل الرسل والمؤمنين وأئمة الهدى، مما قضاه الله على الكافرين، وقضاؤه نافذ، وقد خلق الله فيهم هذا الفعل وأراد، ولو احتج الكافرون بأن ما عابه الله عليهم، وعيرهم به من قتلهم لرسوله، ليس له موضع فى ظل نظرية الجبر بين قوله {ويقتلون النبيين بغير حق} (١)، وقوله {يقص الحق وهو خير الفاصلين} (٢).

وتتناقض دعوى الكافرين على رسلهم، وهى فى الكتاب قائمة أيضاً، فإذا كان الشعر لا يقبل من صاحبه، إلا إذا أزال منه التناقض، والغموض والخطأ، بأشكاله المتعاهدة والمتعارفة بين أدياء زمانه، فكيف يقبل الكفار كتاباً من رسلهم، وهو ملئ بالتناقض والاختلاف، إذ كيف يؤمنون وهم لا يقرون على الإيمان، وقد قدر الله عليهم الكفر، وقضى عليهم بالعصيان، ولو فعلوا لبطل علمه! كما أنه يقضى عليهم بقتل الرسل، ويعاتبهم على ذلك فى كتابه {ويقتلون النبيين بغير الحق} وهو تناقض ظاهر تسقط به حكمة الحكيم ولا يصح به الخطاب.

والمجبرة بين القول بأن الأمم قد كذبت على رسلهم، أو يصدقون على حجة الأمم على رسلهم، والثانية لا يقول بها مسلم، والأولى تقتضى أن نظرية الجبر فى خلق الله لأفعال العباد، وأنه قد قضى عليهم بالكفر والضلال والمعاصى، وقتل أوليائه وإنكار وجود رسالاته وتتخص للحق الذى فى كتابه، مع ما يعتقدون باطلاً ولا أصل له (٣).

وهكذا فهم الزيدية من قوله تعالى: {ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، ولو شننا لآتينا كل نفس هداها} وأشباهاها، أنها آيات قرآنية وسنن نبوية تدعو إلى الصراط المستقيم، فالمراد بالهداية والإيمان هو ما كان شأنه مناط التكليف، وما يترتب عليه من قضية الاختيار (٤).

ولكنهم وجدوا أن الجبرية يفهمون منها فهما آخر، وهو إن "هداهم" أى خلق فيهم الوصول إلى المطلوب، واستبعد بعض متأخريهم أن تكون هذه المقالة لبعض المعتزلة، فضاهاها بها المجبرة، فقال بالقسر والحتم فى القضاء والقدر، ولذلك نجد المقبلى ينكرها: "ولا أعلم عموم هذه المقالة لهم، فلا يرمى بهذه الداهية إلا من صرح بها" (٥).

(١) سورة البقرة: آية، ٦١ .

(٢) سورة الأنعام: آية، ٥٧ .

(٣) أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٤٠٠ .

(٤) انظر القبلى: الأبحاث المسددة، فى فنون متعددة، ٢٩٠، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية،

ميكروفيلم رقم ٢١٠٠ مصرية.

(٥) انظر القبلى: المصدر السابق، ٢٩٠ ط.

وقام رد الزيدية للإجاء فى الإسلام، على أصل ثابت، هو أنه لا يمكن أن يتفق مع قضية للتكليف، ولذلك سخروا من للجبرية، ومن جرى مجراهم من بعض المعتزلة، الذين اعتمدوا أصلاً غير مفهوم، ليفسروا به الإلجاء "ماذا تريدون بالإلجاء قوة الداعى مع بقاء الاختيار؟"١١٠ حيث إنه قد بدى تناقضهم فى مقالتهم، ولذلك قضوا ببطلان للتكليف، مع صحة إيمان المنافق وهو أمر مستحيل، أما إن أرادوا "عدم القدرة والاختيار، عنتم إلى الأشعرية"<sup>(١)</sup>، أى أنهم قد رجعوا إلى أصل مقالة المجبرة، ولا فرق بينهما .

### الأسباب التى جعلت المجبرة تخطئ فى آرائها :

يرى الزيدية أن خطأ للمجبرة يرجع إلى خطأهم فى المنهج، والأسباب الآتية هى بعض ما جعل المجبرة ينتهون إلى التخبیط والتناقض وتمثل فى : إعجابهم بآرائهم، وقلة علمهم بمعانى القرآن، وجهلهم بالتأويل، وتعلقهم بالمشابهة وهجرهم لما صح من تأويل أهل العلم بشواهد الحق، وجهلهم بالعربية، معانى وتركيب ودلالات، وأنهم لم يعرفوا حقائق الكلام من مجازة، كما أخذ بالتقليد ودانوا بالجمود، وهجروا الاجتهاد والتجديد<sup>(٢)</sup> .

### المجاز فى اللغة :

عاند المجبرة فقالوا بأن اللغة حقيقية ولا مجاز فيها، وهى دعوى يخالفهم فيها أهل اللغة، العارفون بأسرارها، والعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، وذهب العدلية إلى أن اللغة مجازية، وعليه يمكن تأويل ما نزل فى كتاب الله، فى ضوء دلالات ومعانى ومستويات الفهم، عند العرب فى زمن التنزيل، وقد حمل القرآن هذه المستويات، وحفظ لغة العرب من الضياع . . . ولكن رأى المجبرة أن قوله تعالى: { الله يستهزئ بهم }<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: { سخر الله منهم }<sup>(٤)</sup> وقوله تعالى: { يخادعون الله وهو خادعهم }<sup>(٥)</sup> على حقيقة، ولا تحتل التأويل، ويلزمهم من هذا أن الله يستهزئ، كما يستهزئ السفهاء، ويسخر كما يسخر السفهاء، ويخدع كما يخدع للضعفاء<sup>(٦)</sup> . . .

(١) انظر المقبلى : المصدر السابق ، ٢٩٠ ط، ٢٩١ و .

(٢) انظر أحمد بن يحيى : النجاة، ص ٤٠٠ .

(٣) سورة البقرة: آية ١٥ .

(٤) سورة التوبة: آية ٧٩ .

(٥) سورة النساء: آية ١٤٢ .

(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٤٠١ .

انتهى منهج المشبهة والمجبرة، في رفض المنهج اللغوي، عند النظر والتأويل في كتاب الله، إلى إجراء آيات الصفات على حقيقتها فاثبتوا لله، عز وجل، وجهاً وبينين، وعينين ونفساً، ورجلاً ومجيناً وذهاباً واستواءً وضحكاً، إلخ.

وهذه المقالة تلزم التشبيه على الحقيقة، وهو داحض لمقالة التوحيد، وكذلك القول في الآيات التي تقتضى القول بالجبر أجريب على حقيقتها، وهي مبطلّة لمقالة العدل. ويحتج المجبرة على المشبهة، عند تأويلهم لآيات الجبر، وكذلك يحدث العكس من المشبهة. وهو ما يدل على فساد منهجهما، في النظر والاستدلال والتفسير<sup>(١)</sup>.

### د- الفعل الإلهي والفعل الإنساني

١- حقيقة الفعل : ينكر الجرجاني (وهو أشعري) في تحديد معنى المصطلح أن الفعل: هو الهيئة العارضة للمؤثر، في غيره بسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً<sup>(٢)</sup>، ويحث في العلة على إثرها، حدد الجرجاني مصطلح الفعل بحسبها، فهو يحدد هيئة المؤثر لا هيئة الأثر، الذي حدث من القطع! وهو يصدق على الفعل العلاجي، الذي يحتاج حدوثه إلى تحريك عضو كالضرب والسّم، ولكن كيف يصدق على للفعل غير العلاجي، الذي لا يحتاج حدوثه إلى ذلك كالعلم والظن؟!؟

أما القاضي عبدالجبار فيقول عن الفعل: "هو ما يحدث من القادر، فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله، وهذا معقول في الشاهد، لأننا نجد الكتابة تحدث من الكاتب، فيقال إنها فعله، ولا يقال في الأشخاص إنها فعل للكاتب، لما لم تحدث من جهته"<sup>(٣)</sup>. فالفعل عند المعتزلة هو الحدث لا المحدث، ولا الهيئة التي يكون عليها. ولكنه يبدو أن القاضي وجد ورود الاعتراض، على هذا التعريف، فعدل عنه إلى قوله: "حقيقة الفعل ما وجد وكان الغير قادراً عليه"<sup>(٤)</sup>، ويميز المعتزلة بين الأفعال الإرادية واللاإرادية، فكل ما يحدث من الإنسان باختياره وإرادته وبقدرته، هو فعل له. وكل ما يحدث بغير ذلك فهو فعل الله. وأقصد بقوته مجموع ما هو نفسى وجسدى، بآلة من آلاته كاليد أو القدم. فالميل والنزوع والشهوة والتفكير، والرغبة في الفعل أو الترك، هو للإنسان وحده من داخله، أما ما يصدق على هذا الهم: هو ما يظهر من فعل الأدوات للظاهرة: "ما يقع بحسب قصد للعباد، وإرادتهم وشهواتهم،

(١) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٤٠٢.

(٢) انظر الجرجاني: التعريفات، ص ١٩١.

(٣) القاضي عبدالجبار: المختصر في أصول الدين؛ ج ١، ٢٣٣؛ تحقيق د/ محمد عمارة. رسائل العدل والتوحيد- طبعة دار الشروق القاهرة.

(٤) القاضي: شرح الأصول الخمسة؛ ص ٣٢٤.

وبحسب قدرهم وعلومهم، وبحسب جهلهم وسهوهم، كالكتابة والطباعة والمشى، والقيام فهو فعلهم، وما يتعذر عليهم، أو لم يقع بحسب أحوالهم، فهو من فعل الله، تعالى<sup>(١)</sup>.

وامتنع الأشاعرة من تعليل الفعل: 'وما لا يصح تعليله، وقوع الفعل'.<sup>(٢)</sup> واحتجوا بأن ذلك يلزم عنه حاجة للفعل إلى علة، ولما أن يعلل بذلت الفاعل، أو بصفة من صفاته، وهو ما يعنى اقتران الفاعل لفعله، أو بخيرهما، وهو ممتنع أيضاً بسبب فكرة الحدوث والقدم أو التسلسل، كما منع الأشاعرة كون القدرة علة في الفعل، لأن القدرة عندهم ليست سابقة على الحوادث، ومع أنهم يقولون بأن مقدور العبد يقارن قدرته، منعوا كونها علة في الحادث؛ لأن مقدور العبد لا يقع بقدرته عندهم: 'وإنما يقع بقدرة الرب'<sup>(٣)</sup>، ويبدو أن الأشاعرة بعدوا عن جادة الصواب كثيراً، وألزموا أنفسهم ما لا يلزم عقلاً ونقلًا، وهو ما سنبينه فيما يلي، ولكن انظر كيف أوقعهم التشقيق اللفظي والعقلي، في نفي التعليل عن الفعل الإلهي، إلى حد مكابرة الضرورات والبدهييات، فأصل المسألة عندهم أن الفعل الإلهي لا يعلل وتبعاً لذلك طوعوا كل ألتهم، ومجموع ما قدموه غاية في التعقيد، ولولا الصبر على قراءة النص وتحليله، لذهبنا معهم حيث ذهبوا، ظناً منا أنهم فهموا ما لم نفهمه، وعلينا الاتباع وعدم الابتداع؛ وأقل ما أخطأوا فيه، هو قياسهم الفاسد، حيث أخذوا على المعتزلة قياس الغائب على الشاهد في الصفات، والأفعال، وطبقوه بعد ذلك، وخير دليل ما نكرناه عن الجويني هنا، وسنتبعه بعد ذلك بأدلة أخرى.

أما لم كان الفعل الإلهي بخلاف الفعل الإنساني؟ فهو لكونه، تعالى، فاعلاً لا بحركة، أما الإنسان ففعله يأتي عن طريق عمل الأدوات، التي منحها الله له، وفي زمن، وفعل الله، تعالى، ليس في زمن، مما يفرض على الفعل الإنساني، التتابع والتسلسل، وسبق الإرادة على الفعل، وهي: الضمير وما يبدو بعد ذلك من الفعل<sup>(٤)</sup>، فهي مجموع شئتين القدرة النفسية والقدرة العضلية، فالفعل في عقل صاحبه كامن بالقوة، وعندما يشرع في تنفيذه، يخرج إلى الوجود بالفعل.

وعلى هذا كان الفعل الإنساني عند الزيدية، هو النية والأدوات والقدرة الممنوحة للإنسان وبها يفعل، وهي من الله ولم توجد بنفسها، والعلة لا تقارن معلولها اقتران وجود، ولكنها تسبقه رتبة لا زمناً، ولكل علة معلول واحد، والتلازم غير ضروري بين ثلاثية

(١) انظر القاضي عبد الجبار: المختصر، ١٠٠، ٢٣٣/١.

(٢) انظر الجويني: الشامل، ص ٣٩٣.

(٣) انظر الجويني: المصدر السابق، ص ٣٩٤.

(٤) انظر حميدان: التصريح بالذهب الصحيح؛ ٨٧-٨٧ ظ.

الأدوات والنية ووقوع الفعل، فالإنسان قد يريد، ولا يقع فعله وقد يعمل ولا يقع فعله، وعلى هذا توسط الزيدية بين القائلين بضرورة التعليل وهم المعتزلة، ونفاثه وهم الأشاعرة: "كل حي عاقل متمكن - بما ركب الله له وفيه من القدرة ومن آلة الحركة والسكون - على تصريف حركته وسكونه، فيما يختاره من فعل واجب أو مستحب أو محظور أو مكروه، أو مباح خلافاً للمجبرة"<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا قال ابن المرتضى، في تعريفه لحقيقة الفعل، أنه "ما أثر في وجوده قادية" وهو تعريف يعتبر القدرة سابقة على الفعل؛ ويأبى أن تكون مقارنة له، ولذلك كان الفاعل: هو من أثرت قادريته على إيجاده الفعل، وهذا ما يعنى أنه لا فعل بلا علة، وعلى هذا توافقت نظرة المعتزلة والزيدية، من الفعل والفاعل، واختلفت مع مقالة المجبرة"<sup>(٢)</sup>.

## ٢- مذاهب الإسلاميين في متعلقات الأفعال :

هل أفعالنا متعلقة بنا أم بالله أم بنا وبالله، تعالى، معاً؟ .. تباينت آراء العلماء لاختلاف مذاهبهم في معنى التعلق، ولا اعتبار لقول ابن المرتضى، أن الناس قد اتفقوا على أنها متعلقة بنا، ولعلم بذلك ضروري<sup>(٣)</sup>، أى لا يحتاج إلى استدلال ونظر؛ لاختلاف مذاهب الإسلاميين لها على ما سنذكر ..

يقول الإمام يحيى عن تعلق أفعال العباد بهم: "اعلم أنه لا خلاف بين العقلاء، فى أن لأفعالهم - أى الناس - تعلقاً بهم، ولولا ذلك لبطل الأمر والنهى، والمدح والذم، وبطل بعثة الأنبياء، وإرسالهم بالشرائع وبطل الوعد والوعيد"<sup>(٤)</sup>.

والحقيقة أن القول بالتعلق، هو ما يوافق العقل والنقل، ويجعل للشرائع معنى وللجزاء وجه: "لأنه إذا كان لا تعلق لهم، فلا فائدة فى جميع ذلك كله، ولكن المشكلة التى اختلف حولها الإسلاميون هى: هل يكون ذلك التعلق، هو انفراد قدرته - أى العبد - بالوجود أو غير ذلك"<sup>(٥)</sup>.

المذهب الأول: وهو للزيدية والمعتزية والخوارج، وقد فسروا معنى التعلق بنا، على أننا المحدثون للفعل، وأن الفعل غير مخلوق فى العبد، ومعنى تعلقه بالبرائى أنه أقرنا عليه، بمعنى أنه أوجد لنا استطاعة وقدرة، يصح تأثيرها فى إيجاد الفعل"<sup>(٦)</sup> .. ويقول الإمام

(١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٢٢ ظ.

(٢) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد، ١١٣ ظ.

(٣) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد، ١١٤، .

(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص ١٨١ .

(٥) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق نفسه .

(٦) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد، ١١٤، .

يحيى عن مقالة هؤلاء: "إن العبد مستقل بإيجاد قطعه، وأنه مضاف إلى قدرته، وهؤلاء هم أهل العدل، من أئمة الزيدية والمعتزلة<sup>(١)</sup>، للبصرية والبغدادية ومن تابعهم من أهل القبلة كالإمامية<sup>(٢)</sup>، وجميع فرق الخوارج فإنهم مجمعون على أن قدرة العبد، مؤثرة في وجود فعله؛ وأنه مستقل بإيجاده، لا تأثير لغيره فيه"<sup>(٣)</sup>.

المذهب الثلثي: وهو للمجبرة، قالوا بأن الأفعال لا تتعلق بالعبد، تتعلق الأحداث، وهم درجات.

١- فالجهمية لا تضيف شيئاً من الأفعال إلى العبد، لا إحدائاً ولا كسباً. وكل إضافة إلى العبد فهي على المجاز لا الحقيقة<sup>(٤)</sup>، زعموا أن وجود الفعل بقدرة الله، تعالى، ولا معنى للكسب، ووجه تعلقه بالكسب، ليس إلا من جهة حلوله فيه، ولا تأثير لقدرته فيه بحال، ويضاف إلى الله، تعالى، على سائر وجوه التي يقع عليها<sup>(٥)</sup>.

٢- أما النجارية والكلابية والضرارية، فقد قالوا بأن الفعل خلق الله، تعالى، وكسب للعبد، فالمؤثر في وجود الفعل هو قدرة الله، تعالى، وأنه مضاف إلى العبد؛ لأجل الكسب لا غير؛ وهي مقالة الأشعرية<sup>(٦)</sup>، كذلك؛ فإنهم ذهبوا إلى أن الكسب وجد إضافته إلى العبد تؤثر فيه قدرته، وحقيقته الكسب عنده إلى أنه مقدر، معه قدرة لا غير.

٣- متأخرو الأشعرية، كالجويني<sup>(٧)</sup>، والغزالي<sup>(٨)</sup>، والرازي<sup>(٩)</sup>، وأبي إسحاق الإسفرائيني<sup>(١٠)</sup>؛ قالوا بأن قدرة العبد تؤثر في إيجاد للفعل<sup>(١١)</sup>، وهم يتفقون في تأثير القدرة على الفعل، مع المعتزلة والزيدية والخوارج، إلا أنهم ارتدوا فحطوا القدرة موجبة للمقدور. فالزموا الجبر<sup>(١٢)</sup>. ولذلك لم يكن غريباً أن يصنفهم يحيى في مقالة للمجبرة، ويعددهم فرقة من فرقهم، فجعلهم في المرتبة الرابعة، وهي أخف أنواع الجبر لأنهم: "زعموا أن قدرة الله هي المؤثرة في وجود للفعل، وأن تأثير قدرة العبد في ذلك الوجود أيضاً، فعلى هذا يكون عين حقيقة للوجود، حاصلة بالقدرتين من غير تخصيص"<sup>(١٣)</sup>.

(١) قارن القاضي عبدالجبار: المغني ٢٩٨/٨، بالدرر السابق.

(٢) قارن الخياط: الانتصار؛ ص ١٢٤، بالدرر السابق.

(٣) انظر يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق، ص ١٨١.

(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوي: الرائق في تنزيه الخالق؛ ص ١٨٣.

(٥) انظر مقالتهم كما ذكرها، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/٢٧٩.

(٦) انظر الأشعري: رسالة أهل الثغر؛ ص ١٤٤، وما بعدها.

(٧) انظر يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق؛ ص ١٨٢.

(٨) قارن الجويني: الإرشاد، ص ١٩٧، بالرائق السابق.

(٩) قارن الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد؛ ص ١٣٦، بالرائق السابق.

(١٠) قارن الرازي: المحصل؛ ص ١٩٤، بالرائق السابق.

(١١) قارن الأسفرائيني: التبصير في الدين؛ ص ١٦٩، بالرائق السابق.

(١٢) انظر يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق؛ ص ١٨٢-١٨٣.

(١٣) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق؛ ١١٤.

المذهب الثالث : فقد ذكره ابن المرتضى للمطرفية من الزيدية . . . وهم يقولون بأن جميع أفعالنا لا فعل لله فيها، وهم يقصدون الإرادية، فلم يجبرهم أو يقصرهم أو يشاركهم في فعل . . . وإنما أقدرهم على فعلها ومكنتهم من إحداثها<sup>(١)</sup> . . . ولا أدري لم جعل ابن المرتضى المطرفية مذهباً ثالثاً . . . وهم لم يخرجوا في مقالاتهم عن مذهب الهادي للحق<sup>(٢)</sup> وهو شيخ الزيدية . . . وشابها هو المعتزلة كذلك؟! . . .

ويلاحظ على تقسيم الزيدية لمذاهب الإسلاميين، في مسألة خلق أفعال العباد . . . أو بمعنى أدق تعلق قدرة العبد . . . قد جمعوا بين الاتجاهات الجبرية، ولم يفرقوا بينهم إلا في الدرجة، أما من حيث النوع فهم جميعاً -عندهم- مجبرة . . . كما يلاحظ أن إمامين من أئمتهم هما الإمام ابن المرتضى أحمد بن يحيى، والإمام يحيى بن حمزة العلوي، قد سلكا في التقسيم مسلكين، أما الأول فقد قسم الفرق إلى مذاهب، وهو ما ذكرناه . . . وأما الثاني فقد قسم الفرق إلى مقالتين، جعل الأولى للمجبرة والثانية للزيدية، ومن قال بمقالتهم . . . غير أن ابن المرتضى قد اعتبر المطرفية، وهي إحدى فرق الزيدية المنشقة عنها، مذهباً مستقلاً في حين أن الإمام يحيى لم يذكرهم في المقالات، وهو ما نعهده صواباً ومسلكاً حسناً منه . . . وقد استترك الإمام يحيى بأن ذكر فرقة رابعة لمقالة المجبرة، وهو مذهب للقاضي الباقلاني أبي بكر، والذي ذهب إلى أن وجود الفعل بقدرة الله، تعالى؛ وأن المضاف إلى العبد كونه طاعة ومعصية لا غير<sup>(٣)</sup>، وهذه المقالة يستحيل فهمها، إلا في إطار الجبر الخالص، وهو ما دعا الإمام يحيى لقوله: "وهذا الرجل من المشار إليهم بالبنان في الأشعرية، فتأثير قدرة العبد، على قوله هذا، إنما هو في كونه طاعة ومعصية، وصلاة وعبادة وحجاً؛ وزناً وظلماً إلى غير ذلك من الأوصاف الإضافية للفعل"<sup>(٤)</sup>، وهو محق في نقده، إذ جعل الباقلاني الإنسان مجرد مظهر للفعل الإلهي، ونسب لله كل ما يصدر عن الإنسان، وهو خطأ فاحش لا يتفق مع نصوص الشرع أو بنهيات العقل، وما يصح تنزيه الله عنه .

كما جعل يحيى مقالة للفلاسفة قسماً خامساً من أقسام الجبر . . . وهم يقولون أن وجود الفعل حاصل بالإيجاب من جهة القدرة، عند حصول الداعية، فإذا حصلت القدرة ولتضم إليها الداعي؛ صار مجموعهما هو المؤثر في وجود الفعل<sup>(٥)</sup> . . . وهم بذلك قد أنكروا الاختيار بل

(١) انظر المحلى: البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق؛ ١٣٧، .

(٢) انظر الهادي يحيى بن الحسين: كتاب الجملة؛ ٤، أ، مخطوط بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم، رقم، ٣٢٦ علم كلام- بمن شمالي .

(٣) انظر الباقلاني: الإنصاف؛ ص ١٤٤، وما بعدها .

(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوي: الرائق في تنزيه الخالق؛ ص ١٨٢ .

(٥) قارن الجويني: الإرشاد؛ ص ١٩٧، بالرائق السابق .

وأعلنوا عدم معقوليته . . . وحقيقة كلامهم فى التعلق وللفعل الإنمائى، تنتهى إلى أن وجود الفعل من جهة الله تعالى، عند الداعية، وعلى هذا لا يضاف إلى قدرة العبد أصلاً؛ لأنه لم يشتهر عنهم، إضافة للكسب ولا شئ من هذه الإضافات بحال<sup>(١)</sup>.

كما قسم مقالة أصحاب الاتجاه الحر، من للزيدية والمعتزلة ومن تابعهما من الخوارج والإمامية إلى فريقين:

الفريق الأول: الذين ذهبوا إلى أن العلم بكون العبد موجداً لفعله<sup>(٢)</sup>، ضرورة . . . وهو رأى أبى الحصين البصرى، والخوارزمى من المعتزلة، والذي ذكر أن المجيرة مكابرون فى إنكار الضرورة، وأن من أنكار كون العبد موجداً لفعله؛ لا يصدر إلا عند من يجوز عليهم الكذب على نفوسهم<sup>(٣)</sup>.

وقد اختار هذا رأى، واعتبر أن كون الإنسان موجداً لفعله، هو من أعلى العلوم الضرورية<sup>(٤)</sup>، لأن الفاعلية من جملة الأحوال التى يعملها الإنسان من نفسه، نحو كونه آتماً وملتذاً، وجائعاً وعاطشاً، ومشتتياً وناقراً. إلى غير ذلك من أحواله النفسانية؛ ولذلك نجد الداعى يدعوننا لما هو ضرورى وممكن؛ ولا يدعوننا لما هو مستحيل<sup>(٥)</sup>.

أما الفريق الثانى: وهو ما ذهب إليه جمهور الزيدية والمعتزلة من أن العلم بالتعلق استدلالى وليس ضرورياً . . . لاعتبارين أحدهما: أن الحسن والقبح من صفات الأشياء، والأفعال يصعب معرفتها ضرورة فى كثير من الأحيان، كالحكم على الطويل بالحسن، والقصير بالقبح، قد يكون العكس صحيحاً كذلك، وثانيهما: أن أفعالنا تحكمها الدواعى والصوراف، مما يجعل العلم بالتعلق استدلالياً<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر يحيى: المصدر السابق؛ ١٨٣ .

(٢) قارن: الخوارزمى: الفائق فى أصول الدين، ٦١ ظ، ؛ وانظر كذلك الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ١/٣١٩

(٣) انظر يحيى بن حمزة بن حمزة العلوى: الرائق فى تزييه الخالق؛ ص ١٨٣ .

(٤) قارن القاضى عبدالجبار: المغنى؛ جـ ٨، ٣٤٤ وما بعدها، بالرائق السابق.

(٥) انظر يحيى: السابق؛ ١٨٥ .

(٦) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ١٧٤، ظ - ١١٥ ظ.

والحقيقة يمكن للتوسط في هذه المسألة، باعتبار التعلق بالفعل ضرورياً فسي بعض الأحيان، واستدلالياً في بعضها الآخر، بصيب حالة هذا التعلق، وبصير الضابط هو مدى وضوح هذا التعلق وأهميته، وقربه أو بعده من البديهيات. . . . . ويلى ذلك حكم فعل السامى والمجنون، هل هو كالليقظان أم لا؟ . . . . . لاختلاف المعتزلة، فقال بعضهم هو فى فعله كالليقظان (أبو الحسين البصرى)، وخالفه آخرون (أبو على وأبو هاشم وأصحابهما) بأن حكمة يختلف، لعلم وجود الداعى والصارف.

وقد فصل ابن المرتضى المسألة، وجنح إلى رأى أبى الحسين البصرى، فى أن فعل السامى والنائم كالليقظان، إن كان هذا الفعل مما يقع بلا داعى أو صارف، ولا حاجة للإرادة فيه<sup>(١)</sup>.

وقد نفت الأشاعرة تماثل الحكمين، لكون السامى والنائم والمجنون، غير مميز فى فعله. . . . . وغير مختار<sup>(٢)</sup>. . . . . وهما شرطا وقوع للفعل مقصوداً لصاحبه. . . . . وتكليفاً من الشرع يتحقق به الجزاء.

**ملخص :** رأيت الزيدية ومعهم المعتزلة، أن مقالة الأشاعرة بأن الله خالق لأفعال العباد، يلزم عنها ما يلى: مد باب الاستدلال على العلم بالصانع، وصحة النبوة، وامتناع الاعتراف بأن القرآن حجة، وبالتالي منع الاستدلال على صحة الشريعة، كما أنه يفضى إلى القول بخرق الإجماع<sup>(٣)</sup>.

### ٣- ماهية الفعل الإلهى :

كان لزاماً على الزيدية، بيان ماهية للفعل الإلهى، بعد أن قرروا أن أفعال العباد الإرادية الاختيارية منهم وحدهم... فكيف يتفق رأيهم فى حرية الفعل الإنسانى، مع إثبات التأثير والفعل الإلهى لله وحده؟

ذهب أئمة الزيدية إلى أن الله، تعالى، خالق كل شئ، وهو حى صالح مختار، ولا ينبغى أن يكون العالم بأصوله وفروعه لغيره، وهو واحد أحد لا شريك له فى خلق أو إيجاد، وقد خلق كل شئ بلا آلة أو فى زمن، أو احتاج إلى عون غيره فى خلق أو إبداع، والنسب والعقل شاهدان على ذلك، وما جاء من خلق غيره فى الكتاب، فهو على سبيل المجاز لا

(١) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق؛ ١١٦ ظ-١١٧، .

(٢) انظر الرزى: المطالب العالية من العلم الإلهى؛ ٨٥/٩، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا، ط. أول، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

(٣) ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ١٢٠ ظ.

الحقيقة، كما أنه، تعالى، جعل للإنسان والحيوان الحركة والسكون، كعرضين لا ثالث لهما يفعلون بهما على الحقيقة، بألة وعمل في زمان ووقت<sup>(١)</sup>.

كما نقنوا الفلاسفة حين نسبوا الفعل في العالم، خلقاً وإيجاداً، إلى اللعل المؤثرة، التي زعموا أنها موجبة لأهل العالم وفروعه... وهي لا ترقى إلى بلوغ اليقين، ومجرد إحالات وزخرفة أقوال<sup>(٢)</sup>. أملاها عليهم القول بالطباع والعقول والنفوس، ومحاولتهم تعليل خلق عالم الأجسام والمادة، وهو كلام كان وما زال نليلاً على أن الإنسان عاجز عن إدراك عالم الغيب، أو تحديد تاريخه الجيولوجي، وكذلك تاريخ العالم وكيفية الخلق، بغير هدايات السماء وتوجيهات الوحي.

وتوجهت بالنقد لمذهب المعتزلة، في إسنادها للتأثير في العالم إلى صفة غير معلومة، عندما فسروا الوجود تبعاً لنظرية الأحوال لأبي هاشم، والتي منها للوجودية... فقالوا بأن الله، سبحانه، قد أوجد حالة الوجود، الذي هو مؤثر فيه، وليس هو بمعلوم فيما لم يزل؛ لكونه صفة، والصفة عندهم ليست بشئ معلق به علمه، سبحانه، فيما لم يزل؛ وبالتالي فاستمرار بقاء العالم حاصل لأمر أوجبه، وهو داعى حكمة البارى سبحانه.

وهكذا وجد فريق من الزيدية، في نظرية الأحوال، مجالاً خصباً فى نقد المنهج المعتزلى، والذي مال إلى الفكر الفلسفى اليونانى عند متأخريهم، ومن وجوه النقد الذى توجه إلى المعتزلة ما يلى :

عدم معقولية التأثير فى لا شئ، وهم يقررون أن الصفة، التى قالوا هى لا شئ، غير معقولة ولا معلومة بإجماعهم . .

كما أن قولهم فى حد ذاته بدعة حادثة فى الدين، وهذا يجعلنا نعتقد أكثر فى أن مقالة الزيدية فى العدل، ترجع إلى أئمة آل البيت وورثوها. إذ لا يعقل ذمهم للبدعة فى الدين، واستحداثهم فكر لا أصل له فى الدين .

فالصانع يصنع الذوات والصفات، ولا معنى للقول بأنه يصنع أحدهما، وإذا كان، تعالى، قد صنع ذوات العالم، فلا معنى لمقالتهم بثبوتها فيما لم يزل؛ وقولهم بأن صنعه، تعالى، هو الصفة التى هى الوجود وتوابعه؛ يبطل إقرارهم بأن البارى، سبحانه، صانع للعالم؛ لأنهم قالوا بأن ذوات العالم هى العالم — بإجماعهم — فإذا لم يكن صانعاً للذوات — بمعنى

(١) انظر حميدان : تنبيه الغافلين على مغالط التوهين؛ ٢٦ ظ...، وكذلك ٣٣ ظ - ٣٤ و.

(٢) انظر حميدان : المصدر السابق؛ ٢٦ ظ...، وكذلك ١٨ و.

أنه جعلها نوات — فليس بصانع للعالم، أما إن قالوا بأنه، تعالى، صانع للذوات والصفات، فقد خرجوا من مذهبهم .

وذهبت المعتزلة إلى أن الفعل المحكم، هو للدليل على كونه، تعالى، عالماً؛ والعلم بالإحكام فرع على العلم بالإيجاد، فلو لم يكن عالماً — فيما لم يزل بالإيجاد والإحكام — لبطل كون الإحكام دليلاً على كونه، سبحانه، عالماً، وللزم مع ذلك أن يقف صحة كونه بالإحكام على وجود الإحكام؛ ويقف وجود الإحكام على كونه عالماً، وذلك باطل، وأثبتوا عجز الخالق، حيث أثبتوا وجود نوات مقدورات للبارى فيما لم يزل؛ لا تأثير له في كونها نوات .

كما جهلوا البارى، سبحانه، حين قالوا بأنه لا يعلم الإيجاد، فيما لم يزل؛ فهو جاهل بتأثيره قبل أن يؤثر فيه، ولا شك في بطلان كل ما يؤدي إلى تعجيز البارى أو تجهيله . . . وقولهم بأن النوات المعدمة — الثابتة فيما لم يزل — إذا وجدت من حالة الثبوت إلى حالة الوجود، يوجب كون المعدوم صفة كالوجود، وذلك باطل . . . وكذلك القول بأن المؤثر في استمرار بقاء العالم، هو داعى عن حكمة البارى، سبحانه، هو كون ذلك موجباً؛ لتوهم ثبوت حكيم وحكمة وداعى حكمة . . . وذلك تقسيم وتعدد وتحديد، لا يجوز وصف الله، سبحانه، به، ولا إضافته إليه<sup>(١)</sup> .

كما نقدوا المطرفية، فيما ذهبوا إليه من القول بالإحالة، فقد وجدوا بالعالم كثيراً من المصائب والآلام والحيولانات المؤنية، فعز عليهم نسبة هذه الأشياء لله؛ لأنها، كما تصوروا، تتعارض مع حكمة الله فى الخلق، فقالوا بمذهبهم فى الفعل، وهو أن الله خلق أصول للعالم دون فروعه، وأنكروا حكمة الله فى الخلق<sup>(٢)</sup>، وقد أکفرتهم الزيدية لذلك<sup>(٣)</sup>، وهو حكم قاس، من ورائه دواعى ميساسية، أكثر منها فكرية، وللتى تعرضوا لها بعد فشلهم فى استقطاب هذه الفرقة إلى تأييد إمامهم، ومن وجوه نقدهم ما يلى :

١- إقرارهم بأن الأجسام والأعراض الضرورية، من خلق الله، وأرزاق العصاة والآلام عبارة عن أجسام وأعراض، فهى كذلك من خلق الله، لذلك يتحيزون عند إلزامهم بهذا الإلزام، كما أنهم لا يعرفون هل الفطرة فاعلة مختارة، أو علة موجبة<sup>(٤)</sup> .

(١) انظر حميدان : التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٩٢ظ - ٩٣و .

(٢) انظر جعفر بن يحيى: مقاود الإنصاف فى مسائل الخلاف، ص ٤٢ .

(٣) انظر حميدان : تعريف التطريف؛ ١٥٠، و١٠١، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ضمن مجموع حميدان رقم ٢٢١٩، عمن شمالى .

(٤) انظر حميدان : المصدر السابق وقارن جعفر بن يحيى: مقاود الإنصاف، ص ٤٦-٤٨ .

٢- ثبت لدى جميع المسلمين، أن جميع فروع العالم أجسام، متضمنة لأعراض ضرورية، وأن جميعها محدث؛ وأن لكل محدث لابد له من محدث، وأن محدث الأجسام والأعراض الضرورية هو الله سبحانه، لاستحالة وجود إلهين قديمين؛ واستحالة أن تحدث الأجسام أنفسها - في حالة عدمها أو في حالة وجودها - واستحالة أن يحدثها مثلها، واستحالة حصولها حملاً لا محدث لها، ولم يظهر الخلاف في ذلك، إلا من الملحدين والمشركين على اختلاف مذاهبهم<sup>(١)</sup>.

٣- كما أن جميع الفروع لا تخلو من أن تكون حيواناً أو جماداً أو رزقاً مرزوقاً أو نفعاً أو منتفعاً، وكل ذلك يدل على خالق حكيم قاصد لذلك، مقدر عليم لاستحالة أن يكون أحكام من غير محكم، وإنعام من غير منعم، قاصد لذلك غير جاهل ولا ساهٍ ولا ملجئ، ولأنه لا خلاف في وجود للمنع واليمنع عليه، وفي كون شكر المنعم واجباً.

٤- قالت المطرفية بأن الله سبحانه، خلق الأصول بالقصد؛ لكونها مخلوقة لا من شيء، وليس ذلك بأعجب ولا أبلغ في الحكمة، من خلق للنار من للشجر الأخضر، ولا إخراج الحى من الميت ولا خلق الشيء القليل، ولا من إمسائك السماء أن تقع على الأرض، وكذلك إمسائك الأرض من الانحدار، وكذلك إمسائك الماء والطير في الهواء، ونحو ذلك مما لا يحصى عدداً لكثرتة<sup>(٢)</sup>.

٥- ودواعى الحكمة التى خلق الله بها الأصول، تجرى على الفروع كذلك.

وهكذا قصد الزيدية، إلى هدم جميع المذاهب التى تقرر مؤثراً سوى الله، فكل ما فى العالم خلق لله، وهو المؤثر فيه تأثيراً مطلقاً، عدا أنهم يقولون بأن حركة الحيوان وسكونه، عرضان يخلق بهما الإنسان أفعاله<sup>(٣)</sup>.

#### ٤- موقف المسلمين من الفعل الإنساني :

ويبدو أن الفكر الإنساني والدينى والفلسفى، كان له أثره على الفكر الإسلامى عند تناول هذه المسألة، فورث المسلمون هذه المؤثرات عند النظر والتفكير، ولذلك كان من المناسبات مراعاة التقسيم التالى عند الحديث عنها بالنسبة للإسلاميين .

الفريق الأول : الاتجاه الحر : وهذه للتسمية فضلناها؛ لأنها تعد الأساس عندهم، فقد قصدوا تقرير حرية الإرادة والفعل الإنسانيين، فالإنسان له القدرة على الفعل من نفسه؛ وله استطاعة على الفعل قبل مباشرته له، ومن هنا جاء اعتبارهم بأن الإنسان خالق لأفعاله،

(١) انظر يحيى بن الحسين: طبقات الزيدية، لوجه ٤١، كذلك ٥٧ .

(٢) انظر جعفر بن يحيى: مقاود الإنصاف، ص ٣٨ .

(٣) انظر حميدان : تعريف التطريف؛ ١٤٩ ط، ١٥٠ و.

وقد سبق مشايخ آل البيت إلى هذا الفكر قبل المعتزلة، وكذلك قبل معبد الجهنسى (ت ٨٠هـ / ٦٩٩م)، وغيلان للمثقى (ت ١٥٠هـ)، والجعد بن درهم (ت ١٢٠هـ) .  
الفريق الثالثى : ذهب هذا للفريق إلى أن لا فاعل على الحقيقة غير الله وحده فهو الفاعل، والناس إنما تنسب إليهم أفعالهم، على للمجاز لا غير، ولذلك يسمى هذه الاتجاه الاتجاه الجبرى الخالص، ويقول الجوينى فى كتابه "الإرشاد" : ذهب الجبرية إلى نفسى القدرة، وزعموا أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعلاً له، فهو على سبيل التوسع والتجاوز فى الإطلاق، والحركات الاختيارية والإرادية بمثابة للعدة والرعدة<sup>(١)</sup> .

الفريق الثالث : وهم أولئك الذين حاولوا التوسط بين أصحاب التفكير الحر، والاتجاه الجبرى للخالص، فقالوا إن خالق الأفعال هو الله، والإنسان إنما يكتسب ذلك بالقدرة التى أودعها الله فيه، فجميع الموجودات من أشخاص العباد، وأفعالهم وحركات الحيوانات، قليلها وكثيرها، حسنها وقبحها، خلق الله تعالى، لا خالق لها غيره، فهم منه خلقاً وللعباد كسباً<sup>(٢)</sup> .  
ويمكن تسمية هذا الفريق أصحاب الاتجاه الوسط، والذى يمثله الأشاعرة أتباع أبى الحسن الأشعري، الذى ارتأى هذا للرأى فتوسط بين الجبر والاختيار، فلم يكن الإنسان فاعلاً ولا خالقاً لأفعاله، وإنما له قدرة على كسب الأفعال!<sup>(٣)</sup> .

وقد صارت نظرية الكسب أبرز عقائد الأشاعرة، التى يدافعون عنها وعن صاحبها فيما بعد . فإذا كانت أفعالنا من الله خلقاً ومنا كسباً، ونحن مجرد أداة لإرادة الله وفعله، بفعله بنا ما يريد فعله، فعلم يعذب المسئى بالنار ويقهره على دخولها!، إنما نحن نفعل ما نطلب منا وخلقنا هو وقدره علينا، إن هذا التقرير لا يستقيم مع أصول الدين والعقيدة ولا مع نصوص القرآن وما جاء فيه، ثم هل هناك وسط بين الجبر والاختيار حقاً؟ . لقد أثرت هذه الفكرة تأثيراً خطيراً فى تاريخ الإسلام وحضارته، وكانت سبباً فى كثير من الشرور، وعدم الوقوف لدراستها أو تجاوزها والعبور إلى غيرها انتقاء لأصحابها، أمر لا يرضاه الإسلام .

#### هـ- الزيدية والفعل الإنسانى :

اتفق المسلمون أن قدرة الإنسان مخلوقة حقيقة لله، تعالى، على وجه الإطلاق والعموم؛ ولكنهم اختلفوا فقال بعضهم، وهم المجبرة بدرجاتهم، أن الله يفعل بقدرة الإنسان أفعاله الله خلقاً وانه كسباً، وقال الآخرون إن الله مكنه بها على الفعل والترك باختياره، وهذا هو مذهب،

(١) انظر الجوينى : الإرشاد؛ ص ٢١٥ .

(٢) انظر الباقلان : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٤٤ .

(٣) انظر الشهرستانى : نهاية الإقلام؛ ص ٦٧ وما بعدهما .

فقد مكن الله، سبحانه، المكلف بما جعل له وفيه من القدرة، من فعل ما يختاره لنفسه من خير أو فجور، ابتلاء منه سبحانه، له بذلك، وذلك سمي مكلفاً ومتعبداً<sup>(١)</sup>.

والابتلاء الذي هو التكليف، غير الابتلاء الذي هو الفتنة أو الخلق، فقد يبتلى الله بعض عباده بالفرائض والأقوات والأمراض، حكمة ومصالحة، وذلك ظاهر لا ينكره إلا من أنكر محكم الكتاب، والمجمع عليه من سنة رسول الله ع<sup>(٢)</sup> فكل خلق لله ضابطه الحكمة والمصلحة، وما كان كمالاً وجمالاً في الخلق، كان لحكمته، ولمصلحة يراها، تعالى، في ذلك، وكذلك ما كان نقصاً وعبثاً، ولا تناقض بين عمل المشيئة وعدل الله وحكمته.

وقد نقد الزيدية الأشاعرة في مذهبهم فقالوا : "وقد خالفنا في ذلك أصحاب القول بالجبر، وهم الأشعرية القدرية، الذي يزعمون أن المكلف مجبور على الطاعة والمعصية، وأنها فعل له، سبحانه، ثم نقضوا ذلك بقولهم أنها كسب له، وزعموا أن بين الفعل والكسب فرقاً، وإنما ابتدعوه ليلبسوا به على المعتدلين لهم، وقد ترتب على قولهم هذا، أنه لا فرق في العقل ولا في السمع، بين إضافة كل واحد منهما إلى العبد، ولا بين القدرة عليهما، ولا بين الإرادة لهما، ولا بين حدثهما في وقت واحد من فاعل واحد، ولا بين استحقاق المدح والذم عليهما<sup>(٣)</sup>، والحق أن الكسب عند الأشاعرة قد تطور كثيراً عند متأخريهم، وقد أشرنا من قبل إلى أن الكسب سابق على ظهور الأشاعرة، وللزيدية لم تقصد نقد الأشاعرة بعينهم فيه، وقد أشار بعض العلماء إلى أنه من جوانب الضعف عند الأشعرى.

ويلاحظ أن الزيدية تلعب الأشاعرة بالجبرية والقدرية<sup>(٤)</sup>، وهو ما اعتدنا سماعه من الأشاعرة في غيرهم، كما أنهم لم يفرقوا بين إضافة العمل إلى العبد أو إلى الله، من خلال قدرة بين مقدورين، أو مقدور بين قاندين، مما يعني عدم تفريقهم بين العقل والنقل.

فما العلاقة بين قدرة الله وقدرة العبد، أو إرادة الله وإرادة العبد، حتى نقول إن الله خالق والعبد كاسب؟!، إن القضية في أصلها مرفوضة، عقلاً ونقلاً، فلا علاقة بين إرادة الله وإرادة العبد، أو قدرة الله وقدرة العبد، بالمعنى الذي تصوره المتكلمون، أكثر من أن الله خلق العبد بإرادته وقدرته، وجعل له إرادة وقدرة يستقل بهما، وهو يعد من إعجازات القدرة الإلهية، في الخلق والإبداع، أما ما زاد على ذلك فالعبد بقدرته وإرادته، اللتين خلقهما الله فيه،

(١) انظر يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلين، ص ١٦٦، وكتاب الرد على الجحرة القدرية، ص ٢١٩.

(٢) انظر حيدان : تنبيه الغافلين على مغالط التوهمين؛ ٣٠ ظ.

(٣) انظر حيدان : المصدر السابق؛ ٣٠ ظ، وقارن الأشعرى: للمع، ص ٦٩-٩١، والبيضاوي: أصول الدين، ص ١٣٤-١٣٧، والقاسم بن محمد الأساس لعقائد الأكياس، ص ١٠٣-١٠٥.

(٤) انظر الشهرستاني : نهاية الإقدام؛ ص ٦٧ وما بعدهما.

يعمل ويكسب بحرية مطلقة؛ واختيار تام؛ ولا يعنى فعله لما اختاره، معارضة لقدرة أو إرادة الله؛ لأن الله تعالى، لا يعنيه اختيارات العبد فى قليل أو كثير، وفعل العبد مهما كان لا يؤثر فى الله تعالى، ولا يتجه الإنسان فى فعله نحو ما يعاكس الإرادة الإلهية واختياراتها؛ لأنه بعض صنعه، تعالى، ولأنه يعمل فى إطار كبير من حرية وقدرة على الفعل، خلقاً، وركباً فيه مسبقاً، فلا معنى للمقارنة بين الفعلين أو الإرادتين، والتساؤل معيب جداً، إذ كيف جاز فى العقل المسلم، أن يقال هل يقدر الله على ما أقدر عليه عبده؟! أو هل يستطيع أن يفعل للعبد ما لا يريد الله، أو ما علم أن العبد لن يفعله؟! وهى أسأله ما كان لها أن تسأل أصلاً، ويغلب عليها روح للفلسفة اليونانية وتشقيقاتها، والجدل المغالطى، واللفظية والشكلية، التى أغرقت الفلسفة الإسلامية فى مستنقع آمن، كان ينبغى أن تحذر من الوقوع فيه، واتجهت بها نحو عالم غريب عنها.. فانتقلت من الإطار العملى والجدى، إلى الإطار اللفظى الهزلى.

وترى الزيدية أن الله قد نسب للإنسان فعلاً حقيقياً لا مجازياً فى كتابه، على نحو ما جاء فى قوله تعالى : { ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقه }<sup>(١)</sup>، فقالت الزيدية أن الخلق من الله فعل خالص له، والجعل فعل للإنسان، ففرق سبحانه بين ذلك؛ لأن إلقاء النطفة فى القرار المكين، فعلاً للملقى بأن عبر عنه بالجعل، دون ما قبله وبعده؛ لأجل كون الجعل محتملاً للتأويل، ويصح به التمييز بين فعله، سبحانه، وفعل غيره<sup>(٢)</sup>، وقد لا يكون فى الآية شئء ينسب إلى فعل الإنسان غير أن مفهوم الزيدية للجعل هو ما دعاهم للاستشهاد بها .

لقد أصاب الزيدية عندما أكنوا على منح الله للإنسان حرية الفعل، وهو الذى خلقه وأعطاه فرصة الاختيار الحر، ونزهوا الحق عن اختيارات الخلق التى لا تليق به ولا بقديسيته، ولير فى ذلك نسبة أى تصور أو عجز لله، فهو من قرر ذلك فى إطار من قدرته الكلية، وقد رأى أحد المستشرقين أن الأشاعرة والمجبرة قد أخطأوا حين زعموا خلق الله لأفعال العباد، وتعنيهم بعد ذلك على خلقه!<sup>(٣)</sup>.

وفكرة الجبر تعارض الحرية من كل ناحية؛ ولا تكليف إلا عند توفر الحرية والعقل، والبلوغ، الاستطاعة؛ والحبس والقهر والجنون والسهو، من مسقطات للتكليف، ولذلك ينبغى التمييز بين فاعل هو الله، وفاعل هو الإنسان، فاعل بمعنى أنه الخالق المصور

(١) سورة المؤمنون : آية ١٢ - ١٤ .

(٢) انظر حميدان : تبيين التعالين على مغالط المتوهمين؛ ٣٣ ظ.

(٣) H.A: Wolfson: The Philosophy of The "Kalam", Harvard University press, . 976.

المبدئى للمعيد للفعال لما يريد، وهو يفعل ولا معقب لحكمه، وجميع ما فى العالم من أشياء، أصولها فروعها، هى خلقه وصنعه، أما الإنسان فهو فاعل بما منحه الله من حياة وقدره على الفعل، والعقل والامتطاعة وما ركب فيه من آلات، وحركته ومكونه عبارة عن عرضين خلقهما الله له، ودائرة اختياره بين ما هو فعل واجب أو مستحب أو محذور أو مكروه أو مباح، وهى الأوامر الشرعية<sup>(١)</sup>.

فقد خلق الله الإنسان بإرادة الخلق، ومنحه للتكليف بإرادة الأمر يفعل فى نطاقها مباح، ليحاسب على عمله وهو أساس مفهوم الابتلاء فى قوله تعالى: {الذى خلق الصوت والحياة لئبيلوكم أيكم أحسن عملاً} <sup>(٢)</sup>، والقاعدة النهائية هى {من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها} <sup>(٣)</sup>، {إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم قلها} <sup>(٤)</sup>، {ليجزى الذين أساءوا بما عملوا} <sup>(٥)</sup>.

ويبقى فى القسمة العقلية الفاعل المكروه على فعله أو المسخر، كالعبد المملوك، وقد أشار النص إلى ذلك قال، تعالى: {إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان} <sup>(٦)</sup>، {لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي} <sup>(٧)</sup>، وكذلك المضطر لا إثم عليه إن تجاوز حدود الشرع، قال تعالى: {فمن اضطر فى مخصصة غير متجانف لإثم، فإن الله غفور رحيم} <sup>(٨)</sup>، وهكذا يعتبر للنص الحرية فى العقيدة والشرعية أصلاً أصيلاً لا محيد عنه.

أما الفاعل غير العاقل، فهو جميع أصناف الحيوانات؛ ولا توصف بأنها مختارة؛ وإن كان بعضها ملهماً للتمييز بين ما ينفع ويضر، كالنحل والنمل مثلاً، قال تعالى: {وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون، ثم كلى من كل الثمرات، فاصلكى سبل ربك ذلاً، يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه، فيه شفاء للناس، إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون} <sup>(٩)</sup>.

(١) حميدان: تبييه العاقلين؛ ٢٢ ظ.

(٢) سورة الملك: آية ٢.

(٣) سورة فصلت: آية ٤٦.

(٤) سورة الإسراء: آية ٧.

(٥) سورة النجم: آية ٣١-٣٨.

(٦) سورة النحل: آية ١٠٦.

(٧) سورة البقرة: آية ٢٥٦.

(٨) سورة المائدة: آية ٣.

(٩) سورة النحل: آية ٦٨-٦٩.

وهذا الفهم الذي قمته الزيدية لأنواع الفاعلين، يدل على نضج التفكير الإسلامي ويصب له وإن كنا نأخذ عليهم تقدم اللاذع للأشاعرة في الفعل الإنساني وجمعهم لهم مع المجبرة بدعوى أنهم عاندوا العقل والبداهيات وكابروا الضرورة فقالوا بأن الخلق جميعاً مجبورون في أفعالهم<sup>(١)</sup>.

واعتقد أن هناك بعداً آخر، ينبغي أن يوضع في الاعتبار، وهو أن خلاف الزيدية/المعتزلة مع الأشاعرة، كان أغلبية لفظياً، بمعنى أن للفريقين لا يشك أحد منهما في أن الله خالق لكل شيء، ويقرران حرية الإنسان في الاختيار واختياره يخصه هو، ولفظ الخلق عند الأشاعرة من خصوصيات الإلهية، ولكن الخلاف امتد لأبعد من هذا، ولو توقف عند إطلاق لفظ و منعه، كان الأمر لا ضرر فيه ولا ضرار، وإنما الضرر، كل الضرر هو القدر في الحرية الإنسانية، لما يترتب عليه من أضرار فادحة.

ويبدو أن الجبر قرين الأثرة والفردية وعبادة الذات والأنا وتجاهل الآخر والجماعة، وعلى العكس من ذلك فالحرية تقتضى أن تبدأ من أرقى الأفكار والأفعال، ولا يمكن أن تكون حراً إلا بوجود الآخرين، فلن تتحقق الحرية إلا في إطار الجماعة، كما أن الحرية تستلزم اختياريين، التواصل العميق بين الإنسان والآخرين، والإعداد الواعي والهادف لتحقيق الحرية في إطار تجمع إنساني<sup>(٢)</sup>.

هـ- هل يجوز القبيح على الله :

رأت الزيدية في مذهب المجبرة من التصريح بجواز القبيح على الله أمراً مستثنياً يؤدي إلى إسقاط الشريعة وإلى تكذيب الله، وهو ما لم يرد به كتاب ولا سنة ولا أجازة العقل، ولذلك حكموا بالكفر على أبي عبد الرحمن محمد بن أبي عطية المعروف بالعطوي لإجازته الحنث على الله<sup>(٣)</sup>.

وقد تطرقت الزيدية لنقد الأشعرية في الكلام الإلهي في ضوء نظرية الكسب، وقالوا إذا كان الله فاعلاً والعبد كاسباً، فإن ما أمر الله به إن كان قبيحاً صار فعل العبد كذلك تبعاً له، ورتبوا على ذلك إلزامهم بأن الفعل الإلهي يصير قبيحاً، وربما كان هذا الإلزام هو ما دعا

(١) حميدان: التبييه؛ ٢٢٢ ط-٢٣،

(٢) Jaspers: Grigine et sens de L'histoire- Trade, Français Par Helene Naef- Paris- 1954.p.192.

(٣) انظر القاضي عبدالجبار: المعنى، ١٠٢/٦-١٠٤، والبسبي البحث عن أدلة التكفير والتمسك،

الأشاعرة إلى القول بأن فعل الله لا يوصف بالقبيح ولا غيره<sup>(١)</sup>، ولم تر للزيدية ما يمنع من وصف الكلام الإلهي بالصدق والكذب، وبناء عليه وصف الفعل بالصدق والكذب<sup>(٢)</sup>.

وقد حاولت إلزام الأشاعرة، وهو من وجوه النقد التي عرفت عن المتكلمين لخصومهم، رغم عدم تصريحهم بجواز الكذب على الله، بل إنهم وجدوا إلزام من ذهب إلى أن كلام الله محدث أسهل من الأشاعرة، ورأوا في نظرية الكلام النفسي<sup>(٣)</sup> محاولة للتخلص من المفارقة بين الذات والفعل في الصفة الإلهية.

أما الجبرية الخالصة فقد اتفقت العقلية في الحكم عليهم، لتصريحهم بجواز القبيح على الله، وهو ما ترتب على تقديمهم في التوحيد والصفات، وتقصيرهم في إقامة الأدلة عليها، ولكن نقد العقلية قام على القياس والإلزام، وهو ما لم تلتزم به الجبرية، وشككوا في العلم الضروري والإجماع على طريق العموم، ولم يقبلوا الاعتقاد على طريقة العقلية<sup>(٤)</sup>.

ورفضت للزيدية أن تكون العلة في القياس إلى زوال المعرفة، لسقوط كثير من شيوخ المعتزلة فيه، وهو خطأ في الاستدلال ولا يصدق على حالات كثيرة، والعلة فيه غير جامعة<sup>(٥)</sup>.

وأخذ العقلية على الجبرية موقفهم من النعمة، بعد أن قطعوا بكفر المكذب لله والمجوز عليه فعل القبيح والواصف له بذلك، حيث قالوا بأنه لا نعمة على الكافر من الله في باب الدين، بما يعنى كونه تعالى غير منعم على الخلق، وقد صرح بذلك محمد بن الحسين النجار<sup>(٦)</sup>، أما أبو الحسن الأشعري فلم ير أن لله نعمة على أحد من الكفار في الدنيا والدين<sup>(٧)</sup>.

وقصد العقلية الانتهاء إلى أن القائل بذلك مكذب لله تعالى كافر<sup>(٨)</sup>، ولكن هل قال الأشعري هذه المقالة؟ يبدو أن ذلك من لوازم المذهب عند البستي، وهو من أقرب المعاصرين للأشعري.

(١) انظر الجويني: الإرشاد، ص ١٣١ .

(٢) انظر يحيى بن حمزة العلوي: الرائق في تنزيه الخالق، ص ١٨٨-١٨٩ .

(٣) انظر البستي: مصدر سابق، ٢٤ ط، وابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ص ٣٦٧-٣٦٩ .

(٤) البستي: مصدر سابق، ٢٤ ط-٢٥ ط .

(٥) انظر البستي: المصدر السابق، ٢٥ ، والقاضي عبدالجبار: المغني، ١/١٧٧-١٨٠ .

(٦) انظر ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء النحل، ٣/٢٢٤ .

(٧) انظر ابن حزم: المصدر السابق، ٣/٢٢٤-٢٢٥ .

(٨) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٨١-٨٣ .

واختلف موقف للحلية من النجارية في النعمة، وقالوا بوجوب النظر، وأنكروا الإجماع على تكفير صاحبها، وبناء على ذلك قالوا بحكم صحة القياس، ومع ذلك لم يختلفوا في الحكم<sup>(١)</sup>.

وتطرق الزيدية إلى بيان أن الكاذب على الله ظالم لنفسه، ويؤكد النص على أن أظلم الظالمين من كذب على الله، ولا يكون كافراً إلا وهو ظالم، وذهبوا إلى أن المجبرة قد أخطأت عندما نسبت للقيح والكذب إلى الله، وادعت تكليفه ما لا يطاق لعباده؛ وإيلاء الأطفال والبهائم بلا عوض منه ولا جريرة منهم<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن للمجبرة ذهباً آخر في فهم قوله تعالى {ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً<sup>(٣)</sup>، فقالت بأنه يفيد الإطلاق، وأن الظاهر متروك، فليس كل الكذب ظمناً، ولكن ذلك لا يبطل دلالة الآية على أن الكذب على الله في ذاته أو فعله من أظلم للظلم<sup>(٤)</sup>، فالتخصيص لا يدل على إبطال التعلق بالظاهر، ولا يكون ذلك إلا بدليل<sup>(٥)</sup>.

ويلاحظ صدق الزيدية في رصد آراء الخصوم بدقة وهو ما وجنناه عند ذكر مفهوم الكذب والتكذيب عند المجبرة، كذلك عند مقارنتهم للجبر قبل الإسلام وبعده<sup>(٦)</sup>.

(١) انظر البسني: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ٢٥ ط.

(٢) البسني: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ٢٦، ٠.

(٣) سورة الأنعام: آية ٢١، ٩٣.

(٤) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٥٢.

(٥) انظر البسني: مصدر سابق، ٢٦، ٠.

(٦) انظر البسني: مصدر سابق، ٢٦ ط، وقارن الأشعري: اللمع، ص ١١٨.

# الفصل الثانى

## فى الإرادة والتوليد

ويشتمل على النقاط التالية :

- ١- الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية.
- ٢- الاستطاعة.
- ٣- العلية.
- ٤- فى التوليد ونقد المطرفية.
- ٥- فى التحسين والتقىح.



## الفصل الثاني فى الإرادة والتوليد

١- الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية :

أ- الإرادة الإلهية :

لا خلاف بين الفرق الإسلامية، فى وصف الله تعالى، بأنه مريد؛ وإنما وقع الخلاف فى الإرادة، فذهبت الزيدية إلى أن الإرادة هى المراد، ولا فرق بين الاثنين؛ ومراد الله، عز وجل، هو فعله، والدليل على ذلك من السمع قوله تعالى: {إن الله يفعل ما يريد} (١)، وقوله تعالى: {ومن يهن الله، فما له من مكرم، إن الله يفعل ما يشاء} (٢)، ففى كل ذلك يخبر، تعالى، أنه لن يفعل إلا ما يشاء، ولن يشاء إلا ما يريد من الأشياء (٣). ولذلك أنكروا مقالة من جعل إرادته، تعالى، متقدمة على فعله، مستدلاً بقوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً، أن يقول له كن فيكون} (٤)، "فكن" دليل على إيجاد له وخلق له، لا أنه يكون منه، تعالى، إليه قول القائل بينه وبين المفعول والفاعل، والقول فهو فعل، ولو توسط الفعل من الرحمن؛ لكان مشابهاً لفعل الإنسان (٥)، فلا واسطة بين الإرادة والمراد إطلاقاً.

ويخرج قوله تعالى: "من" فى الآية على أنه على سبيل المجاز والتفهيم، وضرب الأمثال، وهو كثير فى القرآن الكريم، ولا يجوز أن يخاطب الله، عز وجل، عموماً بقوله: "من" على الحقيقة، وإن كان المخاطب موجوداً كائناً، فما فائدة هذه المقالة؟ . . . ولذلك ينقد الهادى من ذهب إلى أن الإرادة غير المراد، وقال بأن المراد محدث والإرادة قديمة، بقوله: "ومن للحجة عليهم- ومما يبطل ما هو فى أيديهم، أنه لو كان منه أمر له- أى للعدم- كما يقولون، لم يخل من أن يكون أمره، وهو عدم غير موجود، ومخاطبة العدم الزائل المفقود، فأحول المحال . ومخاطبة العدم من الأعميين فأضل للضلال، فكيف يجوز أن ينسب ذلك إلى الواحد ذى الجلال" (٦)، وكذلك الموجود مستغن عن أن يؤمر بشئ من ذلك، ولا معنى من توجهه، تعالى، بالمقال للمعدوم أو للموجود عند الزيدية، وإنما المعنى أنه يوجد، تعالى، خلقاً وفعلاً له بحسب إرادته .

(١) سورة الحج: آية ١٤ .

(٢) سورة الحج: آية ١٨ .

(٣) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد فى أصول الدين؛ ٤ ط .

(٤) سورة يس: آية ٨٢ .

(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٦ ط .

(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٦ ط .

وقد نذرع القائلون بأن هناك أمراً يتوجه من الله، فعلاً للمادة بالتكوين، يحيلها من العدم إلى الوجود، أو من أصل إلى آخر، بمعنى أنها أشياء غير مفقودة تؤمر فتتقل من شكل إلى آخر، فرد عليهم إمام الزيدية بأن الله، تعالى، حين ابتدأ الخلق ابتدأه من العدم، فكان هو الأول ولا شيء معه، وأصول العالم من الهواء والرياح والماء، ولم تكن أشياء حتى يتوجه لها بالخطاب، ولا يعقل أن يكون معنى الآية على أنه أمر من الأمر للمأمور، بأن يكون، ولكنه فعل له هو التكوين ذاته: "ثبت للموحدين أن القول من الله للشيء، هو الإيجاد له والتكوين والتقدير، والإخراج من العدم إلى الوجود والتصوير"<sup>(١)</sup>.

ويقتضى رأى من ذهب إلى أنه كان أمر من الله للشيء بأن "يثبتوا مع الله، تعالى، فى الأزلية شيئاً، وأشياء!! فتعالى الله عن ذلك العلى الأعلى"<sup>(٢)</sup>.

وإرادته، تعالى، فى فعله إرادة خلق، أما فى فعل غيره، فهى إرادة أمر، وعلى هذا يمكن توجيه معنى قوله تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} <sup>(٣)</sup>، بأن إرادته، تعالى، فى فعله هى خلاف إرادته فى فعل غيره، وإرادته فى أفعال عباده هى إرادة نهى وأمر لا إرادة حتم وجبر، أراد منهم الطاعة غير مكره عليها، كما أراد ألا يكون منهم المعصية، غير حائل بينهم وبينها، بل لطوع منهم أراد كونها لا بالإكراه<sup>(٤)</sup>.

ويفرق الزيدية بين الإرادة والفعل فى الخالق والمخلوق، فإرادة المخلوقين وفعلهم، تحتاج إلى الأدوات وجهدها، وأفعالهم تحدث فى زمن، ولذلك أفعالهم تتوالى، ولا يصح من الإنسان فعلين فى زمن واحد. والإرادة فى المخلوق تسبق فعله، وهى بمثابة الضمير أو اللنية والعزيمة النفسية على الفعل: "الإرادة من العباد الضمير، وما يبدو بعد ذلك من الفعل"<sup>(٥)</sup>، فهى مجموع الهم الداخلى، والفعل الظاهر بالأعضاء، "فالفاعل من الآميين جسم وأنوات، ولذلك جاز فيها تقم الإرادات والنيات"<sup>(٦)</sup>.

أما فعل الله، تعالى، عند الزيدية، هو إرادته فهو يفعل بلا آلة ولا معالجة، مادة وفى غير زمن، فإرادته، تعالى، للشيء خلقه له، وخلق له إيجاده إياه، "فإذا خلق فقد أراد وشاء، وإذا

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٧ ظ.

(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٨،

(٣) سورة الذاريات: آية ٥٦ .

(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٨،

(٥) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٧ ظ.

(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد؛ ٤٠٠؛ ٤ ظ.

أراد فقد خلق، صنعه مراده، ومراده إيجاده<sup>(١)</sup>، وهذا يعنى أن الزيدية تقول بحدوث الإرادة، عند تعلقها بالفعل، والله، تعالى، مرید لا بإرادة، كما أنه عالم لا يعلم وقادر لا بقدره .  
وقد تطرق الزيدية للتفسير للنفسى لمفهوم الإرادة، فقالوا: "إرادة الله، سبحانه، صفة له، ومراده وجود فعله، وإرادة المخلوقين خواطر لضمائر القلوب، وبين ذلك فرق كبير، ولو لم يكن وجود فعله - هو مراده- لكانت صفاته كصفات خلقه<sup>(٢)</sup> .

وإرادته تقارن فعله، تعالى، على عكس إرادة المخلوق، فهى تسبق فعله، ولو كانت تسبق فعله، تعالى، لأشبه المخلوق: 'ولكانت عرضاً من جسم، ولو كان جسماً لأشبه الأجسام، وإنما إرادته فعله، وفعله مراده، وليس ثم إرادة غير المراد، فيكون مشابهاً للعباد'<sup>(٣)</sup> .

وكما أن إرادته، تعالى، لا تسبق فعله فكنك فعله لا يسبق إرادته، وإلا كان اللازم من ذلك أن الخالق للمخلوقين غير الله رب العالمين! . والله لا يخلق إلا ما يشاء، ولا يشاء إلا ما يريد من الأشياء<sup>(٤)</sup> .

#### ١٠- نقد الزيدية للأشاعرة فى الإرادة :

ذهبت الأشاعرة إلى أن الله، تعالى، مرید بإرادة قديمة، ولكن هذا الكلام خارج عن حد المعقول عند خصومهم، لأنه لا يعقل كون الإرادة إرادة، إلا إذا كانت فعلاً للمريد، ووصف الفعل بالقدم يعنى تعدد القدماء، أو قدم المحدث وهو العالم، وهو مما لا يخفى بطلانه على كل عاقل .

واعتقد أن فى المسألة تفصيلاً، وهو أن ارتباط المتكلمين بقضية التعلق وكيفية وقوعه فى الزمن قد أوقعهم فى فكرة الإرادة القيمة والمحدثة، فمن قال لهم أن الإرادة الإلهية لها ارتباط بالزمن من الأساس؟! . إن الزمن أحد مخلوقات الله، تعالى، وهو غير داخل فيه، وإرادته، تعالى، مطلقة فاعلة قادرة، سواء فى القديم أو المحدث، فهو الأول والآخر والمبدئ المعيد. وقد كان ولا زمان، وهو الآن على ما كان .

وما يقوله الأشاعرة من إثبات إرادة الله قديمة، هى صفة للذات القديمة، لا هى عين الذات ولا هى غير الذات! . يقصدون فى التحليل النهائى إثبات مرادية الله، وهو ما يقول به الزيدية والمعتزية، فإذا أراد شيئاً كانت إرادته فعله وخلقته، ولذلك فإن إرادته التى هى فعله، تفعل فى الزمن وفى غير الزمان، وبذلك يمكن حل إشكال التعلق، وكيف تفعل الإرادة القديمة

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٣ ظ .

(٢) انظر حميدان: المصدر السابق؛ ٨٧ ظ .

(٣) انظر الفاسم: الرد على الملحد ومناظرته له؛ ص ٨٣، وحميدان: المصدر السابق نفسه .

(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد فى أصول الدين؛ ٥، ٥ .

وتتعلق بالمحدثات، ويبدو من التساؤل أنه من قبيل ما لا يسأل، ولا ينبغي الإجابة عليه، إلا في إطار السمع وما أتى به الوحي، وكل إجابة عقلية، لا تتبثق منه ليست بذات قيمة.

## ٢- نقد الزيدية للمعتزلة في الإرادة :

ذهب المعتزلة إلى أنه، تعالى، مريد، وإرادته محدثة، وهي عرض موجود لا في محل، وأنها مختصة به<sup>١</sup>. فما الدليل على أن الإرادة حادثة؟ قالوا: الدليل على ذلك بكونه مريداً، والمريد إما أن يكون مريداً لذاته أو لغيره، والأول ينقضي، ولا يبقى إلا الثاني، والمريد لغيره، إما أن يكون فاعلاً في ذاته أو لعله، ولا يمكن إلا أن يكون فاعلاً لعله، والعلة إما أن تكون قديمة أو محدثة، ولا يمكن أن تكون قديمة، لما يلزم من ذلك من تعدد القدماء، فلم يبق إلا أن تكون محدثة.

زاد الزيدية في تصويرهم لمذهب المعتزلة، أن هذه الإرادة خلقها ولم يرددها<sup>(١)</sup>. وأجروا عليهم النقد من وجوه.

- ١- أولها: هل يخلق الله ما لا يريد؟ وإذا كان هذا منفي عن الله، تعالى، فكيف يخلق إرادة ولا يريددها؟! وإذا صدق هذا على المخلوق، الذي يجوز عليه النسيان أو السهو، أو يكره فيفعل ما لا يريد، أو يضطر إليه لضرورة عرضت له، فهل يصدق على الخالق سبحانه؟!؟
- ٢- القول بأن الله خلق إرادة ولم يرددها، يتناقى مع صفة الفاعل المختار، ولا يتفق مع العقل والنقل، إذ كيف يكون مريداً ولا إرادة؟! ويبدو أن الذي اضطر المعتزلة إلى هذا المأزق، هو أن المريد عندهم من وقعت أفعاله على الوجوه المختلفة، وقد ثبت بإجماعهم أن إرادة البارئ وكرهاته أفعال له، ووافقه على وجوه مختلفة<sup>١</sup>. ويلزم مذهبهم إما أن تحتاج كل إرادة- إذ إن الإرادات تتعدد عندهم بتعدد الأفعال، فاشه، تعالى، يحدث لكل فعل إرادة!- إلى إرادة؛ مما يقتضى التسلسل والدور، أو أن يلجئوا إلى الاختيار الآخر، وهو أنه، تعالى، مريد لا بإرادة<sup>١</sup>.

٣- القول بأن الإرادة عرض موجود لا في محل، خروج عن حد العقل، فلا يعقل وجود عرض إلا حالاً في غيره، لكونه عارضاً حالة وجوده في غيره، ولذلك سمي عرضاً؛ ولأنه لا فرق بين القول بوجوده لا في محل، والقول بوجوده حيث لا يوجد<sup>١</sup>. لكون صحة وجوده مشروطة بحلوله؛ ولأنه لو جاز أن يؤدي أحداً نظره، إلى إثبات إرادة الله لا في محل، لم يتمتع أن يؤديه ذلك للنظر إلى إثبات حركة له، سبحانه، لا في محل، ونحو ذلك من المحالات، التي ليس بعضها أولى بالإثبات من بعض، بغير دليل.

(١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين في معالط الترهين؛ ٣٢ ظ-٣٣.

٤- قولهم أنها مختصة به على أبلغ الوجوه؛ لكونها موجودة على حد وجوده لا في محل، بطل على أبلغ الوجوه؛ لأجل أنه يستحيل وجود العرض لا في محل<sup>(١)</sup>.

### ب- الإرادة الإنسانية :

ذهبت الزيدية إلى أن الإنسان مستقل بفعله، ويحركه إرادة تخصه، وقد أقر الله تعالى، عباده بأنهم يخلقون أفعالهم، فقال عز وجل: { لا إله إلا هو خالق كل شيء }<sup>(٢)</sup>، فقال خالق كل شيء، ولم يقل خالق أفعال عباده، وقال تعالى: { وتخلقون إفكاً }<sup>(٣)</sup>، كما قال تعالى: { تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً }<sup>(٤)</sup>، وقال تعالى: { قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق، فجعلتم منه حراماً وحلالاً }<sup>(٥)</sup>، { قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً }<sup>(٦)</sup>، والخلاصة هي أن الله تعالى، يبين للإنسان قضية الكفر والإيمان وعلى الإنسان أن يختار طاعته أو عصيانه، وأن يحسن اختياره بقانون أفعال أو لا تفعل: فتبين الكفر والإيمان من الله عز وجل وفعلهما من الأعميين<sup>(٧)</sup>.

وعلم الله تعالى، بأعمال عباده، لا يعنى إجبارهم على فعل ما لا يريدون أو ترك ما يريدون، فقد منح الله العباد، قدرة واستطاعة، على الحقيقة لا المجاز، وكفل لهم حرية الفعل في إطار مفهوم الابتلاء والجزاء، وهو ما قرره، تعالى، بعنله وحكمته، فعلم الله، تعالى، بأعمال عباده كعلم المعلم بما سيتولى إليه حال طلابه في النهاية، وبعد انتهاء اختبارهم فيما فرض عليهم، إن علم الله كاشف، ولا يوجب طاعة ولا معصية، ولو كان موجباً لذلك، فقد فسر وقهر عباده، فأين يذهب العبد من قضاء ربه؟ ولذلك كان تعالى: "لا يعذب على ما يعظم من معاصي للعباد"<sup>(٨)</sup>، فحكمته وعنله: ولو كان العلم هو الموجب للطاعة والمعصية، فلا

(١) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٧ ظ-٨٨،

(٢) سورة الأنعام: آية ١٠٢.

(٣) سورة العنكبوت: آية ١٧.

(٤) سورة النحل: آية ٦٧.

(٥) سورة يونس: آية ٥٩.

(٦) سورة البقرة: آية ٢٦٠.

(٧) انظر الهادي يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله عز وجل من العدل والتوحيد، ١٣٩، ١٠،

مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم، رقم ٣٣٢، علم كلام- بمعية.

(٨) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٥١،

مخرج للعبد إذن من ذلك<sup>(١)</sup>.

وحرية الإنسان حرية نسبية وغير مطلقة "حرية الإنسان حقيقة وواقعة شأن الإنسان ذاته، ولكنه ليس حراً بمعنى الاستقلال عن "الإرادة الإلهية" بنفس القدر الذى تتقدم فيه حرية عند انفصاله وجودياً عن الله"<sup>(٢)</sup>، ولا يفقد الإنسان جوهر حرية إلا عند استبداده بها، ويصير أميراً للمادية، فلا يبقى من روحه ونفسه شيئاً، "فالحرية الخالصة تخص الله وحده وبقدر ما يكون وجودنا -مرتبطاً بالله خالقنا- نكون أحراراً"<sup>(٣)</sup>.

ومن علامات العقل الإنسانى، أن تسبق إرادته فعله، وفعله لا يكون إلا بأدوات هى تلك الأعضاء التى خلقها الله له، أما فعل الله هو إرادته، لا تتقدم ولا تتأخر، قال تعالى: {فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر}<sup>(٤)</sup>، ولو أجبر الله عباده، لتعارض ذلك مع عدله، والله تعالى: {لا يظلم الناس شيئاً، ولكن الناس أنفسهم يظلمون}<sup>(٥)</sup>، ولو أجبرهم لأتاهم على فعلهم المعصية؛ لأنه جاء تبعاً لما أراد؛ ولو كان ذلك لكان فى القياس إيليس عند الله مرضياً، إذ الجادل له والمضلل له فيه الرحمن<sup>(٦)</sup>.

والإسلام دين يحمى الحرية والاختيار الإنسانى ولا يؤمن بالحنمية = الجبرية، ويعدها قاعدة أساسية لقبول التوحيد والتكليف<sup>(٧)</sup>.

## ٢ - الاستطاعة

لقد جعل الله عباده مخيرين، عن طريق الاستطاعة التى خلقها وركبها فيهم، وهى إيداعه وإعجازه تعالى: "خيرهم تخبيراً، ولم يقصرهم قسراً؛ لأنه لا يغلب إذا أراد الحتم والقهر"<sup>(٨)</sup>.

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: الرد على سليمان بن جرير؛ ١٥٩، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم رقم ٣٣٤ علم كلام - مصرية.

(٢) Sayyed. H. Nasr: Know Ledge and the Sacred, New York, Crossroad Publishing, 1981, p.146.

(٣) Sayyed: H. Nasr: Islamic Life and Thought, Albany, State University of New York press, 1981, p.p.17-18.

(٤) سورة الكهف: آية ٢٩.

(٥) سورة يونس: آية ٤٤.

(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية؛ ١٢٤/٢-١٢٥.

(٧) Sayyed. H. Nasr: Ideals and Realities of Islam, New York, Frederick A. Praeger, 1967, p.p.20-25.

(٨) انظر أحمد بن يحيى: كتاب النجاة؛ ٦، ٧.

ويعتقد المجبرة أن الاستطاعة عند البشر مجرد شكل، وصورية ولا أثر لها في فعلهم، وعدوا ذلك قنحاً في المشيئة الإلهية، وتعجزاً للقرعة<sup>(١)</sup>، وهي عند الزيدية قوة حقيقية، أعطاهها الله للإنسان قبل الفعل، لكي يفعل بها أو لا يفعل مختاراً غير مجبر<sup>(٢)</sup>.

ويولد الإنسان والاستطاعة مركبة فيه وتظل في حالة كمون وطفولية، حتى يصل إلى مبلغ للرجال، ويدعى المجبرة أن للتكليف والاستطاعة والفعل يقع في حال واحدة. مما يعنى أن الناس تكلف، وهي غير مستطاعة لتحمل التكليف: "ولو كان الأمر على ما قلتم، أن ليس معهم استطاعة قبل فعلهم؛ لم يجز في حكمة الله، عز وجل، أن يندبهم إلى أمر ليس معهم له استطاعة، ولا لهم عليه قوة، ولا لهم به طاقة"<sup>(٣)</sup>، وهو يقول: {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها}<sup>(٤)</sup>، و{إلا ما آتاها}<sup>(٥)</sup>.

وقد ادعت المجبرة أنه لا يستطيع أحد من الناس فعل شئ قبل أن يفعله - أى لن الاستطاعة مع الفعل - وأنه لا يستطيع فعل ما علم الله منه أنه لا يفعله؛ لأنهم قبل فعلهم كانوا فاعلين لغيره؛ وعلى هذا لا يستطيع أحد الكفر في حال الإيمان، أو الإيمان في حال الكفر، وأحوال ذلك، ومن علم الله منه فعل شئ، لا يستطيع فعل خلافه؛ وهدفهم هو تقرير أن الله يكلف عباده ما لا يستطيعون فعله<sup>(٦)</sup>.

لقد نسب المجبرة القدرية، للضلال إلى ربهم صراحة، وألحقوا بذاته ما ينزهون منه أنفسهم! ولا يقرون ربهم على أنه ابتداء خلقه بالهدى والتقوى، يقول القاسم: "والقدريون المفترون، يكرهون أن ينسبوا الضلالة إلى أنفسهم والفسواحش، ولا يقرون أن الله، جل ثناؤه، ابتداء عباده بالهدى ولا بالتقوى، قبل أن يصيروا إلى هدى وتقوى، خلافاً لقوله، ورداً لتزويله وإبطالاً لنعمة"<sup>(٧)</sup>.

وقد بين الزيدية أن الاستطاعة قبل الفعل، مقررة بنص القرآن للكريم، قال تعالى: {فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً}<sup>(٨)</sup>، وقال تعالى: {لو استطعنا لخرجنا معكم}<sup>(٩)</sup>.

(١) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق؛ ١٢، ٠.

(٢) انظر القاسم الرسى: كتاب العدل والتوحيد، ص ١٤٣.

(٣) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق؛ ٢٣ ظ.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٨٦.

(٥) سورة الطلاق: آية ٧.

(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ٢٩، ٠.

(٧) انظر القاسم: كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص ١٤٣.

(٨) سورة المجادلة: آية ٤.

(٩) سورة التوبة: آية ٤٢.

ومدلول الاستطاعة فى قوله، تعالى: {فاتقوا الله ما استطعتم} (١)، يعنى أن الله يأمرهم بالتقوى، إذ كانوا إليها مستطيعين؛ ولو لم يكونوا كذلك، لما أمرهم بها، ولو كانت هذه الاستطاعة المقصود بها غيرها، لم يجز أن يقرنها بها، وهو غير جائز فى حق العقلاء؛ لمخالفة ذلك للحكمة وراشد القول، فضلاً عن رب العالمين .

وقال تعالى: {خذوا ما آتيناكم بقوة وانكروا ما فيه} (٢)، فقد أمرهم أن يأخذوا كتبه بقوة، وأمرهم أن يأخذوا كتبه ومواعظه بالقوة التى آتاهم، قبل أن يأخذوا؛ لأن الأخذ فاعلهم، والأمر والقوة فعل ربهم، فلم يأمرهم -أن يأخذوا- حتى قواهم على ذلك، قبل أن يأخذوا (٣)، قالى أى مدى تقع المسؤولية الأخلاقية، أو الإلزام الخلقى، فى أفعالنا، وهو ما يساوى للوجوب الأخلاقى عند تدول التكليف الإلهية، كأنها أن "الذين داخل حدود العقل وحده" بمعنى أنه بقدر ما تملك من عزيمة وإرادة مستقلة بقدر ما يكون لديك من إلزام أخلاقى (٤).

أما الاستدلال على أن الاستطاعة قبل الفعل من جهة القياس، فيقول عنها الإمام أحمد بن يحيى: "إن الأمر لو كان على ما أدعت المجبرة، من كذبها على الله، عز وجل، من أن الاستطاعة مع الفعل، تحدث فى حال الفعل، لكان الكافر لا يؤمن أبداً حتى تأتبه استطاعة الإيمان؛ وكانت الاستطاعة لا تأتبه أبداً وهو كافر بالله! . لأن الكافر لا يستحق من الله، جل وعز، لطيفة ولا مادة ولا معونة، ولو كان هذا هكذا، لما جاز أن يؤمن كافر أبداً بوجه من الوجه، حتى تأتبه مادة من الله، عز وجل، تجبره على الإيمان" (٥).

ويقول القاسم؛ أما كونها قبل الفعل عقلاً فلأن كل ما كان بشئ يكون؛ أو به يقوم، فالذى يكون الشئ أو يقوم به فهو قبله، وقياساً على خلق العالم، فقد كانت بالله، تعالى، ولذلك كان قبلها، فالاستطاعة علة وجود الأشياء؛ وهى تعنى إرادة خلق وإيجاد، تجعل كل ما أمكن وجوده موجوداً بالفعل معانياً (٦)، ومع بقاء الاستطاعة والاختيار الحر يستشعر الإنسان المسؤولية الأخلاقية الإلزامية عن جميع أعماله "وتتلاشى الجبرية بما فيها من معانير ولا يكون لها أى وزن" (٧).

(١) سورة التغابن: آية، ١٦ .

(٢) سورة البقرة: آية، ٦٣ .

(٣) انظر القاسم: المصدر السابق؛ ص ١٤٣ .

(٤) John Kemp: The Philosophy of Kant, London, Oxford University Press- New York Toronto 1968, p.90.

(٥) انظر القاسم: كتاب العدل وتوحيد؛ ص ١٤٣ .

(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ٢٦ ط .

(٧) Corliss Lamont : Religious Humanism, New York, 1969, p.124.

والقول بأن هناك فعل من فاعلين شرك بالله، تعالى، ولا يمكن أن يقال عليه فعل خالص لله أيضاً<sup>(١)</sup>. وقد أحال المعتزلة كذلك وقوع مقدر بين قادرين؛ والإنسان قادر شرعاً وعقلاً، وما دام فعله يقع بقدرته فهو خارج عن مقدرات الله تعالى<sup>(٢)</sup>، واستعان المعتزلة ببرهان التمانع للتبليغ على ذلك؛ لأنه لا يمكن أن يجتمع مؤثران متناقضان، على أثر واحد<sup>(٣)</sup>، وقد سلك القاضى عبدالجبار طريقة الإلزام، ليبين أن جواز ذلك يعنى إضاقه فعل العبد من كذب وظلم لربه، فيكون كاذباً ظالماً، والله تعالى يستحيل وصفه بهذه الأوصاف<sup>(٤)</sup>.

أما مدى قدرة الإنسان على الكفر أو الإيمان فى وقت واحد، فقد نالت من المسلمين جدلاً كبيراً، ولذلك قال الإمام يحيى بن حمزة العلوى: "هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة؛ فالذى ذهب إليه الفئة العقلية من المعتزلة والزيدية أن القدرة غير موجبة لمقدورها؛ وأنها صالحة للضدين، فقبل فعل العبد للفعل يمكنه ألا يفعله؛ وأنه قادر على الحركة والتكوين بقدره واحدة<sup>(٥)</sup>، وقد تناول القاضى هذه المسألة فى كتابه المغشى، وامتد لأكثر من جزء<sup>(٦)</sup>، وقد اعتبر المعتزلة القول بأن الاستطاعة لا تكون مع الفعل، وأنها لا تصلح للضدين هو نفى لحرية الاختيار؛ وأقرب للقول بالاضطرار والطبع؛ وبذلك لا يكون فرقاً بين الإنسان فى فعله والجمادات.

وذهب أهل الجبر إلى أن القدرة موجبة لمقدورها؛ وأنها غير صالحة للضدين، فعندما يصح منه الفعل يجب ولا يتأخر عن الوقوع؛ وأن القدرة على الحركة مغايرة للقدرة على السكون<sup>(٧)</sup>.

لقد كان أهم دليل عند الأشاعرة، على أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، هو أن القدرة الحادثة لا تبقى، لأنها عرض والعرض لا يبقى زمانين<sup>(٨)</sup>؛ وبناء على هذا فلا بد من أن يكون حدوث القدرة مترامناً ومقارناً للفعل؛ لا يتقدم عنه ولا يتأخر؛ وقاسموا ذلك على العلم فلا يجوز أن يتقدم على معلومة، وكذلك الإدراك لا يتقدم على المدرك<sup>(٩)</sup>.

(١) انظر أحمد بن يحيى: النحاة، ٤٩،

(٢) انظر الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد؛ ص ٥٦، ٥٧.

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف؛ ص ٣٥٦، وما بعدها.

(٤) انظر القاضى عبدالجبار: المصدر السابق؛ ص ٣٦٤.

(٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص ١٩٣.

(٦) انظر القاضى عبدالجبار: المعنى، ج ٩ "التوليد" ١، وما بعدها. وكذلك ج ٨ "المخلوق" ٦٢/

(٧) انظر يحيى: الرائق؛ ص ١٩٣. وقارن الأشعرى: اللمع، ص ٩٥.

(٨) انظر الجوينى: الإرشاد؛ ص ٢١٧.

(٩) انظر الباقلانى: الإنصاف؛ ص ٧١.

لقد ترتب على مقالة الأشاعرة السابقة، نفي القدرة الإيمانية على الفعل كلية، إذ إنهم قد نفوا تأثيرها حقيقة على الفعل، ولذلك أشار القاضي عبدالجبار إلى أن ما ذهبنا إليه الأشاعرة مستحيل عقلاً، حيث ينفي فاعلية القدرة الإيمانية؛ حيث أنه لا فعل مع فقدان القدرة، فكيف تصح مطالبة من عدم القدرة على الفعل؟! وهو تكليف بما لا يطاق يتزده الله عنه<sup>(١)</sup>.

زاد الأشاعرة على ذلك، للقول بعدم صلاحية القدرة الحادثة على الاختيار بين الضدين، أو فعلهما أو الفعل والترك في آن واحد، بناء على أنه لا وجود للقدرة بغير مقدورها، ولذلك يستحيل على الإنسان القدرة على الشيء وضده؛ لأنه لو قدر عليهما، لوجب وجودهما وهو محال<sup>(٢)</sup>.

أما الرازي فقد حاول القول بأن القدرة الحادثة صالحة للضدين، بناء على تمييزه بين نوعين من القدرة، الأول سلامة البدن والصحة، والثانية الداعي للفعل؛ ولكنه ارتد مرة أخرى فنفي صلاحيتها للضدين، بناء على النوع الثاني من القدرة الذي لا يكون إلا مع الفعل<sup>(٣)</sup>.

واستدل الزيدية على أن القدرة تتقدم مقدورها بالضرورة، من حيث الدفاع للفعل، وبالحسن والقبح أو المدح والذم، من حيث الحكم، فقالوا: "والذي يدل على تقدم القدرة لمقدورها؛ وجهان:

أحدهما: أن الواجد منا يعلم ضرورة من حاله، أنه في حال قيامه، قادر على القعود، وفي حالة حركته قادر على السكون، وأنه يؤثر أحدهما على الآخر، إن شاء فعل هذا، وإن شاء فعل ذاك؛ ولولا علمه بقدرته على ذلك، لما صح من جهته الاثنان<sup>(٤)</sup>.

وثانيهما: أن القدرة لو كانت موجبة لمقدورها؛ لبطل المدح والذم على الأفعال كلها؛ ولكانت الأفعال كلها فعلاً لله، تعالى، مما يلزم عنه بطلان التكليف وهو محال، أو تكليف ما لا يطاق وهو محال أيضاً.

لقد ترتب على القول بأن القدرة موجبة لمقدورها، أنه إذا عدم المقدور عدمت القدرة تبعاً لذلك، فالكافر لم يؤمن لعدم وجود قدرة على الإيمان، وبذلك يكون التوجه بالخطاب لمن لا يقدر عليه تكليف له بما لا يطيق<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٦ .

(٢) انظر الأشعري: اللمع؛ ص ٩٥ .

(٣) انظر الرازي: معالم أصول الدين؛ ص ٧٨، وما بعدها، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.

(٤) انظر يحيى: الرائق؛ ص ١٩٤. وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ٣٩٦ .

(٥) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق نفسه.

وهو ما أجازته الأشاعرة ودافعوا عنه دفاعاً شديداً<sup>(١)</sup>، ويبدو أنهم قد دفعوا لذلك دفاعاً، عندما أجازوا أن يتوجه الشرع بالخطاب لمن لا يؤمن أو لمن علم من حاله أنه لن يؤمن كفرعون وأبي لهب<sup>(٢)</sup>، بل زانوا على ذلك بأن نسبوا إلى الله، تعالى، أنه هو الذى أحال بين هؤلاء وبين الإيمان، ولو آمنوا لأكذبوا الله! هكذا تصوّروا المسألة، وهو تصور باطل جاء نتيجة طبيعية لما تبناه من هذه المسألة.

وقد لاحظ الرازى هذا التناقض، وعدم معقوليته، فحاول تبرير مقالة الأشعرى، ففرق بين الاستطاعة التى هى سلامة البدن، وبين أنها تكون قبل الفعل؛ ولكن الفعل لا يقع بها فلا بد من انضمام أمر آخر أو داعية جازمة ليكون الفعل، وبذلك تكون الاستطاعة مجموع صحة البدن وتلك الداعية الجازمة؛ وهى على هذا النحو لا تكون إلا مع الفعل<sup>(٣)</sup>، والتساؤل المطروح هو هل نجح الرازى فى التخفيف من غلو الأشعرى فى هذه المسألة، لم أنه توقف عند حدود التفسير لرأى شيخه؟! أعتقد أنه لجأ إلى نصره المذهب، رغم بيانه أنه موقف يصعب فهمه عقلاً، وقد كانت الزينية أكثر توفيقاً عندما جدوا معنى الاستطاعة، بأنها هى مجموع ما يتوصل به إلى الفعل: 'والقوة' - عندنا على الأعمال - هى الصحة والسلامة من الآفات فى النفس والجوارح وكل ما يوصل به إلى الأفاعيل<sup>(٤)</sup>.

### ٣- الحكمة والعليّة

ويشهد العقل على حكمة الله فى الخلق<sup>(٥)</sup>، ولكن الملحنون ينسبون الحكمة إلى علل قديمة حية حكيمة مدبرة، تولدت وحدثت عنها، وهو غير صحيح، فهى صفة الخالق ولا يسمى عللاً، وهو عندنا الله الواحد العليم الحكيم<sup>(٦)</sup>.

وتتعدد الأدلة التى تثبت حدوث الحكمة أو العلل، كالحركة والسكون، والحدوث للقدم، فهى لا تتفك عن الحوادث، وإذا كانت حادثة مثلها، وصح الخلق من خالق قديم قادر على الإحداث<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر الرازى: المطالب العالية من العلم الإلهى، ج ٣، ٣١٢.

(٢) انظر الأشعرى: الإبانة، ص ١٠٤٤.

(٣) انظر الرازى: معالم أصول الدين؛ ٨٣.

(٤) انظر القاسم: كتاب العدل والتوحيد؛ ص ١٤٣.

(٥) انظر القاسم: الرد على الملحد ومناظرته، ص ٩٩.

(٦) انظر عبدالله الهادى: الشمس الكاشفة لشبهة الفلاسفة، ص ٢، ٥، ٥ ظ.

(٧) انظر العيان: المعجز، ص ٨٧.

وسميت بذلك لأنها محكمة، ووصف الحكيم بها لإتقانته، وإيرامه للصنع والأمر بعلم وإحكام، وهى بارزة واضحة فى كل شئ، وبها يمكن نسبة كل الأشياء إلى خالقها ومحكمها<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت للحكمة لا تضاف إلا إلى حكيم، فإن ذلك يتجلى فى حياة الحيوانات، فرادى وجماعات، وفى تصريف أمورها بما يقتضى نفعها وصلاحها، ودليل قاطع على أنه من حى حكيم. . . كذلك العقول التى تتل أصحابها على حكمته، فيها دليل على أنه، تعالى، حكيم حميد لا شك فى وجوده وحدانيته<sup>(٢)</sup>.

وقد أخرج الله الخلق من العدم إلى الوجود، إظهاراً لحكمته، وهو حسن، وفعله خير من تركه، كما أن فى العبادة مظهراً من مظاهر الحكمة، ففيها تتجلى إشراقات الطاعة والعلم بالله وإبطال ظلمات الجهل وطمسها، وأعظم ثمراتها تحقيق موعود الله بالثواب الجزيل، والنجاة من النار، والثواب بعد المحنة أكمل وأعظم للنعمة<sup>(٣)</sup>، وكذلك خلق الجنة والنار، كدارين للثواب والعقاب لهو من عظيم حكمة الله، فابتدأ خلقه بالمحنة لإظهار جدارتهم بالنجاة من النار، وإعظام أجرهم بالجنة بعد توفيقهم لأداء ما كلفوا به<sup>(٤)</sup>.

فقد قام للخلق والإيجاد على مبدأ الطيبة والسببية<sup>(٥)</sup>، ولم يكن ثمة عبث أو لهو فى هذا الأمر، فقد خلق الله عباده لينفعهم، وهذا غاية الكرم والحد منه على خلقه<sup>(٦)</sup>، وقد سخنت جميع الفلاسفات، عند تناولها لطة الخلق، وجاء التصور الإسلامى المتكامل؛ لينمى إلى عقل الإنسان، ما غاب عن إدراكه من غنى خالقه وكرمه وعطائه الذى لا ينفذ، ولا يبتغى به مقابلاً من الإنسان سوى شكره<sup>(٧)</sup>، فهل بعد كل هذا يمكن أن ينسب للخلق إلى الأفلاك أو غيرها، ومن أين لها بالقوة والعلم والحكمة والتدبير<sup>(٨)؟!</sup>

والمحنة ليست مقصودة لذاتها؛ وإنما لتوقظ العبد من الغفلة وتنبه فيه غريزة النظر إلى عجائب المعرفة، وللحكمة بعد النظر فى دلائل القدرة، والنظر خير من الغفلة، والمعرفة

(١) انظر القاسم: الرد على الملحد ومناظرته، ص ١٠١ .

(٢) انظر العيان: المعجز، ص ٩٠-٩٢ .

(٣) قارن الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٤٠٣، ٤٠١، والآمدى: غاية المرام، ص ٢٣١، ٢٢٥ .

(٤) انظر العيان: المعجز، ص ١٤٦، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ٨٥، والرازى: المحصل، ص ٢٩٥ .

(٥) قارن عبدالله الهادى: الشمس الكاشفة، ص ٩ ظ .

(٦) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٨٣ .

(٧) قارن القاضى عبدالجبار: المصدر السابق، ص ٨٢، ٨١ .

(٨) قارن الفارابى: المدينة القاضية، ص ٤٩ .

خير من الجهل<sup>(١)</sup>، والحكمة غاية الطمانينة فى النفس البشرية، وفى التجارب زيادة فى العقل والخبرة "لتجارب نقاح العقل"<sup>(٢)</sup>.

لقد تعبد الله عز وجل، عباده بما يقدرون ويستطيعون عمله والقيام به<sup>(٣)</sup>، ومرجعية هذا التعبد ينطلق من أصل الحكمة الإلهية<sup>(٤)</sup>، وقد هيا الله صنعته لقبول هذه التكاليف، بما أوجد فيهم من قدرة واستطاعة على تقبلها وحسن الانفعال بها<sup>(٥)</sup>، وهى إن كانت محنة وابتلاء تتميز من خلالها الفطر السليمة والطباع المستقيمة عن غيرها، فهى تخرج الحسن من صانعها وتضاف إليه، حيث تمتسرف عالم الكمالات الربانية والوجود للمطلق<sup>(٦)</sup>.

### ١- الحكمة فى خلق الله للضواري :

لقد أصاب الملحون الدهشة من القول بأن الله، تعالى، خلق الخلق لحكمة ولينفعهم، ولم يجدوا فى المشاهد لهم؛ أن كل ما خلق الله كان لنفع العباد ومصالحهم، فاعترضوا بأنه لا توجد حكمة وراء خلق الله للضواري من الحيوانات والطيور، وغيرهما من ذوات السموم والمضار<sup>(٧)</sup>!

والقطع بنفى الحكمة ليس من الحكمة فى شرح، إذ إنه بعيد عن الموضوعية والعقلانية التى نكرعوا بها<sup>(٨)</sup>، ولو استعانوا بالمنهج الاستقرائى، لربما بلغوا مبلغ العقلاء فى الحكم على الظواهر، بعد المشاهدة والإحصاء والاستنتاج.

واقترضت حكمة الحكيم خلق الهوام والضواري، وأعطاهما من الإمكانيات ما يساعدهما على العيش، والاستمرار فى الحياة فى الأحرش والغابات، والصحروات الكبرى، والفضاء الفسيح، وجعل فيها من العجائب وآيات الخلق، ما تعجز الأفهام عن إدراكه أو الحديث عنه<sup>(٩)</sup>.

(١) يحيى بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية "المجموع"، ص ٢٩٢.

(٢) انظر العيان: المعجز، ص ١٤٦-١٤٧، ويحيى بن الحسين: جواب مسائل الرازي: "المجموع"، ص ٥٩٣.

(٣) انظر يحيى بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، ص ٣٨٤.

(٤) انظر يحيى بن الحسين: كتاب المسترشد "المجموع"، ص ١٥٠.

(٥) انظر أحمد بن يحيى: كتاب الرد على مسائل الجبيرة، ص ٣٤٣.

(٦) انظر العيان: المصدر السابق نفسه.

(٧) قارن ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، ٣٦٦/٢، تحقيق د/ سليمان دنيا، الهيئة العامة لشئون المطابع

الأميرية، ١٩٦٠م، والرازي: المباحث المشرقية، ٤٨٦/٢، ٤٨٨، ٤٩٠، حيدر آباد، ط. أولى،

١٩٢٤م.

(٨) قارن الرازي: المباحث المشرقية، ٤٨٩/٢.

(٩) قارن ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، ٤٢٢/٢، ٤١٤، ورسالة القدر (ضمن مجموعة رسائل الشيخ

الرئيسى فى أسرار الحكمة المشرقية- تحقيق ميكائيل بن يحيى المهران) ليدن، ١٨٨٩م، ص ٢٠.

وأعجب ما فى للموضوع أن الزيدية أدركوا أن هناك من الكائنات النقيضة، وربما كانوا يقصدون الفطريات والبكتير بالمتكاثرة فى المستنقعات والبرك، ما جعل الله فيها من الحس والإدراك، بحيث تستطيع العيش والفهم، والتعامل مع الطبيعة من حولها<sup>(١)</sup>.

يبقى أن بعض هذه الحيوانات أو الطيور، منها ما هو فتاك ومتوحش يضر بالإنسان، فلم خلقه الله كذلك؟<sup>(٢)</sup> وتفسير ذلك فى حكمة الخالق الأعلى وهو يكفى. إلا أن الزيدية قالوا بالإضافة إلى ذلك أن أجر المسلم الذى تضرره الهوام أو الحيوانات، أو تلحق به أذى، أجر عظيم جداً، وهذا الضرر فى ذاته يحمل معانى أخرى من الخير، فليس كله شر، فهو يخوف العاصى الناد عن طاعة ربه، ويأخذ المتأمل فيه العبرة والعظة، فهو حجة على الفاسقين<sup>(٣)</sup>. كما أن ما يصاب به المؤمن من آلام، من جراء اعتداء هذه الحيوانات عليه، يدعو به إلى تذكر الموت والفناء والبلى، والزهد فى الدنيا<sup>(٤)</sup>، هذا فى مقابل شكر الأصحاء على نعمة الصحة والعافية وشكر الله، وفى للمرض والألم بلاء ومحنة، تستوجب العبرة من المبلى، وحمد الله لازم للمؤمن فى كل حال، على عطاء الله حين عطائه، وعلى حمده فى سرائه وضرائه<sup>(٥)</sup>.

كان هذا هو تصور الزيدية، المكتسب من منظومة القيم السلوكية والأخلاقية فى الإسلام، بعد ربطها برباط وثيق بقضية الوجود والألوهية والتوحيد، فالإنسان جزء من كل، وكذلك الكون بما فيه، والله عز وجل، فوق الجميع إلهاً واحداً أحداً مقدساً، فلا ينبغى إنكار وجوده وفاعليته فى الكون، لمجرد عدم معرفة بعض حكمه فى خلقه، أو استغلاق تلك علينا، كما ذهب الملحدون<sup>(٦)</sup>.

حاول الملحدون إثبات القدم بأن أصول المخلوقات قديمة<sup>(٧)</sup>، ولذلك قالوا ما الدليل

على حدث أصول المتناسلة وفروعها، وإذا ثبت حدوثها، فكيف كان، وما العلة فى صنعها<sup>(٨)</sup>؟

(١) انظر العيان: المعجز، ص ٦١ .

(٢) قارن بالقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠٦، ٥٠٥، والآمدى: غاية المرام، ص ٢٤٠، ٢٣٠ .

(٣) قارن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٣/١، ٣١٢، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٠، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ١/٩٨ .

(٤) انظر العيان: المعجز، ص ٦٢-٦٣ .

(٥) قارن فى ذلك ابن سينا: الإشارات والتبسيهات، ٣/٧٨٣، ٧٨٨، والنحاة: (الإلهيات)؛ ص ٣٦٢، ٣٦٢ .

(٦) انظر ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص ٤١، ٤٠، تحقيق د/ محمد عمارة، ط. ثانية، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٣م، وابن رشد يرى أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة المشائين فى قدم العالم لفظى وانظر تحليله للقضية.

وقد غفل الملحدون عن خصائص الإلهية، ولذلك تجاهلوا الحكمة فى الخلق، فالحكمة الإلهية هى التى من وراء الخلق، وكل طبيعة من طبائع المخلوقات كانت لمصلحة من مصالحتها التى خلقها لها .

ويستحيل أن تكون المصنوعات، والطبائع فاعلة لنفسها، ولا فاعلة للحكمة والتدبير، ولا عالمة بعجائب التقدير، ولا يبقى سوى حكمة الحكيم، وكون للصنائع دالة عليه تعالى<sup>(٦)</sup>.

وهكذا كان البحث فى العلة والأسباب، والحكمة من وجود المخلوقات، فى بعض الأحيان، مانعاً لبعض الفلاسفة أن يثبتوا الحدوث للعالم والأكوان، إذا جهلوا، بل تطرفوا ففسبوا المادة إلى القدم بعناصرها الأولية<sup>(٧)</sup>، وقد تفاعلت فنتشأ الخلق والكائنات، فكان غياب العلة فى الخلق، مانعاً من جهة لإثبات الحدوث وإنكار الإلهية، وإثباتها من جهة أخرى للعناصر الأصلية بزعمهم<sup>(٨)</sup>!

والتفتت الزيدية إلى حقيقة أصل الحكمة، وهو إصلاح الأسباب بالأسباب، ولذلك قالوا إننا لما وجدنا الأشياء مصلحة بطبائعها، ولدنا الإصلاح على حكمة صانعها<sup>(٩)</sup>.

وفى حين لم يهتم الفلاسفة الملحدون بالغايبية، اهتم المسلمون بالغايبية، تبعاً لما آمنوا به وجاء فى عقائدهم من حتمية الموت، ثم البعث والنشور والحساب والجزاء، وهى مجموعة من الحلقات المتتابعة فى تصور متكامل شديده الإسلام، بعيداً عن الفلاسفات المتأرجحة بين إثبات البعث والنشور ونفيه والسخرية منه<sup>(١٠)</sup>، ولذلك كان الموت غاية ونهاية حتمية لكل حى، بعد رحلة للخلق وللنشأة، والنمو والنضج والشيوخوخة، فالموت نهاية الحياة، والفناء نهاية الكون والابتلاء<sup>(١١)</sup>.

على أنه لا تعارض بين إثبات الحرية والإرادة الإيمانية عند الفعل، وإثبات الحتمية والغايبية؛ لأن بنفيها تسقط عليه الفعل الإيمانى، فالإنسان يؤثر الصدق والخير على الكذب

(١) انظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، المجموعة الأولى، مطبعة المدنى، ط. أولى، ١٣٨٩، ٣٥٨/١، ومنهاج السنة، ١٤٨/١ .

(٢) انظر العياضى: المعجز، ص ٥٣، وما بعدها .

(٣) قارن ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ٤٧/١-٥٥، والغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٣٥ .

(٤) قارن الجوينى: الشامل، ٣٤/١، وما بعدها، والفتازانى: شرح العقائد النسفية، ٦٨/١ .

(٥) انظر القاسم: الدليل الكبير، ص ٩٨-٩٩، وقارن الجوينى: الشامل، ص ٦٢٤، ٦٢١ .

(٦) انظر مذهب الفلاسفة فى الموت والبعث عند الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٨٣، ٢٧٦ .

(٧) انظر العياضى: المعجز، ص ٥٤ .

والشر لعلة في ذات المسمى، ولغاية يؤمن بها ويرتجئها ولذا نحن نعاقب الكذاب والشرير، ولولا ذلك صار للحياة الإنسانية معنى أصلاً<sup>(١)</sup>.

وينسب الغربيون الجبر الخالص للاهوت، لكونه يتفق مع مبدأ الحتمية فإذا كان الله يعلم كل شيء، ويعرف ما أنوى فعله، قيل إقدمي عليه، فليس بمقدورى فعل إلا ما يعرف أنى أفعله، وعليه فليس هناك فعلين أو قدرتين أو إمكانيتين اختياريين لأصطفى ما ارتأيه من أفعال<sup>(٢)</sup>.

وبناء على ذلك فأنا لست حراً في فعلى ولا اختياراتى وهو تفكير عقيم، يسلب الإنسان حريته للممنوحة من قبل خالقه، لوقوعه في مأزق تصوره بنفسه، وهو أن نفى وجود معرفة مسبقة لله بأفعالى يعنى القدر والحط من الذات الإلهية<sup>(٣)</sup>!

والموت يتناول الفروع كما قضاه الله على الأصول، وكما جمعت الحياة بين الكل، فالموت يجمعهم كذلك، وفي البدء جمع الموت بين كل المخلوقات في حال العدم - ولا يعنى ذلك كون الموت حالة من العدمية - ثم نشأ الوجود وابت الحياة وتكاثر الأحياء، وهو شاهد على عجيب قدرة خالقها، ثم يدركها بعد ذلك العدم، وبين آية الابتداء، وآية الانتهاء يمكن تمييز معانى المحدودية والمكانية والتناهى، بالإحاطة والإدراك والتلاشى، فمبعث الكثرة الخلية الواحدة، وهى أصل لما يتفرع منها، وأصل كل كثرة كان فى النشأة والابتداء أحادى، والنهاية تدل على البدايات<sup>(٤)</sup>.

كما نفى الزيدية عن الله، تعالى، خلق الكفر والجور والظلم؛ لأنه الله، سبحانه، لا يرضى لعباده الكفر ولا يظلم العبد، ولا يأمر بالفحشاء والمنكر؛ ومن فعل شيئاً من ذلك أو أراد أو رضى عنه فليس بحكيم؛ والله لا يفعل إلا لحكمة، وما من شئ خلقه الله، تعالى؛ إلا وله علة، وقد ندرك علة الخلق فى بعضها، ويخفى علينا الكثير منها<sup>(٥)</sup>.

- فلم خلق الله للعالم؟ لإظهار حكمته. ولم أظهر حكمته.

- لأن إظهارها فى العقل حسن، وفعل الحسن فى العقل أولى من تركه.

(١) Waltar. T. Stace, Religion and Modern World, New York, 1952, p.109.

(٢) Herman. H. Horne; Free Will and Human Responsibility, New jersey, 1930. P.173.

(٣)Ibid, P.173.

(٤) انظر العيان: المعجز، ص ٥٥-٥٦ .

(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد؛ ص ٦٥، .

هذه هي إجابة العالم الحكيم عن علة خلق الله للعالم، وهذه هي غاية إجابة السؤال<sup>(١)</sup>، ويبدو أن علماء الأمة قديماً قد أدركوا مراد الله من الإنسان، وأمره له بالنظر في الأكوان لبيان العلة والحكمة من خلقها والتفتيح في الأرض والضرب في البحار وتقليب النظر في السموات، للكشف عن قوانين الخلق، وقد وجدناهم قد سَعَوْا في الأرض من أجل ذلك فملكوها، وسخروا سبلها، ولكن خلف من بعد هؤلاء قوم أضاعوا الصلاة، واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً! • ولعل الصلاة في الآية هي التأمل وتدقيق النظر، ومعرفة كنه العالم! • والغى ما نحن فيه من تخلف وتبعية وتردى لأوضاع المسلمين •

والمسعى وراء الحكمة ليمت علة قاهرة، بقدر ما هي إيضاح لحقيقة الخلق والتكوين، وأن ليس شيء في العالم وجد عبثاً أو لهواً • وينبغي احترام العقل وأحكامه ومعارفه، القائمة على تحسين الحسن وتقبیح القبيح، وأنها قاعدة لا تتخلف إلا عند من يسعى وراء الشاذ متوهماً، كما أنه لا ينبغي الغلو عند البحث في علة الخلق الإلهي، بما يتجاوز حقيقة القدرة العقلية في التعرف على مظاهر الإلهية، فلا يجب على الله شيء لا أخلاقياً ولا إزامياً<sup>(٢)</sup> •

ولذلك نقد الزيدية الأشاعرة عندما أنكروا العلية والحكمة في أفعال الله، تعالى، توهماً منهم أن من يعمل لغرض يكون ناقصاً في ذاته، أو محتاجاً ويعمل لهذا الغرض، ليستكمل ما به من نقص، وتعالى الله عن ذلك، وكذلك خشية أن تكون العلة شريكاً لله في قنمه وقريناً له، فلو كانت قديمة معه لتعدد للقماء، أو يلزم عنها حدوث الذات لحدوثها وفي التوهم الأول إبطال للتوحيد، وفي الثاني إعلان بقهر أو اضطرار الفعل الإلهي "الوجوب على الله" وهو أيضاً وجه من وجوه إبطال الإلهية<sup>(٣)</sup> •

ويبدو أن نفاة الحكمة من الأشعرية طائفة قليلة، كما يذكر الدكتور/ السيد رزق الحجر في دراسته عن ابن الوزير، وقد أنصفهم ابن الوزير نفسه عندما أشار إلى ذلك وعلل هذا للنفي في مقابل زعم المعتزلة بالتحسين والتقبیح العقليين، وهو يحذر من إطلاق الأحكام وتعميمها لمنافاة ذلك للموضوعية العلمية<sup>(٤)</sup> •

(١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٢٢ ظ •

(٢) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٢٢ ظ • وكذلك القاضي عبدالجبار: المغني، ج٤ "الأصلح- استحقاق الدم- التوبة" /١٨، وما بعدها • • تحقيق مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥ م •

(٣) انظر الإيجي: المواقف؛ ص ٣٣١- وكذلك ابن حزم: علم الكلام، ص ٢٢ •

(٤) انظر د/ السيد رزق الحجر: ابن الوزير اليميني، ص ٢٨٧، وعنه ابن الوزير: إنباط الحق، ص •

## ٢- الحكمة مقالة أكثر أهل الإسلام :

لقد كان القول بالحكمة هو مقالة أكثر فرق الإسلام، والأصل عند المسلمين، ومن أنكر العلية في العقل الإلهي، قد أنكرها تحت تأثير اعتقاده بأنه يثبت له مطلق المثبته بنفى العلية، ولا يمكن أن يكون قد أنكر الحكمة، والدليل على ذلك استدلال الأشاعرة بدليل الحكمة والإتقان، على وجود الله وعلمه وحياته وقدرته من صفات الذات، كما أشار المقبلي إلى أن تعليل أفعال الباري، تعالى، والحكمة منها، ليس أمراً عقائدياً فقط، يعتقد ويستدل عليه، بل يزيد على ذلك بأنه أمر تعبدى يفرض إله التامل في الكون والخلق والآفاق<sup>(١)</sup>.

إن خفاء الحكمة في فعل من أفعاله سبحانه لا يعنى أنه خال عنها، وكل ما يقع فى عالمنا من الآلام والأحزان لا يراد الله تعالى بذاته، وإنما المراد الأول لله عز وجل هو الخير الذى فيه<sup>(٢)</sup>.

وقد اتخذ بعض الفلاسفة من نفي الحكم والتعليل عن الأفعال الإلهية ذريعة لنفى وجود الله فلم خلق الله الشر والشيطان، وما الحكمة فى خلق الشر، وما الذى يمنع الشيطان من أن يكون خيراً، إلخ، وينتهون إلى التصريح بعدم وجود الله<sup>(٣)</sup>، ونحن بدورنا نقول لهم إن جهل الحكمة فى بعض أفعال الخالق لا ينفى وجوده وجوده كما تدعون، ولكنها فلسفة الإلحاد والكفرا

## ٣- نقد تحكمات المعتزلة والأشاعرة :

وبلغت النظر فى حديث متأخرى الزيدية -منهم المقبلي- نقدم الأشاعرة فى ردهم على المعتزلة فى باب العلية، حيث يرى خطأهم للفادح فى نفى العلية والحكمة فى الأفعال الإلهية، حيث اعتمدوا على الجدل، وتجاهلوا أسس المنهج الإسلامى عقلاً ونقلاً، وهم فى هذا النفى متبعون لعلمائهم الأوائل، وإن كان متأخرو الأشاعرة وجدوا حرجاً وصعوبة فى نفي العلية عن الأفعال الإلهية، ومع ذلك نجد المقبلي يعقب على ذلك مشيراً إلى أن للمعتزلة تحكمات فى المذهب، وهو يرجع إلى أصولهم، غير اللاتقة، كالقول بمطلق للوجوب: ثم

(١) انظر المقبلي: الأبحاث المسددة فى فنون متعددة، ٢٦٦، وما بعدها.

(٢) انظر د/ السيد رزق الحجر: ابن الوزير اليمنى ومنهجه الكلامى، ص ٣٢٣، المدار السعودية- جدة، ط أول، ١٤٠٤-١٩٨٤ م.

(٣) Louis p. Pojman: *Philosophy of Religion An Anthology*, Library of congress Cataloging- in Publication Data. Philosophy of Religion, 1986.

قابلوا تحكيمات المعتزلة بالنقيض، فعطلوا الحكمة المعطومة بضرورة الدين ولا يثبت الشرع مع تعطيلها، لجواز تصديق الكاتب<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - نقد موقف الأشاعرة وخاصة متأخريهم من العلية :

كانت الزيدية يرون أن للأشاعرة والمتصوفة، في مبحث العلية، موقفاً واحداً، ويميل إلى انجانب الفلسفي، مع تجاهل للنص وعدم اعتباره، والحقيقة أن مع النص يصعب الرد على الانتد العنيف الذي وجه للأشاعرة في هذه المسألة، إذ كما يرد على قوله تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}<sup>(٢)</sup>، مثلاً ١٤٠. فإله، عز وجل، يقرر قاعدة الحكمة والعلية من تشريعاته وأحكامه، وأوامره ونواهيه، وينفي الأشاعرة ذلك، وعلى الرغم من تعليقه لموقفهم هذا إلا أنه يظل موقفهم صحيحاً يقول أحد متأخري الزيدية في ذلك: "لا أوضح من هذا النص، وقد أكدته بألة الحصر من النفي والاستثناء، فهو الصراط المستقيم، فمالت عنه الأشاعرة إلى أقصى مرمى، وقالت بلسان المقال، ولسان أصولهم: ليس الأمر كذلك بل لا غرض له أصلاً، فضلاً عن الحصر، وزادت على ذلك فنفا الغرض على العموم، فلا يوجد منه، تعالى، فدل لغرض<sup>(٣)</sup>!

وقد استشعر الأشاعرة المتأخرون قلقاً، تجاه مبرراتهم التي ذهبوا إليها في تفسير موقفهم، وبالغ بعضهم في النفي: "وترايد شرم من وقت إلى وقت، حتى صرح البيضاوي في "منهاجه" في الأصول، بناء على هذه للقاعدة الفلسفية، أن ملول الأوامر والنواهي غير مطلوب حصول، وإلا كان غرضاً وهو مستحيل<sup>(٤)</sup>، ولذلك يعقب معلقاً المقبلي على كلام البيضاوي: "صحح بذلك التكليف بغير الممكن! فاستنتج من الحية عقرباً!، فهو في الكلام في الجبرية، كابن عربي وأهل نحلته من متخلفة المتصوفة، وكلهم ذرية بعضها من بعض<sup>(٥)</sup>."

#### ٤ - في التوليد ونقد المطرفية

##### ١- بيان ما ترتب على نظرية التوليد من نفي المحدث :

ترتب على نفي التوليد عند المعتزلة، إلى نفي الحاجة إلى المحدث، فإذا كانت الأصول هي التي تتفاعل فيما بينها، حتى يتم تخليق الأشياء بشكل آلي تقليدي، تعرفه بحكم نولميس وفوانين الخلق التي خلقها الله عليها، مما أدى إلى نفي المختار لا مطلق المؤثر، وقد

(١) انظر المقبلي: الأبحاث المسندة في فنون متعددة، ٢٦٣ ط.

(٢) سورة الناريات: آية

(٣) انظر المقبلي: الأبحاث المسندة في فنون متعددة، ١٩٣ ط.

(٤) انظر المقبلي: المصدر السابق، ١٩٣ ط.

(٥) انظر المقبلي: المصدر السابق، ١٩٣ ط.

اعتقد بعض المتكلمين أن التوليد يؤدي إلى نفى المختار ومطلق المؤثر تماماً: "ونفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم، وإلا لزم نفى كل مؤثر، لعدم المخصص؛ لنفى بعض الآثار بنفسى المؤثر، دون بعضها"، وحكم الزيدية على هذا التصور بالخروج عن المعقول<sup>(١)</sup>.

## ٢- مذهب المطرفية فى الإحالة والاستحالة :

وقد تعرضت المطرفية إلى نقد شديد من الزيدية، لدرجة أنهم كفروهم لقولهم بالإحالة والاستحالة، وهو أن الله خلق فى الأشياء وظيفتها التى تقوم بها، فذهبوا إلى أن الوظيفة المخلوقة هى التى تقوم بالدور المخول لها من ربه، ولكن الزيدية رأوا أنه علة، ومن قال بمقالتهم فهو كافر، وهو موقف سياسى متطرف، أكثر منه نقد موضوعى، أساسه آراؤهم العقائدية، والتى سبق أن أشرنا إليه، وما يدل على ذلك حقيقة ما ذكره سليمان بن محمد بن أحمد المحلى المطرفى، فى كتابه "البرهان"، وما نقله عنه يحيى بن الحسين فى كتابه المسالك، فى وصفها لمذهب المطرفية فى هذه المسألة حيث قالوا: "إن الله سبحانه، خلق العالم يحيل ويستحيل، ومعنى ذلك يؤثر بنفع إذا استعمله الإنسان، ومعنى قولنا "يستحيل" هو يتغير، وذلك كما يقول القائل: لل نار تحرق، والماء يزوى، والطعام يشبع، واللحاف يدفى، والستر تستر، والدواء ينفع ويشفى. كل ذلك جبراً من الله سبحانه، لا اختياراً، بمعنى لما تحيل وتستحيل، وإنما هو علة وسبب مجبور على طبعه، والخالق للمحيل والمستحيل، وما يجدر من الأعراض الضرورية، هو الله تعالى، لا أن المحيل فعل ولا المستحيل. والحاصل أن الأجسام بعضها فى بعض هى المؤثرة بالطبع"<sup>(٢)</sup>.

ومن هذا النص يتبين أنه لا علاقة بين مذهب المطرفية فى الاستحالة، ومذهب الطبايعية من الفلاسفة، حيث أن أساس هذا المذهب الإسلامى، والفلاسفة مذهبهم إنكار الخالق ونسبة الخلق والإنشاء للطبع الكامن فى الأشياء.

## ٣- فى نشأة المطرفية وبيان مذهبهم فى الإحالة والاستحالة

وينسب مذهب المطرفية إلى مطرف بن شهاب الشهابى، وإن لم يكن هو مؤسس المذهب على وجه الحقيقة، ولكنه أقوى من ناصر المذهب، فنسبوا إليه وأبرز آرائهم فى المذهب هو القول بالإحالة والاستحالة، وهو "أن الأمراض والآلام والنوازل والنباتات، ونمو

(١) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ٥٠.

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٢٦، ٢٧.

الأشجار وحركات الرياح والأمطار، ونشوء السحاب والريعود والبروق، وجميع الكائنات إنما هي بالتركيبات، والإحالات والاستحالات<sup>(١)</sup>.

وفهم الزيدية من مقالة المطرفية إنكارهم تأثير القدرة الإلهية في الأشياء، كما يقول الطبائعون من الفلاسفة، مما يترتب عليه إنكار الإلهية وصفاتها، ورد المخلوقات إلى أربعة أصول من خلالها يتم الخلق والإثشاء، ثم ما يعقب ذلك من تطور للمادة المخلوقة، ولذلك صور مذهبهم على أنهم أنكروا أن يقصد الله، سبحانه، بالبرد والصواعق المسلمين، فالتأثير إذاً كان بالطباع، بما جبرها الله، تعالى، على الإحالة والاستحالة، رجوعاً إلى الأصول المخلوقة لله، تعالى، وهي الأربعة العناصر: الهواء والنار والرياح والماء، ثم تفرعت عنها جميع المخلوقات بالإحالة والاستحالة<sup>(٢)</sup>.

ولا يخفى أن أصول مذهب المطرفية إلهية، فهم يردون أصل المادة إلى خالقها، ولم يقولوا بأن المادة فاعلة بنفسها، ولكن بما كمن فيها من خصائص، خلقها الله بقدرته، فللكون يسير حسب ناموس إلهي قدره وجبره وقهره على المسير به، ولذلك هم يخالفون المذهب الطبيعي سواء في أصوله أو في جزئياته.

ويقول صاحب "البرهان" أحمد المحلى ما يؤكد أن مقالته في الإحالة والاستحالة مرده إلى الله: "وكل ما نكرناه من وجوه الاستحالة، إنما هو بتبدير الله، سبحانه، وهو فعله وصنعه وإرادته، عز وجل، سواء كان مصلحاً أو مفسداً، بسبب أو بغير سبب، من برد وحر، وزيادة ونقص"<sup>(٣)</sup>.

نهل هذا الكلام يصدر من كفاز يقولون بالطبيعة والدهر، أم من مسلمين يؤمنون بالله ويردون كل شيء إليه أولاً وآخراً. غير أنهم أعملوا عقولهم في تفسير عليّة الأشياء، وحاولوا معرفة سر صنعة الخالق، فانتهى تفكيرهم إلى ما انتهى إليه، دونما أن يتطرق إلى كفر أو إلحاد؟!!

ولعل هذا الاتهام بالكفر، قد جاء مباشرة من خصومهم في ذلك الوقت، وهم المخترعة، والذين كانوا على النقيض منهم في فكرة الاستحالة، والمخترعة هم الآخرون ينسبون أنفسهم إلى الهادي، وقالوا باختراع الله للأعراض والأجسام، "وأن الله خلق التاميات والأمطار والآلام، وخطنوا المطرفية، وقالوا مقالتهم مقالة الطبائعية"<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي والمالك، ٢٥ ظ.

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق نفسه.

(٣) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٢٦، والمحلى: البرهان.

(٤) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٢٦،

إذاً لم يكن الأمر محض صدفة، أن تشتعل خصومه عنيفة بين المطرفية وأئمة الزيدية في عصرهم، بل نخل طرف ثالث كان يهيمه عدم استقرار الوضع واستتباب الأمور بين الاتجاهات المختلفة في اليمن، وهم المخترعة.

وقد تعرضت المطرفية للإيذاء على يد أئمة الزيدية، خاصة الإمام أحمد بن سليمان، وكانوا أصحاب فكر ولهم مدارس وكتب تخصصهم، وكل ذلك تعرض للفناء ولم يبق إلا النذر القليل، وقد عزوا مذهبهم إلى الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، ت ٢٩٨ مؤسس دولة الزيدية في اليمن، ولكن ذلك لم يشفع لهم، يقول صاحب المسالك: "كان قد صنّفوا كتباً في مذاهبهم، وكان لهم مدارس في مثل قاعة باليمن، ومصانع حمير، ووقش بنى شهاب والجوار، وكانوا يعزّون مذهبهم إلى الهادي، ولم يكن في أقوال الهادي من التصريح ما قالوه إلا ظواهر في بعض أقواله في مجموعته، محتملة لما زعموه"<sup>(١)</sup>.

والحقيقة يصعب القطع بنسبة ما نكرته المطرفية إلى مذهب الهادي إلى الحق، حيث لا توجد نصوص متوفرة بما يكفي، وعلى الرغم من تحقيقي لنص جعفر بن يحيى القاضى اليمنى ت ٦٠٠هـ<sup>(٢)</sup>، إلا أنه لا يشهد باقتنائهم للهادي في الإحالة والاستحالة، ولكن لو لوحظ أن الهادي كان تلميذاً لمدرسة أبي القاسم البلخي، وهو من القائلين بنظرية التولد وهي قريبة من فكرة الاستحالة عندهم في التحليل النهائي، لأمكننا القول بصدق المطرفية في دعواهم.

ويرجع تشكيك يحيى بن الحسين صاحب المسالك، في كون المطرفية قد أخذوا مذهبهم في الإحالة والاستحالة من الهادي، إلى أسباب عديدة، أبرزها كونه من أبناء وذرية الهادي ويهيمه نفى الشبهات عن مذهب آبائه، والثانية هو درايته بأصول المذهب وحقائق نصوص الهادي وما يقصده منها.

ومع ذلك نجد من الإصناف أنه ينكر عنهم نصوص تفيد بالقطع انتسابهم لمذهب الهادي كقوله: "وكان ظهورهم في المائة الخامسة، وانتسبوا إلى الهادي يحيى بن الحسين الرسى ت ٢٩٨هـ، وقالوا: إن الهادي نص على ما يقتضى ذلك في مجموعته عن شيخه أبي القاسم المعتزلى"<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والمالك، ٢٥ ط.

(٢) وهو "مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف" نشر دار الآفاق العربية، ط. أولى ٢٠٠٠.

(٣) انظر المجموع ميكروفيلم رقم ٢٢١٧، ورقم ٢٢١٨ بدار الكتب المصرية.

ولا يمكن الاعتراض على مقالة يحيى بن الحسين، سيما وأنها في جانب المطرفية، كما أنها عين ما ذكره المطرفية أنفسهم عن مذهبهم في كتبهم، وما نقله صاحب البرهان أحمد المحلى عن أهل مذهبه، في أنه مأخوذ من الهادى، والهادى أخذه من أبى القاسم البختى<sup>(١)</sup>.

يقوى ذلك أن مذهب التولد عند أبى القاسم، قد قال به النظام من المعتزلة أيضاً، وهو ما ينكره صاحب المسالك، عن ابن نباتة في شرح رسالة ابن زيدون الرسالة الجهورية، حيث يقول: 'قال النظم: إن الله خلق الموجودات نفعاً واحدة، ولم يتقدم آدم على خلق أولاده، غير أن الله أكرم بعضها في بعض'<sup>(٢)</sup>.

وهذا صحيح تماماً، وقد ذكره بنصه الشهرستاني، في كتابه 'الملل والنحل'<sup>(٣)</sup>، ومشهور عند أصحاب المقالات، وتكلمته عندهم: 'فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها في مكانها، دون حدوثها ووجودها'<sup>(٤)</sup>.

ويذكر متكلمو أهل السنة تأثر النظم في هذه المقالة بالفلاسفة، فيقولون: 'وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبدأ إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين'<sup>(٥)</sup>، وهذا ما دعا أبو على الجبالى إلى تكفير النظام، في قوله بأن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلق، وفي موضع آخر يذكر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، تكفير الجبالى للنظام في إحالته قدرة الله، تعالى، على الظلم، وفي قوله بالطباع<sup>(٦)</sup>.

وطالما قال النظام بالكمون، فلم يكن هو الوحيد من المعتزلة، الذى قال به فقد قال به، معمر بن عباد السلمي وأصحابه<sup>(٧)</sup>، وكذلك بشر بن المعتمر وأصحابه<sup>(٨)</sup>، فلم صب المتكلمون جام غضهم على النظام وحده؟! ربما رجع ذلك إلى أنه هو الذى وضع هذه الآراء وتمثلها في نظرية الكمون!

ويبدو أن مذهب للكمون، لم يلق قبولا في أوساط المتكلمين من المعتزلة، ولا من غيرهم فاكفروا النظام، يقول الاسقرلينى صاحب التبصير في الدين: 'فرق الإسلام كلهم

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والمالك، ٢٥ ظ.

(٢) انظر يحيى بن الحسين المصدر السابق، ٢٥ ظ.

(٣) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٧٠.

(٤) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٧٠.

(٥) انظر الشهرستاني: المصدر السابق، ١/٧٠، والبغدادي الفرق بين الفرق، ص ١٤٢.

(٦) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٣٢.

(٧) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٧٩.

(٨) انظر الشهرستاني: المصدر السابق، ١/٧٨.

يكفرونه، وأسلاف المعتزلة أيضاً يكفرونه، وكفره أبو الهذيل في كتاب الأعراس، وصنف الأسكافي منهم كتاباً في تكفيره، وصنف جعفر بن حرب أيضاً في تكفيره<sup>(١)</sup>.

إذا كانت نظرية الإحالة والاستحالة، التي تمثلها المطرفية في بداية القرن الخامس الهجري، ما هي إلا مجموع نظرية التولد والكمون عند المعتزلة، التي أخذها عنهم شيخ الزيدية الهادي يحيى بن الحسين، والذي ينسب المطرفية أنفسهم إلى مذهبه، وقد نكرها في مجموعته، فلم تعرضوا للإبادة على يد أئمة الزيدية، ولم يجد مذهبهم لديه قبولاً!

أرجعت ذلك من قبل للعامل السياسي لا الفكري وحده، فالفكرة وحدها لم تكن في رأيي تستحق حروب الإبادة والإفناء، التي تعرض لها المطرفية، وكان نتاج هذا الخلاف بين الزيدية والمطرفية، العديد من المؤلفات التي رد فيها الزيدية على فكر المطرفية، وجاء على رأس من قام بذلك الإمام جعفر بن يحيى، والقاضي عبدالله بن زيد الغنصي، والمنصور بالله عبدالله بن حمزة.

وعلى الرغم من أن الإمام عبدالله بن حمزة، كان من العلماء والمفكرين، إلا أن خلافه مع المطرفية اتخذ وجهاً آخر من الصراع العسكري النموي هلك فيه من هلك من البشر وهدمت مدن بكاملها، ولم يعد لها أثر في التاريخ، والعجيب أن البعض، خاصة من الزيدية أنفسهم، يعبرون على هذه الأحداث وكأنها شأن داخلي، أو أمر عادي يباركونه، ويرون أنه حدث طبيعي في حياة الشعوب والأفراد، وهو ما نجده كثيراً في حياة المسلمين، أن يتحول الحوار الفكري إلى صراع نمووي، يتم فيه تصفية الآخر، والذي يكون في الغالب هو الأضعف من الناحية العسكرية، وإن لم يكن ضعيفاً من الناحية الفكرية، أو كان لفكره قدر من اللوجاهة أو لا يستحق ما حدث له، وتأتي الأحداث غير متكافئة مع قدر ما بدى من الأسباب الباعثة لها يقول صاحب المسالك: "وشدد عليهم - أي المنصور بالله - في ترك أقوالهم والرجوع عنها، ووقعت بينه وبينهم حروب مشهورة في التولاريخ، سيما "المسيرة المنصورية" فإنه نكر فيها الجارى بينهم وبينه، فرجع من رجع قهراً، ونفى من نفى هارباً، وقتل من قتل منهم، وما زال ذلك كذلك مدة من الزمان، إلى المائة الثامنة"<sup>(٢)</sup>.

هكذا وإنه ليدهشك أن يبدأ صراع بين طرفين من نسيج واحد، أبدعتهما جميعاً حضارة واحدة وعقيدة واحدة ولا ينتهي لمدة تطول أكثر من ثلاثة قرون متعاقبة، لا يدرك فيها أحد الطرفين فداحة ما طال الأمة فيه من خسران وويلار!!

(١) انظر الاسفرائيني: التبصير في الدين، ص ٧٣ .

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق وأهالك؛ ٢٥ ظ-٢٦، .

## ظهور الاتجاهات العقائدية والفقهية في المذهب الزيدي:

ويبدو أن الخلاف الفقهي بين القاسمية والهدوية قد بلغ ذروته عند المتأخرين لحساب الهدوية، بقول يحيى بن الحسين، وهو من المتعصبين لمذهب زيد الفقيه: "ومن المتأخرين من الزاعمين أنهم زيدية من قد حرّف بعض أقوال زيد بن علي، إلى موافقة الهادي، واختصر أقواله، وحرفها على مراده، وأسقط نصوصاً من فقهه، كما في "المجموع الصغير" (١)، (٢).

وهكذا نجد أن الخلاف الذي نشأ بين المخترعة والمطرفة على العقائد، وبين القاسمية والهدوية، مع اعتصام الجانب الأعظم من الأئمة والعلماء بالاجتهاد، إلى ظهور الاتجاه السني الحديثي عند الزيدية بوضوح، والذي يبدأ من القرن الثامن الهجري عند ابن الوزير ت ٧٧٥هـ، والقاسم بن محمد ت ١٠٢٩هـ، والشوكاني ١٢٥٠، والصنعاني، ١١٨٢هـ، والمقبلي ١١٠٨هـ، والذي لم تزل آثاره باقية إلى اليوم وغالبية على الطابع الزيدي في اليمن.

ويبدو أن متأخرى الزيدية من أئمتهم وعلمائهم، لم يرضوا بما حدث للمذهب من انقسام في الفقه، وميل بعضهم إلى الإمامية في مسألة الإمامة، فقد انقسمت الزيدية، بعد زيد بن علي الشهيد ت ١٢٢هـ، إلى ست فرق هم الصالحية، والجريية، والبتريية والسلامية والجارودية، وصار أغلبهم بعد ذلك إلى مذهب الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين على رأس المائة الثانية في الفروع، وبقي الصالحية وأتباع الإمام القاسم على مذهب الإمام زيد وسموا القاسمية (٣).

وقد ذكر يحيى بن الحسين ت ١١٠٠هـ ابن الإمام القاسم بن محمد، صاحب كتاب "الأساس في عقائد الأكياس" (٤)، للمشهور والمعروف أن الزيدية الحقيقيون، الذين اتبعوا زيدا في الأصول والفروع، هم للصالحية، فقال: "إن كل ما ألفه الإمام زيد بن علي، وسائر مصنفاته، على رأي أهل السنة في الأصول والفروع، ولم يوافق من الزيدية إلا الصالحية، وقد انقرضوا" (٥).

وقد عزا نصاً لابن تيمية نكر فيه أن قنماء للزيدية سنية (٦)، وهو يشير بذلك إلى الصالحية، ومن تبع زيدا في فكره ومنهجه، أصولاً وفروعاً، ولكن المذهب تعرض للتأثير بعد

(١) انظر المخطوط ميكروفيلم رقم ١٥٩، مئمة بدار الكتب المصرية.

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك، ٢٥ ط.

(٣) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك، ٢٥ - ٢٥ ط.

(٤) من أشهر كتب الزيدية في العقائد وهو مطبوع ومتداول.

(٥) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك، ٢٥ ط.

(٦) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق نفسه.

ذلك من قبل المعتزلة، فدرس بعض كبارهم على يد المعتزلة، كما صنع الهادي إلى الحق،  
للذي أخذ عن القاسم البلخي وغيره من شيوخ المعتزلة وبعد تأسيسه لدولة الزيدية في  
اليمن ٢٩٢هـ، تبعه خلق كثير، وأحدوا عنه مذهبه ونسبوا إليه.

إذا صار أغلب الزيدية، خاصة من كان منهم باليمن ونواحيها، هدية، والهادي تعلم  
على يد المعتزلة، وكان أستاذه أبا القاسم البلخي، على رأس المائة الثانية، هذا ما ذكره يحيى  
بن الحسين<sup>(١)</sup>، وهذه المقولة ليست صحيحة على إطلاقها؛ لأنه ليس بالضرورة من تعلم يحيى  
بن الحسين الهادي على أبي القاسم البلخي، أن يتحول الزيدية إلى معتزلة؛ ٠٠. وإن بقي هناك  
نوع من التأثير لدى الهادي، من جراء تعلمه على علمائهم، وقد قيل من قبل أن زيد بن علي قد  
تعلم على يد واصل بن عطاء، وقد أبطلنا هذه المقولة، وذلنا على أن زيد بن علي إن لم يكن  
استاذاً، هو وأبوه، لو اصل، فعلى الأقل كانا زميلي وصديقي دراسة وعلم وطلب، جمعتهما  
للصحة، لعامل السن واشترائك الميول والعلم وغير ذلك.

المهم، مع زيادة عوامل التأثير والتأثير، وعلو نجم علماء المعتزلة ببغداديين وبصريين،  
وميلهم لآل البيت وتشيعهم إليهم، كان لابد من ظهور اتجاه في الزيدية، يلتقي مع المعتزلة في  
الفكر والمنهج، وكذلك اتجاه آخر يخالفهم في المنهج على أقل تقدير، وكان من أبرز من مثل  
اتجاهات اللقاء بين الفكرين هو الإمام أحمد بن يحيى بن المرئضي في القرن الثامن، وإن  
كنت اتحفظ دائماً بأنه لقاء في الفكر والقضايا، بحكم العوامل المشتركة بينهما، ولم يكن لقاء  
في المنهج، فالمسافة بينهما من حيث المنهج، ظلت باقية وملحوظة، حتى في ثنايا كتب الإمام  
أحمد نفسه، والذي كان كثيراً ما ينقد آراء كبار علماء المعتزلة، كابى على الجبائي وأبى  
هاشم، والخطوي، والنظام وغيرهم، في الكثير من القضايا.

وليس أدل على ذلك من أن أبا عبدالله حميدان بن حميدان في القرن السابع، قد بلغ  
ذروة المفارقة والنقد للمعتزلة، سواء في المنهج أو الفكر، فخالفهم في الأصول والفروع  
جميعاً، ومنزى ذلك واضحاً في تقديم للمعتزلة في الكثير من القضايا في أبواب التوحيد  
والعدل وفي القرن الخامس الهجري، تعرض المذهب الزيدي إلى الانقسام مرة أخرى، فقد  
ظهر في الاتجاه الهدوي نزعة معتزلية ظاهرة، لم يكن من السهل أن تتعايش مع أصول  
مذهب الهادي، والذي ورثه عن جده القاسم بن إبراهيم الرسي ت ٢٤٦هـ، والذي ظل إلى  
نهاية القرن الثامن الهجري يجدد نفسه وينتسب إليه أغلب الزيدية، في الرس ونجران وبلاد  
الديلم، وما وراء النهر، وتبناه الناصر الأطروش خاصة بعد قيام الدولة الزيدية هناك، في ظل

(١) انظر يحيى بن الحسين : المصدر السابق، ٢٥ ط-٢٦، ٠.

الدولة السلجوقية، وهذا الانقسام كان فى الأصول، أما ما جرى بين القاسمية والهدوية فقد كان فى الفروع فحسب، انقسمت الهدوية إلى مخترعة ومطرفية، وتبع المخترعة أبى هاشم وأبى على من المعتزلة، كما تبع المطرفية أبى القاسم البلخى من المعتزلة، والهادى، شيخه أبو القاسم، وزعمت المطرفية ذلك فقالوا إن مذهبهم فى الأصول هو مذهب الهادى ومذهب الهادى هو مذهب أبى القاسم المعتزلى<sup>(١)</sup>.

والتساؤل الذى ينبغى الإجابة عنه هو، هل بقى من الزيدية بعد القرن الثامن الهجرى، أحد على مذهب الإمام زيد الشهيد؟ ما يذكره يحيى بن الحسين بنفى ذلك إطلاقاً فيقول: ولم يبق من الزيدية على حقيقة مذهبه أحد، ومن اعتزى إلى مذهب الهدوية، الذين على مذهب الهادى من المخترعة والمطرفية، فهو كاذب، يكذبه نصوص زيد بن على فى مصنفاته، ومصنفات قنماء الزيدية - يقصد القاسم بن إبراهيم الرسى - كما فى "الجامع الكافى"<sup>(٢)</sup>، وجامع آل محمد<sup>(٣)</sup>.

#### ٥- فى التحسين والتقيح

كان مغزى إنكار المجبرة للتحسين والتقيح، تعطيل ما وهب الله للإنسان، من قدرة على التمييز بين الخير والشر، وللکفر والإيمان، والطاعة والمعصية، كذلك نسبة للقيح إلى الله تعالى، لكون الحسن والتقيح عندهم فى الفعل الإلهى، مخالف للفعل والتقيح فى الفعل الإنسانى والمتعارف عليه، وهو يعنى خلط المفاهيم، وبناء عليه عجز الإنسان عن الإيمان جبراً وتهاؤناً له، إذ إن قضية الاختيار ناقصة من أطرافها، فلا قدرة له على الاختيار أو التمييز<sup>(٤)</sup>.

ولا يفرق الزيدية بين الشرع والعقل فى التحسين والتقيح، إذ إن الشرع منبه للعقل فى ذلك، ولا تعارض بينهما، وهو ما يقتضى نفى زعم المجبرة بخلق الله لأفعال العباد<sup>(٥)</sup>.

ومع ذلك كان عند متأخرى الزيدية رغبة صادقة فى التوفيق بين المذاهب الإسلامية، سيما فى كثير من القضايا، التى اعتدوا أنها لفظية، وهذا كان يجرى على الاتجاهات العقلية والنصبة جميعاً، أو الوسط كذلك، يقول المقبل، وهو من متأخريهم، فى مسألة التحسين

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والمالك؛ ٢٥ ظ.

(٢) انظر المخطوط ميكروفيلم ٢٣٣/٢٣٣ بمكتبة بدار الكتب المصرية.

(٣) يحيى بن الحسين: المسالك، ٢٥ ظ.

(٤) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٢٣.

(٥) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٢٤.

والتقبيح: اسمع الكلام فى بعض أطراف هذه المسئلة، ممن يرضى من أخوة المسلمين  
بالتقر المشترك، ورفض الفضول عليهم<sup>(١)</sup>.

فيبدو من كلامه نبذ للفرقة، ورد الجدل للمغالطى لاذى يضر ولا ينفع، واعتقاد أن هذا  
للتدر المشترك كان عند الزيدية.

لقد ترتب على نفى بعض الفرق الإسلامية للعقل، ووظيفته فى الإدراك والمعرفة،  
وفهم الإلهيات، وما نزل من عند الله، نفى التحسين والتقبيح العقليين، ولا شك أن غلو بعض  
العقليين، وميلهم إلى القلاسة ومدعى علم للتجيم والفلك، وتناولهم لبعض الأبحاث المرنولة  
فى الشرع، كان أيضاً من الدواعى التى جعلت البعض يهجر العقل: "وأخذ من ذلك نفاه  
التحسين والتقبيح بحظ، فالزمهم نفى؛ الشرع لطفى مقدمته... وجرى أهل النظر فى الأحكام  
لشرعية هذا المجرى، فجتهم قوم على الظواهر وغلوا"<sup>(٢)</sup>.



(١) انظر للمقبلى: الأبحاث المسددة فى فنون متعددة، ٢٦ ظ.

(٢) انظر للمقبلى: المصدر السابق؛ ٢٨٥ و.

# الفصل الثالث

## في القدرة والتكليف

ويشتمل على النقاط التالية :

- ١- تقدره الإنسانية .
- ٢- اتطف والصلاح والأصلح .
- ٣- اتكليف .
- ٤- انعـــــــــــــــــوض .
- ٥- الوعد والوعيد والشفاعة .
- ٦- ارسالة والمعجزات .



## الفصل الثالث فى القدرة والتكليف

### ١- القدرة الإنسانية :

قدرة العبد عند الأشعرى : ذهب الأشعرى إلى أن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد ولا مؤثرة فيه<sup>(١)</sup>، وهذا ما نقضه الزيدية، حيث ذهبوا إلى عكسه، فالعبد عندهم موجد لأفعاله ومؤثر فيها<sup>(٢)</sup>، وإلا كيف يحاسب على ما لا قدرة له عليه لا تأثير له فيه، وقد أشرنا إلى أن هذه القدرة فى النهاية مخلوقة لله تعالى، كآلة للاختيار، يستطيع الإنسان بها التمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، وما ينفع وما يضر، وما يصلح وما يفسد، وهكذا . وبإبطال قدرة العبد على الإيجاد والتأثير، يبطل معنى التكليف قولاً واحداً<sup>(٣)</sup>.

**هل فعل القبيح مقدور لله تعالى؟** ذهب جمهور الزيدية والمعتزلة إلى أن الله تعالى، قادر على فعل الحسن والقبيح، إلا أنه لا يفعل القبيح - اختياراً - لقبحه؛ ولأنه منزّه عن فعله، لكونه من صفات النقص والقبيح، وأنه، تعالى، يتصف بالكمال، وله الأسماء الحسنى<sup>(٤)</sup>، ومع ذلك وجد من المتكلمين من ذهب إلى آراء متطرفة، حول موقفهم من قدرته، تعالى على فعل القبيح . فتناولوا مسألة مدى صحة كونه مقدوراً لله تعالى، من عنده بالدرس والجدل، وهو تساؤل - فى رأى - لم يكن ينبغى أن يطرح أصلاً، فمجرد نفي ذلك يعد تجرؤاً على الله، وتجاوزاً لأداب النظر والجدل، ولكن ما جرى كان عكس ذلك<sup>(٥)</sup>، فعلى سبيل المثال حدث ما يلى:

**مذهب أبى هاشم فى قدرة الله على فعل القبائح :** ذهب جماهير المعتزلة، من أصحاب أبى هاشم، إلى أن الله قادر على كل القبائح، وأن مقدورها منه غير محال<sup>(٦)</sup>، وهو اختيار متأخرى المعتزلة، فقال يحيى بن حمزة: "وعندى أنه موقف معتدل، رغم ما يشوبه من تعريض الذات الإلهية إلى تساؤل لا ينبغى طرحه"<sup>(٧)</sup>.

- 
- (١) قارن الأشعرى: اللمع، ص ٩٢ .
  - (٢) انظر يحيى بن حمزة العلوى: التمهيد لأدلة مسائل التوحيد، ٣٢ ط، مخطوط قدم مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم برقم، ١٣٨ علم كلام، مبنية .
  - (٣) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٣٩، ٣٢١ .
  - (٤) قارن ابن تيمية: منهاج السنة، ١/٣١٥ .
  - (٥) قارن القاضى عبدالجبار: المغنى، ج ٦، ق ١ "التعديل والتحوير" / ١٢٧، تحقيق د/ أحمد فواد الأهوانى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٦٢م .
  - (٦) قارن القاضى عبدالجبار: ٧٣، المغنى، ق ١، ١٣٤/٦ .
  - (٧) انظر يحيى بن حمزة: التمهيد لأدلة مسائل التوحيد، ٣٣ .

مذهب النظام وموافقة الأشعرية له في القدرة على القبائح : وذهب النظم إلى أنه لا يصح أن تكون القبائح مقدورة لله، تعالى<sup>(١)</sup>، وهو موقف يعود إلى الإلزام الأبسي، الذي سبق وأشرنا إليه، والذي ينبثق من جوهر الصفات الإلهية، القائمة على العدل والحكمة وإتقان والرحمة بعباده والرأفة<sup>(٢)</sup> . . . وقد وافقت الأشعرية على هذا الإطلاق، وكما يقول صاحب "التمهيد": وإن كان للخلاف في المعنى باقياً بينهم<sup>(٣)</sup>.

وهذا يعني بأن الخلاف الجوهرى، في هذه المسألة يظل باقياً بن الفريقين، فالنظام قصد من كلامه أن الله غير قادر على الجهل وللكنب، أما الأشعرية: فمفتقون على أن الله تعالى، قادر على هذه الأشياء وموجد لها، ولكن إيجاده لها غير قبيح<sup>(٤)</sup>، وأعتقد أن محور هذا لخلاف هو أيضاً لفظي، لا كما صوره الزيدية، لأن الأشعرية في النهاية يقررون أن هذه الأفعال القبيحة لا يأتيها؛ لأنه قد تعهد أن لا تقع منه عدلاً ورحمة. ويبقى هذا الخلاف خلافاً في المنظور، من حيث إلى أى جهة ينظر كل فريق لها.

في نقد مذهب النظام في قدرة الله على فعل القبيح : ومع هذا ينبغي بيان مذهب الزيدية<sup>(٥)</sup>، في نقد النظام في هذه المسألة، والتي رأى يحيى بن حمزة أنه يمكن رد مذهب للنظام فيها وإبطاله من جهتين أحدهما جملى والآخر تفصيلي .  
أما الأول: فهو على النحو التالي، وهو أن هذه الأمور الموصوفة بالقبح ممكنة، وكل ممكن فإنه يجب أن يكون مقدوراً لله، تعالى؛ لأن نسبة سائر الأمور الممكنة نسبتها إلى ذاته واحدة، فلا اختصاص لبعضها دون بعض بالمقدورية، فيجب أن يكون قادراً على جميعها وهو المطلوب<sup>(٦)</sup>.

وأما الثاني : فهو بالتكليل على قدرته، تعالى، على الصور المفردة من القبائح، أما قدرته على الظلم، فلأنه لا نزاع في أنه، تعالى، قادر على تعذيب المجرم، وذلك للتعذيب لماهيته ومعقوليته مقنور لله، تعالى، وحقيقة ذلك التعذيب لا يتوقف على سبق الجرم<sup>(٧)</sup> . . .

(١) قرن القاضي عبد الجبار: المعنى "المخلوق"، ١٢٩/٨، تحقيق د/ توفيق الطويل، وسعيد زايد، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت. والمحيط بالتكليف، ص ٢٤٣ .

(٢) قرن الحياط: الانتصار، ص ٦٢ .

(٣) انظر يحيى بن حمزة: التمهيد لأدلة مسائل التوحيد، ص ٣٣، .

(٤) انظر يحيى بن حمزة، المصدر السابق، نفسه .

(٥) قرن القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٨ .

(٦) انظر يحيى بن حمزة: التمهيد لأدلة مسائل التوحيد، ص ٣٣، .

(٧) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق، ص ٣٣-٣٣ ط .

فى خلاف معلومه، تعالى، هل يكون مقهوراً له؟! نقد الزيدية موقف عباد من المعتزلة<sup>(١)</sup>، وكذلك بعض المجبرة، فى زعمهم أن خلاف معلومه<sup>(٢)</sup>، تعالى، لا يكون مقهوراً له، وهو مذهب باطل تناولوه فى مسألة العلم، وإن كان أقرب إلى الفعل الإلهى، ولذلك أئزنا دراسته فى مبحث الفصل لإلهى، حتى لا يتكرر الحديث فيها فى أكثر من موضع، وقد نقد يحيى بن حمزة الطوى هذا المذهب فى كتابه التمهيد من وجهين هما على النحو التالى:

الأول: أن خلاف معلومه، تعالى، ممكن، وكل ما كان حاصلأ على نعت لإمكان، ويجب أن يكون، تعالى، قادراً عليه. إلى تمام التقرير الذى سلف على النظام<sup>(٣)</sup>.

الثالى: ما قد تقرر من أنه، تعالى، موصوف بالقادرية. ومن حق القادر صدور أثره على جهة الاختيار، إن شاء فعل هذا، وإن لم يفعل من الأسباب والعلل. وهو ما يتعلق بمسألة الفرق بين القادر والموجب. فإذا تقرر أن القديم قادر، والقادر من معقوليته الاختيار، فإذا كان قادراً على خلاف معلومه<sup>(٤)</sup>.

الثالث: أن أبدان الروم محتملة للسواد كاحتمالها للبياض؛ فيجب أن يكون قادراً على خلق السواد فيها، بدلاً من للبياض، وكذلك أبدان الزنج يجب أن يكون قادراً على خلق البياض فيها، بدلاً عن السواد، وإلا أدى إلى تعجيزه عن بعض الممكنات، وفى ذلك قدرته على خلاف معلومه<sup>(٥)</sup>.

وأثبتت الزيدية أن الله، تعالى لا يفعل إلا لحكمة، فالحكمة هى مرجح للفعل أو الترك المناسب له عقلاً، ولكن العقل قد يدرك المرجح بنفسه وقد لا يدرك إلا بالشرع<sup>(٦)</sup>. كما أنهم ذهبوا مذهب المعتزلة فى أنه، تعالى، لا يفعل القبيح<sup>(٧)</sup>، وعليه فحسن فعل الله، تعالى، معلل بالحكمة<sup>(٨)</sup>.

(١) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٤.

(٢) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٤٥.

(٣) انظر يحيى بن حمزة: التمهيد، ٣٤، ص.

(٤) انظر يحيى بن حمزة: التمهيد لأدلة مسائل التوحيد، ٣٤، ص.

(٥) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق، ٣٤-٣٤ ط.

(٦) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ٩، انظر: أبا الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه،

١٩٨٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٧١٥-٧١٧، قارن القاضى عبدالجبار:

المغنى "الشرعيات"، ١٧/٨٩-١٠٠، تحقيق أمين الخولى، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة،

ص ٥٥٥.

(٧) انظر القاضى عبدالجبار: المغنى، ١٢٢/١ ق٦.

(٨) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ٩، وقارن ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ص ٣٧٣،

صباحه محمود ربيع، مطبعة السعادة، ط. أولى، ١٣٢٣هـ.

وفى محاولة لتعليل نفى الأشاعرة للحكمة أو للعلية، قال الجلال 'ما قالته الأشاعرة مكابرة للمعتزلة، وإلا فهم معترفون بانبثاء القياس الشرعى على العلة، التى هى الحكمة البليغة على حكم الله فى الأصل'<sup>(١)</sup>، فالأحكام الشرعية معللة، فمن باب أولى أن تكون أفعاله تعالى والتى تمس الذات أكثر أن تكون معللة أو حكيمة، بمعنى أنها تأتى موافقة للحكمة، الإلهية، وفهم الزيدية قدرة الإنسان على الفعل فهماً جيداً؛ لأنهم ميزوا بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى، ونزهوا الأول عن تأثير الثانى فيه أو مشاركته له فى الفعل؛ لمفارقة الذات بعضها عن بعضها . للعبد قدرة مستقلة بالتأثير، لبعض عوارض الذات الموصوفة بها<sup>(٢)</sup> .

ولذلك ردوا على الأشاعرة عندما احتجوا على موقفهم بأنه لا استقلال لقدرة العبد بالتأثير، وتعللوا بأن القدرة قوة معدة لتأثير الضدين، كالقوة العاقلة المعدة لإدراكهما<sup>(٣)</sup> .

ويبدو أنهم رأوا فى أكلة الأشاعرة قصوراً شديداً، لمفارقتها للمعقول من جهة ومفارقة المنقول من جهة أخرى، كما أنها تؤدى إلى القدح فى ذات الخالق، وتعجيز له عن القيام بالعمل الذى خلقه فى غيره، وإسقاط للتكليف أيضاً، والرائى من الأشاعرة انتهى به التفكير فى هذه المسألة إلى أن يصرح بأن إثبات الإلهيات يستلزم الجبر، وإثبات قدرة مستقلة للعبد يستلزم الاختيار<sup>(٤)</sup>، ومرجع ذلك ومرده إلى اعتقادهم أن استقلال القدرة الإنسانية بالفعل، يؤدى إلى القدح فى مطلق المشيئة الإلهية، وهو خطأ بين وقعوا فيه، ومن أجله قالوا بالجبر، هل هو تأثير قدرة العبد فى فعله أم خلق للفعل؟

وانصب اعتراض الأشاعرة على العلية فى مسألة الفعل الإنسانى، على أنه لا يوجد خالقاً، غير الله، فكيف يخلق الإنسان أفعال نفسه؟ هذا عند الذين فهموا التأثير خلقاً أما للذين كرموا العلية ما لا يلزم تصويرياً ومغالطة، فقد عدوا ما دون ذلك خلقاً، لإسقاط المذهب جملة . فلا يجوز شرعاً تسمية أفعال العباد خلقاً بالاتفاق مع جميع المعتزلة وغيرهم من العلية، لقائلين بالتأثير من العبد فى أفعاله، وكإمام الحرمين من الأشاعرة، كما صرح به فى "النظامية"<sup>(٥)</sup> .

ولا ينفى الأشاعرة كون العبد قادراً بحال من الأحوال، ولكنهم اختلفوا فى مدى تأثير قدرته فى الفعل من عدمه، وعليه فعندما يعترض بعض الأشاعرة على كون غير الله له قدرة على الفعل، فهذا خروج من الجبرية الوسيطة إلى الجبرية الخالصة، كما يقول صاحب

(١) انظر الجلال: المصدر السابق، نفسه .

(٢) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ١١ .

(٣) السابق، نفسه . وقارن الأشعرى: المعنى، ص ٩٥ .

(٤) انظر الجلال: المصدر السابق، ص ١٢ .

(٥) انظر ضياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار، النراس، ٣٥ .

"الاحتراس": "هذا لعمر ك إظهار خالص التّجهم، ومحض الجبر، وتصديق، أن من نفى التّأثير عن القدر، نفى لها، ولم يبق منها مجرد الاسم"<sup>(١)</sup>، وذلك من أبلغ صور النّقد التي نكرها الصّعدى، وهو نقد الأشاعرة لأنفسهم، حيث أكرر بعضهم فكرة مقدور بين قائلين، ورغم اعترافهم بأنه دليل على الجبر<sup>(٢)</sup>، إلا أن بعضهم كان يسلم به، ويتقبله بمبررات متفاوتة، صيانة للمذهب وتغليبا له على الحق المشهود له، بأصول الكتاب والسنة والظاهر منه .

والأشاعرة والمعتزلة متفقان على نفى الجبر، وحقيقة ما صرح به متأخرو الأشاعرة من نفى الجبر قد حسن صورة المذهب، ولكن الذي يبقى صحيحاً وينبغي اعتقاده، هو أنهم لم يتخلوا عن مقالة الكسب، ولكنهم لطفوا من حديثها<sup>(٣)</sup> .

### تعلّيق :

وتواترت من علماء الزيدية حقيقة إنصاف الأشاعرة، فقال السيد محمد بن إبراهيم "فمن نص على نفى الإيجاب من أهل السنة، للخطابي في "المعالم"، والنووي في "شرح مسلم"، وابن الأثير في "جامع الأصول وغيرهم"، وهو قول المعتزلي بعينه، كما نصوا عليه في كتبهم<sup>(٤)</sup>، ونكر المهدي أحمد بن يحيى في الدافع "هذا منصوح عليه في جميع كتب المعتزلة، وأتباعهم من الزيدية وغيرهم، لا يختلفون فيه وهو الذي يقوله أهل السنة"<sup>(٥)</sup> . وقد وضح حقيقة مذهب الأشاعرة أحمد بن يحيى فقال: "وجميع أهل السنة قد نفوا في كتبهم الجبر، ولم يلتزموه، وإنما أثبتوا المشيئة، وخلق الفعل منه لا غير ذلك، وعنوا بالخلق لله، تعالى، لأصل الفعل بالتمكينات، وخلق الداعي والشهوة والمعونات، لأنفس الأفعال الخارجة والكسب . وأنها بالإجماع منهم على أنها للعباد وعليها يقع العقاب والثواب"<sup>(٦)</sup>، وعلق يحيى بن القاسم عليه بقوله: "هذا ما اعتمده وحرروه، وهو الذي أثار الإمام شرف الدين إلى أن الخلاف فيه لفظي، وأنهم جميعاً متفقون في المعاني، بل قد وافق أهل السنة في الألفاظ والمعاني جميعاً سلف أهل البيت".

والخلاف ليس لفظياً، على ما زعم يحيى بن القاسم، ولكنه صعد من موقفه، لرغبته في التّزريب والتّوفيق، فنكر للإمام عز الدين بن الحسن في كتابه المعراج شرح المنهاج "إن

(١) انظر ضياء الدين الصّعدى: المصدر السابق، ٣٥ ط .

(٢) انظر ضياء الدين الصّعدى؛ الاحتراس عن نار النّيراس، ٣٩،

(٣) انظر وقارن القاضي عبد الجبار: المعنى، "المخلوق"، ٩٦/٨ .

(٤) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك، ٣٦ ط .

(٥) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، نفسه .

(٦) انظر المصدر السابق، نفسه .

للخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في الرؤية، والتحصين والتفويض العقلي لفظي، ولا يخالفون في المعنى<sup>(١)</sup>، وهو تصرف محمود، ولكن لا ينبغي الأخذ به إلا بعد التحقق من صدقه.

وقد حاول الإمام شرف الدين النووي، عندما تصدى إلى تحليل فكرة الكسب عند الأشعري، أن يثبت الأمرين جميعاً، حرية الإنسان في الاختيار، وكونه ضرورة، وحق الله في الفعل والخلق وكونه حقيقة، ولنتهى إلى أن الخلاف لفظي، وحكى عن الأشعري مثل ذلك "وقد ذكر الأشعري، فيما روى الذهبي، أن الخلاف في مسائل الكلام وغيره لفظي"، وعقب يحيى بن القاسم أنه "نكر بعض المحققين، فقال الخلاف بين المعتزلة والأشعرية لفظي"<sup>(٢)</sup>. وهى حركة أشبه ما تكون بالحركة البهلوانية، أراد بها تفريغ القضية من جوهرها، وتسطیح المسائل إلى أبعد، مدى للتقريب الذى أخذ طريقه عند متأخرى للزيدية، فكل فريق منهم درس أو قرأ على شيخ من ثلويخ المذاهب الأخرى المشهورة، بنت له رغبة عارمة فى التوفيق والتفريق، وتعليل أخطاء المذهب، وهو ما اتضح لنا عند اعتذارهم عن الأشاعرة، خصوصاً بعد أن قويت حلقات الاتصال العلمى بين الفريقين، وتخلّى كثير من متأخرى الأشاعرة عن التقليد لمطلق فى المذهب، والتعقيب والتصويب فى أحيان كثيرة للأشاعرة، فى العديد من المسائل الكلامية البارزة كالصفات والرؤية والاستواء والكسب وسوى ذلك كثير، ويبقى لنا على ما ذكره أن الخلاف لم يكن لفظياً على الإطلاق والعموم، وإن صدقت هذه المقولة على بعض اتضايها، فهى خاطئة، فى غيرها، من حيث المنهج والموضوع.

### موقف الجوينى من القدرة والاستطاعة :

قال المهدي أحمد بن يحيى فى "الغليات" ما لفظه: نكر الشهرستاني فى "الملل والنحل" عن الجوينى ما لفظه: "إن إمام الحرمين أبا المعالى الجوينى نخطى عن مذهب الباقلانى". فقال الجوينى: أما نفى القدرة والاستطاعة فمما يباهى العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهى فى الإحالة كنفى القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير فى حالة لا يفعل، فهو كنفى التأثير خصوصاً، فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، على وجه الإحداث والخلق؛ لأن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان إن أحسن من نفسه الاقتدار، فإنه يحس من نفسه عجم الاستقلال، قال: فالفعل يستند وجوده إلى القدرة والقدرة، تستند وجودها إلى سبب آخر، يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك مستند سبب إلى سبب،

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهلك، ٣٦، ٣٧.

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٣٥.

حتى تنتهي إلى سبب الأسباب ومسبباتها، والمستغنى عن الإطلاق، فإن كل سبب لمستغنى من وجه يحتاج من وجه، والبارى، تعالى، هو لغنى المطلق، الذي لا حاجة له ولا فقر<sup>(١)</sup>.

وهكذا بدا المذهب الأشعري في حركة تطور داخلي، بدأت بنفي القدرة والاستطاعة، ثم ما لبثت أن صوبت من نعمها: حتى انتهت إلى قدرة مشاركة بالقدر الأكبر، ولكن مقالة أنها خالفة للفعل مستقلة لم يتطرقوا إليها أبداً.

### الداعي للفعل يوجب نفي الاختيار عند الأشاعرة :

رجل آخر من متأخري الأشاعرة كان وفياً للمذهب تماماً هو ابن الحاجب، قال في "مختصر المنتهى بأن الداعي يوجب نفي الاختيار، وبدى متردداً بين إثبات الاختيار أو نفي التكليف، فرد على نفسه بأن "الحركة، الضرورية والاختيارية ضرورة"<sup>(٢)</sup>

أما السمرقندي الحنفي، فقد انتهى به موقفه من الفعل الإنساني، وتحليله للإرادة والقدرة والاستطاعة بين الجبر والاختيار، إلى التوفيق بين نظرية الخلق والكسب، فما كان من الله خلقاً كان من العبد كسباً، باعتبار أن الأثر صدر منه، وعليه انتهى إلى أن للفعل يصح إسناده إلى الله وإلى العبد، فقد تم الأثر بهما، ورأى أن ما انتهى إليه هو ما يوافق العقل ويطابق النقل، فلا جبر ولا تقويض، لكن أمر بين أمرين<sup>(٣)</sup>، فردنا مرة أخرى إلى الحلقة المفرغة، التي أنشأها أبو الحسن الأشعري في البداية، وأضاع بها للفعل بين العبد وربّه، وارتاح الأشاعرة إلى التحول للوسط التي لا تعبر عن شيء أصلاً، وظهر الأشعري متوسطاً فيما بين مقالاتهم ومقالة المعتزلة، وكذلك أتباعه كالفزالي والجويني والرازي وابن فورك، والباقلاني والشهرستاني، وخالق وصفوا وأخذوا من أصول أقوال السلف ما أخذوا<sup>(٤)</sup>.

## ٢ - اللطف والصلاح والأصلح

### المعتزلة جبرية بإيجابهم اللطف على الله!

بدا قول الأشاعرة باللطف الإلهي<sup>(٥)</sup>، غريباً نسبياً في ضوء قولهم بالجبر والمشينة الإلهية المطلقة وخلق أفعال العباد. ولذلك أنكر عليهم المعتزلة مقالاتهم<sup>(٦)</sup>، لأنه في حقيقته زيادة في تمكين المكلف من أداء تكليفه وإزاحة عنته، وإثبات إرادة حرة له، بها يفعل ويختار،

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك، ٣٤ ط، وقارن بالشهرستاني الملل والنحل، ١/١١٢، ١١١،

والجويني: الإرشاد، ص ١٩٥، وما بعدها وانظر ابن المرتضى: الدرر الفوائد، ١٩٩-١٩٩ ط.

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والمالك، ٣٤ ط.

(٣) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٣٤ ط.

(٤) انظر يحيى بن الحسين: المسالك في ذكر الناجي من الفرق والمالك، ٣٤ ط.

(٥) انظر الباقلاني: التمهيد، ص ٣٧٩ .

(٦) انظر القاضي عبدالجبار: المعنى، ج ٣، ص ١٣-١٣ .

أما الأشاعرة فهي على النقيض من ذلك<sup>(١)</sup>، ولو أنهم قرنوا اللطف الإلهي بالمشيئة من جهة، والإرادة من جهة أخرى، لكانوا أكثر توفيقاً ومعقولية.

والحقيقة أن مفهوم اللطف، عند كل منهما، هو الذى يفسر للتناقض والتعارض الذى بدى، حيث كان المعتزلة أصحاب القول بحرية الإنسان فى فعله، وكان الأشاعرة أصحاب مقالة للجبر، وذلك لأن اللطف عند الأشاعرة خلق قدر على الطاعة<sup>(٢)</sup>، وعند المعتزلة خلق واقع أو ظروف تمنح للإنسان بالتوفيق فى الاختيار، فيحسن الاختيار ويؤثر الخير على الشر وللطاعة على المعصية، والحسن على القبيح، ولذلك فاللطف عندهم عبارة عن توفيق إلهي أو عصمة أو ما يشبه العصمة عن فعل القبائح<sup>(٣)</sup>، وهو ما جعلهم يقولون بوجود اللطف فى التكليف، فيحسن بالله أن يكلفنا بما يكون فى فعله لطفاً أبداً، وهم من هذا الجانب يتقنون مع أنفسهم فى مقاتلتهم ينفى فعل الله للقبيح، وتزويهه عن ذلك، والقول بنظرية الصلاح والأصلح<sup>(٤)</sup>.

ومع ذلك فقد رأى بعض متأخري الزيدية أن المعتزلة، بمقالتهم اللطف، كانوا جبرية، حيث لزمهم ما هربوا منه<sup>(٥)</sup>، فقولهم باللطف، ثم إيجابهم اللطف على الله، يتناقض مع فكرة الحرية الإنسانية عندهم، حيث كان اللطف خصوصية إلهية، اختص الله بها بعض عباده المؤمنين، فلم يطف بالكافرين<sup>(٥)</sup>، ورد المعتزلة على هذا الاعتراض بدا ضعيفاً ومتهافتاً، حيث قالوا بأنه، تعالى، لم يعلم للكافر لطفاً<sup>(٦)</sup>، وهو ما ينتهى بنا إلى إلزامهم بتعجيز الإلهية عن خلق اللطف فى بعض عباده دون بعض، ولا ينقذهم القول بأن العجز إنما يكون عند المقدور، والتطاف الكافر محال؛ لأن الله خلقه على بنية لا تقبل اللطف<sup>(٧)</sup>، "لأنه يعنى بأن الكافر خلق مجبوراً على الكفر، لا قدرة له على ضده، فلم تكن قدرته صالحة للضدين، ولا بد من أن تكون قدرة المختار كذلك"<sup>(٨)</sup>!

وأياً كان الأمر فمن الواضح أن القول بالوجوب والأصلح، فى نظرية اللطف، قد أضعفتها أمام النقد؛ ولذلك نجد الزيدية يؤاخذونهم بذلك، وقد رفض يحيى بن حمزة فى كتابه

(١) انظر ابن تيمية: الاستقامة، ١/١٧٠، وما بعدها.

(٢) انظر الجويني: الإرشاد، ص ٢٥٦.

(٣) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٩.

(٤) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/٢٨٧.

(٥) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ١٣.

(٦) انظر الأشعري: المصدر السابق، ١/٢٨٦.

(٧) انظر الجلال: مصدر سابق، ص ١٣.

(٨) انظر الجلال: مصدر سابق، ص ١٣.

"مشكاة الأنوار" فكرة الأصلح، وإن قال بالأصلح على وجه الإطلاق، وهو ما يتفق مع فكر الزيدية الوسطى<sup>(١)</sup>.

### الصلاح والأصلح :

وقد تأثر الهادى بموقف بعض المعتزلة، الذين قالوا بوجود الأصلح<sup>(٢)</sup>، أى أن على الله أن يفعل لعباده ما هو أصلح لهم، وهو تأثير جاء طبيعياً لاتصاله بمشايخ المعتزلة، كما أشرنا من قبل، فعقد باباً فى رسالته المنزلة بين المنزلتين "باب نكر حسن نظر الله لعباده" قال فيه: وذكر الله حسن نظره لعباده، وأنه لا يفعل بهم إلا ما هو أصلح لهم فى دينهم وديناهم، وأن الإحسان له وليس لهم عليه اختيار، إلا اختياره لهم فى دنياهم أصوب من اختيارهم لهم<sup>(٣)</sup>، إلا أن من الملاحظ هو عدم قوله بفكرة الوجوب، وإن تبع جعفر بن حرب فى مقالته.

ومع ذلك فقد أطل الإمام يحيى بن حمزة العلوى فى كتابه مشكاة الأنوار، فى رده على المعتزلة، وإبطال قاعدة الأصلح، فإن كان الله يرضى الصالح لعباده فلا دلالة، عقلية أو شرعية، فى ضرورة وجوب الأصلح، الذى تبناه المعتزلة وبعض الزيدية<sup>(٤)</sup>.

### ٣- التكليف

الإباحة عقلية وشرعية : تبنى الزيدية مذهب الجمهور فى التكليف، فذهبوا إلى أن الأصل فى الأشياء الإباحة شرعاً وعقلاً، وما أنكره العقل وحرمه الشرع فهو حرام، وهم بذلك يردون المذاهب التى تطرقت فى الممالة فذهبوا إلى النقيض من ذلك، فأروا أن الأصل فى الأشياء التحريم، أو حتى الذين توقفوا فيها: "الأصل فى الأشياء الحل، بمعنى عدم المنع عقلاً". ثم بمعنى الإباحة، يمثل {خلق لكم ما فى الأرض جميعاً}<sup>(٥)</sup>، لأنه لا حرام إلا ما حرم الله تعالى، وما عداه حل؛ لأن العفو حل<sup>(٦)</sup>.

وقد حاول الزيدية وضع قاعدة عامة، يرجعون إليها فى الحكم على مسائل العقيدة، ومتى يصح للنظر ومتى لا يصح، وهل يمكن تجاهل النص عند وجوده، أو تجاوز حدود

(١) انظر يحيى بن حمزة: مشكاة الأنوار المهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، ص ١٤٨، وما بعدها، تحقيق

د/ محمد السيد الجليلند، دار الفكر الحديث، ١٩٧١ م.

(٢) انظر وقارن القاضي عبدالجبار: المغني، ٦/ ١٢٧.

(٣) انظر يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلتين، ٨٣.

(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوى: مشكاة الأنوار، ص ١٤٧، وما بعدها.

(٥) سورة البقرة: آية ٢٩.

(٦) انظر القبلى: الأبحاث المسئلة فى فنون متعددة، ٥٤.

العقل مع فقدانه، فذهبوا إلى أن استعمال النظر فيما لا يدرك علمه من دين الله، عز وجل، إلا من جهة الجبر، جهل ويأتين عن الصواب. وكذلك استعمال الجبر فيما لا يدرك علمه من دين الله، عز وجل، إلا من جهة النظر، جهل ويأتين عن الصواب<sup>(١)</sup>، فلا مكان للنظر فيما كان غيباً وفعلاً لله خالصاً، ولا نخل للإنسان فيه من كل وجه، واعتبار النظر جزء من الشرع مأمور به، وتجاهله حرام شرعاً، عندما يكون سبيلاً للوصول إلى الحق وفهم مراد الله من خطابه.

لقد رأى الزيدية في خلق الله للعالم من العدم إظهاراً لحكمته<sup>(٢)</sup>، وإظهار الحكمة حسن؛ لأنه فعل "الله تعالى"<sup>(٣)</sup>، ويقابل فعل الله فعل مخلوقاته<sup>(٤)</sup>، ولم يخص كل عباده بالعقل<sup>(٥)</sup>، لذلك خص من وهبه العقل بالتكليف؛ ليظهر الحسن من أفعالهم<sup>(٦)</sup>.

كذلك التكليف الشرعية لا تخلو من المشقة، والتصبر عليها حسن يستوجب الثواب، فقاعدة الجزاء مرتبطة بالتكليف، والإعلام يدخل عباده المهتدين الجنة، والعاصين النار<sup>(٧)</sup>! وهذا التكليف ابتلاء منه للإنسان، في غير ما جبر ولا قهر، فمن أطاعة فقد أطاعه اختياراً، ومن عصاه لنظره رحمة ورأفة به، لا ضعفاً منه ولا إهمالاً له<sup>(٨)</sup>، ولكن الأمر محض ابتلاء {فمن اهتدى فإتاه يهتدى لنفسه ومن ضل فإتاه يضل عليها}<sup>(٩)</sup>.

ذكرت من قبل أن الفلاسفة المتألهين، لم يعتقدوا تكليف الله لعباده، بل لم يتطرق إلى عقولهم فكرة التكليف، ولذلك كان من السهل الميسور تشويه التصور الإلهي التوحيدي، من جهات عدة، ولما صدم الملحدون بالتصور الإسلامي، راعهم اكتماله وتتام الأطر النظرية والعملية فيه، فهو عقيدة وشريعة، سلوك ومنهج، دنيا ودين، وهكذا... فأنكروا التكليف لعدم إدراكهم لعنته -في زعمهم- وإذا كان جلتراً في عهد الرسول، فما السبب في دوامه بعد

- (١) أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٥.
- (٢) انظر القاسم الرسي: (الرد على ابن المقفع)، ص ١٢٢، ١٢٦، ١٢٥، والرد على الملحد ومناظرته، ص ٩٩، ٩٨، وقارن القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٥٨.
- (٣) انظر القاسم الرسي: الرد على الملحد ومناظرته، ص ٩٩.
- (٤) انظر يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله عز وجل، ص ٥٠.
- (٥) انظر يحيى بن الحسين: جواب مسائل الرازي، ص ٥٥٩، ٥٥٨، كتاب الرد على الحسن بن الحنفية، ص ٣٢١، "المجموع".
- (٦) انظر القاسم الرسي: الدليل الكبير، والرد على الملحد ومناظرته، ص ٦٨، وكذلك يحيى بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، ص ٢٩٠، ٣١٩.
- (٧) قارن القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧، ٧٩، ٨٣، ٣٠٧.
- (٨) انظر القاسم: الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحد، ص ٦٦.
- (٩) سورة يونس: الآية ١٠٨.

وفاء رسول الله (ﷺ)!!<sup>(١)</sup> وتوقفوا في قبول تفسير نصي من كتاب الله وسنة للرسول، ع، وأيدوا اعتراضهم على ذلك، ورجبوا في أن يكون من المعقول لا من المنقول<sup>(٢)</sup>.

والعقلية التي درجت على للهاث وراء خيالات للفلاسفة اليونان، والذين أنشأوا العلاقة بين الإنسان والغيب على الصراع والمغالبة، وحثمية إغناء أحد الطرفين للآخر - وكان الغالب في ملاحظهم هزيمة قوى الغيب على يد الإنسان السوء - هذه العقلية لم تفهم بسهولة أن الدين السماوي قلم على رعية السماء للأرض، والله لعباده<sup>(٣)</sup>، ومن ثم كان حتماً على الحكيم ألا يهمل خلقه دون وضع تشريعات، لصالح الإنسان وهدايته ونفعه، فأمر ونهى، وأرشد ووجه، وحذر وأذر، ووضع المبادئ والأصول، فيما يشبه للدمستور في عصرنا، والثوابت الأساسية والمتغيرات، في مرونة غير مسبوقه ولا ملحوقه، فهل يوصف من أحب الهداية والصالح والنفع بالإنسان، وهو أحد مخلوقاته، بأقل من الرحمن الرحيم<sup>(٤)</sup>!!

وإذا كان في التكليف أعمال لخصائص الإلهية في الكون، من رعاية المخلوقات، ورعاية صلاحهم ونفعهم، بما فيه صلاح الكون واستمراريته على ما أراد الله، فإن إهمال الإنسان، دون تكليف يتضمن فك رموز الإنسان نفسه، ويعرفه كيف يتعامل مع الكون المسخر له من حوله، يدعو إلى القساة لا شك في ذلك، والله عز وجل، منزه عن الفساد<sup>(٥)</sup>، وما خلق خلقه ليعمل فيهم الفساد<sup>(٦)</sup>.

وقد هيا الله الإنسان وأعدّه - من قبل - لقبول التكليف، فكان من شأن ما ركب الله، عز وجل، في عباده من استطاعة<sup>(٧)</sup>، وفطرتهم عليه من منازعة الهوى وعصيانته، يدعو إلى ذلك التكليف، فتميز للنفس لبتداء بين الإيمان والكفر، وتختار ما تعلم فيه نجاتها، ثم تميز بين الطاعة والمعصية، والحلال والحرام شرعاً، وبين ما أمرت به وما نهيت عنه، فتتجنح وتميل إن سلمت للفطرة وصح الإيمان، إلى الطاعة والحلال<sup>(٨)</sup>، وهذا ما يوافق تماماً إرادة الله في خلقه، فهو الحريص عليهم، يحب لهم الهدى والرشاد، ومن ثم كان التكليف صيانة وحفظاً لهم

(١) انظر مقالة نفاة التكليف، الرازي: المحصل، ص ٢٠٦.

(٢) انظر العيان: المعجز، ص ٥٨.

(٣) انظر وقارن القاضي عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص ١١، ١٢.

(٤) انظر وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠٩، والرازي: المطالب العالية من

العلم الإلهي، ٣/٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٠، والآمدى: غاية المرام، ص ٢٤٠.

(٥) انظر وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٠، والآمدى، غاية المرام،

٢٣١، ٢٢٥، والشهرستاني: نهاية الإقليم، ص ٤٠٩، ٤٠٣، ٤٠١.

(٦) انظر العيان: المعجز، ص ٥٨-٥٩.

(٧) انظر يحيى بن الحسين: كتاب المنزلة بين المنزلتين، ص ١٦٦، والرد على الجحيرة

والقدرية، ص ٢١٩، "المجموع".

(٨) انظر الإمام أحمد: النجاة، ص ٢٣٢، ١٥٥، والرد على منائل الجحيرة، ص ١٨٢، ١٨١.

من نفى والضلال<sup>(١)</sup>، ويرى كالتصوير ضرورة استقلال الإرادة في الفعل لأن ذلك مما يلزمها بالمسئولية الإنسانية والإلزام الخلقى<sup>(٢)</sup>.

كذلك يحمل التكليف فوائد ومعاني مختلفة تدل على ضرورته، فهو يحمل معنى الرحمة والحكمة والحجة، الرحمة من الله بأوليائه، والحكمة في تصرفه وإنشائه، والحجة على أعدائه، ولذا كان التكليف عند بعض الإسلاميين لطقاً من الله بعباده<sup>(٣)</sup>، ونفى التكليف يصيب التصور ويضع منه، ويشير إلى أن هناك نقصاً ما<sup>(٤)</sup>، والزبدي ترى أن نفى التكليف عيباً في الحكمة والتبشير، والله يرى عن هذا. كما يشهد الواقع الإنساني كذلك إلى حاجة الإنسان إلى التكليف<sup>(٥)</sup>، الذي يحمل من الله إليه معاني الرحمة واللفظ والحكمة، فيصير له موجهاً ومرشداً ومصالحاً، من حيث كونه شريعة وسلوكاً، وقد فطر الناس على التنازع والاختلاف، وأتباع الهوى ونوازع الشيطان، ومن شأن حكم الله وشريعته، وأوامره ونواهيها، أن يجمعهم على الهدى، ويدعوهم إلى الوحدة، والتعاون على البر والتقوى<sup>(٦)</sup>.

ويبقى حكم الله أمام أحكام البشر، ما هو سماوى أمام ما هو أرضى وضعى، ما تنزهه عن الهوى والقصور، أمام قوانين مهترزة أملاها الهوى، العلم الإلهى الكامل أمام الجهل والتصوير الإنسانى، والحكمة العليا أمام رعونة التسرع فى التشريح والتنفيذ، لقد نزلت هدايات السماء؛ ليكتمل للإنسان أول تصور توحيدى، ينبجيه من شرور نفسه، إذ نصب من نفسه مشرعاً، كما نجاه من ضلالات الشرك والإلحاد والكفر، ووضع له الله فى شريعته أهدافاً سامية، كان ينبغى أن تكون رائدة، هى الحق والعقل والمساواة، وهكذا صار التكليف جزءاً من الشريعة، والشريعة جزءاً من التكليف، لكى لا يبقى مع الله شريك يعبد ولا أمر يامر سواه "الحكيم المدبر الرحيم، يحب لخلقه أن يخلبوا الجهل والهوى والخلاف، ويتبعوا أمره؛ لأن فيه صلاحهم، وصلاح أمورهم"<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر العيان: المعجز، ص ٥٩.

(٢) Kant: Fundamental Principles of The Metaphysic of amoralis, Trans, by thomas K. abott. P.280.

(٣) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥١١، وانظر الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد، ١١٠، والأشعرى: مقالات الإسلاميين، ١/٣١٧.

(٤) قارن الحياض: الانتصار، ص ٦٠، والآمدى: غاية المرام، ص ٢٢٤، والشهرستانى: نهاية الإقسام، ص ٤٠٤، ٤٠٣، والإمام محيى بن الحسين، كتاب أصول الدين، ١٩٣.

(٥) وقارن إمام عبدالله: الآراء الكلامية والصوفية للقشبرى، ١/٢٢١.

(٦) انظر العيان: مصدر سابق.

(٧) انظر العيان: المعجز، ص ٥٩.

شغب المجبرة على مقالة الزينية ومن واقفهم بأن الله لا يكلف أحداً إلا ما يستطيع، بأن ذلك مناقض لما جاء في كتاب الله، بوصف بعض عباده بأنهم لا يعلمون ولا يعقلون ولا ينصرون، وبهذا يسقط زعم العلوية في رأيهم، بأنهم يطمون ما تعلم الأنبياء<sup>(١)</sup>.

٢- كذلك شغبوا عليهم بأن الإبراك والمعرفة، مرهونة بالتفكير والتأمل، في كم الوقت اللازم لحصول هذه المعرفة، هل هو ساعة أو ساعتان أو يوم أو يومان إلخ، بمعنى أن الوقت مفتوح، وقد لا يحدث ما يعولون عليه من حصول الإبراك والمعرفة، ويثبت تكليف الله لبعض عباده ما لا يستطيعون<sup>(٢)</sup>.

ولكن الزينية سرعان ما يردون على جهالات المجبرة، بأن الاستطاعة التي ركبها الله في خلقه ما هي إلا الحول والخمس، والعقول التي بها يعرفون ويدركون الفرق بين الخير والشر، والحق والباطل، والصواب والخطأ<sup>(٣)</sup>.

ثم أرسل الله الرسل إلى عباده وأنزل عليهم للكتاب، لما علم الله من حاجة عباده، لم يساعدهم على تصحيح المفاهيم، وإعادة الأوضاع إلى مكانها الطبيعي، فما منحه الله لعباده من مدارك، لم تكن وحدها كافية إلى تمثل حقائق التوحيد، كما كانت إلا في وجود الرسل، ثم جاء المنهج والتشريع الإلهي، ليختبر الإنسان في اختياره وإدراكه<sup>(٤)</sup>.

فقد جعل الله لكل لمة شرعة ومنهاجاً، وفترض على عباده طاعته وحذرهم من مغبة عصيانه ورغبتهم في جنته، وحذرهم من نارها، وأحب لهم للنجاة، فكانت لطاقه بهم، ممتطة في رسله وكتبه، ولم يكن لبدأ في شئ من أمره ونهيه، قاهراً أو قاسراً، فقد أمر تخبيراً ونهى تخبيراً وأراد أن يطاع لختياراً، ظم يطع كرهاً ولم يعص مغلوباً، ولم يقسر القلوب على طاعته قسراً، ولم يحملها على طاعته جبراً<sup>(٥)</sup>.

وتبقى للعقول وظيفه بعد إرسال الرسل ونزول الكتب، وهو إعمال النظر فيما جاءوا به، لإيمانهم بأن ما جاءت به الرسل هو لإصلاح الإنسان، وإعمار الأرض<sup>(٦)</sup>، وليس من الإصلاح في شئ تبديل ما أنزل الله، أو تحريفه أو تزيفه، كما أن ما جاءت به الرسل عبارة

(١) قارن الفتازان: شرح العقائد النسفية، ص ٦٣ .

(٢) انظر أحمد: النجاة، ص ٣٩٥ .

(٣) انظر يحيى بن الحسين: جواب النبوة والإمامة، ص ٤٣٣، والمنزلة بين المنزلين، ص ١٦٦-١٦٧، "المجموع".

(٤) انظر يحيى بن الحسين: الرد على من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه، ص ٤٦٠، "المجموع".

(٥) أحمد: النجاة، ص ٣٩٦ .

(٦) يحيى بن الحسين: جواب مسألة الرجل من أهل قم، ص ٥٥٢، وكتاب الرد على المجرة القدرية، ص ٢٥٩، "المجموع".

عن منهج كلّي، ومبادئ عامّة، في ضوئها يظل على الإنسان واجب آخر، وهو أخذ ما هو حسن وإضافته ونفى ما هو سيئ وحذفه، وهو ما أشار إليه تعالى في قوله { فيبشّر عباده، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأنتك هم أولوا الألباب }<sup>(١)</sup>. فاتباع الأحسن يكون بالعقل والنظر والاستدلال والإدراك، والذين هداهم الله هم أولئك أصحاب العقول اليقظة، فما خلى الشرع من الحكمة، ومن الحكمة عدم إسقاط النظر بحال من الأحوال.

وقد مدح الله عباده وأثنى عليهم لاتباعهم أحسن ما سمعوا وإدراكهم للحق بعقولهم التي هي جوهر الاستطاعة، ولو كان الله، تعالى، هو الذي فعل أفعال عباده، فعلم يمدحهم ويثنى عليهم؟! إنه، تعالى، يمدح عباده على حسن فعالهم، وهكذا اقتضت حكمته، لا أنه يمدحهم على فعل نفسه، فقد أحسنوا الفعل، عندما أحسنوا استخدام أدوات التكليف، وأصابوا في توظيف الاستطاعة المركبة فيهم، لاختيار ما لهم الله على اختياره، من أتباع الرسل وفعل الخيرات وترك للمعاصي والآثام، فاهتدوا إذ هداهم، وسموا مهتدين بهداه، فكان هداه لهم لطفاً بهم، وهدايتهم إصابة منهم لما أودعه في فطرتهم، فأين يوجد موضع الجبر من هذا الفعل، وأي أجر يكون لمحبور مكره؟! وفي هذا الإطار يفسر الزينية الجعل، في قوله تعالى: { وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا }<sup>(٢)</sup>، { وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار }<sup>(٣)</sup>. . . بأنه "جعل" حكم وتسمية لا جعل قهر وجبر . . . أي أن الله سماهم بعد اختيارهم وفعلهم، بحسب ما اختاروا وفعلوا، ولم يكن ذلك منه قهراً ولا جبراً<sup>(٤)</sup>. . . وهو ما يتفق مع نظرية العدل الإلهي عندهم وغير قادح في المشيئة الإلهية المطلقة.

دعم الجبرية فكرهم بأنه لا اجتهاد مع النص، بل احتجوا على العدلية بأن النص يدعو إلى الجبر وإلغاء التفكير، وهي دعوة إلى الجمود والتقليد، ولذلك لا تجازف إذا قلنا إن الجبر هو الذي نشن أسباب التخلف، وثبت الأمة عند مقولة للتقليد وعدم الاجتهاد والابتكار . مع أن النص يدعو إلى التفكير، { أولم يتفكروا في أنفسهم، ما خلق الله السموات والأرض، وما بينهما إلا بالحق }<sup>(٥)</sup>، هكذا كان الله هو الحق وما صدرت أفعاله إلا تصديقاً للحق والعدل، وقامت الأشياء على ذلك، وكانت هداية لمن اختار الهدى والحق، من عنده لا لمن

- (١) سورة الزمر: ١٧-١٨ .
- (٢) سورة السجدة: ٢٤ .
- (٣) سورة القصص: ٤١ .
- (٤) انظر الإمام أحمد: النجاة، ص ٣٩٦ .
- (٥) سورة الروم: آية ٨ .

أعرض عنها واتبع نفسه هواها فجعل له الصاحبة والأولاد وللشركاء والأنداد، وكما أنه لم يجبر أوليائه، ليختاروا الهدى كذلك لم يجبر أعداءه على طاعته قبل أن يرغبوا فى الهدى ويقبلون على طاعته<sup>(١)</sup>، وهكذا نجد للزيدية يرون أن الهداية والتوفيق أُلطاف من الله، تعالى، لا تستحق إلا لعبادة الصالحين المحسنين، الذين يبادرون بحسن الطاعة والانصياع له، قال تعالى {إن رحمة الله قريب من المحسنين}<sup>(٢)</sup>، فقد قال تعالى: {من المحسنين}، ولم يقل من الكافرين، لقد جاء النص مؤيداً لهم، داحضاً لحجج الجبر مسقطاً لها {رحمتى وسعت كل شيء، فساكتبها للذين يتقون}<sup>(٣)</sup>، فهى رحمة سبق أن قيد عمومها، بأنها للمتقين لا للمشركين<sup>(٤)</sup>.

لقد ألزم الله عباده بالتكاليف بعد سن البلوغ، ذكوراً وإناً، إذا صحت أبدانهم وعقولهم، مع ما منحه الله لبعضهم من فضله، من امتيازات فى عقولهم أو أبدانهم أو أرزاقهم، لا تأثير لها فى صحة التكليف أو أدائه. ويتناسب التكليف مع القدرة على أدائه تناسباً طردياً فهو واجب فى حق من توفرت فيه شروط، ويزول بقدر ما زال من هذه الشروط، وإن زالت كلها زال كله وسقط عن المكلف. وكان يجب على المجبرة مع قولهم بالجبر، أن لا يقرروا القول بالتكليف، حيث يتنافى التكليف مع القول بخلق الأفعال والجبر عليها، ولا معنى لتكليف من جبر سلفاً على الفعل، ولا اختيار، ولا مشيئة له فيه<sup>(٥)</sup>، ويتفوق الإنسان الذى يستشعر حريته وإرادته، على من يعتقد أن الجبر/الحمية المكتوب يسيطر على العالم، ويتحكم فى حياة الناس<sup>(٦)</sup>.

واحتج الزيدية على المجبرة بفواتح سورة الكهف<sup>(٧)</sup>، حيث تقتضى على مرادهم أن الله غضب من خلقه وفعله وصنعه وإرادته! وهو ما يتناقض مع مقتضى الحكمة الإلهية فى الجزاء على الأفعال، حيث يجازى لعباد على أفعالهم، فقال تعالى {وإن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى}<sup>(٨)</sup>. حاول الزيدية بيان أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وليست خلقاً من الله، من خلال النص، فقالوا بأن الله، تعالى، قال فى

(١) انظر الإمام أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٧.

(٢) سورة الأعراف: آية ٥٦.

(٣) سورة الأعراف: آية ١٥٦.

(٤) أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٧.

(٥) قارن الأشعرى: الإبانة، ص ٢١٨، واللمع، ص ٩٧-١٠٠.

(٦) Carliss Lamont: Religious Humanism, p.123.

(٧) سورة الكهف، ١-٥.

(٨) سورة النجم: ٣٩-٤١.

كتابه {كبرت كلمة تخرج من أفواههم} فعاب ولام النصارى على ادعائهم أن الله تعالى، قد اتخذ ولداً {قالوا اتخذ الله ولداً} والكلمة هنا خرجت من أفواه الكافرين، ولم تكن من الله لا خلقاً ولا فعلاً ولا نطقاً أثماً، ولذلك غضب عليهم ولعنهم بها . أما قوله تعالى: {يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى} (١)، فقد كان منه خلقاً وفعلاً، ولذا لم يغضب منها ولم يعذب عليها، وكان مقتضى كلام الجبرية أن يغضب من الاثنين، ويعذب عليهما، إذ إنهما منه خلقاً وفعلاً على قولهم (٢)!

#### ٤- العوض

يقوم للتصور الإسلامى على دعمتين أساسيتين: هما التوحيد والعدل، والعدل متطلب لازم للتوحيد لا بد منه، فلا يمكن تصور الخلق والكون والفساد، بدون قضية العدل (٣) . وقد عانى الإنسان فى بقائه على الأرض، من الظلم والجور والاستبداد، وفقدانه للعدل من أخيه الإنسان . فإذا وجد الإنسان العدل فى دين من الأديان، أو شرعة من الشرائع، لجأ إليها مسرعاً (٤) ، ويبدو أن هناك كثيراً من التصورات الفلسفية، التى فقدت طرح فكرة العدل فى مقرراتها، تقصيراً أو جهلاً، فلم يطمئن إليها الإنسان . ووقع الجور من الحكام، باسم الدين، فى أغلب الأوقات؛ ليكتسب الشرعية، حتى مر فى الأذهان أن الأديان ملكية، أو جاءت لدعم وترسيخ الظلم الواقع على الشعوب (٥) . فهل فى ظل ضياع العدل بين الناس، يظن قيامه بين البهائم والمخلوقات الأخرى؟!

جانب من جوانب العدل للهامة والبارزة، تعويض المستحقين عن أضرارهم وآلامهم، سواء كانوا بشراً أو بهائم، والملحدون من الفلاسفة وأصحاب الديانات الشرقية، من الإثنية والزنادقة، تسلل إليهم للفكر الجبرى وعملوا على ترسيخه فى أذهان العامة من المسلمين، انتقاماً من نزاهة هذا الدين وعدالته (٦)، فهل يعوض الله البهائم عما أصابها من أضرار وآلام، بحكم ما تعانیه من التبح والموت والأمراض والأسقام، وقتل بعضها البعض (٧)؟

(١) سورة آل عمران: آية ٤٥ .

(٢) انظر: الإمام أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٤٠٢-٤٠٣ .

(٣) انظر القاسم بن إبراهيم الرسى: كتاب أصول العدل والتوحيد، ١/٢٢٣، (مجموعة رسائل العدل والتوحيد لعمارة) .

(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله، عز وجل، ص ٦٤، ٦٥ .

(٥) القاسم الرسى: السليل الكبير، ص ١١٩، وكتاب أصول العدل والتوحيد، ١/٢٢٣، ٢٢٣/٢ .

(٦) انظر: الإمام أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٢١٠، ٣٠٦، والقاسم الرسى: الرد على ابن المقفع، ص ١١٣ .

(٧) قارن النزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٧٢، والرازى: المباحث المشرقية، ٢/٤٧٦ .

أجمعت الزيدية ومن وافقهم من العلوية، بأن عدل الله ورحمته وحكمته يلحقها، ويدعو إلى ذلك، فتعويض المستحقين شريعته، والله لا يعذب أحداً من خلقه بلا استحقاق وِعوض من منفعة تلحقه<sup>(١)</sup>، وجزير بالحكيم ألا يفوت على مخلوق مصلحة - فإله، عز وجل، يرعى مصالح عباده<sup>(٢)</sup>، وبعض العلماء يرون أنه يجب أن يرعى الأصلاح منها لهم<sup>(٣)</sup> - وهو يستحقها أو عوضاً هو له .

وأكدت الزيدية أن زعم المجبرة؛ ومن ادعى أن البهائم بعد الحشر تكون تواباً، أو لا تحشر أصلاً، ولا يجعل الله لها على آلمها ثواباً وِعوضاً<sup>(٤)</sup>، بأنه تابع لجهلهم بالتصور التوحيدى فى الإسلام، وما فيه من يقين<sup>(٥)</sup> . . . وتجاوز لمفاهيم العدل والإنصاف، المتمثلة فى كماليتها الإلهية، ففناء المخلوقات دون إدراكها لحكمة وجودها، وتحصيلها لما ينفعها وبصلحها، ضد العدل للأمور به، وللرحمة للعامة التى وسعت كل شئ، والحكمة من الخلق والإيجاد والكون والفساد<sup>(٦)</sup>، وكذلك ضد العوض المستحق، جوازاً<sup>(٧)</sup> أو وجوباً، عند بعض العلماء<sup>(٨)</sup>، والمنفعة التى ارتضاها الله لعباده<sup>(٩)</sup> .

وهكذا نجد العوض ضرورة من ضرورات العدل فى الإسلام، وهو ما يمثل كمال التصور الإسلامى للإلهية، وبدونه لا يقوم، وهو يقابل القصور والسنقص فى الفلسفات والديانات غير الناضجة سماوية أو غير سماوية - بحكم عدم عالميتها، أو ما أصابها من تحريف<sup>(١٠)</sup>، فكان لابد من التأكيد على أن الإسلام دين عدل وإنصاف وإحسان، وهو ما يقطع الطريق على المغرضين . . . للذين نجحوا فى إرساء مفاهيم الجبر الخالص؛ ليسخروا من عقائد

(١) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨٦، ٤٨٥، وابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ٢٦٢/٤ .

(٢) انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٣٩٧، ٤٠٦ .

(٣) انظر الأمدى: غاية المراد، ص ٢٢٤، ٢٢٥ .

(٤) قارن الأشعرى: للمع، ص ١١٦، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٦؛ وأصول الدين، ص ٢٤٠، ٢٤١ .

(٥) قارن الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٤١١ .

(٦) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٩٤ .

(٧) ذهب بعض الأشاعرة إلى جواز تعويض الحيوانات والبهائم عن آلمها . انظر الآراء الكلامية والصوفية للقشبرى، ٢٧٩/١ .

(٨) قال بالوجوب كثير من المعتزلة والزيدية، إلا أن بعض المعتزلة نفى الوجوب، واكتفى بكون الآلام تحسن للعوض كأبى على الجبائى وأبى الهذيل العلاف . . . وبعضهم لم يكتف بوجوب العوض، فزاد على ذلك الاعتبار، كالقاضى عبدالجبار وأستاذه أبى هاشم الجبائى، ومنهم من رأى الآلام للاعتبار دون العوض . انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠٠، ٤٩٣، ٤٨٩، وقد سخر الغزالى من وجوب العوض للبهائم والحشرات على آلمها . انظر الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ١١٥ .

(٩) انظر القاسم العيان: المعجز، ص ٦٣-٦٤ .

(١٠) انظر فى ذلك القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٤٩٩-٥٠٠ .

الإسلام في كل وقت وحين، زاعمين كيف يؤمنون بدين لا عدل فيه<sup>(١)</sup>.. أو هذا هو إسلامكم الذي تحاربون من أجله، لا ينصف البهائم، فكيف ينصف الإنسان؟!

## ٥ - الوعد والوعيد والشفاعة

أهملت بعض الديانات الحديث عن البعث والنشور، وما يتبعه من حساب وجزاء، فضلاً عن بعض للفلسفات البشرية التي أسقطته من حسابها<sup>(٢)</sup>، جهلاً أو تقصيراً، وفي أحسن الأحوال تكلمت عن بعث شكلي، وجزاء فلسفي وهمي<sup>(٣)</sup>، أرضى غرور الإنسان العايب الظالم وطمانه على المصير.

وكان الإسلام واضحاً في هذا الجانب غاية الوضوح، فوجود الإنسان لحكمة، ولم يكن ذلك من الله لهواً ولا عبثاً، وكذلك البعث والنشور، وللدنيا العمل والآخرة للجزاء<sup>(٤)</sup>، وهو واقع لا محالة على حقيقته، وعلى الكيفية والطريقة التي صورها الله في كتابه<sup>(٥)</sup>.

ولكن بعض الملحدين أثاروا مشكلة تخليد الكافرين في النار أبد الأبد، وعن مدى فائدته ومنفعته وجبواه بغرض النيل من الإسلام<sup>(٦)</sup>، وهذه المسألة تخالف ما حدث بين المسلمين من جواز خروج بعض المسلمين العصاة من النار، بعد دخولهم فيها بالشفاعة<sup>(٧)</sup>، أو عدم دخولهم فيها ابتداء بها، وإن جاز أن تكون لثراً من آثار هذا الجدل بين المسلمين وغيرهم.

ذهب جمهور العدلية ومن وافقهم إلى أن الوعد والوعيد الإلهيين، لا بد من تحققهما ضرورة، والله صادق في وعده وووعيده، وهو جزء من عقائد المسلمين السمعية، التي جاء بها الكتاب، وأخبر بها الرسول، ع، والوعد والوعيد أحد جوانب العدل، وهو من الحكمة<sup>(٨)</sup>، لذا قالت الزيدية بوجوبه، ولم يستثوا منه أحداً<sup>(٩)</sup>.

غير أن نقد المسلمين لغيرهم من الملحدين، منكرى الجزاء أو حقيقته، أو من استغلق عليهم الحكمة منه، قد خلف في الفكر العقائدي جدلاً آخر، حول فكرة الخلود ودوامه، بالنسبة

- (١) انظر القاسم الرسي: الرد على ابن المقفع، ص ١١٣.
- (٢) انظر البغدادي: أصول الدين، ص ٢٣٣، ٢٣٢.
- (٣) انظر البغدادي: أصول الدين، ص ٢٣٥، وابن سينا: رسالة أضحية في أمر المعاد، ص ٥٥، تحقيق د. سليمان دنيا، ط. دار الفكر العربي، ١٩٤٩ م.
- (٤) انظر ابن قيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ٤٤٢، ٤٤١، مكتبة دار التراث، القاهرة، د. ت.
- (٥) قارن الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٢٩٢، ٢٨٣.
- (٦) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٢، ١٤٨، والملطي: التنبية والرد، ص ١٣١، ١٣٠.
- (٧) انظر الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٠، وقارن الفتازني: شرح العقائد النسفية، ١/١٧٣.
- (٨) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦٦، والباقلاني: التمهيد، ص ٣٩٨.
- (٩) انظر الرصاص: الخلاصة النافعة، ٤٠، -٤٠ ط.

للعصاة من أمة محمد، ع، هل هو دوام أبدى<sup>(١)</sup>، أم لهذه الأبدية تفسير خاص<sup>(٢)</sup> ٠٠١٣. كذلك تلقى جميع الإسلاميين على تحقق مفهوم الوعد، أما الوعيد خالف فيه أهل السنة والجماعة غيرهم<sup>(٣)</sup>، وقالوا بالشفاعة التي تلحق قوماً فلا يدخلوا النار ابتداءً، بناء على شفاعته الرسول، أو أحد من الأنبياء والمؤمنين لأقوامهم أو بعضهم ونويعهم<sup>(٤)</sup>. وقد تترك الشفاعة من دخلوا النار بالفعل، فيخرجوا منها بعد وقت معين، ويظل للرسول، ع، ومن جازت له الشفاعة<sup>(٥)</sup>، يستشفعون حتى يخرج من النيران كل العصاة من المؤمنين<sup>(٦)</sup>.

كذلك قال بعض الإسلاميين بفناء الخلقين، بناء على أنه لا خلود في النهاية إلا لله الواحد الباقي الآخر بعد كل شيء<sup>(٧)</sup>. وتأثر بعضهم باتجاهات فلسفية موروثة كأبي الهذيل للعلاف<sup>(٨)</sup>، أو مفاهيم لغوية وأخبار أصيلة كابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، ومن وافقهم في فناء النار<sup>(٩)</sup>، حيث رأوا أن الله لا ينتفع بعذاب عباده، ورحمته أوسع من غضبه، وهي تطفئ نيرانه<sup>(١٠)</sup>.

والقصد هو التأكيد على أن هذا الجدل الذي تخلف، عن قضية الوعد والوعيد، في الفكر الإسلامي، جاء من جراء ما أثارته الاتجاهات غير الإسلامية<sup>(١١)</sup>، حول مدى جدواه

- 
- (١) انظر الفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص ٧٤، ٧١، والخطاب: الانتصار، ص ١٥٣، ١٥٢.
  - (٢) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٤٥.
  - (٣) انظر الباقلاقي: التمهيد، ص ٤٠٠، وما بعدها.
  - (٤) انظر الباقلاقي: التمهيد، ص ٤١٥-٤١٩، والنسفي: تبصرة الأدلة، ١/٢-٨٤١-٨٤٧.
  - (٥) انظر الفتازاني: شرح المقاصد، ١/٢-١٧٥-١٧٧، والبغدادى: أصول الدين، ص ٢٤٤، ٢٤٥.
  - (٦) العياشي: مصدر سابق، ص ٦٤-٦٥.
  - (٧) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/١٦٤.
  - (٨) انظر الخطاب: الانتصار، ص ١٢، وابن حزم: الأصول والقروع، ١/٤٣.
  - (٩) انظر ابن قيم الجوزية: شفاء العليل، ص ٤٩٥.
  - (١٠) انظر ابن قيم الجوزية: المصدر السابق، ص ٤٩٨-٤٩٩.
  - (١١) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٧١، وما بعدها، ويحيى بن حمزة العلوي: الرائق في تنزيه الخالق، ص ١٩٥.

ومعقوليته ابتداءً، ولذلك نجد الزيدية والمعتزلة يصرون عليه، كما جاء في كتاب الله وسنة المصطفى، ويأولون أحاديث الشفاعة أو يوجهون معناها، لمن تاب قبل موته من المؤمنين أو لزيادة المؤمنين في درجات الجنة، تشريقاً وتعظيماً<sup>(١)</sup>، ورأوا في الاستثناء غمطاً لحق الجزاء، وتهاون في إقامة العدل<sup>(٢)</sup>. ورد عليهم الآخرون بأنهم ركزوا على عدل الله ونسوا فضله ومثيبتة<sup>(٣)</sup>، ولكن عدل الله لا يخالف فضله، والنص جاء بإشادة بناء لا يتناقض ولا يختلف، وصاحب العدل هو صاحب الفضل، فكيف ينقض ما أبرم، ويتخلى عن أحكامه التي نص فيها على جزاء للكافرين والعصاة، من أصحاب الكبائر، الذين ماتوا مصرين على عصيانهم، إما ارتأه الجبرية<sup>(٤)</sup>!

وقالت الزيدية بأنه، تعالى، لا يخرج الكافرين العصاة من أصحاب الكبائر، التي أصروا عليها من النار بعد أن دخلوها، عقاباً على ما فعلوا، وتساءلوا أليس في هذا إخلاف لوعيده وإبطال لعنله وحكمته، من كون الجزاء من جنس العمل<sup>(٥)</sup>؟! ويذكر يحيى بن الحسين أن القول بالشفاعة إطماع للكافرين والفاستقين، بالفى والبطر والفساد، واتكالا على أن الله سيخرجهم بعد دخولهم من النار، ونقض لما أنزل، تعالى، من كونهم خالدين فيها أبداً، وإبطال لعلمه لقوله، تعالى، فيهم مكنباً لهم<sup>(٦)</sup>، {ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه، وإنهم لكاذبون}<sup>(٧)</sup> غير أن هذه الآية يبدو أنه لا دليل فيها ليحيى بن الحسين فقد نزلت في وعيد الكافرين وكلامه في الشفاعة خاص بالعصاة من المؤمنين، وإن كان للزمخشري قد وافقه في الجمع بين الفريقين<sup>(٨)</sup> ثم كيف يتحقق الردع والزرع عن المعاصى والذنوب فى التصور الإسلامى، سيما لو كانت من الحكام الظلمة المستبدين، وأهل الفساد من الأمراء الجائرين، فيؤمن من كفر، ويطيع من عصى، إن كان مصيرهم فى النهاية إلى الجنة<sup>(٩)</sup>!

(١) انظر الرصاص: الخلاصة النافعة، ٤٣-٤٣ ط، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ٦٨٩.

(٢) انظر الرصاص: المصدر السابق، ٤٣ ط-٤٤.

(٣) انظر الأمدى: غاية المرام فى علم الكلام، ص ٣٠٨، ٣٠٧.

(٤) انظر مبحث "موقف العلماء من تعارض النصوص" من كتابنا "إبليس فى التصور الإسلامى بين الحقيقة والوهم"، ص ٢١٦-٢١٨، وانظر كذلك، ص ٢٩٢، من رسالة الرد على مسائل أنجيرة عن وسوسة إبليس، لأحمد بن يحيى، دار الإفاق العربية، القاهرة، ط. أولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

(٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ص ١٩٥-١٩٦، ويحيى بن الحسين: جواب لأهل صنعاء، ص ٩٧، ورسالة المنزلة بين المنزلين، ص ١٥٣-١٥٤، "المجموع".

(٦) انظر يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله عز وجل، ص ٥٢، "المجموع" والقاسم الرسى: الدليل الكبير فى الرد على الزنادقة والملحدن، ص ٦٣-٦٥.

(٧) سورة الأنعام: آية ٢٨.

(٨) انظر الزمخشري: الكشاف، ١٥، ١٦/٢.

(٩) انظر العيان: المعجز، ص ٦٥-٦٦.

والحقيقة أن النصوص عند المختلفين في قضية الشفاعة ودوام التخليد، ساعدت كثيراً على تعميق هذا الخلاف، وإن كنت أرى أن الزيدية ومن وافقهم، كانوا أقرب إلى الصواب - في هذه المسألة، لصدورهم عن تصور عام متكامل متأزر، هو فوق النظرية التامة، ودون الحق الخالص، إذ الحق في هذه المسألة قد تتنازع جميع طوائف المخالفين، دون انحياز أو امتياز لأحدها على الأخرى، واعتقد أنه من الجدل الذي جاء على هامش العقيدة، وكان ينبغي أن يبقى على هامشها دون تعصب أو غلو وتطرف، ورأت بعض الفرق أن من المعقول أن يهلك الله أهل النار، ويفنيهم ويميتهم، بدلاً من دوام التخليد، واستبشعوا ذلك، وذهبوا إلى أنه يتناقض مع رحمته، تعالى، التي ذكرها في تنزيهه أنها وسعت كل شيء! .. وتأثر بهم بعض الإسلاميين<sup>(١)</sup>.

إن المقولة اللازمة مما سبق، هو أنه لا ينبغي لجاهل كفر وفجر، وعصى واستكبر، وعاث في الأرض فساداً، أن يطمع في إخلاف الله لوعيده، فهو صادق حكيم، لا يكذب ولا يعيب، فيغير أحكامه وتشريعاته التي أبرمها، ولا يمين كافر نفسه، أو عاص قاتل للأئمة والناس بلا جريرة، سوى هواه ونوازع الاستبداد والطغيان في نفسه، وبدواة البداوات على فكره، أن يعفو الله عنه بلا سابق توبة منه في حق المظلومين، واعتذاره لهم ورده للمظالم، وقيام القصاص العادل عليه في الحياة الدنيا، على رؤوس الأشهاد، هذا إن كان صادق التوبة، وشاء المغفرة قبل إدراك الأجل له، فإن تمنى ولم يفعل، واعتقد أن إهمال الله إهمالاً، فهو كاذب<sup>(٢)</sup> .. يقول {رب ارجعون} - وهو كاذب - {لعلى أعمل صالحاً فيما تركت} فيرد عليه المولى {كلا، إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون}<sup>(٣)</sup>.

## ٦ - الرسائل والمعجزات

جاء التصور الإسلامي للألوهية غاية في القداسة والعلو والسمو، فانه، عز وجل، لا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وذاته مقدسة عن الحلول والاتحاد والممازجة، فلا يخالط خلقه وعلوه على ذلك قدرته مباينة لقدرته مخلوقاته، ولذا استحال الاتصال به مباشرة .. ولا يرى الإسلام الذات العلية مباشرة بالبشر، ويرسل الله رسلاً من قبله إليهم، يبلغونهم مراد الله فيهم، وأوامره ونواهيه، بكتب مكتوبة، أو صحف منشورة، ولا يفهم الملحون هذا الأمر؛ لإنكارهم الإلهية وتداعياتها، أو لخلعهم للقداسة والحكمة عنها، وفهم المسلمون ذلك<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر ابن حزم: الأصول والفروع، ٤٣/١ - ٤٥.

(٢) انظر العيان: المصدر السابق، ص ٦٦.

(٣) سورة المؤمنون: آية ١٠٠.

(٤) انظر يحيى بن الحسين: جواب مسألة النبوة والإمامة، ص ٤٢٩، "المجموع".

وذهبت الزيدية إلى وجوب إرسال الرسل على الله<sup>(١)</sup>، وقد أملت الحكمة الإلهية ذلك للوجوب<sup>(٢)</sup>، وهو أخلاقي لا أكثر، ولا ينبغي فهمه أبعد من ذلك<sup>(٣)</sup>. ولم تجد الفلاسفة علة أو حكمة إلهية، في إرسال الرسل ونصرتهم، بإجراء المعجزات على أيديهم تأييداً لهم<sup>(٤)</sup>، والرسول مصطفى من خيرة خلق الله، ومن أصحاب القيم الأخلاقية الرفيعة، حتى يختاره الله لحمل رسالته للبشر، ولكنهم يواجهون بالتكذيب والسخرية، والإيذاء من أقولهم، فلزم نصرتهم بالمعجزات، حتى يتيسر لهم تبليغ دعوة ربهم<sup>(٥)</sup>، فالمعجزة دليل على صدق الرسول في دعواه، وتختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة، والأقوال الذين نزل فيهم الرسول، ودرجة رقيهم الحضارى والعلمى، حتى يؤتى التحدى ثماره وجدواه، وقد يكون إحياء الموتى أو كلام الجماد والبهائم، ومن ذلك عصا موسى وناقته صالح، ومعجزات عيسى الطيبة، وأعظم المعجزات وأكملها وأتمها على الإطلاق، معجزة نبينا محمد، القرآن الكريم<sup>(٦)</sup>.

وأنكر اليهود نبوة عيسى ومحمد، عليهما السلام، وتآمر النصارى مع اليهود فأنكروا نبوة سيدنا محمد، بناء على شبهاتهم في التسخ والتبوء على الله، ولادعى كل منهما أن نبيه خاتم الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات<sup>(٧)</sup>!

وواجه المسلمون في البلاد المفتوحة، تياراً عاتياً من الهجوم على سيدنا محمد، ودين الإسلام، هدفه إسقاط الدولة وتقويض العقيدة، وكان المسلمون قلة، في مقابل الكثرة من أهل البلاد لجنيدة، ولكون الإسلام دعوة مُحبة، ودين سماحة وتوحيد، يدعو إلى حرية الأديان والعقائد، جاملهم بالنى هي أحسن، لقدرتة العقلية والروحية على الإقناع والحوار، والتفاعل ومضم الحضارات المختلفة، والأفكار المخالفة أو تحييدها، حتى يتيسر لأتباعه تبليغ دعوة الله للعالمين<sup>(٨)</sup>، ولكن لليهود ثأر مع جميع رسل الله، فقاتلوه أو آذوه، وكان رصيد نبينا وصحابته من ذلك كبير، ولم ينموا ثأرهم من الإسلام، فشككوا في الدين، وشانوا بنى الإسلام، مما دعا الزيدية وغيرهم، إلى بيان كيف صحت نبوة الأنبياء، وعلى رأسهم موسى وعيسى.

(١) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ٥٧٣، ٥٦٧، وابن حزم: الأصول والفرع، ٤٧/١ - ٤٨، بالهامش السابق.

(٢) انظر القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس، ١٣٦، ١٣٥، والتفتازانى: شرح المواقيف، ٢٣٠/٨، والماتريدى: التوحيد، ص ١٧٦، وما بعدها.

(٣) انظر العيان: مصدر سابق، ص ٦٠.

(٤) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ٥٠٠، وما بعدها، بالهامش السابق.

(٥) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص ٤٢٩، ٤٢٢، كتاب إثبات النبوة، وجواب مسألة النبوة والإمامة.

(٦) انظر العيان: المعجز، ص ١٤٧.

(٧) انظر الرصاص: الخلاصة النافعة، ٣٦ ط، ٣٩، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ٥٧٧، ٥٧٦.

(٨) هاشم عبدالراضى: قضايا ومواقف من التاريخ العباسى، ٢٧٧، ٢٧٦، ط. دار النصر، ١٩٩٨.

ومحمد عليهم السلام، فقد صحت من طرق ووجوه مختلفة<sup>(١)</sup>، عن طريق المعجزات والإقناع والشرائع المنزلة، فاستقبلها جميع البشر بثقافتهم المختلفة، ورتبهم وطبقاتهم، ولكن الملحون بالحادهم وأهل الكتب بحقدهم، شككوا في نسبة المعجزات لسيدنا محمد، عن طريق التشكيك في سندها ورواتها، وهم يقصدون الحسية منها، التي انقطعت وانتهت بانقضاء عهد النبوة<sup>(٢)</sup>. وما من نبي أثبت في نسبة المعجزات إليه، من هذه الناحية، من سيدنا محمد، فقد روى الجمع الغفير من الناس النقات بالتواتر وقوعها على يديه، بما لا يدع مجالاً للشك، وإذا قرنت بمعجزات أنبياء بنى إسرائيل، من حيث الثبوت والوجود، سنداً ورواة، أسقط في أيدي أعداء الأمة، فلا علم لهم يصدق أنبيائهم على وجه الحقيقة واليقين، ولا ثقة لهم بما يحكى وأخبروا به، من صدقهم في هذا الجانب<sup>(٣)</sup>.

فإذا ما تجاوزنا المعجزات الحسية، إلى المعجزة الكبرى الخالدة والباقية، لسيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، للقرآن الكريم، وجدناه قد تحدى بها العرب والعجم والناس أجمعين، في جميع الأزمنة والأمكنة، مهما أوتوا من قوة أو ثقافة أو علم وفكر، وتحدى أهل زمانه أن يأتوا بمثله أو بمسورة أو بآية فعجزوا وأخسوا<sup>(٤)</sup>، وهى الدليل الوحيد الموثوق به، والموثوق المعتمد من قبل السماء، التي تكفلت بحفظه إلى يوم الدين، على صدق معجزات الرسل السابقين، عليهم جميعاً السلام<sup>(٥)</sup>. . . فقد جاء حين بلغ الجنس البشرى نضجه، والحضارة الإنسانية اكتمالها، فتضمن من الإعجاز ما يضمن دوام التحدى، فهو معجز فى لغته وبيانه وتسريعاته وأخلاقه وما تضمنه من علوم وتاريخ، فهل يمكن جحود نبوة نبي الأنبياء بعد أن جاء بمعجزة المعجزات، فى الإقناع والشهود على صدقة<sup>(٦)</sup>!

واشتمل التصور القرآنى على مفاهيم عامة وكلية، يخاطب بها الناس فى كل زمان ومكان، حسب ثقافتهم وعاداتهم وأعرافهم، والمؤمنين خاصة، فحدد لهم العلاقات للدولية والمحلية، وطالبهم بالإيمان التام بجميع رسالات ورسول السماء، واعتبر تلك عقيدة لازمة لكل مسلم، لا ينبغي أن يتجاوزها بحال، وقابل هذا إنكار أهل الكتاب لنبوة سيدنا محمد، أو الاعتراف الجزئى بنبوته ورسالته للعرب فحصب، مع ما أخبر النبي به، وجاء فى كتاب ربنا، من عالمية الدعوة المحمدية، ولزومها للإنس والجن على السواء<sup>(٧)</sup>، مما لا يجدى معه ادعاء

(١) انظر مجيى بن الحسين: المجموع، ص ٤٢٢، والرصاص: الخلاصة النافعة، ٣٩-٣٩ ط.

(٢) قارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول، ٥٠، ص ٥٩٨، وما بعدها، والتسفى: التمهيد، ٥٠، ص ٢٤١، بالخلاصة النافعة السابق.

(٣) انظر العيان: المعجز، ص ١٤٧، ١٤٦، وقارن البغدادي: أصول الدين، ص ١٨٣، ١٨٢.

(٤) قارن: الرازى: النبوات، ص ١٧٤، ١٦٨، بالمعجز السابق.

(٥) العيان: المعجز، ص ١٤٧، وقارن الباقلان: التمهيد، ص ١٨٧، ١٩٥، ١٩٣، والبغدادي: أصول الدين، ص ١٨٣، ١٨٤.

(٦) انظر الباقلان: التمهيد، ص ١٨٦، ١٨٥، ١٧٥.

(٧) انظر العيان: المعجز، ص ١٤٧.

النسخ أو البداء، وهى من الشبهة التقليدية المتوارثة، والتي رد بها بعضهم، على بعض وتجاهدوا عن طريقها رسالات ورسول الله إليهم<sup>(١)</sup>، وهو ما جعل بعض الدارسين يقول: "إن الزعم بأن المسيحية نسخت لليهودية ولا دين بعدها زعم خاطئ، وقد نسخ الإسلام الشرائع قبله، وجاء بالرسالة الخاتمة"<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ٥٧٧، وابن حزم: الأصول والفروع، ١/٥٦، ٥٧.  
(٢) John Hick : An Iterpretation of Religion, Published by the Macmillan Press, 1989, p.47.