

الفرق الذائبة

القدرية^(١)

يطلق اسم القدرية على القائلين بقدرة العبد على خلق أفعاله.. ومن هنا كانت تسميتهم بهذا الاسم^(١).. وقيل لأنهم في رأيهم ذاك منكرون للقدر.. وقيل لأنهم اتخذوا من القدر موضوعاً لبحثهم ودراستهم^(٢).

وللأشعرى تفسير لهذه التسمية - يقوله مدافعاً عن اتهام يوجه إليه بأنه قدرى في قوله بأن الله يخلق الخير والشر معا: (إن القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل، وأنه يقدر أفعاله دون خالقه^(٣)).

ويذكر الملطى عدة أصناف للقدرية: فصنف منهم يزعمون أن الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم، وصنف يقال لهم المفوضة: زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون دون توفيق الله وهدايه، وصنف زعموا أن الله عز وجل جعل إليهم الاستطاعة تاماً كاملاً لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه، وصنف أنكروا أن يكون العلم سابقاً على ما به العباد عاملون وما هم إليه صائرون، وصنف أنكروا أن الله عز وجل خلق ولد الزنا أو قدره أو شاءه أو علمه، وصنف زعموا أن الله عز وجل وقت لهم الأرزاق والآجال لوقت معلوم^(٤).

(*) عدها من الفرق كل من البغدادى فى الفرق بين الفرق، والشهرستانى فى الملل والنحل، وابن الجوزى فى تلبس إبليس، أما الإسفرايينى فيذكرهم على أنهم المعتزلة فى كتابه (التبصير فى الدين).

(١) وحيتئذ تكون النسبة إلى القدرة لا إلى القدر.

(٢) انظر بحوث المعتزلة لنيلىنو (ص ١٩٨) وما بعدها.

(٣) الإبانة عن أصول الديانة (ص ٧٣، ٧٤).

(٤) التنبيه والرد للملطى (ص ١٦٥ - ١٨٦).

ويبدو ان هذه تفريعات على أصل القدرية، وأنه يجمعهم القول بالاختيار في مقابلة مذهب القول بالجبر - أى أن الإنسان ليس مجبوراً بل هو مختار حر فيما يأتى ويذر من الأعمال، له أن يفعل هذا ويترك ذاك، لا سلطان لأحد على إرادته ينتقل متى شاء، ويمشى متى شاء، وينام ويستيقظ متى شاء، وإلا كان كالآلة أو كالجماد وحيث لا يكون لتكليفه معنى ولا لإثابته وعقابه^(١).

ولقد كان البحث في القدر من أوائل المسائل التى دار حولها التساؤل ثم الجدل بين المسلمين. ولقد رأينا ما كان من بوادى ذلك فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضى الله عنهم.

ومن ذلك ما روى الأربعة بسندهم عن الإمام على رضى الله عنه أنه (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا ذات يوم، وفى يده عود ينكت به، فرفع رأسه فقال: ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار، قالوا يا رسول الله فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له. ثم قرأ) فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره اليسرى، وأما بخل واستغنى وكذب الحسنى فسنيسره لليسرى).

وقد بين الرسول الكريم فى هذا الحديث الحل العملى للمشكلة، والذى لم تلتفت إليه أذهان كانت قد توجهت مع خطوات العقل النظرى.

إن المشكلة لا وجود لها فى دائرة العلم الإلهى، لأن سبق العلم الإلهى المحيط لا يمس قضية المسئولية البشرية من قريب أو بعيد، من حيث إن العلم صفة كشف لا تأثير.

كذلك فإن حل المشكلة فى دائرة الإرادة الإلهية قريب، حيث إن الإرادة الإلهية يمكن أن تتعلق بمنح الإنسان إرادة يختار بها الفعل ومن ثم تكون المسئولية والثواب والعقاب على ما يختاره من إيمان أو كفر ومن طاعة أو معصية.

(١) انظر تاريخ الفرق الإسلامية للدكتور على مصطفى الغرابى (ص ٢١).

وأما حل المشكلة فيما يتعلق بالتوفيق بين مجالى المشيئين فذلك طموح للعقل البشرى لا يمكنه أن يرقى إليه ما دام محدودا بحدوده، وعليه هنا أن يتواضع معترفا بالجهل الدائم كاعترافه بالجهل الدائم فى كيف يدبر الله أمور العالم.

وأما حل المشكلة فى دائرة القدرة الإلهية تلك التى غاص فيها أرباب الفرق وهم يعالجون مشكلة الاستطاعة، ووقوع الأثر بين مؤثرين، وخلق أفعال العباد، فذلك طموح للعقل البشرى أشد، يقتضيه ما لا قبل له به من معرفة ابجدية الخلق وصنعة الألوهية.

لذا فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع فى الحديث المذكور أسس حل المشكلة:

بأن يصرف النظر عن وجهات العقل النظرى، ليتعامل مع المشكلة بمقاييس العقل العملى، وليبين أن العمل البشرى يكون مصحوبا بتيسيرات يمنحها الله للعبد عالما سبحانه وتعالى علما سابقا بما يتجه إليه العبد وبما يختاره، وبما خلق له فى هذا الحياة، خاضعا فيها العبد للضرورات الحيوية للإنسان، خضوعا يدفعه دفعا إلى ممارسة حياته والتصرف فى أموره على الوجه الذى يستفيد فيه بقواه الممنوحة له عقليا وحسيا ووجدانيا، لا يتوقف مع هذه الضرورة عن هذه الممارسة حتى يجيبه فيلسوفُ الجبر عما إذا كان له أن يمد يده إلى كوب الماء وهو عطشان، أو إلى لقمة الطعام وهو جوعان، ذلك ترف العقل النظرى وإسرافه على نفسه، والدعوة القائمة هى فى قوله صلى الله عليه وسلم (اعملوا) ولما كان لا بد من العمل فالأولى بالمرء أن يعمل باعتباره مسئولا عن عمله، لأنه من وجهة النظر العملية ما شيء يخسره العاملون إذا عملوا باعتبارهم مسئولين، بينما الطامة الكبرى محتملة إذا عملوا باعتبارهم مجبورين بينما هم فى واقع الأمر يُتوقع أنهم ليسوا كذلك.

هذا هو الحل العملى للمشكلة كما وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، والذى لم تلتفت إليه أذهان لمذاهب كانت قد توجهت بعيدا مع خطوات العقل النظرى.

وسنذكر هنا رواد هذه المذاهب، وقد ظهوروا بالفعل في زمن المتأخرين من الصحابة واتخذ منهم الصحابة موقف التبرؤ والإنكار.

عمر المقصوص:

كان رائد القول بالقدر، نادى بذلك في دمشق، حيث كان أستاذًا لمعاوية الثاني، شديد التأثير فيه إلى حد أن دفعه إلى اعتزال الخلافة إثر مبايعة الناس له بها، فقتله الأمويون من أجل ذلك^(١).

ويأتى بعده معبد الجنى:

ذهب في البصرة مذهب عمر المقصوص في الشام، وذلك حيث كان يعيش ويرى المعاصي ترتكب ويعتذر عنها بالقدر، فأعلن مذهبه وانتشر المذهب، وقدم المدينة (فأفسد فيها ناسًا) وتبعه قوم، وقاومه الصحابة، وخرج معبد مع ابن الأشعث فأخذه الحجاج فعذبه، ثم قتله، قيل في عام (٨٠هـ) وقيل بعدها، وقيل إن قاتله - صلبا - عبد الملك بن مروان^(٢).

وفي شأن انتشار مذهبه يذهب الدكتور النشار إلى أن عقائد معبد الجهنى قد انتشرت مثل انتشار النار في الهشيم في العالم الإسلامي^(٣) ونرى أن في هذا التقرير مبالغة لأنه مستند إلى عبارة ذكرها (طاش كبرى زاده) نصها:

(.. وما بقى من سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالحين ممن عصمهم الله عن الزيغ والطغيان^(٤))، والواقع أن (طاش كبرى زاده) لم يكن يتحدث في هذه العبارة عن معبد فحسب أو عن القدرية

(١) البداية والنهاية (ج٦، ص ١٦) ولم أعثر على تحقيق مذهب عمر المقصوص في قوله بالقدر مما يجعلنا نكتفى بأخذه على المعنى الذى يشمل القدرية عمومًا.

(٢) انظر الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٩٨)، والهامش للمحقق، والبداية والنهاية لابن كثير (ج٩، ص ٣٤).

(٣) نشأة الفكر الفلسفى (ج١، ص ٣١١).

(٤) المصدر السابق.

فحسب، وإنما كان يتحدث عنهم وعن التطورات التي حدثت بعدهم، إذ يقول: .. إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال ونشأت مذاهب الضلال حتى افترق أهل الإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة.. وهكذا تشعبت المذاهب وظهرت الأهواء لا سيما مذهب الاعتزال لأنه مبني على الظواهر والأوهام، فتميل إليه طباع العوام، وما بقي من سلم من هذه المذاهب... إلخ^(١).

ومهما يكن من أمر فلا بد أنه كان لهذا المذهب قدر من الانتشار، يكافئ ما أورده التاريخ من أخبار المقاومة التي لقيها في المدينة والعراق، والشام على لسان الصحابة وغيرهم من التابعين ويكافئ أيضًا ما نتج عنه من اتجاهات كلامية راسخة، كما يكافئ ما كان يلابسه من ظروف بيئية مواتية، تتمثل في الظلم والجرأة عليه، والجرأة على ارتكاب الآثام، مع الاعتذار عن ذلك كله بالقدر^(٢)، ثم هو يكافئ أخيرًا ما كان معروفًا عن معبد من الصدق والصلاح^(٣) كل هذه عوامل تشير إلى انتشار المذهب في المجتمع الإسلامي.

ولا ينبغي أن تنتقل هنا إلى الكلام عمن أخذ عن معبد، قبل أن نشير إلى من أخذ هو عنه: فيذكر بعض المؤرخين أن معبدًا أخذ عمن يدعى: سوسن، تارة، وسوس أخرى وسنسويه وأبو يونس والأسوارى، تارات، وهو رجل من أهل العراق كان نصرانيًا، ثم أسلم وصحب معبدًا، وعلمه القول بالقدر، وزينه له^(٤)، أما الدكتور النشار فيقرر أن هذا اتهام مخترع قصد به تبرير مقتل معبد^(٥).

ونحن لا نعتقد أن مثل هذا الاتهام يفسر وحده دعوى اعتناق معبد لهذا الرأي

(١) مفتاح السعادة (جـ ٢، ص ١٦٣).

(٢) المعارف لابن قتيبة (ص ١٩٥).

(٣) انظر فجر الإسلام لأحمد أمين (ص ٢٨٥).

(٤) الخطط المقریزی ومصادر أخرى/ نقل عنها جابر الله زهدی فی کتاب المعتزلة (ص ٢٦) وعلمی الدین عبد الحمید فی هامشه علی المقالات للأشعری (جـ ١، ص ٩، ١٠) وعلى الفرق بين الفرق للبيضاوي (ص ١٨).

(٥) نشأة الفكر الفلسفي (جـ ١، ص ٣١).

أو انتشار رأيه في بيئات إسلامية مختلفة، إذ لا بد أنه كانت هنالك عناصر متعددة متضافرة دعت إلى الأخذ به، ولم يكن التيار المسيحي - وقد كان هناك - إلا عنصرًا من العناصر لا ينبغي إعطاؤه قدرًا من الأهمية أكثر مما يستحق.

أما عن الأرض التي نبعث منها القدرية، فقد رأينا معبدًا، تراوده الفكرة بالبصرة، إذ كان يأتي الحسن البصري هو وعطاء بن يسار، فيسألانه عن الملوك وظلمهم ونهبهم واحتجاجهم بعد ذلك بالقدر، فيقول الحسن: (كذب أعداء الله^(١)) فيأخذ معبد من ذلك وجهته إلى القدر.. وإذن فقد نشأ المذهب العراقي، كما نشأ من قبل على يد عمر المقصوص في دمشق، والدكتور أحمد أمين يرى أن السيل سال بالعراق والشام معًا، وأنه من الصعب تعيين الأسبق^(٢).

رسالة الحسن البصري إلى عبد الملك بن مروان:

ويرجح الدكتور النشار أن الحسن البصري كان قدريًا في مرحلة من مراحل حياته ويؤيد ذلك بما أشرنا إليه آنفًا. ثم بما ورد عن أيوب السختياني (ت ١٣١هـ) - وكان شديدًا على القدرية، يعمل على نشر عقيدة الجبر - أتاه وهدده ببني أمية^(٣)، ثم بما حكى من رسالة له إلى عبد الملك بن مروان - وفي رواية إلى الحجاج - أجابه فيها عن سؤاله عن القدر، بما يوافق مذهب القدرية، وقد أشار الشهرستاني إلى هذه الرسالة، وأوردها ابن المرتضى على النحو التالي: (أما بعد، فإن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوًا، والقليل من أهل الخير ينقول عنهم.. وقد أدركنا السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يبطلوا حقًا، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا بما يحتج الله تعالى به على خلقه وقوله الحق (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه، لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد ولم يكن أحد من السلف يذكر ذلك ولا يجادل فيه، لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس من

(١) المعارف لابن قتيبة (ص ١٩٥).

(٢) فجر الإسلام (ص ٢٨٦).

(٣) نشأة الفكر الفلسفي (ج ١، ص ٣٠٨-٣١).

الفكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات.. فافهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما ينهى الله عنه فليس منه، لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد، لأنه تعالى يقول: (ولا يرضى لعباده الكفر)، فلو كان الكفر من قضائه وقدره لرضى عن عمله، ولو كان الأمر كما قال المخطئون لما كان لمتقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم، ولقال تعالى (جزاء لما عملت بهم) ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون.. إن أهل الجهل قالوا إن الله يضل من يشاء ويهdy من يشاء، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وما بعدها لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر، لقوله تعالى: (ويضل الله الظالمين)، أى يحكم بضلالهم (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم، وما يضل به إلا الفاسقين). واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يعولون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب، والأخذ بالحزم فيه، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر^(١).

يقول زهدى جار الله إن هذا الخبر يفهم أن الحسن كان يميل إلى حرية الإرادة، وأن معبدًا الجهنى كان يجد منه تشجيعًا وتعصيدًا^(٢).

ويقول طاش كبرى زاده: (إن الحسن البصرى تكلم في شيء من القدر فرجع عنه ثم أنكر عليه أشد الإنكار^(٣)).

ويقول ابن قتيبة عن الحسن: (وكان تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه^(٤)).

ويقول الشهرستاني في شأن الرسالة السابقة (لعلها لواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خير وشره من الله تعالى فإن هذه الكلمات كالجمع عليها عندهم^(٥)).

(١) النية والأمل (ص ١٢-١٤).

(٢) المعتزلة (ص ٣٥).

(٣) مفتاح السعادة (ج ١).

(٤) المعارف (ص ١٩٥).

(٥) الملل والنحل.

وعندى أن الرسالة إن صح صدورها من الحسن، فإنها لا تعنى بالضرورة القول بإنكار القدر، وإنما هى تعالج واقعاً عملياً يعتذر فيه المسلمون عن ذنوبهم بالقدر، وهذا هو ما يعنى الحسن -... ويهتم بالرد عليه ومغالته، ومن ثم فلا محل للقول بأنه كان قدرياً وقتاً ما، ثم رجع، ولا لاتهمه بإنكار القدر، ومع ذلك فلا ينكر أنها مقالة صالحة لاستغلال القدرية ولأن يقوموا بالتلمذة عليها... وليس ذلك مما يؤخذ على الحسن، الرجل الذى يشارك الناس حياتهم ويهتم بأمرهم فى عصر يموج بالتيارات المتصارعة، ويشارك فيه الفكر الحياة ولا ين عزل عنها.

غيلان الدمشقى:

وتأتى بعد معبد الشخصية البارزة بين رجال القدرية: غيلان بن مروان الدمشقى.

يقول ابن قتيبة: (غيلان الدمشقى... لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا إليه إلا معبد الجهنى، وكان يكنى أبا مروان، وأخذه هشام بن عبد الملك فصلبه بباب دمشق^(١)).

ويرجح الدكتور النشار أن الباعث لهشام إلى مقتله لم يكن هو قوله بالقدر، وإنما كان لأنه سمعه يطعن آباءه وأجداده على ملأ من الناس فى دمشق.

وكان قد وصل إلى عمر بن عبدالعزيز قول غيلان فى القدر، فأحضره وناقشه ووبخه وحذره، فأعلن توبته وأمسك حتى مات الخليفة^(٢).

وإذا كان من المعروف أن غيلان أخذ مذهبه فى القدر عن معبد الجهنى أو تتلمذ عليه فيه.. فإن ابن المرتضى يذهب إلى أنه أخذه عن الحسن بن محمد ابن الحنفية، كما أخذ عنه ميله إلى الإرجاء، وهنا يقول الشهرستانى: (جميع غيلان

(١) المعارف (ص ٢١٢).

(٢) التنبيه والرد للملطى (ص ١٦٨).

بين القدر والإرجاء^(١) ويذكر الرازي أن الغيلانية يجمعون بين الاعتزال والإرجاء^(٢).

ومما يصور مذهب غيلان في القدر قوله في رسالة له إلى عمر بن عبد العزيز: (..) فهل وجدت يا عمر حكيمًا يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضى على ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى^(٣) هذا وقد ذهب غيلان إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتحليتها من الآفات، وهو نفس ما ذهب إليه بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس من المعتزلة^(٤) من بعد.

لذا عد المعتزلة غيلان من رجالهم: اعتبره ابن المرتضى من رجال الطبقة الرابعة منهم، وقرر الخياط أنه كان معتزلياً يقول بأصولهم الخمسة^(٥).
وأيضاً يعتبره طاش كبرى زاده من أئمة المعتزلة^(٦).

أما قول غيلان في حقيقة الإيمان فهو ما جعله - في نظر مؤرخي الفرق - متابعاً لأبي ثوبان المرجئي في قوله إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى، وفي تأخير العمل كله عن الإيمان وبتعويله على العقل، إذ يجعل (ما جازي) العقل تركه فليس من الإيمان^(٧).

(١) الملل والنحل (ج١، ص ١٢٧).

(٢) اعتقادات (ص ٤٠).

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى (ص ١٦، ١٧).

(٤) المقالات للأشعري (ج١، ص ٢٧٤).

(٥) الانتصار (ص ٩٣).

(٦) مفتاح السعادة (ج٢، ص ١٦٥).

(٧) الملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص ١٢٧).

ولكن غيلان يذهب خطوة أعمق إذ يربط بين حركة العقل في التفكير، وبين المرحلة التي يكون فيها الإيمان، إذ يجعل الإيمان هو المعرفة الثانية بالله والمحبة له والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول، وبما جاء به من عند الله، أما المعرفة الأولى فهي فطرية ضرورية: يحدث العلم الفطري - أولاً - بأن للعالم صانعاً ولنفسه خالقاً، وهذه المعرفة لا تسمى إيماناً، ثم يكون الإيمان تالياً لذلك بما يسميه المعرفة الثانية^(١).

وهنا نقول إن غيلان كان رائداً في بحث الصلة بين العقل والإيمان، وإنه وقف من العقل موقفاً تتمثل فيه الريادة كذلك، إذ في الوقت الذي يجعل فيه للعقل دوراً أساسياً سابقاً على الإيمان، يسلبه في قيامه بهذا الدور الأساسى طاقته على اللجاج، ويجرده من دوره الجدلى ويجعله أشبه بالحدس (بالنور الذى يقذفه الله فى القلب).

ولذا - فيما أحسب - يتعرض مذهبه - أو تتعرض آراؤه - للتهوين، إذا ما عددناه قدرياً لا أكثر، إذ ينتج عن ذلك أن نهدر جانباً من قيمته الحقيقية، وبخاصة إذا قررنا أن القدرية سرعان ما ذابت، وقامت عليها أو بها مذاهب المعتزلة.

(١) الملل والنحل للشهرستانى (ج١، ص ١٢٩، ١٣٠).

الجبرية(*)

الجهمية:

يقول الشهرستاني عن الجهمية (أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمز...^(١)).

وقد كان جهم من أنصار الحارث بن سريج في خروجه على مروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، وكان يقرأ سيرته على الناس، وانتهى الأمر بمقتل الحارث عام (١٢٨هـ). أما جهم فقتل إنه قتل في إحدى المعارك التي خاضها أنصار الحارث، وقيل: بل أسر فأوقف بين يدي سلم بن أحوز، فأمر بقتله^(٢).

ويؤكد البغدادي أن جهما قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها^(٣)...

ويذكر الشهرستاني أنه كان يقول (... إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق

(*) الجبرية عدها من الفرق كل من: البغدادي يذكرهم بأساء فروعهم من الجهمية والبكرية والضرارية والتجارية، وكذلك يفعل الإسفراييني في التبصير في الدين، ويذكرهم باسمهم العام الرازي في كتابه "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" ويذكرهم بفروعهم الأشعرى في المقالات وابن الجوزي في تلييس إبليس.

(١) الملل والنحل (ج ص ٧٩).

(٢) البداية والنهاية لابن كثير (ج ١، ص ٢٧).

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١١١).

الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجملادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجملادات، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً^(١).

ويورد الأشعري قول الجهمية (إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وإنه هو الفاعل، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له، منفرداً بذلك كما خلق له طويلاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً^(٢)).

والدكتور النشار يلاحظ بحق، ما بين النص الأخير المنقول عن الأشعري والنص السابق له المنقول عن الشهرستاني، من خلاف، إذ ينحو الأخير نحو أقول جبرية، فالإنسان - على حسب رواية الأشعري - ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجملادات الصماء، إذ أن الله خلق له قوة بها يفعل ويريد، وخلق له اختياراً، انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات، فالجهم إذن يجعل في هذا الجبر بعض الاختيار، ويقترب بذلك إلى حد ما من المذهب الكسبي الأشعري^(٣).

وإذن فالجهم - على أساس رواية الأشعري - لم ينكر الاستطاعات كلها، كما ذكر البغدادى، ولم يسلب عن الإنسان الاستطاعة، كما ذكر الشهرستاني.

بل أكاد أقول إنه اقترب من مذهب المعتزلة أنفسهم، في قولهم بأن القدرة الخالقة في العبد لأفعاله هي قدرة أودعها الله فيه وخلقها من أجله، يصير بها متمكناً من الفعل والترك، بل يقترب بذلك من مذهب إمام الحرمين^(٤).

هذه هي آراء جهم في أفعال العباد، وضع بها على رأس فرقة (الجبرية) والرجل

(١) الملل والنحل (ج١، ص ٨٠).

(٢) المقالات.. (ج١، ص ٣١٢).

(٣) نشأة الفكر الفلسفي (ج١، ص ٣٤٥).

(٤) انظر العلم الشامخ للمقبلي (ص ٢١٥).

يستحق تقويماً جديداً، وبخاصة إذا لاحظنا أنه كانت له آراؤه في موضوعات أخرى، لا تقل أهمية عن اتجاهه السابق.

ذهب جهنم في موضوع الصفات إلى أنه تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به خلقه فنفي كونه حياً عالماً.. وأثبت كونه قادراً فاعلاً^(١) موجوداً خالقاً حياً مميّناً، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده^(٢) ويجكى عنه أنه كان يقول: لا أقول إن الله - سبحانه - شيء لأن ذلك تشبيه له بالأشياء^(٣).

وزعم أن علم الله تعالى حادث^(٤) وأثبت علوماً حادثة للبارى تعالى لا في محل (قال: لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، لأنه لو علم ثم خلق، أبقى علمه على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقى فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد، وإن لم يبق فقد تغير، والتغير مخلوق ليس بقديم.. وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو: إما أن يحدث في ذاته تعالى، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، وأن يكون محلاً للحوادث، وإما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفاً به لا البارى تعالى... فتعين أنه لا في محل، فأثبت علوماً حادثة بعدد الموجودات المعلومة^(٥)).

واحتج في حدوث العلم، بأن قال: (لو كان كعلم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن يكون هو الله أو غيره، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى معه وهذا كفر، وإن كان هو الله فالله علم وهذا إلحاد^(٦)).

وينسب بعض مؤرخي الفرق إلى الجهمية أقوالاً منها: أن الله في كل مكان ..)

(١) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١، ص٧٩).

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٢١١) وانظر التبصير للإسفرائينى (ص٦٤).

(٣) المقالات للأشعرى (جـ١، ص٣١٢).

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٢١١).

(٥) الملل والنحل للشهرستاني (جـ١، ص٧٩).

(٦) الفصل لابن حزم (جـ٢، ص١٢٧).

حتى في الأمكنة القذرة ...) ومنها: لا نقول إن الله بائن من الخلق ولا غير بائن، ولا فوقهم ولا تحتهم، ولا بين أيانهم ولا عن شأهم... ولا نقول إن الله قوى ولا شديد، ولا حى، ولا يغضب، ولا يرضى.... وأن العباد لا يرون الله ولا ينظرون إليه في الجنة ولا غيرها...^(١).

وأنكر (جهم) أن يكون الله على العرش، أو أن له كرسيًا، وأن يكون الله في السماء دون الأرض^(٢).

وإذن فقد تكلم جهم في الصفات، على نطاق أوسع من سبقه وأعمق، ووضع قضية الصفات كقضية رئيسية في موضوعات الكلام - مؤسسًا للمعتزلة وليذوب فيها مذهبه في هذا الأمر من بعده - وهو بذلك لا ينحصر داخل نطاق قضية الأفعال وخلقها كما يوهم بذلك وضعه تحت مذاهب الجبرية.

وهنا يكون اتصال جهم بأستاذه في قضية الصفات: الجعد بن درهم (أول من تكلم في الصفات الجعد بن درهم فإنه نفاها...^(٣)) وفي القول بخلق القرآن كقضية لازمة للقول بمقالاته في الصفات.

وقد اتهم الجعد بأنه أخذ بدعته هذه من بنان بن سميعان، عن طالوت ابن أخت لبيد ابن أخت أعصم.. ولبيد عاصر الرسول صلى الله عليه وسلم واشتغل بالسحر وكان يقول بخلق القرآن.. وأخذها لبيد عن يهودى باليمن^(٤).

وأقام الجعد بدمشق حتى أظهر بدعته تلك، ثم هرب إلى الكوفة، فلقيه فيها الجهم بن صفوان، فتقلد هذا القول عنه، ووقع الجعد في يد خالد بن عبدالله

(١) التنبيه والرد للملطي (ص ٩٧، ٩٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٩٩، ١٠٣، ١٠٤).

(٣) ابن الأثير (ج ٥، ص ١٠٤).

(٤) ويرجع الشيخ الكوثري عدم صحة هذا السند: انظر هامش الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص

القسرى - أمير العراق - فذبحه في عيد الأضحى، وكان قد أخذ عنه تلك المقالة - أيضًا - المغيرة بن سعيد العجلي فظفر به خالد القسرى وقتله، وانتقلت مقالة خلق القرآن من الجهم إلى بشر المريسى إلى أحمد بن أبى دؤاد، فصارت من أقوال المعتزلة ومبادئهم الأساسية^(١).

وفى السمعيات: ينسب الملطى إلى جهم إنكاره أو تأويله: للميزان، والصراط، والحافظين والكاتين، وملك الموت، وعذاب القبر، ومنكر ونكير، والشفاعة: ينكر ما اقتصر وروده على الحديث ويؤول ما ورد فى القرآن الكريم^(٢)، وينسب إليه إنكاره خلق الجنة الآن^(٣).

وينسب إليه البغدادي القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفتيان^(٤). ويذكر الشهرستاني أنه يعتمد فى ذلك على أنه (.. لا تتصور حركات لا تنتهى آخرًا، كما لا تتصور حركات لا تنتهى أولًا، وحمل قوله تعالى: (خالدين فيها) على المبالغة والتوكيد دون الحقيقة فى التخليد). وهى فكرة ورثها أبو الهذيل العلاف من المعتزلة وطورها.

ولجهم مذهب فى حقيقة الإيمان يقول فيه: (إن الإيمان هو المعرفة بالله ورساله، وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن الكفر بالله هو الجهل به... وأن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا فى القلب دون غيره من الجوارح^(٥)).

وإذا كان بعض العلماء يحاول تحريج قول جهم هذا بأنه ربما كان يقصد الإيمان فى مقابلة الإسلام وأنه لم ينقل قوله فى الإسلام... وأنه لعله كان يرى أن الإسلام

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير (ج٩، ص ٣٥٠) وما بعدها.

(٢) التنبيه والرد للملطى (ص ١٠٦) وما بعدها.

(٣) المصدر السابق (ص ١٣٧).

(٤) الفرق بين الفرق (ص ٢١١) وكذلك الخياط فى الانتصار (ص ١٨).

(٥) المقالات للأشعرى (ج١، ص ١٩٧، ١٩٨) وكذلك الملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص ٨٠).

هو النطق بالشهادتين^(١) فإننا نرى أن هذا لا يتمشى مع ما نقله الإمام الأشعري عنه من قوله بأن (من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لا يكفر بجحدته).

وإذن فقد تكلم جهم في مسائل كبرى من مسائل علم الكلام: أفعال العباد، وصفات الله وحقيقة الإيثار، وإنه ليبدو من آرائه التي عرضناها تعويله على العقل، وانطلاقه معه بغير حدود، وجرأته على التأويل، وتأكيد له مبدأ التثريب، ومجاهته لتيارات التشبيه أو التجسيم، ومشاركته في الصراع السياسي، واندماجه في حياة المجتمع.

ومن ثم (كان لجهم تأثير خطير في الفكر الإسلامي...) كما يقول عنه الدكتور النشار وإن كنت لا أتفق معه في قوله عنه إنه (.. أول من خاض مشكلة المعرفة بمعناها الفلسفي^(٢))، وذلك لما رأيناه من قبل من لمحة أصيلة لدى غيلان الدمشقي في هذا الموضوع.

أما عن تأثير جهم... فقد رأينا تتلمذه على الجعد بن درهم، ويبقى أن نشير إلى تأثيره السلبي بمقاتل بن سليمان، حيث كان يتصدى لمعارضة اتجاهه التشبيهي الشيعي، وحيث وضع كل منهما كتاباً على الآخر^(٣).

ولقد ذابت آراء جهم وتوزعت من بعده بين الفرق: الضرارية والبكرية، وبخاصة فرقة المعتزلة كما يتضح من قولهم في الصفات وخلق القرآن، إلا أنه مع ذلك كان له أتباع ينسبون إليه إلى وقت متأخر إلى زمان البغدادى (ت ٤٢٩هـ) الذى يقول (وأتباعه اليوم بنهاوند، وخرج إليهم فى زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كسبوس الشيرازى الدلى، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعري فأجابه قوم منهم، وصاروا مع أهل السنة يداً واحدة والحمد لله على ذلك^(٤)).

(١) السبكي في طبقات الشافعية (ج١، ص ٤٣-٤٦).

(٢) نشأة الفكر الفلسفي (ج١، ص ٣٩١).

(٣) المصدر السابق (ج١، ص ٢٣٢-٢٢٤).

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٢١٢).

وننتقل بعد ذلك إلى متابعة تيار الجبرية في ظهوره في فرق أخرى..
يذكر المؤرخون من الجبرية: الضرارية والبكرية^(١)، ويذكرون أن ظهور جهم،
وبكر، وضرار، كان في أيام ظهور واصل بن عطاء^(٢).

الضرارية:

أصحاب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد..
قالا: الباري تعالى عالم قادر حي، على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ولا
ميت، وأثبت الله ماهية لا يعلمها إلا هو، وأرادا بذلك أنه يعلم نفسه شهادة، لا بدليل
ولا خبر كما نعلمه نحن.

وأثبتا رؤية الباري يوم الثواب في الجنة، عن طريق حاسة سادسة للإنسان.

وقال ضرار: لا يجب على الله شيء بحكم العقل.

وفي أفعال العباد قالوا: هي مخلوقة للباري تعالى حقيقة، والعبد مكتسبها حقيقة،
وجوازا حصول فعل ما بين فاعلين، فقالوا: إن الله فاعل لأفعال العباد حقيقة، وهم
فاعلون لها حقيقة أيضًا.

ووافق ضرار أهل السنة في القول بإبطال التولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة
قبل الفعل، كما قال بأنها تكون مع الفعل أيضًا.

وقالوا: الحجة بعد رسول الله ﷺ إنما تكون في الإجماع، فهي لا تكون في أخبار
الآحاد.

وقال ضرار: إنه لا يجب على المفكر شيء بعقله، حتى يأتيه الرسول فيأمره
وينهاه.

(١) الملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص٧٩).

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٢٢، ٢١٢)، وانظر أيضا اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين
للرازى (ص٦٩).

وزعم أن الإمامة تصلح في غير قريش، بل يقدم النبطي على القرشي عند اجتماعهما لسهولة خلعه إذا خالف الشريعة^(١).

ولما قاله ضرار وحفص في خلق الأفعال عدا من المجبرة، بل من أكابرهم، ولهذا، ولقولهما بالماهية مما يوهم التشبيه إذ هي مركبة، قرر الخياط أنها لم يكونا معتزليين^(٢)، ويحكى ابن النديم عن حفص أنه كان معتزلياً أولاً، ثم قال بخلق الله لأفعال العباد، وأن أبا الهذيل ناظره وقطعه، كما يذكر له من الكتب كتاب: الاستطاعة - التوحيد - في المخلوق على أبي الهذيل - الرد على النصارى - الرد على المعتزلة^(٣).

البكرية:

أتباع بكر ابن أخت عبدالواحد بن زيد. ظهر في أيام واصل بن عطاء، كما يقول البغدادي، وكان قد ذهب إلى ما ذهب إليه النظام من بعد، في دعواه أن الإنسان هو الروح دون الجسد. وذلك تبعاً لما ذهب إليه من عدم جواز أن يحدث الله في جماد شيئاً من الحياة^(٤).

كما ذهب إلى ما ذهب إليه أهل السنة في إبطال القول بالتولد، وكان يزعم أن الله إذا طبع على قلب إنسان لم يكن مخلصاً أبداً، وأنه مع ذلك مأمور بالإخلاص، وأن الطبع الحائل بينه وبين الإخلاص عقوبة له، وأنه مأمور بالإيمان مع الطبع الحائل. وكان يزعم أن الله يرى يوم القيامة في صورة يخلقها، ويكلم عباده من تلك الصورة.

وكان يذهب إلى أن الله هو المخترع للألم عند الضربة، ويجوز أن يحدث الضربة، ولا يحدث الله ألماً، وهذا صحيح طبياً كما هو معروف اليوم.

(١) انظر الملل والنحل (ج١، ص ٨٢، ٨٣) والمقالات للأشعري (ج١، ص ٣١٣، ٣١٤، ٢٢٦)، والتصوير للإسفرابيني (ص ٦٢)، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢١٤، ٢١٥).

(٢) الانتصار (ص ٩٨).

(٣) الفهرست (ص ٢٥٥).

(٤) المقالات للأشعري (ج١، ص ٣١٨).

وكان يذهب إلى أن مرتكب الكبيرة - من أهل القبلة - منافق، مكذب لله جاحد له، مخلد في الدرك الأسفل من النار، إن مات مصرًا، وأن الإصرار على الصغائر من الكبائر.

وذهب إلى أن عليًا وطلحة والزبير كفروا وأشركوا بقتالهم، لكنهم كان مغفورًا لهم لما في الحديث عن أهل بدر أن لعل الله اطلع إليهم فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم^(١).

(١) المصدر السابق (ج١، ص ٢١٧) وانظر أيضا الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٢١٢). والحديث رواه الثلاثة.

المشبهة والمجسمة(*)

انتهى عهد الصحابة وأطل عهد التابعين، وهنا نشأ الحشو، غير أن أنظار الفرق اختلفت في معنى الحشو ومفهومه وأصحابه.

فأهل السنة يرون أن الحشو إنما ظهر بالتشبيه في دائرتين: دائرة الشيعة ودائرة أهل الحديث من أهل السنة.

يذكر الشهرستاني المشبهة كرد فعل لتيار القدرية والمعتزلة الذين أنكروا الصفات؛ جاء من جهتين:

جهة أهل الحديث الحشوية الذين تعرضوا لتفسير النصوص الموهمة للتشبيه بإجرائها على الظاهر من غير توقف ولا تأويل..

وجهة الشيعة الذين وقعوا إزاء هذه النصوص في (غلو وتقصير): أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وتقدس، وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق^(١) وذلك قبل أن يصير الشيعة إلى الاعتزال في هذا الموضوع، على ما يذكر.

والبغدادى يقحم المعتزلة على المشبهة عن طريق تقسيمه المشبهة إلى مشبهة ذات هم أولئك وأمثالهم، ومشبهة صفات (الذين شبهوا إرادة الله بإرادة خلقه كمعتزلة البصرة... ومن قال بحدوث كلامه تعالى. إلخ^(٢)).

(*) عدها من الفرق كل من الشهرستاني في الملل والنحل، وابن الجوزى في تلبس إبليس. والبغدادى في الفرق بين الفرق.

(١) الملل والنحل (ج١، ص ٨٤) وانظر أيضا (ج١، ص ٩٦، ٩٧).

(٢) الفرق بين الفرق (ص ٢٢٨) وما بعدها.

أما الشيعة فقد وضعت أيضا مفهوماً للحشو خاصاً بها، فاعتبرت "الجمهور العظيم" وبخاصة الفقهاء الأربعة هم أهل الحشو، لأنهم قالوا بحشو الكلام، فالحشو عندهم هو شطط الكلام وساقطه^(١).

ونحن لا نريد أن نقف طويلاً هنا أمام تحليل ظاهرة التشبيه أو التجسيم. ونرى أن ما ذكره الشهرستاني يحتاج إلى تحليل أشمل، كذلك لا نريد أن ننساق وراء تحامل البغدادى على خصوم أهل السنة والتحليل على إيقاعهم في كل بغيض. ولا نرى أن نضع بين فرق المسلمين غلاة الشيعة الذين أهوا البشر أو قاربوا بينهم وبين الله جل علاه. ونتنظرهم إلى موضعهم من مدعى الألوهية أو النبوة. وسنقتصر هنا على ذكر تيار التشبيه الذى خرج من حشوية بعض أهل الحديث... وتيار التجسيم الذى فلسفه بعض علماء الشيعة ومتكلميهم والفرق بينهما راجع إلى التصريح بالجسمية وتبريرها وإن كان الطرفان يشتركان في التشبيه والتجسيم غالباً.

تشبيه الحشوية من أهل الحديث:

ظهر اصطلاح الحشوية - كما يروى - في مجلس الحسن البصرى. إذ عرض عليه جماعة من الرواة بضاعتهم في الحديث، فصاح في أتباعه (ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة) - أى جانبها فسموا حشوية، كما يقال أيضاً إن هذه التسمية وردت أولاً على لسان عمرو بن عبيد في وصفه لعبدالله بن عمر، إذ يقبل الأحاديث والسنن والآثار دون تمحيص، في رأيه، وإذا كانت التسمية قد ظهرت في هذا الوقت، فإن الحشو نفسه يرجعه الكوثرى إلى طائفة ممن أسلموا في عهد الراشدين من أحبار اليهود^(٢) ورهبان النصارى وكهنة المجوس. ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير

(١) انظر نشأة التفكير الفلسفى في الإسلام للدكتور على سامى النشار، ص ٦٠٢-٦٠٣.

(٢) يروى أن كعباً قال: لم كلم الله موسى كلمه بالأسنن كلها قبل أن يكلمه بكلامه قال له موسى: أى رب أهذا كلامك؟ قال: لا، ولو كلمتك بكلامى لم تستقم أو لم تك شيئاً. قال: رب فهل من خلقك من يشبه كلامه كلامك؟ قال: أشد خلقى شبهاً بكلامى ما تسمعون من هذه الصواعق، اه. انظر التنبيه والرد للملطى (ص ١٢٦).

بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليتهم فتلقفوها عنهم. ورووها لآخرين بسلامة باطن، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه.. وقد يرفعونها إلى الرسول ﷺ افتراء أو خطأ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف.. ولكنه لم يدم لدى الشيعة المعتدلة دوامه بين حشوية الرواة، وكانت البصرة بندر الآراء والنحل فانتشر فيها. وزاد حين أقبل الرواة على مجلس الحسن البصري^(١).

في مقدمة مشبهة حشوية الحديث: مضر بن محمد، وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، وكهمس بن الحسن أبو عبيد البصري المتوفى عام (١٤٩هـ) وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ورقبة بن مصقلة^(٢).

حكى عن مضر وكهمس إجازتهم رؤية الله في الدنيا، ومصافحته وملامسته ومزاورته ومعانقته، وحكى عن أصحاب عبدالواحد بن زيد أنهم كانوا يقولون: إن الله سبحانه يُرى على قدر الأعمال، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن. وروى عن رقبة بن مصقلة: أنه رأى الله في النوم^(٣).

وروى عنهم اعتمادهم في الحديث على الظاهر في مثل (خلق آدم على صورة الرحمن) و(قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) و(خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً) و(لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله) وما لا يصح من الحديث مثل (يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية، وهم اليوم أربعة: أقدامهم على تخوم الأرض السفلى، والسموات إلى حجزهم، والعرش على مناكبهم، فيضع الله تبارك وتعالى كرسيه حيث شاء من أرضه)^(٤). وزادوا على التشبيه قولهم في القرآن: إن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية^(٥).

(١) مقدمة تبيين كذب المفتري. وانظر نشأة الفكر الفلسفي (ج١، ص ٦٠٤).

(٢) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار (ج١، ص ٦٠٨).

(٣) المقالات للأشعري (ج١، ص ٢٦٣).

(٤) التنبيه والرد للملطى ص ٩٩.

(٥) الملل والنحل (ج١، ص ٩٧).

خشيش بن أصرم:

وقد حفظ التاريخ بعض كتب الحشوية: فبالإضافة إلى أجزاء من تفسير مقاتل هناك كتاب (الاستقامة والرد على الأهواء) لخشيش بن أصرم (٢٥٥هـ) ويرى الشيخ الكوثري أن خشيشا ممن سطع نجمه بعد رفع المحنة في فتنة القول بخلق القرآن عند تقريب المتوكل العباسي لأهل الحديث.

ونعرف الكثير عن كتاب أصرم من كتاب التنبيه والرد للملطي المتوفى عام ٣٧٧ هـ^(١) الذي ملأ خمس صفحات من كتابه بما جمعه خشيش في كتابه "الاستقامة"^(٢). أما الآثار التي أوردها خشيش ففيها تصريح بإدابة العرش ومادية الاستواء^(٣).

ويعتبر الدكتور النشار أن الملطي وقع في الحشو والتشبيه والتجسيم، وأن كتابه المذكور يستند على محمد بن عكاشة، وهو أحد الرواة الحشوية، وعلى خشيش بن أصرم، ثم على مقاتل بن سليمان^(٤).

مقاتل بن سليمان:

هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي. أصله من بلخ، ثم انتقل إلى البصرة ودخل بغداد وحدث بها وتوفى عام (١٥٠هـ)..^(٥)

حكى عن الإمام الشافعي قوله: (الناس كلهم عيال على مقاتل بن سليمان في التفسير..^(٥)).

واختلف العلماء في حديثه فمنهم من وثقه ومنهم من نسبته إلى الكذب، وقال

(١) مقدمة التنبيه والرد ص ٥-٦.

(٢) التنبيه والرد من ص ١٠١-١٠٥.

(٣) انظر (نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام) للدكتور النشار، ج ١، ص ٣٥٣.

(٤) انظر (نشأة التفكير الفلسفي) للدكتور على سامي النشار، ج ١، ص ٦١١.

(٥) الملل والنحل للشهرستاني (ج ١، ص ٩٧) يقول الدكتور محمد حسين الذهبي في كتابه الإسرائيليات (ص ٩٦) وما بعدها: أن ذلك لا على الوجه الذي يحتم الثناء عليه وإنما على معنى أن جميع الاتجاهات في التفسير كانت تجدها حظاً في تفسيره.

أحمد بن سيار: هو متهم، متروك الحديث، مهجور القول، وكان يتكلم في الصفات بما لا تحل الرواية عنه.

وقال عنه أحمد بن حنبل: مقاتل بن سليمان صاحب التفسير ما يعجبني أن أروى عنه شيئاً.

وقال عنه أبو حاتم محمد بن حيان البستي: كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن العزيز الذي يوافق كتبهم، وكان مشبهًا يشبه الرب بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث.

وقال البخاري: مقاتل بن سليمان سكتوا عنه، وقال في موضع آخر (لا شيء البتة) ومما يذكر عنه أن كلامه في التفسير كان بغير إسناد يؤخذ به، وأنه أفرط في التشبيه^(١).

وابن النديم يذكر أنه من الزيدية والمحدثين ويذكر له من الكتب: كتاب التفسير الكبير، ومتشابه القرآن، والرد على القدرية، والناسخ والمنسوخ، وكتباً أخرى^(٢).

ويرى الدكتور النشار أن مقاتل وأتباعه هم الذين أثاروا تيار التشبيه أولاً ثم انبرى جهم لإنكارها^(٣).

والأشعري يذكر أن أصحاب مقاتل بن سليمان ذهبوا إلى أن الله جسم وأن له جهة، وأنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين (وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره^(٤)).

ويذكر الباحثون عن مقاتل أنه غلا في الإثبات حتى شبه، بينما غلا جهم في التثريب حتى عطل، وينقلون عن أبي حنيفة قوله فيهما (إن هذا معطل وذاك مشبه،

(١) وفیات الأعيان لابن خلكان (ج٢، ص ١٤٧) وكذلك تاريخ بغداد للبغدادى (ج١٣، ص ١٦٣).

(٢) الفهرست (ص ٢٥٣).

(٣) انظر نشأة الفكر الإسلامى فى الإسلام للدكتور النشار ص ٣٥٣.

(٤) المقالات (ج١، ص ٢١٤) وكذلك البدء والتاريخ للمقدسى (ج٥، ص ١٤١).

وإن لهما رأيين خبيثين^(١) وينقلون عن خشيش بن أصرم الآيات التي أوردها مقاتل بغية إثبات وجود الله في السماء ونزوله إلى الأرض وصعوده إلى السماء. ويذكرون أن مقاتلاً وأتباعه كانوا أول من وضع مسألة وجود الله في أعلى، في السماء، كمشكلة شغلت المسلمين فيما بعد^(٢) ويقرر الدكتور النشار أن أهم ما اشتهر به مقاتل في التشبيه روايته للحديث عن (المقام المحمود) وهو (قال رسول الله ﷺ: إني لقائم المقام المحمود، قيل: وما المقام المحمود؟ قال: ذاك يوم ينزل الله عز وجل على كرسيه يئط كما يئط الرجل الجديد من تضايقه به، وهو كسعة ما بين السماء والأرض^(٣)).

والأمر الغريب بعد ذلك كله أن الشهرستاني لم يذكر مقاتلاً في المشبهة، وإنما ذكره بين السلف الذي يمتنعون عن التشبيه ويتوقفون في تفسير ما يوهمه، وجنباً مع سيدنا مالك بن أنس^(٤).

الدارمي:

وفي كتاب "النقض على بشر المريسي" للإمام عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجفري الشافعي المتوفى عام ٢٨٠ هـ نجد دفاعاً سليماً عن السنة ضد المعتزلة لكننا نجد ميلاً واضحاً إلى التشبيه أو التجسيم في بعض الأحيان.

فهو يقول في دفاعه (ولكننا ثبت له السمع والبصر والعين بلا تكيف، كما أثبتة

(١) الإمام الكوثري في مقدمته على التنبية والرد للملطى (ص ٦) وقد جاءت مثل هذه العبارة فيما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال (ج ٤، ص ١٢٣).

(٢) الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي (ج ١، ص ٣٥٣، ٣٥٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٦٠٧-٦١١). وقد جاءت رواية هذا الحديث في سنن الدارمي - وهو غير صاحب كتاب "النقض على بشر المريسي" - واسم صاحب السنن: الحافظ الإمام عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبدالله أبو محمد التميمي الدارمي السمرقندي ١٨٠-٢٥٥ هـ وفي المستدرک للحاكم بسنديهما عن ابن مسعود عن الرسول ﷺ. ولم يذكر في غيرهما بالرغم من كثرة المصادر الحديثية التي ذكرت رواياتهما عن المقام المحمود.

(٤) انظر الملل والنحل (ج ١، ص ٩٦).

لنفسه، فيما أنزل من كتابه، وأثبت له الرسول، وهذا الذى تكرر - الخطاب لبشر المريسي - مرة بعد مرة عن جارحة وعضو وما - أشبهه حشو وخرافات وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين).

وفى كلام الله سبحانه يقرر الدارمى أنه لا يقال كلام الله هو الله أو غير الله كما لا يقال ذلك فى علمه وقدرته فهى كلها صفات من صفاته، ثم يقول أيضا: إن كلام الله لا محالة يخرج من الله!! ولا يشك فى ذلك إلا من أنكر كلامه، أما الزيادة على ذلك بأنه يخرج من الجوف فهذا ادعاء مزور على أهل السنة، فإننا (نجله عن ذلك وهو المتعالى عنه، لأنه الأحد الصمد)^(١).

ويرد الدارمى على بشر فى قوله (إن الله لم يصف نفسه بأنه بموضع دون موضع) بقوله (إنك كاذب على الله فى دعواك، لأنه وصف نفسه بأنه فى موضع دون موضع ومكان دون مكان، ذكر أنه فوق العرش والعرش فوق السماوات، قد عرف ذلك كثير من النساء والصبيان).

ومن الواضح أنه لقد أتيح لمن جاء بعد الدارمى من أهل الحديث - وليس من النساء والصبيان - أن يقول إن التصريح بالعلو على العرش ليس تصريحاً بالمكانية.

ثم يرد الدارمى على ما يستدل به بشر على كونه تعالى ليس فى موضع دون موضع بقوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ إلخ. يرد بتأويل المعية فى قوله ﴿ رَابِعُهُمْ ﴾ بقوله (هو كما وصف نفسه يعلم وينظر ويسمع من فوق العرش.. ولو كان فى الأرض كما ادعيتم بجنب كل ذى نجوى ما كان بعجب أن ينبئهم بما علموا يوم القيامة).

ولكن يمكن أن يقال: يظل للعجب مجالات لا تحصر فى كونه (رابعهم) و(سادسهم) إلخ.

(١) كتاب النقض على بشر المريسي للدارمى بتحقيق محمد حامد الفقى، ط ١٣٥٨ هـ، ص ١٥٢-١٥٣).

ويقرر الدارمي تصريحاً أن الله تعالى (فوق العرش في هواء الآخرة!) ويقرر أن الله (بائن من خلقه فوق عرشه بفرجة بينه، والسموات السبع فيما بينه وبين خلقه في الأرض)^(١).

ولابد من أن نشير هنا إلى أن منهج الالتزام بالنقل يستبعد ما ذكره الدارمي عن (هواء) الآخرة، و(الفرجة) بين العرش ورب العرش.

ويرد الدارمي على بشر في تأويله ما ورد في الحديث من نزوله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير - أو الأول - من كل ليلة، بأنه نزول أمر الله ورحمته بأن ذلك (من حجج النساء والصبيان، ومن ليس عنده بيان، ولا لمذهبه برهان، لأن أمر الله ينزل في كل وقت وأن).

وإذا كان الحديث المذكور يشير إلى خصوصية لوقت النزول المذكور، فإنه يقال أيضاً رداً على ما تقدم: إنه ليس نزول الأمر هو الذي يكون في كل وقت وأن فحسب، بل إن ثلث الليل هو أيضاً يكون في كل وقت باختلاف المواقع على الأرض!.

ثم يجتهد الدارمي في شرح النزول بما لا يتوقف فيه عند النص، فيقول (إن الحى القيوم يقوم ويجلس إذا شاء لأن أمانة ما بين الحى والميت التحرك، كل حى متحرك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة!!)^(٢)، ثم يزداد تفصيلاً فيبين أن حركته تعالى ليس كحركة الشمس والقمر، لأنها يأفلان في "شيء" و(إن الله لا يأفل في شيء سواه إذا نزل أو ارتفع، .. بل هو الله العالى على كل شيء المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه)^(٣).

ويذهب الدارمي إلى أن لله حداً، وأن منكر ذلك هو منكر لله، والله تعالى له

(١) النقض على بشر المريسي ص ٧٩، ٨٠، ٨١.

(٢) النقض على بشر، ص ٢٠.

(٣) النقض على بشر، ص ٥٥.

حدان هما حد المكان وحد المكانة، ومن لم يعترف بالحد فقد كفر بتربيل الله وجحد آيات الله ورد القرآن!! ويقرر الدارمي أن الله خلق آدم بيده لا على معنًى: بقوله وأمره وإرادته وقدرته، بل (خلق آدم بيده ميسياً) (إذ كل عباده خلقهم بغير ميسس بيد، وخلق آدم بميسس)^(١)، ولم يذكر أين وجد كلمة الحد أو الميسس في القرآن أو في السنة.

ويستنتج الدارمي من قول رسول الله ﷺ عن الدجال (تعلمُن أنه أعور، وإن الله ليس بأعور)، يستنتج (أن الله ذو عينين خلاف الأعور)^(٢).

وهنا يتبين لنا أن هذا الاستنتاج مبنى على أساس من التشبيه الصريح، يتجاوز فيه العقل حدوده، وكيف لا يكون كذلك وهو يحتج على بشر بقوله (فإن أنكر أصحاب الميسس ما قلنا فليسموا شيئاً ليس من ذوى الأسماع والأبصار أجازت العرب أن يقولوا فيه هو سميع بصير)^(٣)، والجواب: نعم إنهم لا يأتون بشيء من ذلك لأمرين: أنه ليس كمثله شيء، ولأنهم ليسوا هم المرجع فيما يكون أو لا يكون من عقيدة الإسلام، وهم إذا عجزوا لا يحسب ذلك عجزاً في ميزان الإسلام ولكن تفرداً.

ويتجاوز العقل الدارمي حدوده أيضاً وهو يناقش بشراً فيصف الله الذى (يسمع بلا سمع ويُبصر بلا بصر) فيقول: "يقال لهذا الميسس الضال: الحمار والكلب أحسن حالا من إله على هذه الصفة"^(٤)!! ولنستغفر الله العظيم من تجاوز حدود العقل وحدود الجدل وحدود العمل جميعاً في هذا النوع من التفكير في العقيدة.

ومع ذلك فإن الدارمي في مناقشته لبشر لا يألو جهداً في دفع تهمة التشبيه عنه، ومن ذلك أنه يقول: (إنا لا نقول إنه خطأ - أى هذا التشبيه - بل هو عندنا كفر،

(١) النقض على بشر، ص ٢٣-٢٦.

(٢) النقض على بشر، ص ٤٨.

(٣) النقض ص ٥٠.

(٤) النقض على بشر الميسس للدارمي، ص ٤٢.

ونحن لتكييفها وتشبيهها بما هو موجود في الخلق أشد أنفاً منكم، غير أنا كما لا نشبهها ولا نكيفها لا نكفر بها ولا نكذبها ولا نبطلها بتأويل الضلال^(١).

هكذا كل شيء يقال، والمخرج في البلکفة.

داود الجواربي:

الجواربي ذكره الأشعري بجانب مقاتل، وقد حكى عن الجواربي أنه كان يقول عن الله عز وجل: (أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما سوى ذلك)^(٢)، وحكى عنه أنه كان يقول: (أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك)، ومع كل ذلك كان يقول: (إنه جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات)^(٣).

السالية:

تنسب إلى أبي الحسن محمد بن أحمد بن سالم البصري المتوفى ٣٥٠هـ كما تنسب إلى أبيه أبي عبدالله المتوفى عام ٢٩٧هـ.

وهم طائفة كبرى حشوية، كانوا متكلمين زهاداً مالكية، أذاعوا بين المالكية والحنابلة ثم بين الصوفية عامة: القول بتجلى الله تعالى في الصور، وأنه هو الله التالي على لسان كل قارئ، وأنه يُرى تعالى يوم القيامة في صورة محمد^(٤)، وأنه يتجلى في الدنيا لأوليائه، وهم يعذرون الحلاج - مع أنهم أدانوه - لأنه باح بأسرار الله فوجب عليه العقاب، وراجت فكرتهم هذه عن الحلاج لدى معظم دوائر الصوفية المعتدلة^(٥).

(١) النقض على بشر المريسى للدارمي، ص ٢٢.

(٢) المقالات للأشعري (ج ١، ص ٢٥٩)، والبدء والتاريخ للمقدسى (ج ٥، ص ١٤١).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (ج ١، ص ٩٦).

(٤) الفرق بين الفرق ص ١٥٨.

(٥) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار، ص ٦١٣-٦١٥.

الحلمانية:

هم أتباع أبي حلمان الدمشقي الذي كان ينادى بحلول الله في الأشخاص الحسنة، وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها متوهمين أن الله حل فيها، وكانوا يستدلون على ذلك بأن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه حل فيه، ولذلك كان في أحسن تقويم (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) ٤ التين.

وذكر ابن الجوزي في تلبس إبليس أن هؤلاء المشبهة الحلولية انتشروا في العراق، وأنهم لا ينكرون أن يكون الله بعض من تلقاهم في السكك، ويسمّون بالعراق أصحاب الباطن أو الوسواس أو الخطرات^(١).

تشبيه أو تجسيم طائفة من الشيعة:

يظهر من عرض الأشعرى لمذاهب الروافض في التجسيم أن أوائلهم كانوا الهشامية، الذين أخذوا بقول هشام أو أدخلوا عليه بعض التعديل أو التحوير. وهم خمس فرق كما يحسبهم الأشعرى، ثم يذكر أخيراً الفرقة السادسة من الروافض وهم الذين (قالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج، وهؤلاء قوم من متأخريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه^(٢)).

ويقول الشهرستاني: (كان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة). ثم يذكر أن الشبهات التي أدت إلى التشبيه عادت إلى بعض أهل السنة بعد ذلك، بل إنه يقرر أن التشبيه هو أول البدع الأربعة الرئيسية التي ابتدعها الغلاة^(٣).

ويقرر ابن تيمية أن متكلمي الشيعة الأوائل وعلى رأسهم هشام بن الحكم كانوا مجسمة^(٤).

(١) انظر نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور النشار، ج ١ ص ٦١٢. وتلبس إبليس لابن الجوزي، ص ١٧٣.

(٢) انظر المقالات (ج ١، ص ١٠٥) وما قبلها.

(٣) الملل والنحل (ج ١، ص ١٥٥).

(٤) منهاج السنة تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (ج ١، ص ٤٥).

هشام بن الحكم:

هو أبو محمد هشام بن الحكم، مولى لبنى شيان، كوفي تحول إلى بغداد، كان من أصحاب أبي عبدالله جعفر بن محمد، وكان من المنقطعين إلى يحيى بن خالد البرمكي، قيبا بمجالس كلامه، توفي بعد نكبة البرامكة - مستترا - وقيل توفي في خلافة المأمون^(١).

يقول عنه الشيخ المفيد: (كان هشام بن الحكم شيعيًا، وإن خالف الشيعة كافة في أسماء الله تعالى، وما ذهب إليه في معاني الصفات...).

ويعلق على ذلك شيخ الإسلام الزنجاني موضحة بقوله: (لم أقف على وجه مخالفته لسائر الشيعة في باب أسماء الله الحسنى إلا ما نسب إليه من إطلاق لفظة أنه جسم لا كالأجسام، وحكى رجوعه عنه.. أما ما ذهب إليه في معاني الصفات فيحتمل أن يكون إشارة إلى ما نسب إليه في السنة أهل المقالات من أنه كان يقول: (إن القدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة في الله تعالى صفات لا يقال إنها قديمة أو محدثة وأنها ليست هي هو ولا غيره. كما نسبه إليه البغدادي والشهرستاني وغيرهما..)، ويشكك صاحب التعليق في صحة هذه النسبة^(٢) ولكن الأشعري يؤكد، قال: (قال هشام في سائر صفات الله عز وجل كقدرته وحياته وسمعه وبصره وإرادته: إنها صفات لله، لا هي الله ولا غير الله^(٣))، ولا يقرر هشام ذلك في الصفات فحسب، بل في الأفعال أيضا فهي - أي الأفعال - عنده (صفات الفاعلين، ليست هي هم، ولا غيرهم، وليست أشياء، وليست أجسامًا، بل هي معان^(٤)). أما

(١) الفهرست لابن النديم (ص ٢٤٩).

(٢) أوائل المقالات (ص ٦، ٧).

(٣) المقالات (ج ١، ١٠٨).

(٤) المصدر السابق (ص ١١٢).

مقالة هشام أن الله جسم، فقد ذكرها الكثيرون: منهم شيعة كما قدمنا^(١)، ومعتزلة^(٢)، وأهل السنة^(٣).

وقد رويت في تفاصيل هذه المقالة عبارات تفيد التشبيه والتجسيم الغليظ، وعبارات أخرى تفيد غير ذلك.

ففي الاتجاه الأول روى عنه قوله إن ربه (جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ويسكن أخرى ويقعد مرة، ويقوم أخرى، وأنه طويل عريض عميق) طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه لا يوفي بعضه على بعض.. وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة مجسة، ولونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسته، وهو نفسه لون، ولم يعينوا لونًا ولا طعمًا هو غيره، وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم، وأنه قد كان لا في مكان، ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه، وزعم أن المكان هو العرش^(٤). ونقل عنه أنه قال (هو سبعة أشبار بشبر نفسه. وانه في مكان مخصوص، وجهة مخصوصة..)، وقال: "هو متناه بالذات غير متناه بالقدرة"، وحكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال: "إن الله تعالى محاسن لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش، ولا يفضل من العرش شيء عنه^(٥).

وفي الاتجاه الثاني حكى الكعبي عنه أنه مع كل ذلك كان يقول: "لا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيء"، ويروى الأشعري أنه بعد أن قال ما قال: (رجع

(١) يخطئ الدكتور النشار الزعم بأن هشامًا رجع عن ذلك يقول: (إن النقد الباطني لنصوص هشام يثبت أنه بقي أمينًا لفكرته)، الجزء الثاني من كتابه نشأة الفكر الفلسفي (ص ٢٦١).

(٢) الانتصار للخياط (ص ٤٠، ٤١).

(٣) الأشعري في المقالات (ج ١، ص ١٠٢)، والبغدادى في الفرق (ص ٦٥)، والشهرستاني في الملل والنحل (ج ١، ص ١٦٤).

(٤) المقالات للأشعري (ج ١، ص ١٠٢، ١٠٣).

(٥) الملل والنحل للشهرستاني (ج ١، ص ١٦٤).

عن ذلك وقال: هو جسم لا كالأجسام^(١)، وقال: "معنى الجسم أنه موجود وكان يقول: إنما أريد بقولي جسم أنه موجود، وأنه شيء. وأنه قائم بنفسه"^(٢).

فأين حقيقة المذهب بين هذين الاتجاهين؟

يذهب الأستاذ الدكتور النشار (إلى أن الاتجاه الثاني هو الذى يمثل حقيقة المذهب دون الأول، وأن ما ذكر فى الاتجاه الأول إنما يمثل إلزامات أوردتها الخصوم عليه^(٣)).

وفى رأى أنه مهما يكن القول فى تبرئة هشام من التجسيم الغليظ أو من التشبيه الذى يصوره الاتجاه الأول فإنه يبقى أن يقال:

أولاً: إن قول هشام بأن المراد بالجسم الموجود يدفعنا إلى التساؤل: هل ضاقت اللغة أمامه فلجأ إلى كلمة (جسم) تعبيراً عن الموجود؟ أو أنه كان يرى أن كل موجود جسم، ولا يعقل موجود ليس جسماً، وإذن فقد ضيق نطاق الموجودات ووقع فى التجسيم الذى لا يخرج فى هذه الحال - عن نطاق التشبيه.

ثانياً: إن تسمية الله بالجسم بمعنى الموجود - مع محاولة التملص من المعنى اللغوى لكلمة (جسم^(٤)) - خروج عن مقتضيات اللغة بغير مقتضى من النص الشرعى وذلك (كمن أراد أن يسمى الحق باطلاً، والباطل حقاً، وأراد أن يسمى الذهب خشباً وهذا غاية الجهل والسخف) وهو من السوفسطائية^(٥).

(١) الملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص١٦٤)، والمقالات للأشعري (ج١ ص١٠٤).

(٢) المقالات للأشعري (ج٢، ص٦).

(٣) نشأة الفكر الفلسفى (ج١، ص٢٢٢، ٢٣٢).

(٤) فإنها فى اللغة عبارة عن الطويل العريض العميق محتتمل للقسم ذى الجهات الست، انظر ابن حزم فى الفصل (ج٢، ص١١٨).

(٥) المصدر السابق. وناقش الإمام الباقلاني إطلاق لفظ جسم على الله على معنى خاص مخالف للمعنى اللغوى بمثل ذلك، كما يناقش القول بأن الله جسم على المعنى اللغوى المعتاد، لما يستلزمه ذلك من أن يكون ذا حيز وشغل وحاملاً للأعراض، وينكر أن يقال جسم لا كالأجسام قياساً على أنه شيء لا. كالأشياء لأن الجسمية وضعت للمؤلف فحسب، أما الشيئية فليست لجنس دون جنس ولا لإفادة التأليف (الإنصاف للباقلاني) ويقرر الرازى أن المجسمة مشبهة بما أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية ويمنع قياس ذلك على وصفه تعالى بأنه عليم سميع بصير مع وصف المحدثات بمثله دون الوقوع فى التشبيه ذلك لأن العالمية والقادرية (لا يجب تماثلها فى تمام الماهية فظهر الفرق) أساس التقديس (ص ٣٧).

ثالثاً: إن الإلزامات التي روجها خصومه سواء كانوا على اقتناع بلزومها أو نسبوها إليه تهويلاً - وعدم فهم الكثيرين - من أتباعه أو من غيرهم - لدقة مراده - إذا صحت تبرئته عن التشبيه والتجسيم والتغليظ - يجعلنا نقول: إنه بالرغم من كل ذلك، فقد كان هشام - أراد أو لم يرد - باباً نفذ منه إلى المجتمع تيار التشبيه والتجسيم الغليظ.

هذا وهشام آراء أخرى في الإلهيات وفي غيرها...

فهو في صفة العلم يذهب إلى أن الله إنما يعلم بعلم محدث لا في محل، ذلك لأنه لا يصح أن يكون عالماً بعلم قديم، أو عالماً لنفسه، لأنه يترتب على ذلك أن يكون الجسم لم يزل ولا زال متحركاً (لأنه لا يجوز أن يكون الله لم يزل عالماً بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع العلم به^(١)). والله متحرك عند هشام، وحرركته، إرادته، وإرادته حركة^(٢).

وكان هشام يرى أن القرآن (إن كنت تريد المسموع فقد خلق عز وجل الصوت المقطع وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والحركة، لا هو هو ولا غيره)، (لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال أيضاً: غير مخلوق لأنه صفة والصفة لا توصف^(٣)).

ففي موضوع القرآن يبدو أن هشاماً قد سبق غيره إلى التفرقة بين ما هو مسموع مقروء وما هو وراء ذلك من القرآن.

وفي أفعال العباد كان هشام يرى أنها مخلوقة لله، وأنها اختيار للإنسان من وجه، واضطرار من وجه: اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها.

(١) انظر الانتصار للخياط (ص ٨١) وما بعدها ورد المعتزلة على ذلك. وانظر إنكار الإمامية لنسبة هذا

المذهب إلى هشام: الشيخ المفيد في أوائل المقالات، وصاحب التعليق الشيخ الزنجاني (ص ٢١).

(٢) المقالات للأشعري (ج ١، ١١٠).

(٣) المصدر السابق (ص ١٠٩).

وكان يرى أن الاستطاعة هي: الصحة، وتخلية الشئون، والمدة^(١) في الوقت، والآلة التي يكون بها الفعل، والسبب الوارد المهييج الذي من أجله يكون الفعل، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً (فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود، ومنها ما لا يوجد إلا في حال الفعل، وهو السبب، وزعم أن الفعل لا يكون إلا بالسبب الحادث، فإذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة، وأن الموجب للفعل هو السبب، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه^(٢)).

ويبدو أن هشاماً كان أول من ابتدع فكرة الطفرة، وهي أن ينتقل الجسم من مكان إلى ثالث دون أن يمر بالثاني، ويرتبط بذلك قوله بنفى الجزء الذي لا يتجزأ^(٣) وتداخل^(٤) الأجسام.

ولهشام رأى في بعض الطبيعيات اقتراب فيها من العلم الحديث^(٥).

وأخيراً نذكر ثبت الكتب الذي نسبه ابن النديم إليه: (كتاب الرد على الزنادقة) (.. على الاثنينين) (..، على هشام الجواليقي..) (.. على أصحاب الطبائع) (....، على من قال بإمامة المفضول....، على من أنكر الوصية....، على المعتزلة....، على شيطان الطاق....، على أرسطاليس في التوحيد، كتاب التوحيد، كتاب الإمامة، كتاب الدلالات على حدوث الأشياء، كتاب في الجبر والقدر، كتاب الحكمين، كتاب القدر، كتاب الألفاظ، كتاب المعرفة، كتاب الاستطاعة^(٦)).

(١) كذا في الأصل والمدة البرهة من الدهر كما في القاموس المحيط.

(٢) المصدر السابق (ص ١١٠) وما بعدها.

(٣) المصدر السابق (ص ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦).

(٤) المصدر السابق ص ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦.

(٥) من ذلك أنه كان يرى في الزلازل أن الله سبحانه خلق الأرض من طبائع مختلفة يمسك بعضها بعضها فإذا ضعفت طبيعة منها غلبتها الأخرى فكانت الزلزلة، وإن ضعفت أشد من ذلك كان الخسف. وكان يقول في المطر: جائر أن يكون ماء يصعده الله ثم يطره على الناس. انظر المقالات للأشعري (ج١، ١٢٧).

(٦) الفهرست لابن النديم (ص ٢٤٩).

فهو كما يقول الدكتور النشار (أكبر شخصية كلامية في القرن الثاني، شغل جميع المجامع العقلية، وخاض معارك كلامية وفلسفية من أدق المعارك مع مخالفى المذهب الإمامي^(١)).

ويجعل الدكتور النشار تأثير هشام وتأثيره في: أنه لم يكن غنوصيًا وإن علقت به آثار منهم. وأنه ناقش الفلاسفة والمشائين، وكتب عليهم، فاتصلت منهم به رواقية لا شك في أمرها.

وأنه تتلمذ على جهم وترك جهم آثاره فيه.

وأنه أنكر الغلاة وجادلهم.

ونفذ إلى المعتزلة من خلال النظام.

وأثر في أهل الحديث والكرامية.

وظل أثره قويًا إلى أن تكون المذهب الأشعري^(٢).

وكان لهشام أصحاب وتلاميذ يبدو أنهم أخذوا بقوله في التجسيم، مع إضافات شارحة جعلت منه تشبيهًا لا تجدى معه الإدارة.

وفي رأى أنه مهما يكن القول في تبرئة هشام ومن تابعه من التجسيم الغليظ أو من التشبيه فإنه لا بد من أن نقول: إن أصحاب مقاتل بن سليمان والدارمي والجواربي، وغيرهم قد قالوا ما قالوه ثم قالوا (وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره^(٣)) وأنه تعالى (جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم: ودم لا كالدماء وهو لا يشبه شيئًا من المخلوقات^(٤)) فلم تعد هناك مسافة للخلف بينهم وبين هشام

(١) نشأة الفكر الفلسفى (ج٦-٢١٦).

(٢) المصدر السابق (ج٢ ص ٢٥٨).

(٣) المقالات للأشعري (ج١ ص ٢١٤).

(٤) الملل والمحل للشهرستاني (ج١ ص ٩٦).

وأتباعه، وأصبح مثل هذا القول تشبيها مؤكداً وتحسيميا غليظا، يحاول التستر بالبلكفة دون أن تسعفه في شيء، وهو جرأة على العقل وتجاوز للنقل، وانفلات من الأصول الثلاثة جميعاً، إذ أطلق العنان لغباءات العقل البشري، وخرج على مقتضيات العمل، وورث الأمة ندبة غائرة وجدالاً ممزقاً.

المرجئة(*)

تهديد:

القضية التى شغل بها المرجئة هى قضية الإيمان: ما هو؟ وما علاقته بالعمل أو علاقة العمل به؟ وما حكم مرتكب الكبيرة؟ وما موقفه من وعيد الله للعاصين؟

ولقد شغل المرجئة بهذه القضية فى عصر كانت فيه مطروحة بين أنواع كثيرة من الفرق المتشددة وغير المتشددة، فكانوا استجابة لعصرهم واحتياجاته الفكرية.

ولقد كانت استجابتهم هذه على أنحاء مختلفة، لكنهم جميعًا كانوا يلتقون عند معارضة كل من الخوارج، والمعتزلة: الأولى فى تكفيرهم لمرتكب الكبيرة وتخليده فى النار، والثانية فى إخراجها إياه من حظيرة الإيمان، وكلتيهما لوعيديتهما ولإدخالهما العمل عنصرًا أساسيًا فى حقيقة الإيمان. وإذا كان المرجئة جميعًا لا يعتبرون العمل جزءًا أساسيًا من حقيقة الإيمان، فإن منهم من كان يقتصر على ذلك، وهؤلاء كانوا موزعين بين فرق كثيرة، ومنهم من كان يقضى على العمل بعدم الاعتبار، وهؤلاء من يستحقون - فيما يبدو - اسم المرجئة الحقيقية.

وسنذكر هؤلاء الأخيرين أولاً، ثم نذكر بقية المرجئة الخالصة الذين يؤخرون العمل ولا يقولون بإسقاطه ثانيًا، ثم نشير ثالثًا إلى مرجئة الفرق الأخرى.

(*) عدها من الفرق كل من الرازى فى كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشرى، والبغدادى فى الفرق بين الفرق، والإسفرائىنى فى التبصير فى الدين، والأشعرى فى المقالات، والشهرستانى فى الملل والنحل، وابن الجوزى فى تلبس إبليس.

أولاً: مذهب إسقاط العمل:

١- العبيدية:

ينقل الشهرستاني عن أصحاب عبيد المكتتب أنه ذهب بهم إلى أن ما دون الشرك مغفور لا محالة، وأن العبد إذا مات على توحيد لا يضره ما اقترف من الآثام، واجترح من السئات^(١).

ولم أجد هذه الفرقة بهذا الاسم عند الأشعري إلا أنه يتحدث في المقالات عن فرقة غير مسماة، تقول بأنه كما لا ينفع مع الشرك عمل، كذلك لا يضر مع الإيمان عمل ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة^(٢).

٢- اليونسية:

وينقل الشهرستاني عن أصحاب يونس بن عون النميري أنه ذهب بهم إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله، والخضوع له، وترك الاستكبار عليه، والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن، وما سوى ذلك من الطاعة فليس من الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان، ولا يعذب على ذلك إذا كان الإيمان خالصاً واليقين صادقاً.

وسقوط العمل عنده يبدو سقوطاً مجازياً، بمعنى أن الأمر بعد تمكن الإيمان - بالمعنى السابق - في القلب، لا يتصور معه الوقوع في المعصية، ولا ترك العمل (قال: ومن تمكن في قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخالفه في معصية^(٣)) فإذا وقعت منه المعصية فهي (لا تضره) لأنها في هذه الحالة لا تكون إلا هفوة لا عمد له فيها.. وهي بالتالي يمكن أن يقال عنها إنها لا تضر، لأنه لا شك تائب منها مستغفر، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الدكتور عبدالحليم محمود في فهمه لهذه الفرقة^(٤).

(١) الملل والنحل (ج١، ص١٢٦).

(٢) المقالات (ج١، ص٢٠٩).

(٣) الملل والنحل (ج١، ص١٢٥).

(٤) التفكير الفلسفي في الإسلام (ص١٩٧).

وإذن فقد رجع الأمر بهذه الفقرة إلى اعتبار العمل، لكن لا كجزء أساسي من ماهية الإيمان، وإنما بصدوره عن الإيمان الذي اصططلحت عليه صدورًا طبيعيًا، وعندى أن هذه نظرة مثالية، تدق على فهم العامة، وتعرض العمل لخطر عندهم، وهى فى نفس الوقت ترتفع بمستوى الإيمان إلى حد يكاد يشبه فى صعوبته ما وصل إليه الخوارج فى نظرهم إليه، ذلك لأن الإيمان عند الخوارج يدخل فيه العمل دخولًا أوليًا صريحًا، بينما يدخل العمل هنا دخولًا ضمنيًا، أو تبعيًا أو طبيعيًا، فلعمري لقد كانت النظرة إلى هذه الفقرة - إن صح هذا التحليل وإنى لأرجح صحته - على النقيض مما كانت تستحقه، وهى إذن لا تعد بين الفرق المتسامحة، اللهم إلا من ناحية الأسلوب، فهى تطلب العمل بالمحبة، بينما يطلبه غيرها بالسيف، أو بالجهامة العقلية.

ويؤكد هذا التحليل أنهم - كما يقول الأشعري - (يزعمون أن كل خصلة من خصال الإيمان - على النحو الذى ورد فى تعريفه - ليست بإيمان ولا بعض إيمان، والإيمان مجموعها^(١))... (والإيمان لا يزيد ولا ينقص^(٢)) وإذن. فلا إيمان مع المعرفة بغير الخضوع، ولا إيمان معها بغير ترك الاستكبار، ولا إيمان مع ذلك كله بغير المحبة بالقلب، وإنه لمطلب عال.

ثانيًا: مذهب تأخير العمل:

١- الفسائية:

أصحاب غسان الكوفي: زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسوله، والإقرار بما أنزل الله وبما جاء به الرسول، فى الجملة دون التفصيل، والإيمان لا يزيد ولا ينقص^(٣). ويحكى غسان عن أبى حنيفة مثل مذهبه، ومن المعروف أن أبى حنيفة كان يذهب إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

(١) المقالات (ج١، ص ١٩٨)، والتبصير للإسفرائينى (ص ٦٠).

(٢) اعتقادات للرازى (ص ٧٠).

(٣) الملل والنحل (ج١، ص ١٢٦).

وما روى عن غسان هنا في عدم زيادة الإيمان أو نقصه، روى الرازي مثله في الاعتقادات^(١).

وروى البغدادى غيره إذ نسب إليه أنه قال: (إنه يزيد ولا ينقص^(٢))، ومحقق المقالات للأشعرى يقول إنه جاء في الأصول (إنه يزيد ولا ينقص^(٣)).

والإسفرائينى في التبصير يجد أن هذا هو الفرق بين مقالة أبى حنيفة ومقالة غسان، يقول عن أصحاب غسان: إنهم يقولون الإيمان يزيد ولا ينقص، وأن أبا حنيفة يقول: الإيمان لا يزيد ولا ينقص^(٤).

وتختلف رواية البغدادى أيضًا عن رواية الشهرستانى فى تعريف الإيمان عند غسان، إذ ينسب إليه البغدادى القول بأن الإيمان هو الإقرار أو المحبة لله تعالى وتعظيمه وترك الاستكبار عليه^(٥). فهو هنا مثل اليونسية أو قريب منها.

ورواية الأشعرى تؤيد رواية البغدادى، مما يرجح الأخذ بروايته هنا، وفي مسألة الزيادة والنقصان.

لكن ما معنى أن شيئاً ما يزيد ولا ينقص؟ لابد أن يكون المراد أنه عندما يزيد فإن الزيادة لا تكون من حقيقته، وإلا كان هذا يعنى أن ما افترضناه بغير زيادة لا يمثل حقيقته فيكون ناقصاً، وهو مناقض لقولهم (لا ينقص) فإذا تم التسليم بأن الزيادة لا تكون من حقيقته نكون قد رجعنا إلى القول أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو مناقض لقولهم (... يزيد).

(١) اعتقادات للرازي (ص ٧٠).

(٢) الفرق بين (ص ٢٠٣).

(٣) المقالات (ج ١، ص ٢٠٤).

(٤) التبصير (ص ٦٠).

(٥) الفرق بين الفرق (ص ٢٠٣).

٢- الثوبانية:

أصحاب أبي ثوبان، زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله. وربطوا بين الإيمان والعقل ربطاً محكماً إذ أضافوا إلى الإيمان بما تقدم الإيمان بما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله، وأما ما كان جائزاً في العقل ألا يفعله فليس ذلك في الإيمان^(١).

وهو ربط يبدو فيه غلو في شأن العقل، ومفارقة للأصل الأول. ومن هنا قال البغدادى إنهم فارقوا اليونانية والغسانية بإيجابهم شيئاً في العقل قبل ورود السمع^(٢).

وتابعه في مقالته هذه غيلان الدمشقى، وأبو شمر، ومحمد بن شبيب وغيرهم^(٣).

٣- التومنية:

أصحاب أبي معاذ التومنى. زعم أن الإيمان اسم لخصال إذا تركها التارك كفر، وهذه الخصال هى المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول.

وهذه الخصال جميعاً هى الإيمان، ولا يقال للخصلة الواحدة منها إيمان، ولو ترك خصلة واحدة كفر.

وكل طاعة لم يجمع المسلمون على أن تركها كفر فتلك من شرع الإيمان، وليس من الإيمان، يقال للتارك لها فسق، ولا يقال فاسق^(٤).

وهذا فى أخذه للعمل فى الاعتبار ضمناً يشبه ما ذهب إليه اليونانية.

(١) المقالات للأشعرى (ج١، ص١٩٩) والملل والنحل للشهرستانى (ج١، ص١٢٧). والتبصير للإسفرائينى (ص٦١).

(٢) الفرق بين الفرق (ص٢٠٤).

(٣) الملل والنحل (ج١، ص١٢٧).

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص٢٠٤) والمقالات للأشعرى (ج١، ص٢٠٤)، والملل والنحل للشهرستانى (ج١، ص١٢٨)، والتبصير للإسفرائينى (٦١).

ثالثاً: مرجئة الفرق الأخرى:

نسب إلى الإرجاء من القدرية صالح بن عمرو بن شبيب وأبو شمر وغيلان^(١)، وقد ذكرناه في القدرية، وذكرنا مقالته في الإيمان.

أما صالح فذهب إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله والكفر هو الجهل به^(٢). وذلك اعتداد بالعقل يجعله بديلاً من الدين.

ونسب إلى الإرجاء من الجبرية جهم^(٣) وقد ذكرناه في الجبرية، وذكرنا مقالته في الإيمان.

ونسب إلى الإرجاء أبو حنيفة^(٤)، وهو أمة وحده، وهو أستاذ متكلمي السنة، وقد ذكرنا مقالته في الإيمان.

ونسب إلى الإرجاء من أهل الحديث كثير: سفيان بن سعيد الثوري، وشريك بن عبدالله وابن أبي ليلى، ومحمد بن إدريس الشافعي، ومالك بن أنس^(٥).

كما نسب إليه: الحسن بن محمد بن الحنفية، وسعيد بن جبير، وطاق بن حبيب، ومقاتل بن سليمان، وحامد بن أبي سليمان، وأبو يوسف^(٦).. وإبراهيم بن طهمان المحدث الصدوق المتوفى (عام ١٥٨هـ) أو (عام ١٦٣هـ)^(٧).

نظرة عامة:

مما تقدم يتبين أن المرجئة الحقيقية التي تدم بإسقاط العمل تأرز إلى العبيدية - التي ذكرها الشهرستاني - وحدها.

- (١) المقالات (ج١، ص ١٩٩) والملل والنحل للشهرستاني، (ج١، ص ١٢٩)، وفرق الشيعة للنوبيختي (ص ٦-٨)، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٠٥).
- (٢) الملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص ١٢٩)، والمقالات للأشعري.
- (٣) المقالات للأشعري (ج١، ص ١٩٧) وفرق الشيعة للنوبيختي.
- (٤) المقالات للأشعري (ج١، ص ٢٠٢-٢٠٤)، والملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص ١٢٧).
- (٥) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٦-٨).
- (٦) الملل والنحل للشهرستاني (ص ١٣٠).
- (٧) تاريخ بغداد (ج٦ ص ١٠٥).

أما من عداها فإنهم لا يسقطون العمل، ولكنهم يخرجونه من حقيقة الإيمان فحسب.

بل إن فرقة منهم - اتهمت بإسقاط العمل - وجدنا أنها تعلی من مستوى الإيمان بما يحقق العمل، وبما يجعل منها فرقة متشددة في هذا الأمر، وكذلك كانت فرق أخرى من المرجئة الذين أدخلوا المحبة والإخلاص في حقيقة الإيمان.

وعلينا أن نلاحظ أخيرًا اتساع مفهوم الإرجاء ليصبح محض إرجاء الحكم على خاتمة شخص معين إلى الله تعالى، إلى الحد الذي شمل به الكثير من أهل الحديث وأهل السنة. وفي هذا نختم الموضوع برواية لابن أبي العوام الحافظ بسنده عن أبي حنيفة، تبين هذا المفهوم الرحب، كما بتين بداية ظهور هذه التسمية:

قال أبو حنيفة: دخلت أنا وعلقمة بن مرثد على عطاء بن أبي رباح، فقلنا له يا أبا محمد: إن ببلادنا قومًا يكرهون أن يقولوا: إنا مؤمنون، قال عطاء: ولم ذاك؟ قال يقولون: إن قلنا نحن مؤمنون، قلنا نحن من أهل الجنة. قال عطاء: فليقولوا نحن مؤمنون، ولا يقولوا نحن من أهل الجنة، فإنه ليس من ملك مقرب، ولا نبي مرسل إلا والله عز وجل عليه الحجة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له.

ثم قال عطاء: يا علقمة إن أصحابك كانوا يسمّون أهل الجماعة، حتى كان نافع بن الأزرق فهو الذي سماهم المرجئة.

قال القاسم - أحد رواة الخبر - قال أبي: وإنما سماهم المرجئة فيما أبلغنا أنه كلم رجلًا من أهل السنة فقال له أين تترل الكفار في الآخرة؟ قال: في النار، قال: فأين تنزل المؤمنين؟ قال: المؤمنون على حزينين مؤمن بر تقى فهو في الجنة، ومؤمن فاجر رديء فأمره إلى الله عز وجل إن شاء عذبه بذنوبه وإن شاء غفر له بإيمانه. فقال: فأين تنزله؟ قال: لا أنزله ولكني أرجئ أمره إلى الله عز وجل. فقال: فأنت مرجئ^(١) أهـ.

(١) نقلته عن الكوثري على هامش رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي (ص ٣٧).

وبعد:

فلما كان الإرجاء مذهباً غير متكامل، يوجه اهتمامه كله نحو قضية بعينها، فإنه لم يكن صالحاً للاستمرار الذاتى كفرقة، وأخذ يذوب بين الفرق والمذاهب ليترك بصماته هنا وهناك، وليعيش من خلال الآخرين، بل لقد ضمن له ذلك بقاء أطول، على النحو المذكور، فقضيته قضية الحكم بالإيمان والإسلام والكفر، وهى قضية تثار فى كل عصر وحين.

ونلاحظ أخيراً أن المرجئة فى تناولهم للعلاقة بين الإيمان والعمل، امتد نظرهم إلى العقل، وذلك للعلاقة القائمة بين هذه الأركان الثلاثة، حتى إنا وجدنا طائفة منهم تعتبر الإيمان هو المعرفة فحسب وتكاد تجعل العقل بديلاً للدين، وطائفة أخرى ترى أن اعتقاد التوحيد بغير نظر لا يكون إيماناً^(١).

وفى هذا تجاوز للأصل الأول الذى هو محدودية العقل، وعند بعضهم تحيف على الأصل الثانى الذى هو العمل، ومخاطرة بتهديد الأصل الثالث الذى هو محدودية الجدل.

(١) المقالات (ج١، ص ٢٠٧).