

## الباب الخامس

### نشأة التفكير العقلي في الإسلام

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

## الفصل الأول

### أصحاب مذهب الإرادة الحرة

#### القدرين الأوائل

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

مطلقة ، ويحددون الفكرة التي انتشرت كالمشمع ، إن كل ما يحدث على المسرح السياسي الإسلامي إنما قدر أزلاً ، والأمر أنف . لم تكن حركة أصحاب مذهب الإرادة الحرة أو ما أسماهم أعداءهم بالقدريين امتداداً لحركة خارجية ، وإنما للنسق الفلسفي اليوناني المسيحي من قبل لا نجد أبداً في تاريخ نشأة الفكر الإسلامي ، أسماً تسند القول بأن المسلمين هنا في أول أمرهم كانوا في مجال بحث الاختيار والجبر ، تلاميذ للمسيحيين أو لليونان . إن النصوص واضحة أن الأمر كان فقط من بنية مجتمعهم ، كان فقط معارضة سياسية لبني أمية ، استند أصحابها فيه إلى العقل ، وبه فسروا النصوص .

وكانت أول نزوة حيوية لهذا المجتمع . . . أعقبتها ثورات جارفة أودت في نهاية الأمر بالأمويين ، ظهرت الحركة أولاً في مدرسة محمد بن الحنفية في المدينة ثم انتقلت إلى مدرسة الحسن البصري في البصرة ، وإلى مدرسة غيلان في دمشق ، وفي البصرة نفسها ظهرت الحركة . ولتنتقل الآن إلى البصرة ، لنرى كيف تم هذا الأمر فيها وكيف ظهر .

كانت بنية البصرة التكنولوجية من أعجب البنيات ، كانت البصرة حيثئذ ثغر الدولة الحقيقي « موئل الأجناس » يأتون إليها من كل صوب . وتتزاحم الآراء فيها وتتضارب وتختلف نظم العيش فيها وطرز الحياة ، كانت البصرة أموية كما يقولون تدين بالولاء لبني أمية ، حين أضفى بنوا أمية المال وأغدقوه على كثير من رجالها ، وعاش هؤلاء الأتباع « عيشة الترف الخيالي ، وشاعت الفاحشة بين هؤلاء وانتشرت الحياة الرخية في قصور البصرة - كان أهلها - أكثر أهالي المسلمين فساداً ، تحلوا من كثير من التكاليف ، وارتووا من الفواحش المستحدثة ، وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا محيص . والبصرة السماء العجوز الشمطاء ، ذات الأصول العريقة نجد من أصولها الوثنية ومن روادها الأغنياء ، وذوى التاريخ الإلحادي القديم ما يحل محل محلها من شرع الله . كانت الشريعة فقط لتلك الجماعة الكادحة الفقيرة .

أيضاً جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم وأن شرع الله لا يابه به حاكم ولا محكوم فالنجاهة النجاهة من الدنيا وقتنتها فليعتزلوا الفتنة العمياء اليقظاء ، وعلى رأس هؤلاء تابعي ، رجل اعتبر سيد التابعين ، وهو الحسن البصري ( ولد عام ٢٢ هـ وتوفي عام ١١٠ هـ ) وفي مسجد البصرة ، كان الحسن البصري يعقد حلقاته أو مدرسته ، وكان يلقي إليها بأفانين العلوم الإسلامية . ويحاول - قدر استطاعته - هو وتلاميذه تجنب فن السياسة وفن الدنيا . وعن هذه المدرسة ظهرت الفرق المعارضة الأصول ، فالزهد ومدرسته ينسبان إليها ، والقدرة تمت إليها بأكبر الأسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، وأهل السنة والجماعة يعتبرون للرجل سلف الأمة الإسلامية . وقد اتهمته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية بل كانوا يرون بأنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا : مما لا شك فيه أن الرجل

قد هادن بنى أمية ، ولكنه في الوقت عينه أعلن بدون مواربة أن علي بن أبي طالب هو « رباني هذه الأمة » . بل إنه يقول « وأما والله لقد فقدتموه سهماً من مرامي الله ، غير سوّم لأمر الله ، ولا سرورة لمال الله ، أعطى للقرآن عزائمهم فيما عليه وله ، فأحل حلاله وحرم حرامه حتى أوردته ذلك رياضاً موقنة ، وحدائق مفدقة<sup>(١)</sup> ، . . . ولا ينبغي أن نصم الرجل بالثناق ، أو أن ننظر إلى موقفه المحايد في ضوء أحكامه القيمة المعاصرة فلعل الرجل قد أراد ألا تفشل دعوته ، وألا يقضى عليها بنو أمية قضاء تاماً . فلجأ إلى نوع من التخفي أو التقيّة في إظهار آرائه وإلى إلقاء المذاهب المتباينة من حلقة حتى لا يضار هو وتلامذته . وتنتهى حلقة انتهاء كاملاً .

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

وقد أورد لنا القاضي عبدالجبار المعتزلي هذه الرسالة ، وفيها يقرر الحسن البصري - إن صححت أنها له - أن كل شيء بقضاء الله وقدره - إلا المعاصي - وأنه أدرك السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسوله ، فلم يبطلوا حقاً ، ولا ألحقوا بالرب تعالى ، إلا ما ألحق به نفسه . ويذهب الحسن إلى أن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه ، لأنه تعالى « ليس بظلام للعبيد » . ويقرر - الحسن أن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد . « وإنما أحدثنا الكلام فيه ، لما أحدث الناس من النكرة له ، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه ، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ، ويحذرون به من المهلكات<sup>(٢)</sup> . وهو يرى « شر الأمور محدثاتها » وأن هذه المحدثات هي في نسبة الشر إلى الله ، ويبدأ في دحضه : « فإن ما ينهى الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد ، لأنه تعالى يقول : ( ولا يرضى لعباده الكفر ) ، فلو كان الكفر من قضاائه وقدره لرضى عن عمله ، ولو كان الأمر كما قال المخطئون ، لما كان لتقدم حمد فيما عمل . ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى جزاء بما عملت بهم ، ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون ، ثم يحاول أن ينقض الفكرة المجبرة فيذكر أن أهل الأهواء والجهل من لا يعملون دقائق الأمور

(١) الجاحظ : البيان والبيان ج ٢ ص ٨٨ .

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

يقولون إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق والكفر ، لقوله تعالى : ( ويضل الله الظالمين ) أى يحكم بصلاحهم ، ( فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين ) . ثم ينتهى إلى القول بأن الخبيثة ، وهم المخالفون لكتاب الله وعدله ، يعولون فى أمر دينهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والسعى ، ولا يعولون فى أكثر دنياهم على القضاء والقدر ثم يذكر قول الله تعالى ( قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها ) . فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ،<sup>(١)</sup> :

ويحاوّل الشهرستاني أن يدافع عن الحسن البصرى ويترهه عن القول بالقدر ، فيقول « ولعلها لو اصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر خير من شره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالجميع عليها عندهم »<sup>(٢)</sup> ولكن من المرجح أن الحسن البصرى اعتنق عقيدة القدر ثم ما لبث أن تراجع عنه . ويذكر المؤرخون أن أيوب السختياني ( المتوفى عام ١٣١ هـ ) أتاه وهدده ببنى أمية . وأيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل سعاية به إليه وأيوب أعظم قدراً من ذلك ، ولكنه خوفه لسطوة السلطان عليه إن علم به ، هذا على جهة النصح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة - إلا من عصم الله - على الإيجاب ،<sup>(٣)</sup> : وسواء أكان أيوب عميلابن بنى أمية أم ناصحاً أميناً ، فقد تراجع الحسن عن رأيه . ويقول طاش كبرى زاده إن الحسن البصرى « تكلم فى شيء من القدر ، فرجع عنه ، ثم أنكر عليه أشد الإنكار . وأخذ ينكر على معبد الجهمي<sup>(٤)</sup> - أول رواد فكرة الإرادة الحرة فى الإسلام الحسن - هل هذا موقف النفاق ، أم أنه كان أميراً ، هناك ترجيح آخر إنه لم يكن أميراً فى أعمامه ، إنما كان يكرههم . ولكنه كان يخشى - كما قلت من قبل - أن تضيق كل دعوة للحق - نتيجة لبطشهم العنيف . فكان يدلى أولاً وبراعة ، بالرأى المخالف لبني أمية ، ثم ينكروه - حين يهددون تقيته - وهو على علم بأن الإتيكار لا يفيد ، إن الرأى إذا انتشر ، لم يمته أبداً ، بل يعيش أمداً طويلاً .

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

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢١٧ . ابن المرتضى : المنية ص ١٤٠١٣ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦٣ .

(٣) البلخي : مقالات ص ٨٧ .

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

عثمان والأموية . وقد روى معبد عنه ، كما روى عن معبد مجموعة من علماء البصرة وزهادها كمالك بن دينار وأبي التياح يزيد بن حميد وإبراهيم بن سعد<sup>(١)</sup> . وقد أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبد الجهنفي هو أول من تكلم في القدر من المسلمين<sup>(٢)</sup> . وكان يعلن أنه « لا قدر والأمر أنف » . والأخبار عن معبد قليلة . نشأ في المدينة وتلمذ على أبي ذر الغفاري ، ويبدو أنه رحل معه إلى الشام ، فإن الأخبار تروى أنه روى عن معاوية ، أى استمع إلى أحاديث يرويها معاوية عن الرسول ، وهذا يدل على أنه كان في صحبة أبي ذر في رحلته المشهورة إلى الشام ، حين أنكر على معاوية والأموية في دمشق نراهم وترفهم وتلاعهم ببيت المال مدعين أن المال « مال الله » وأعلن أبو ذر نظريته أن المال « مال المسلمين » ونتج عن هذا إعلان الأموية لنظرية الجبر الإلهي المطلق ، وأن القدر الإلهي هو الذى فرض وجودهم على أعتاق المسلمين وعلى بيت مالهم . ولا شك أن معبدًا كان يلحظ الأحداث مع أستاذه ، وحين نفي عثمان أبا ذر وأعادته إلى الحجاز ، عاد معبد . وعاش في المدينة .

ويبدو أن أثره كان كبيراً في المدينة ، واعتنق علماء المدينة من التابعين مذهبه ، يذكر طاش كبرى زاده : وما بقى ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شردمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ، ممن عصمهم الله عن الذنوب والطغيان ، وأولئك من حزب طائفة لا يزالون ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة<sup>(٣)</sup> ونستنتج من هذا أن عقائد معبد الجهنفي قد انتشرت كالمهشم في العالم الإسلامي .

وانتقل معبد إلى البصرة ، وتذكر المصادر أنه ذهب هو وعطاء بن يسار إلى الحسن البصرى . وقال « يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم - ويقولون ، إنما نجري أعمالنا على قدر الله . وأن الحسن أجابهما » « كذب أعداء الله »<sup>(٤)</sup> ويبدو أن معبدًا تلمذ على الحسن بعد ذلك ، أو على الأقل تقابل الاثنان وأثر كل منهما في الآخر<sup>(٥)</sup> .

وهنا يتبين لنا حقيقة دعوة معبد الجهنفي . أنه ينكر على ملوك بني أمية مظالمهم باسم العدل الإلهي . وهناك نص حاسم يثبت أن معبدًا نادى بنظرية العدل ، كما عرفها المعتزلة - فيما بعد : ذكر القاضي عبد الجبار أن أم معبد الجهنفي قابلت الحسن البصرى بعد قتله وقالت له - وهى

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

(٢) البغدادي : الفرق ص ١٧ ، ٧٠ ، ٢٢٠ والإسفرائىلى : التبصير ص ٤٠/١٣ ،

والشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢ .

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

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

(٥) ابن الهادى : شذرات الذهب ج ١ ص ٨٨ والذهبي : ميزان ج ٣ ص ١٨٣ .

تقص أخبار ابنها « لقد شهدت ابني في الناس يقول القول بالعدل »<sup>(١)</sup> لقد كان معبد الجهني أول من أعلن إذن نظرية العدل المعتزلية في العالم الإسلامي ، وأول من نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، كما أنه أيضاً ردد دعوة أستاذه أبي ذر الغفاري عن الكنوز ، ومال الله ، ومال المسلمين .

ولم يكتف معبد الجهني بهذا ، بل دعا أيضاً إلى نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخرج مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بني أمية . وفشلت ثورة ابن الأشعث ، وقبض على معبد الجهني وأودع سجن الحجاج مقيداً . وكان الحجاج يعذبه عذاباً شديداً ، ثم عن للحجاج أن يتشفي به . فطلب من أتباعه أن يأتوا إليه به ، فلما رآه الحجاج قال له : يا معبد ، كيف ترى قسم الله لك : قال : يا حجاج ، خل بيني وبين قسم الله ، فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيت به . فقال له : يا معبد أليس قبلك بقضاء الله . قال : يا حجاج . ما رأيت أحداً قيدني غيرك . فأطلق قيدي ، فإن أدخله قضاء الله رضيت به<sup>(٢)</sup> ، وهكذا كان يعلن معبد الجهني - قبل موته مذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، وعدل الله الذي لا يظلم أحداً ، وأمر الحجاج بتعذيبه ، فعذب وقتل صبراً ( بعد عام ٨٠ هـ )

كان معبد الجهني إذن من أكبر الشخصيات الإسلامية الأولى - وهو يمثل امتداد مدرسة أبي ذر الغفاري - وألاحظ أن هذه المباحث القدرية الأولى ، إنما نشأت عن بنية المجتمع الإسلامي حينئذ ، مع اجتهاد عقلي في النص القرآني وفي السنة ، ولكن الأوزاعي - (ولد ببلدك سنة ٨٨ هـ وتوفي ببغداد عام ١٥٧ هـ) وكان من عملاء بني أمية - يذكر أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن . كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر . وأخذ معبد عنه ، وأخذ غيلان بن مسلم الدمشقي عن معبد<sup>(٣)</sup> .

ولا شك أن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصراني أسلم ، ثم تنصر محاولة غير صحيحة ، سار عليها أصحاب الفرق المختلفة . لقد كان معبد الجهني على دين كبير ، وتابعياً ومحدثاً صدوقاً . أخرج له ابن ماجه . وهو أيضاً في رأي الذهبي في الميزان - تابعي صدوق ، ولكنه سن سنة سيئة . وكان الذهبي حنبلياً متعصباً ، ومع ذلك - فقد كان مؤرخاً دقيقاً . ونراه يهاجم عدداً كبيراً من القدرين ، ولكنه مع هذا يذكر أن أصحاب الصحاح قد احتجوا بهم . ومن الأمثلة على هذا فتادة بن دعامة السدوسي ، ويذكر الذهبي

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٣) الإفرانينى : التبصير ص ١٣ .

أنه « حافظ ثقة ولكنه مدلس رمى بالقدر »<sup>(١)</sup> ويذكر نفس الشيء عن مكحول عالم الشام<sup>(٢)</sup>. وكان مكحول من أكبر أتباع غيلان — كما سنرى بعد . بل إن أثر القدرية — معبد الجهني وغيلان الدمشقي على علماء المدينة بالذات كان كبيراً . وسيدعى عدد من علماء المدينة بأنه غيلاني .

انتقل أثر معبد إلى أرجاء العالم الإسلامي وسمى أتباعه قدرية « ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة . قروناً » كما يقول علمنا محمد بن زاهد الكوثري<sup>(٣)</sup> . فلرجل إزد أهمية وتأثير في دوائر أهل الحديث ، مما دعا عبدالله بن عمر إلى محاربة المذهب القدرى . ولكن الخوض في القدر لم يتوقف . يقول ابن تيمية « ثم كثر الخوض في القدر ، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه في المدينة ، فصار معتقدهم وجمهورهم يقرون بالقدر للسابق وبالكتاب المتقدم وصار نزاع الناس في الإرادة وخلق الأعمال . وتطورت العكرة في البصرة — كما يقول محمد بن زاهد الكوثري — عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا للخالق ما ينسبه الثنوية إلى النور وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلام » .

ولم يكن هذا ما يقصده معبد الجهني على الإطلاق . إن الرجل كان يريد أن يدافع عن شرعية التكاليف فقط ، فنفى أن يكون القدر سالباً للاختيار ، فانتهى المذهب إلى ما انتهى إليه . وكان أثر معبد الجهني فيمن تلاه من حركات فكرية كبيراً . ويربط طاش كبرى زاده بين معبد الجهني وواصل بن عطاء ، ويرى أن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال وهذا يدل على أثر القدرين الأوائل في المعتزلة ويذكر طاش كبرى زاده كان الخلاف يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وعمرو ابن عبيد ويونس الأسواري وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا ، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال<sup>(٤)</sup> ويقرر الشهرستاني أنه حينما قال واصل بن عطاء بالقدر « إنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي »<sup>(٥)</sup> .

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

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

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٩٨ .

(٣) محمد بن زاهد الكوثري ! مقدمة تبين كذب الفترى ص ١١ .

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

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

يذهب المقدسي في البدء والتاريخ وابن العبري ، في مختصر الدول إلى أن أول من نادى بالقدر في الشام ، بل نادى بالاعتزال هو عمرو المقصوص . وكان عمرو معلم معاوية الثاني ، وأثر أكبر الأثر فيه . فاعتنق معاوية الثاني مذهب الإرادة الحرة في مركز الجبيرة . . . دمشق . فلما مات يزيد ، وبايع معاوية الناصر ، توجه إلى معلمه ليسأله . فقال له عمرو المقصوص : إما أن تعدل ، وإما أن تعتزل . فخطب معاوية فقال : إنا بلينا بكم ، وإبتليتم بنا . وإن جدى معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق . فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتبهناً بعمله ، ثم تقلده أبي ، ولقد كان غير خليق به ، فركب رده ، واستحسن خطاه ، لا أحب أن ألقى الله بعبعاتكم ، فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً ، وإن كانت شراً ، فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها . . ثم نزل واعتزل الناصر ، حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته ، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا : أنت أفسدته وعلمته ، ثم دفنوه حياً ، حتى مات . فكان الشهيد الثاني للمذهب القدرى <sup>(١)</sup> . ولم تترك المصادر لنا شيئاً آخر عن حقيقة هذه الشخصية . ولم نظفر بشيء منها في كتب المعتزلة .

وكانت الشخصية القدرية الثالثة هي شخصية غيلان بن مسلم الدمشقي الشهيد الثالث لمذهب « الإرادة الحرة » والمثل الأعلى للدفاع عن عقيدته والثبات عليها في وجه عتاة بني أمية . وقد اختلف في اسمه ، فذهب البعض إلى أنه غيلان بن مسلم القطبي ، وذهب البعض الآخر إلى أنه النبطي <sup>(٢)</sup> . والنبطي أقرب إلى الصحة . وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس - وقيل أيضاً : ابن مسلم أبو مروان - مولى عثمان بن عفان . وقد درس في المدينة - فيما يبدو - على الحسن بن محمد بن الحنفية . وكان الحسن - كما قلنا من قبل - يعتنق الإرجاء ، بل هو واضح المذهب . ولهذا تذكر المصادر أن « الغيلانية من المعتزلة قالت به . ويبدو أيضاً أنه آمن بالعدل والتوحيد <sup>(٣)</sup> » ولقد اشتهر بفصاحته وبلاغته أو تفانيه في عقيدته . وكان الحسن بن محمد ابن الحنفية يقول إذا ارتآه : هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن الفتي مقتول ، وكأنه أحس بما يجتبه له الأموريون .

وعاد غيلان إلى دمشق ، وتحدد المصادر داره بأنها كانت في ربض باب الفراديس شرق دمشق . وأخذ يردد على المدينة حيث أثر في معظم علمائها <sup>(٤)</sup> . ومن المحتمل أنه تأثر بمعبد الجهني . ويعتبره طاش كبرى زاده من « أئمة المعتزلة » ويجعله من مدرسة الحسن البصري

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

(٢) البغدادي : الفرق ص ٧٠ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٤) الكعبى : مقالات ص ٧٦ .

وأصحابه ، أى أنه تلمذ على الحسن البصرى<sup>(١)</sup> . ولا شك أن من عدم الدقة تسمية غيلان ابن مسلم بالمعتزلى ، ولكنه مما لاشك فيه أن غيلان كان أصلاً من أصول المعتزلة ومرجعاً كبيراً لهم وفى الحقيقة كان غيلان المبشر الحقيقى بمذهب العدل .

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

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

أما الأخبار المعتزلية ، فنقرر أن عمراً كان من محبى غيلان ، وأنه آمن بالقدر وأنه كان يقول « من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله ، وفرغها له ، وليس فيه عضو إلا وينطق بالحكمة ، فليُنظر إلى هذا الرجل<sup>(٣)</sup> .

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

(١) طاش كبرى راده : مفتاح ج ٢ ص ٣٥ .

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

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٩ .

للظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقاً يجعل الناس على الكذب أو النكاذب بينهم ، كفى بيان هذا بياناً ، وبالعنى عنه عمى (١) .

هذا خطاب غيلان المشهور إلى عمر بن عبدالعزيز ، نجمه يستخرج فيه عقيدته في العدل الإلهي ، وسواء استجاب عمر لدعوة غيلان أو لم يستجب ، فإنه استدعاه لعدالته وتقواه ، وطلب منه أن يعينه في أمور المسلمين ، وسأله غيلان أن يوليّه بيع الخزان ورد المظالم ، فوله . ويقف غيلان في سوق دمشق يبيع حوائج بني أمية ، وهو يعلن « تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته » ويصيح - وهو يبيع الخزانين « من يعزني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى . وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع » وير به هشام بن عبد الملك - فاستشاط غيظاً وقال « أرى هذا يعينني ويعيب آباي . والله إن ظفرت به ، لأقطعن يديه ورجليه » .

وحين ولي هشام - أحوال بني أمية وعائيتها - الخلافة خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية ببيان على هشام مظالمه ومظالم بني أمية باسم الحق الإلهي أو الجبر الذي لا مرد له . فأرسل هشام في طلبهما ، فجيء بهما ، ثم استدعاه هشام وناقشه : زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا . فقال له غيلان : أعوذ بجلال الله أن يأتمن خوفاً ، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجارا . إن أئمتهم القوامون بأحكامه ، الراهون لقماته ، الذين كابدوا بالعدل الدول ، وخافوا مقاماً لا يجدون عنه حولا . ولا يتعللون بالعلل ، باتوا ومقامهم المحمود ، وليهم المشهود ، بطول القيام والسجود . لم يول الله وثاباً على الفجور ، ولا ركاباً للمحذور ، ولا شهاداً للزور ، ولا شرباً للخمر ، عند ذلك أمر بحبسه (٢) ومن السجن أخذ يرسل رسائله إلى أصدقائه وأتباعه ، يعلن فيهما مذهب في العدل . وكان من فصحاء الكتاب وبلغائهم ، كما قلنا .

ورأى هشام أن يضفي على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية ، فدفع به إلى الأوزاعي ليناقشه ، ويفتي في أمره . وكان الأوزاعي عميلاً وضيعاً لبني أمية ، عاش في رحابهم ، يقدفون عليه الأموال ، ويشترون دينه ودنياه ، ويدفعون ثمن فتاويه ، وهو يحارب مجتمع المسلمين ، ويفتي بقتل كل من عبر عن آلام هذا المجتمع . وناقش الأوزاعي غيلان ، وثبت غيلان على رأيه ، فأفتى الأوزاعي لهشام بتعذيبه وقتله .

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

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

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٣ .

ثم عطش صالح ، فاستقى له غيلان . فقال له بعض أهل الشام : لا نسقيكم حتى تشربوا من الزقوم . فالتفت غيلان إلى صالح مبتحماً وقال : يا صالح . زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم . ولعمري لئن كانوا صدقوا . إن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله . ولئن كانوا كذبوا ، إن الذي نحن فيه يسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله ، فاصبر يا صالح . . . مقامك مقام شريف ، ومتجرك متجر ربح ، وإنما نقم منا أن قلنا : إن ربنا منصف لا يبور . . . فقال له صالح : أحياك الله حياً وميتاً ، كما أحييتني حياً وميتاً . . . ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ، ثم أقبل على الناس يقول : قاتلهم الله ، كم من حق قد أماتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من دليل في دين الله أعزوه ، وكم من عزيز في دين الله أذلوه . وذهب الأمويون إلى هشام بن عبد الملك ، وقالوا له : قطعت يدي غيلان ورجليه . وأطلقت لسانه . فقد بكى الناس حوله ونهبهم على ما كانوا غافلين عنه . فأرسل إليه بقطع لسانه . فقيل له : أخرج لسانك . فقال : لا أعين على نفسي . فكسروا فكيفه واستخرج لسانه فقطعوه . فأت رحمة الله ،<sup>(١)</sup> .

إننا نرى بوضوح أن الرجل - كان من أعظم الشخصيات الإسلامية في تاريخ الأمة الإسلامية كلها . إنه إنما كان يمثل المجتمع الإسلامي تمثيلاً مثالياً في مقاومته لبني أمية . كان ضمير هذا المجتمع يتكلم باسمه . ويتعذب أشد العذاب لأجله ولسنا نجد في كل ما ترك من كتابات أو رسائل أثراً لتفكير خارجي عن الإسلام . ولا نجد في كتاباته مناقشة عقلية جدلية تقوم على أسس منطقية . كما نرى هذا في مجامع المسيحيين في ذلك الوقت ، الملحنيين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني . إنما نرى حماساً مذهبياً يأخذ على الرجل كل جوانحه ، وامتداداً لدعوة التابعي الجليل معبد بن خالد الجهني وصديقه ابن يسار - وهما يتاديان : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين يأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله . كان غيلان يمثل المجتمع الإسلامي . فالمسألة إذن هي في نطاق إسلامي بحت . ولا تتعداه ، فلا أخذ أصحاب مذهب الإرادة الحرة من بيلاجيوس ولا من يوحنا الدمشقي ولا من غيرهما .

ويبدو أن غيلان كان مرجحاً أيضاً ، وقد كان هذا من أثر تلمذته على الحسن بن محمد بن الحنفية ويدعم هذا مؤرخ العقائد الإسلامية الإمام الأشعري ، فذكر أن الغيلانية - أصحاب غيلان - من فرق المرجحة . وكذلك البغدادي والإسفرائيني ، فقد اعتبروا الغيلانية مزيجاً من الإرجاء في الإيمان ومن انقدر على مذهب القدرية<sup>(٢)</sup> .

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

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٦ والبغدادي : الفرق ص ١٢٣ والإسفرائيني : التبصير

أما عقيدته في الإرجاء - فقد ترك لنا هذا النص عنه « جائز أن يعذب الله أهل الكبائر ، وجائز أن يعفوا عنهم ، وجائز أن يخلدهم ، فإن عذب أحداً ، عذب من ارتكب بمثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلده ، وإن عفا عن أحد ، عفا عن كل من كان مثله »<sup>(١)</sup> وبهذا يكون غيلان مرجحاً فعلاً ، ومن الثابت - كما قلنا - أنه تأثر بأستاذه الحسن بن محمد ابن الحنفية ، وأنه كان يناقض بهذا الأصل الخوارج . وهو أيضاً يتعد بهذا الإرجاء عن المعتزلة .

ولغيلان أيضاً رأى في فكرة الاستطاعة ، وهي القدرة على الفعل ، وأنها لكي تتحقق ينبغي أن يتحقق فيها السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات<sup>(٢)</sup> . وقد تابعه في فكرته عن الاستطاعة فيما بعد بشر بن المعتز وعمامة بن أشرس - وهما من كبار مشيخة المعتزلة .

وأدلى غيلان أيضاً بدلوه في مسألة معرفة الله - والإيمان به : إن معرفة الله الأولى - هي اضطرار يلقيها الله في الإنسان ، هي ضرورية ، هي اضطرار ، وليست بإيمان . ولعل غيلان هنا يشير إلى الميثاق في عالم الدر . أما الإيمان فهو المعرفة الثانية بالله ، وهي معرفة اكسابية وهي تشتمل على محبة الله والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله تعالى . والإيمان لا يحتمل الزيادة ولا النقصان ، فهو لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه<sup>(٣)</sup> . وقد أثر غيلان في عالمين من علماء المسلمين جميعاً أيضاً بين القدر والإرجاء وهما محمد بن أبي شبيب وأبي شمر الحنفي<sup>(٤)</sup> .

ولكن كان أبرز رجال الغيلانية - مكحول بن عبدالله الدمشقي محدث الشام الكبير (المتوفى نحو عام ٥١٦هـ) ومجموعة كبيرة من محدثي الشام وقضاتها . وكانت الغيلانية وبما على من عرف من رجال الحديث من القدرين بحيث يقول الشافعي عن عبدالرحمن بن ثابت الزاهد « وكان أعلم الناس بقول غيلان »<sup>(٥)</sup> وكانت لغيلان كتب ورسائل منتشرة في العالم الإسلامي - أهمها كتاب في الرد على الأوزاعي ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن له من الرسائل ما يدخل في مجلدات تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد وإلى الدعاء لله والتزهيد في الدنيا<sup>(٦)</sup> ويذهب

(١) الأشعري : ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٣٢٨ و ج ٢ ص ١٥٠ والبندادي :

الفرق ص ١٢٥ .

(٤) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٥ والبندادي : الفرق ص ١٢٥ .

(٥) الكمبي : مقالات ص ١٠٣ .

(٦) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

الكعبى إلى أنه كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله<sup>(١)</sup>. وقد بقيت رسائل غيلان إلى مدى طويل في العالم الإسلامى تؤثر في الكتاب والبلغاء ويحفظها العلماء والزهاد<sup>(٢)</sup>. وكانوا يزاجون بينها وبين مواعظ الحسن البصرى<sup>(٣)</sup>.

وبقيت الغيلانية فرقة مميّزة ، أثرت حقاً في المعتزلة إلى أكبر حد ، ولكن كان لها كيانها الخاص بها . ويذكر القاضى عبد الجبار المعتزلى نفسه أن لغيلان أصحاباً كثيرين في نواحي الشام يقال لهم الغيلانية<sup>(٤)</sup>.

كانت الغيلانية فرقة سياسية ، قامت كما قلت باسم المجتمع الإسلامى ضد الحكم الأموى ، الذى أنزل به عسفه وقسوته وضراوته وكانت غاياتها سياسية أكثر منها دينية كانت ثورة على الظلم الاجتماعى والاقتصادى الذى قام به الأمويون باسم الجبر الإلهى ، وحين قتل مؤسسها استمرت - فيما يبدو - وكفرقة سرية ، وما لبث أن انضم إليها أمير أموى يزيد ابن الوليد بن عبد الملك المشهور بالناقص ، لأنه أنقص الزيادة التى كان الوليد بن يزيد ابن عبد الملك الخليفة « الخليفة » زادها فى أعطيات الجند ، ليضمن ولائهم .

ثار يزيد مع جمهور الغيلانية ، وقضوا على الخليفة الخليفة عام ٨١٢٦ فى معركة عسكرية كبيرة<sup>(٥)</sup>.

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

فإن فضلت فضلة ، نقلته إلى البلد الذى يليه مما هو أحوج إليه ولا أجهزكم فى ثوركم فأفنتكم وأفنز أهاليكم . ولا أغلق بابى دونكم فياً كل قويمكم ضعيفكم ، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجلبهم به عن بلادهم ، وينقطع نسلهم .

ولكن لكم أعطياتكم فى كل سنة وأرزاقكم فى كل شهر ، حتى تستدر المعيشة بين المسلمين ، فيكون أقصاهم كأدناهم<sup>(٦)</sup> وفى الخطبة ، كما نرى ، نفس غيلان وآراؤه ، وهى

(١) الكعبى : مقالات ص ١٦٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .

(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ١٠٧ .

(٦) الكعبى : مقالات ص ١١٦ .

تذكرنا بخطبته أمام خلافة عمر بن عبد العزيز وهي الخطبة التي قتله لأجلها هشام بن عبد الملك وينبغي أن نلاحظ أن الغيلانية هي التي خرجت مع يزيد لا المعتزلة، وقد وضعوا بهذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تبنت المعتزلة هذا المبدأ نظرياً، ولكنهم لم ينفذوه في عهد يزيد<sup>(١)</sup> مع أن عمرو بن عبيد كان يفضل يزيد عن عمر بن عبد العزيز، وكان له رأى من أسوأ الآراء في عمر بن عبد العزيز. وكان عمر بن عبد العزيز من أدياء العدالة، ومثلاً بارعاً، أما الخليفة العادل من بين خلفاء بني أمية، فقد كان يزيد بن الوليد. وكان عمرو ابن عبيد على وشك القيام لمعونه، لولا أن يزيد توفى بعد ستة أشهر من خلافته.

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

أود أن أنتهي من هذا إلى أن الغيلانية كانت فرقة سياسية عملية، كان أساسها بلا شك نظرياً - يتضح في تبنيتها لفكرة الاختيار الإنساني، وإنكار للجبر الإلهي، كانت هذه الركيزة الأولى لقيامها، ولكن كان المقصود بهذا الرأى النظرى إنكار الظلم الاجتماعى الذى فرضه بنو أمية على جماهير المسلمين، ققامت في الشام لا في العراق. وأدت عملها الكبير في زعزعة أركان الحكم الأموى في عقرداره.

لقد مثلت الغيلانية، التروة الحيوية الأولى للمجتمع الإسلامى، وانطلقوا فعلاً من بناء هذا المجتمع، والتروة الحيوية - كما قلت من قبل، هي تعبير جزئى عن المجتمع، وانتفاضة من انتفاضاته، وهي تتمثل في رأى يخالف لرأى حكامه، وإن كانت لا تعبر عن المجتمع تعبيراً كاملاً، وتعنى أيضاً صرخة داوية لا تؤدى إلى تعظيم الحاكمين بقدر ما تؤدى إلى إقلاقهم وزلزلة أقدامهم، إنها هي الإرهاصات الأولى لثورة المجتمع، ولكنها ليست حقيقة ثورته.

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

## الفصل الثماني

### المجبرة الأوائل : الجهمية

#### نشأة التأويل العقلي

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

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

وفي هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلي ، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذي دخل الحديث ، وضاقوا ذرعاً بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط ، بل يعارض العقل . ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر ، وعدم التأويل ولو كان التأويل يجيزه قواعد اللغة ، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية : « العقل » ، « مقابلاً للنقل » ، و « التأويل » مقابلاً للتقليد و « التوفيق » مقابلاً للتوقيف و « الدراية » مقابلة للرواية . وبدأ النزاع عنيفاً ، تتدخل فيه السياسة أحياناً ، والتنافس العلمي أحياناً ، وسقط فيه صرعى كثيرون . وما زال النزاع قائماً ، فقد انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديماً إلى المعتزلة ، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثني عشرية ، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر ، فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف وتوسط الخلف بين الاثني عشرية ، يوفقون بين العقول والمنقول ، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين ، والإسلام إنما أتى ليوجد أمة وسطاً ، ولذلك فإن المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامي .

ولا شك أن هذا التأويل العقلي نزوة جيوية أيضاً مضادة لنزوة الحشو والاثني عشرية : التأويل والحشو من أعماق المجتمع .

والآن أنتقل إلى بدء الحركة العقلية ، محاولاً أن أضعها في إطارها الحقيقي خلال الغموض والتقطع الذي سيطر على ما لدينا من أخبار عنها .

## ١ - الجعد بن درهم :

إن أول مسلم خاض المعترك العنيف ، ونادى بفكرة التأويل العقلي في الإسلام هو الجعد بن درهم . وكل ما وصل إلينا من أخبار عنه غامض أشد الغموض ، مشوه أشد التشويه . ذكروا أنه كان من خراسان ، وأنه كان من موالى بني مروان . وذكروا أنه كان مؤدياً لمروان بن محمد ، وأنه كان ينسب إليه ، فيقال له مروان الجعدي<sup>(١)</sup> . ويذكر ابن تيمية أن ما أصاب مروان بن محمد من مصائب ونكبات وانقراض حكم بني أمية على يديه ، إنما كان بسبب انتسابه للجعد المعطل . وقيل إنه من حران وإنه كان صابئياً .

وسكن الجعد بن درهم دمشق . وحددت المصادر مكان داره<sup>(٢)</sup> . وذكر الطبري في كتابه

(١) الذهبي (المتوفى سنة ٨٥٢) . ميزان الاعتدال : يقول الجعد بن درهم عداؤه في التابعين

مبتدع ضال ج ١ ص ١٥٨ .

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

شرح أصول السنة : إن أول من قال القرآن مخلوق جمعد بن درهم في سني نيف وعشرين ومائة<sup>(١)</sup> . وتذكر المصادر أن الجمعد قد أخذ بدعته عن بنان بن سحمان ، وأخذها بنان عن طالوت ابن أخت لييد ابن أخت أعصم ، وقد عاصر لييد بن أعصم الرسول صلى الله عليه وسلم وكان عدواً له ، وقد اشتغل لييد بالسحر وكان يقول بخلق القرآن<sup>(٢)</sup> . وقد ذكر هذا القول الأخير عن الجمعد ، ويقال إن لييداً أخذ قوله عن يهودى باليمن<sup>(٣)</sup> ، وأخذ عن جمعد الجهم بن صفوان الخزري الترمذي .

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

أما ابن النديم فيقدم إلينا رواية أخرى عن الجمعد ، فإنه يعتبره مانويّاً : . . . كان الجمعد ابن درهم الذي ينسب إليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدى ، وكان مؤدياً له ولولده فأدخله في الزندقة<sup>(٤)</sup> . وهذه الرواية الغريبة انقرضت بلكرها ابن النديم ، ولا نجد لها سنداً في غير الفهرست من الكتب ، ويبدو فيها تحامل ابن النديم الشيعى على مفكر عاش في رحاب الأمويين ، وتلمذ عليه خليفة من خلفائهم ، ولم يغفر له عنده أنه قتل أيضاً بيد الأمويين كما سئرى بعد قليل .

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

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

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

(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة وأيضاً انظر ابن نباتة المصرى . شرح العيون في شرح رسالة

ابن زيد ص ١٨٦ .

(٤) ابن النديم : الفهرست - ص ٤٨٦ .

أضحى بالجمع بن درهم فإنه يقول : وما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً ، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً ، ثم نزل وحز رأسه بالسكين في أصل المنبر<sup>(١)</sup> أما صاحب شذرات الذهب فيوردها كالاتي : خطب خالد بن عبدالله القسري الدمشقي بواسط يوم أضحى ، وكان ممن حضره الجمع بن درهم ، فقال خالد في خطبته : الحمد لله الذي اتخذ إبراهيم خليلاً وموسى كليماً ، فقال الجمع وهو بجانب المنبر : لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً ، فلما أكمل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضحوا ، قبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجمع بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً . . . في كلام طويل ، ثم نزل فذبجه في أسفل المنبر . والجمع هذا أول من نفي الصفات ، وعنه انتشرت مقالة الجهمية ، إذ حذا حذوه في ذلك الجهم بن صفوان . قال الذهبي في المغني : الجمع بن درهم ضال مضل زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً<sup>(٢)</sup> وتجمع المصادر على أنه أول من نادى بالتعطيل ، وبمذهب نفي الصفات وبنظرية خلق القرآن وأن الجهم بن صفوان أخذ عنه كل هذا<sup>(٣)</sup> . ويذكر ابن كثير وابن نباتة أنه أول من قال بخلق القرآن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم<sup>(٤)</sup> .

نستطيع أن نستخلص من هذا :

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

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

(١) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ وكذلك ابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ .

(٢) ابن الهادي - شذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٣) ابن تيمية : الرسالة الحموية ص ١٥ ، ابن تيمية : موافقة صريح المعتول ج ١ ص ١٩٢ .

(٤) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ ، وابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ ، والذهبي - ميزان الاعتدال

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

غير أن ثمة تفسيراً آخر لكلام الجعد ، إذا صح أن الجعد كان يعيش فى وسط يهودى : إنه أراد أن ينكر الفكرة اليهودية المحسنة القائلة بأن الله تجلى تجلياً جسدياً لموسى ، وكلمه كلاماً مادياً ، فأراد الجعد أن يناقض هذا بقوله : إن الله لم يكلم موسى تكليماً ، أى لم يكلمه على تلك الصورة المحسنة التى عرفها اليهود ، هذا ما أراده الجعد ، ولم يفهم القسرى هذا (١) .

ولكن هذا كله لن يفسر لنا الموقف الحقيقى للجعد بن درهم تجاه الفكر الإسلامى ووضعه الممتاز فيه ، غير أن النص الرائع الذى عثرت عليه فى ابن الأثير ، بل ذكره أيضاً ابن عساکر فى تاريخه ، يبين الموقف الأصيل لهذا المفكر المجهول لدى الباحثين وهو : « أنه كان يتردد إلى وهب بن منه وأنه كلما راح إلى وهب يتنسل ويقول : أجمع للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً : وبلك يا جعد ، أقصر المسألة عن ذلك إنى لأظنك من المالكين ، لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له بدأ ما قلنا ذلك ، وأن له عيناً ما قلنا ذلك ، وأن له نفساً ما قلنا ذلك ، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك » (٢) هذا هو موقف الجعد بن درهم وهو الذى أدى إلى قتله تلك القتلة العنيفة : إنه يتوضأ لكى يستمع إلى وهب بن منه ، وإنه ليعلم أنه العقل ما يسعى إليه ويجمع نفسه له ، لقد راعه الحشواكبير ، والإسرائيليات التى دخلت الحديث ، فيسأل عن صفات الله ، وهل لله حقاً يد كأيدينا وعين كأعيننا ونفس كأنفسنا ؟ وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا الحادثة ؟ إنه يريد للتفسير العقلى ، إنه يريد تحكيم العقل فى كل شىء .

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

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

(٢) ابن كثير - الكامل - ج ٩ ص ٣٥٠ .

## ٢ - الجهم بن صفوان :

والجهم بن صفوان شخصية من أكبر شخصيات الإسلام ، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية ، ثم نسبت إليه المعتزلة : فلقبت المعتزلة منذ عهد المأمون بالجهمية . ومع أن الفرقتين تتفقان في أصول هامة ، غير أنهما تختلفان في أصول جوهرية أيضاً . ومن المحتمل كثيراً أن نجد لدى الجهمية أصلاً ومبدءاً للمعتزلة ، ولكن من جهة نستطيع أن نجد فيها أيضاً أصلاً ومبدءاً لطائفة المجبرة . وهذا ما يبين أهمية جهم بن صفوان في تاريخ الفكر الإسلامي . ويذهب كاتب حديث هو جمال الدين القاسمي الدمشقي إلى القول بأنه « قد يظن أنها ( الجهمية ) أمست أثراً بعد عين ، مع أن المعتزلة فرع منها ، وهي في الكثرة تعد بالملايين » . ولم يتنبه القاسمي إلى أن المذهب المعتزلي قد دخل في قلب مذهب الشيعة ، وما زالت الشيعة تعيش . والقاسمي قد تنكب الطريق إذ يقول « إن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعري يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية كما يدره التبحر في فن الكلام والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف »<sup>(١)</sup> .

والقاسمي يردد هنا أقوال ابن تيمية ، وهي أقوال ملؤها الحقد والكذب على رجال الأشاعرة العظماء من أمثال أئمة الهدى فخر الدين الرازي والآمدي ، وغيرهما من مفكرين حللوا لواء الإسلام علمياً وفكرياً ، وكان لهم مذهبهم المنبثق عن الكتاب والسنة ، والمتناسق تناسقاً منهجياً مع العقل .

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

(١) جمال الدين القاسمي الدمشقي - تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦ .

(٢) ابن حجر العسقلاني - الميزان : ج ٢ ص ١٤٢ والذهبي : ميزان الاعتدال ج ١

ص ١٨٥ .

(٣) ابن العباد : شذرات ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ وابن كثير تاريخ . ج ١ ص ٢٦ - ٢٧ ،

وكذلك ج ٩ ص ٣٥٠ - وابن الأثير - الكامل ج ٥ ص ١٢٧ .

(٤) ابن كثير : تاريخ ... ج ٩ ص ٣٥٠ .

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

ما هى العلل التي دعت جهماً إلى القيام بنشر آرائه ؟

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

ثانياً : مقاتل بن سليمان - قلنا إن جهماً ذهب إلى بلخ ، رقابل فيهما المفسر المشهور مقاتل بن سليمان وكانت شهرته قد عمت البلاد الإسلامية . ولكن مقاتلا كان مشبهاً ، بحيث يقول الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان « أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشئ » ، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه ، إن هذا معطل وذالك مشبه ، وإن لهما رأيين خيبين « ونستخلص من هذا أن جهماً نادى بنفى الصفات حين رأى مقاتل ابن سليمان ينادى بالتشبيه . وتقول المصادر إن مقاتلا كان يضبط الإسناد ، وكان يقص في الجامع بمرور ، فقدم جهم ، فجلس إلى مقاتل ، فوقعت العصبية ، أى فوقعت الشحنة والبغضاء بينهما ، فوضع كل واحد منهما كتاباً على الآخر . ويقول الجوزجاني « كان مقاتل دجالاً جسوراً »<sup>(٣)</sup> ولم يصل إلينا كتاب جهم ، ولكن بقيت أجزاء من تفسير مقاتل كما أن كتاب الاستقامة والرد على أهل الأهواء لنخيش بن أصرم ( المتوفى عام ٢٥٥هـ )

(١) الطبرى - تاريخ الأمم والملوك ج ٧ ص ٢٢٠ ، ١٢١ ، ٢٢٦ وأيضاً ٢٢٧ وما بعدها

وج ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ - وابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ١٢٧ .

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

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٦٩ .

ما زال موجوداً ، وخشيش من أعظم النقلة ولكنه كان حشويّاً<sup>(١)</sup> ومع أن الكابيين ليسا بين يدي الآن ، ولكن قد نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين أحمد بن عبد الرحمن الملطي (المتوفى عام ٥٢٧٧هـ) ويعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التي تكلمت عن الفرق الإسلامية الأولى . وقد استند الملطي في عرض آراء جهم على كتابي مقاتل وخشيش .

كانت هناك إذن عداوة ضارية بين جهم والحشوية . وقد تغالى جهم في التنزيه فقدر تغالى أعدائه في الحشو والتشبيه والتجسيم . وهذا ما دعا الملطي أن يردد التهمة القديمة التي وضعها كتاب الرد على الزنادقة والجهمية : أن الجهم بن صفوان اشتق كلامه من السننية ، أو أنهم شككوه في دينه ، حتى ترك الصلاة أربعين يوماً . وقال : لا أصلى لمن لا أعرفه ، ثم خرج بعد عزله واشتق هذا الكلام ، أى كلام السننية ، وبني عليه من بعده آراءه في التنزيه<sup>(٢)</sup> .

وهذا الكلام لا أساس له من الصحة . وقد رأينا من قبل كيف حاول بن النديم أن يرد آراء الجعد بن درهم إلى المانوية ، كما أن ابن تيمية يجعله فيلسوفاً صابئياً حزنانياً ، تلك محاولة قام بها خصوم المذاهب . وفي الحقيقة أن الجهم بن صفوان كان مفكراً مسلماً . بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج إلى الكتاب والسنة ، أو بمعنى أدق كان يؤمن بالأصل الإسلامي المشهور « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وقد لاحظ البغدادي والإسفرائيني مع شدة عداوتهما تخالفي مذهب أهل السنة والجماعة — أن جهم بن صفوان كان يحمل السلاح ويحارب السلطان<sup>(٣)</sup> . ويقول الإسفرائيني « ومع هذه البدع التي حكيناها عنه ، كان يعانى الخروج وتعاطى السلاح وكان يحمل السلاح ويخرج على السلطان وينصب القتال معه ، ورافق الحارث ابن سريج في وقائمه ، وخرج على نصر بن سيار حتى قتله سلم بن أحوز المازني في آخر أيام الروانية<sup>(٤)</sup> . ويقول السلي المتأخر جمال الدين القاسمي الدمشقي أن الجهم بن صفوان ومخدومه الحارث بن سريج كانا « يقمان أحكام الكتاب والسنة ، وجعل الأمرشورى ، وأبى الانتماس في إمرة الظالمين ، ورفض أعطياتهم والعمل لهم » . وفي موضع آخر يقول « إن الدهرية لا يقرون بالوهية ولا بنبوة ، وجهم كان داعية للكتاب والسنة ، ناقماً على من انحرف عنهما مجتهداً في أبواب من مسائل الصفقات ، فلا يستحل نيزه بالدهرية<sup>(٥)</sup> .

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

(٢) الملطي : التنبيه ص ٩٦ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٢٨ .

(٤) الإسفرائيني : التبصير . ص ٦٤ .

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

ثالثاً : المنهج العقلي - إن تحكيم العقل في النصوص كان دعوة جديدة بدأها الجعد ورأى وجهه صحتها . وبخاصة أن اليهود والنصارى من ناحية ، والمناوية والمذاهب الفارسية من ناحية كانت تتقدم بقسوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته ، فرأى أن منهج الحديث لا يفيد بشيء ، بل إنه يحمل إلى الإسلام سمواً شديدة لم يقو علماء الحديث على مقاومتها ، فانبرى لوضع هذا المنهج . وهو المنهج الذي اعتنقه المعتزلة فيما بعد ، وحاربوا به أعداء الإسلام .

ولا شك أن للجهم بن صفوان فضلاً كبيراً على الإسلام ، ولكنه ، كما يقول محمد بن زاهد الكوثري في مقدمته الرائعة لتبيين كذب المفقري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، « أفرط في النبي حتى قال : إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد ، ولم يفرق بين الاشتراك في الامم والاشترك في المعنى ، والمنوع هو الثاني دون الأول وبشرط كونه وارداً في الشرع ، لأن العلم مثلما ورد وصف الخالق به والمخلوق ، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى ، لأن علم الله حضوري وعلم المخلوق حصولي ، وكذلك بقية الصفات »<sup>(١)</sup> .

### آراء الجهم بن صفوان الكلامية

قلنا إن منهج الجهم بن صفوان - الذي أدخله في الحياة العقلية الإسلامية - هو التأويل ، فبدأ يطبق منهج التأويل على كل المشكلات العقلية التي كانت تشغل العالم الإسلامي حينئذ . ومع أن كتابه الذي وضعه عن مقاتل بن سليمان لم يصل إلينا ، إلا أن جملة آرائه قد احتفظ بها مؤرخو الفرق . كما أن نشر كتاب التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي قد كشف لنا عن مجادلاته مع مقاتل بن سليمان ، إذ أن الملطي استند في تفنيد آراء الجهم على آراء مقاتل . وسأقدم لكم ملخصاً عاماً لأهم آرائه .

### مشكلة الألوهية

#### ( ١ ) الذات والصفات :

الله ذات فقط ، وليس شيئاً ، « لا يقال إنه شيء ، لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل ، ، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء »<sup>(٢)</sup> . ويقول الملطي إن جهماً يقول « إن الله لا شيء

( ١ ) محمد بن زاهد الكوثري ، مقدمة تبين كذب المفقري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري :

لابن عساكر ص ١٢ .

( ٢ ) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٨١ ، ٢٨٠ ، ج ٢ ص ٥١٨ والملطي -

التنبية ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ .

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

إن الشهرستاني يقول إن جهماً « نفي الصفات الأزلية » ، ولكنه استدرك فقال إن جهماً يقرر أن الله « لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنفي كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق » <sup>(٣)</sup> . وعند البغدادي أن جهماً يقول « لا أضفه يوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجد ، وفاعل وخالق ومعبي ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده » <sup>(٤)</sup> . وكذلك الإسفراييني : « كان جهم يقول إن الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حى أو عالم ، أو مريد أو موجود ، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال : إنما يقال في وصفه أنه قادر ، موجد ، فاعل ، خالق ، محيي ، ومميت ، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد » <sup>(٥)</sup> . ونرى من هذا أن جهماً لا ينفي الصفات الأزلية وإنما يحاول فقط تزييه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التشبيل والتشبيه ، فاحتفظ لله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، فجهم ليس معطلاً بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذي انتشر على أيدي الحشوية من أمثال مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحي .

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

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

(٢) الملطي : التنبيه ص ١٩٣ ، ١٩٤ - ونقل الملطي لا يتسم بالحيدة .

(٣) الشهرستاني - الملل ج ٦ ص ١٢٢ .

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

(٥) الإسفراييني : التبصير .. ص ٦٤ .

فه تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى وهذا كفر ، وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا الخلاء<sup>(١)</sup> ولكن كيف أحدث هذا العلم ؟ نقل الأشعري عنه نصين مختلفين . أحدهما أنه « قد يجوز عنده أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلاً » ومعنى هذا أن علم الله حادث ، ولكن الله أحدثه قبل حدوث الأشياء . والنص الآخر هو : « أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه . ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم ، لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو يجهل<sup>(٢)</sup> » ، ومعنى هذا أن علم الله حادث يحدث الحوادث . ولكن المرجح أن الجهم يذهب إلى القول الثاني والأشعري يقرر في موضع آخر أن الجهم يقول : « إنه لا يقال إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون<sup>(٣)</sup> » .

ويقرر جهم أن علم الله حادث لا في محل ، أو بمعنى أدق أثبت للباري علوماً حادثة لا في محل<sup>(٤)</sup> . ويعلم جهم هذا بما يأتي : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم به قبل خلقه ، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيحدثه يتيقن بعد أن يوجد أم لا ، ولا يجوز أن يتيقن لأنه بعد أن يوجد لا يتيقن العلم بأنه سيحدثه ، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيحدثه ضرورة ، وإلا لانقلب العلم جهلاً وهو على الله سبحانه محال . وإن لم يتيقن علمه بأنه سيحدثه بعد أن أوجده ، فقد تغير ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تعين أن يكون علمه حادثاً يحدث الإيجاد ، وذلك يؤدي إلى أن ذاته محل للحوادث ، وهو محال . وإما أن يحدث علمه في محل ، وهو أيضاً ، لأنه يؤدي إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم البارئ تعالى ، وهو محال . فتعين أن يكون علمه حادثاً في محل<sup>(٥)</sup> .

يقدم هذا النص الرائع الذي أورده لنا البغدادي والشهرستاني صورة من صور تفكير الجهم . إن الجهم يحاول في هذا النص تنزيه الذات المطلقة عن كل تغير ، والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة ، ستؤدي في نظر الجهم إلى تغير في العلم ، وبالتالي إلى تغير في الذات ، ثم لا يمكن أن يكون العلم في محل لأن العلم هو علم بالحوادث ، وهذا المحل إما أن يكون ذات الله ، فتكون ذات الله محلاً للحوادث . . . هذا ما سيذهب إليه الكرامية فيما بعد ، وهو محال عند الجهم . وإما أن يكون في محل ، فيكون المحل موصوفاً بصفات العلم الإلهي ، وهذا محال ؛

(١) ابن حزم : الفصل ج ١٢ ص ١٢٧ ، وما بعدها وقد أورد ابن حزم نصوماً في غاية

الأهمية للجهم بن صفوان .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٤٨٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٢٨ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق .. ص ١١٣ والواقى الصفدي ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥) البغدادي : نفس المصدر نفس الصحيفة والواقى للصفدي بنفس الورقة .

وقد دعاه هذا إلى « أن يثبت علومًا حادثة بعدد المعلومات الموجودة »<sup>(١)</sup> فالعلم الحادث يتجدد دائماً بتجدد الحوادث .

والكلام كالعلم صفة حادثة ، فلم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام أحدثه ، « كانوا يقولون إن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وأن قوله تعالى « وإذ نادى ربك موسى » وقول النبي : إن الله ينزل كل ليلة فيقول : من يدعوني فأستجيب . . . إلخ . معناه أن ملكاً يقول ذلك عنه كما يقال : نادى السلطان » . وهنا تأتي مشكلة القرآن ، وقد أجمعت المصادر على أن الجهم كان يقول بخلق القرآن<sup>(٢)</sup> . ولكن الأشعري يمدنا بالنص الآتي : « وحكى زرقان عن الجهم أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله »<sup>(٣)</sup> . فما هو المقصود بكلمة جسم ؟ هل المقصود بها أنه « شيء موجود » وما دام القرآن هو شيء موجود فهو حادث وليس بقديم ، ومن ثمة فهو مخلوق ؟ أو أن وصف القرآن بجسم ونسبته إلى جهم هو إلزام من أعدائه ؟ وهل اتخذت كلمة جسم مصطلحها الفني في ذلك الوقت المبكر ؟ هل هي تشير إلى « شيء » أم تشير إلى « جوهو » ؟

إنني أميل إلى القول بأنه استخدم الكلمة ، وأنه استخدمها بمعنى « شيء موجود » ، والشئ الموجود لا بد أن يكون جسماً ، خاصة وأنه استخدم كلمة الجسم للحركة فيقول « إن الحركات أجسام »<sup>(٤)</sup> . وهذا نص أيضاً يورده الأشعري عن زرقان عن جهم : « أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غير جسم ، لأن غير الجسم هو الله سبحانه ، فلا يكون شيء يشبهه »<sup>(٥)</sup> وهنا يتضح لنا منطق الجهم : هناك جسم ولا جسم ، أما الجسم فهو الموجودات ، واللاجسم هو الله فقط أو هو الذات الإلهية وحدها منفردة لا شيء بجوارها ، والقرآن موجود فهو جسم . ومن العجب أننا سنجد عند الكرامية العكس تماماً ، فالكرامية تقول : إن الموجودات جسم وعرض ، والله وحده هو الجسم . ولكن الكرامية أو محمد بن كرام مات عام ٢٥٥ هـ أي مات بعد مائة عام من وفاة الجهم ، فن المحتم إذن أن الجهم كان ينكر أقوال مقاتل بن سليمان ، ولا بد أن مقاتلا كان يعيش في وسط يهودي ومسيحي ، أخذ عنه التشجيم والتشبيه ، وفرخ التجسيم وباض في خراسان حتى وجد ابن كرام البيهنة الصالحة له . وأنكر الجهم بين صفوان أيضاً حدوث الحوادث في ذات الله ، وقد نادى بعكس هذا

(١) الشهرستاني : الملل والنحل .. ج ١ ص ١١٤ .

(٢) انظر أيضاً ابن تيمية - موافقة . ج ١ ص ١٨٧ - ومجموعة الرسائل ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥٨٩ .

(٤) نفس المصدر السابق نفس الصحيفة .

(٥) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٣٤٦ .

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

وقد انتقل التجسيم إلى الكرامية كما نعلم ، وانتقل من الكرامية إلى تقي الدين بن تيمية ، ومنه إلى السلف المتأخرين ، وانتقل التنزيه إلى المعتزلة ولكن كلتا الطائفتين لم تحلما الإشكال ، إنما كان حله على يد مفكري الأشاعرة بمبدئهم الخالد: وهو أن الله صفات لا ينبغي أن يقال إنها هي أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا إنها موافقة أو مخالفة ولا إنها تباينة أو تلازمه أو تتصل به أو تفصل عنه ، أو تشبهه أولاً تشبهه ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به <sup>(١)</sup> .

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

### (ب) رؤية الله :

وتلك مشكلة أخذت مكانها الكبير في اختلافات الفرق ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى إمكان رؤية الله في اليوم الآخر . واستندوا على دليل عقلي هو أن كل ما لا تصح رؤيته ، لم يتقرر وجوده ، كالمعدوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته - كسائر الموجودات . ثم أخذ الأشاعرة يفسرون الآيات القرآنية الواردة في إمكانية الرؤية ، ومنها قول الله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً ، حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والنهاس بينهما <sup>(٢)</sup> . أي أنه لا يجوز أن تتلاقى وتنهاس ذات الله بذوات المخلوقات . فعنى اللقاء هنا هو الرؤية ، ثم قول الله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وقوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة

(١) الإسفراييني : التبصير في الدين ص ١٠٠ .

(٢) الملطي : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ وهاش الكوثري .

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

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

### (ح) فناء الخالدين أو فناء الحركة :

أثيرت مسألة فناء الخالدين عند اليهود من قبل كما ذكر المقدسي ثم أثيرت نفس المسألة عند المسلمين فتمت روايات عن ابن مسعود أنه قال : يأتي على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما لبثوا أحقاباً . وكذلك عن الشعبي « جهنم أسرع الدارين خراباً » ، وكذلك عن عمر « لو لبث أهل النار في عدد رمل عالج ، لكان لهم ما يرجون » . فن ناحية النقل ، ثمة اختلاف في أبدية النار<sup>(١)</sup> .

ولقد اتهم جهم بن صفوان بأنه نادى بفناء الخلود ، أو بمعنى أدق بانتهاء الجنة والنار<sup>(٢)</sup> ، فهو يقرر صراحة أن حركات أهل الخالدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلها فيها وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتآلم أهل النار بجهنمها<sup>(٣)</sup> وفي نص آخر « الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى أهلها حتى يكون الله موجوداً لا شيء معه ، كما كان موجوداً لا شيء معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار »<sup>(٤)</sup> وفي نص ثالث « لمقدرات الله ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلها ، حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه »<sup>(٥)</sup> . والمحاولة كما نرى محاولة للتنزيه المطلق ، إذ أن القدم والسرمدية لله وحده فهو الأول والآخر . بل يقرر الجهم أن

(١) المقدسي - البده ج ١ ص ١٩٩ إلى ٢١٣ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٥ ، ٩٦ ويورد الملطى التزامات بعيدة تماماً عن روح المذهب الجهمي

وانظر أيضاً ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١١٥ ، والواقى للصفدي ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) الأشعري مقالات ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

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

« معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره »<sup>(١)</sup> فكل شيء يفنى ولا يبقى إلا الله، ولكل شيء غاية ونهاية وآخر حتى الجنة والنار . والجهم هنا يفسر معنى الآخر ، التي أوردتها النصوص القرآنية تفسيره الخاص المتزه ، ولكنه يستند في الآن عينه على مبدأ فلسفي : « لا يتصور حركات لاتنهاى آخرأ ، كما لا تتصور حركات لا تنتهى أولاً »<sup>(٢)</sup> والحركة - كما قلنا - جسم ، والجسم موجود له مبدأ ونهاية ، فهي حادثه ، والحادث يفسد . . وكذلك الجنة والنار وحركات ساكنيها .

وحاول جهم أن يفسر الآيات التي تؤكد الخلود تفسيراً مجازياً ، فحمل قوله تعالى « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد ، كما تقول « خلد الله ملك فلان » وهذا منهج في التأويل عجيب . ثم بحث في الآيات لعله يجد فيها ما يحقق فكرة الانقطاع ، فقابلته الآية : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » (الآية ٢٠٨ - هود ١١) ، فرأى فيها اشتراطاً واستثناء ، والخلود والتأيد لا شرط فيه ولا استثناء<sup>(٣)</sup> وقد تناسى جهم الآيات الكثيرة التي تقرر بقاء الجنة بقاء سردياً : (لهم فيها نعم مقيم) ، (خالدین فيها أبداً إن الله عنده أجر عظیم) (ما عندكم ينفدوما عند الله باق) (لا يدوقون فيها الموت) (وأن الآخرة هي دار القرار) (ما كنن فيها أبداً) (فادخلوها خالدین) (وما هم منها بمخرجین) . وعن بقاء النار : (لا يقضى عليهم فيموتوا) (لا يموت فيها ولا يحيى) (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم) .

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

ويتكلم أبو الهذيل العلاف عن سكون الحركة في أهل الجنة والنار ، وسنرى تقي الدين ابن تيمية يؤمن بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعاً بعد استيفاء العقاب . وقرر الجهم أيضاً أن الله لم يخلق الجنة بعد ، أما جنة آدم فقد خلقها وأفناها ، أراد بهلنا أيضاً إنكار قلم الجنة<sup>(٤)</sup> .

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٢١١ .

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

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

(٤) الملطى : التنبيه ص ١٣٠ ، ١٣١ .

## المشكلة الإنسانية

( ١ ) الجبر :

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

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

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

( ٢ ) نفس المصدر ج ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

( ٣ ) البغدادى : الفرق ص ١٣٨ .

( ٤ ) الإسفرائىنى : التبصير ص ٦٣ .

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

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

وينبغي أن نلاحظ أن هذا الأصل يفصل بينه وبين المعتزلة فصلاً تاماً ، فالمعتزلة نادوا بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة ، ولم يجعلوا على سلطان أفعال الإنسان سلطاناً .

### (ب) الإيمان :

الإيمان عند الجمهور هو ما قر في القلب ووظق به اللسان ، وقد اختلف طوائف المسلمين فيما بعد اختلافاً شديداً في هذه المسألة : ويبدو أن جرائم الخلاف قد وجدت عند الجمهور وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن واصل بن عطاء قد أرسل تلميذه حفص بن سالم لمناظرة جهنم في قوله بأن الإيمان خصلة واحدة ، وهي المعرفة<sup>(١)</sup> ، وقد نقل إلينا فيما نقل من عباراته أنه يزعم : « أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ويرسله ويجمع ماجاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجواريح فليس بإيمان » . فالإيمان إذن لا يتناول إلا الباطن بحيث إن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، فإنه لا يكفر بمجرد ، ، فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد ، العلم أو المعرفة لا تزول بنطق اللسان ، « والإيمان لا يتبعض » أي لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . « ولا يتفاضل أهل القبلة فيه ، كلهم سواء : إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ أن المعارف لا تتفاضل »<sup>(٢)</sup> وفي نص آخر يقول : « إن الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون : وهو الجهل بالله »<sup>(٣)</sup> .

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

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٢ ، والبندادي : الفرق ص ١٢٨ ، الشهرستاني : الملل

ج ٢ ص ١١٥ .

(٣) الأشعري نفس المصدر ص ١٤٢ .

وعرف أنه واحد لا شريك له ولاند ، وعرفه بصفاته وأنه ليس كمثل شئ . ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمناً . وقد هاجمه أبو حنيفة الذي أعلن أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان<sup>(١)</sup> .

ونرى الإمام تاج الدين السبكي يعتبر قول جهم بن صفوان بأن الإيمان هو المعرفة فقط بدعة شنعاء لا أقبح منها . ويحاول السبكي أن يجد لجهم مخرجاً فيقول : « وأما جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع ، ومع ذلك لا أعتقد أنه ينسب إلى القول بأن ما عاند الله ورسوله وأظهر الكفر وتعد به ، يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه . فلعل الناقل عنه حمل اللفظ مالا يطيقه أو جازف الناقل عنه غيره » . ويضرب مثلاً لهذا النقل الجاهل : ابن حزم الذي قرر في كتابه الفصل أن الجهم بن صفوان وأبا الحسن الأشعري يذهبان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وإن أظهر الإيمان بلسانه وعباراته ، فإذا عرف الله بقلبه ، كان مسلماً<sup>(٢)</sup> . ويرى السبكي أن ابن حزم جاهل بالمذاهب الكلامية يتكلم بدون وعي ، وهذا حق ، وأن هذا كذب على الأشعري والأشاعرة ، إذ أن الأشعري وأصحابه يقولون إن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفار فهو كافر بالله ، ولكنه إذا صح أن جهماً آمن بهذا المذهب « فهو مذهب مردود ، محجوج بالإجماع ، لا يعاب به ولا يلتفت إلى قائله وليس جهم ممن يعتمد بقوله ، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا الرجل ولا مذهبه فإنه رجل ولاج خراج هجم على خرق حجاب الهيبة ، بعيد عن أغوار الشريعة ، يزعم أنه ذو تحقيقات باهرة ، وما هي إلا ترهات قاصرة ، ويدعى أن له مثاقب في النظر ، وما هي إلا عقارب أو أضرة » . ثم حين يذكر المذهب المقابل للجهمية وهو مذهب الكرامية في الإيمان وهو أنه إقرار الشهادتين فقط ، أى أنه « قول » — يقول : اعلم أن جهماً غاص في المعاني بزعمه وأعرض عن الظواهر ، فسقط على أم رأسه ، قامت عليه حجج الشرع ، ومنعته على سبيل الحق أى منع ، وابن كرام انسحب على الظواهر ، وأعرض عن ضائر القلوب ، فوقع من حائق الحق إلى حضيض الباطل ، ونخرج عن قضايا العقول ، وتبرأ منه المنقول ، فلا هو على الحق ولا هؤلاء<sup>(٣)</sup> ، ونحن نتساءل : هل كان هناك في خراسان ، في موطن الكرامية فيما بعد — وفيها عشعشت وفرخت — من ينادى بأن الإيمان قول فقط ، فأعلن جهم ، مناقضاً هذا ، أن الإيمان معرفة بالقلب فقط ؟ ونلاحظ أيضاً أن في رأى جهم عنصراً شيعياً ، فالإيمان عند الشيعة هو معرفة بالقلب فقط !!

ولكن السبكي ، برغم مهاجمته للعنيفة للجهمية وللجهم في مسألة الإيمان ، يحاول أن يجد

(١) السبكي المثاقب ج ١ ص ١٤٥ إلى ١٤٨ .

(٢) السبكي طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٣ .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ١ ص ٤٥ .

له مخرجاً كما قلت ، فيذكر أن هناك من يقولون إن الإيمان لا يكون إلا في القلب وحده دون سائر الجوارح ، ويقسم هؤلاء إلى فريقين . فريق يقول بأن الإسلام غير الإيمان ، وأن الإسلام يكون في الجوارح وأن النطق لا بد منه وأن القادر عليه بدون النطق به كالمهر لا تنفعه معرفة القلب . ويذكر السبكي أن القائلين بهذا هم أصحاب أبي الحسن الأشعري . والفريق الثاني « لا يدرى مذهبهم في الجوارح ما هو » . ويقول السبكي بأن القائلين بهذا هم الجهمية والبعثية أصحاب جهم بن صفوان والحسن بن الفضل البجلي ، ثم يضع هذا النص الجميل المتسامح وهو : « والذي يغلب على الظن أنهم يقولون : الإيمان معرفة القلب ، والإسلام النطق بالشهادتين ، وسائر الجوارح لا تسمى أعمالها إيماناً ولا إسلاماً » . وبهذا يرى السبكي الجهمية من الخروج على الإسلام فيقول : « وخرج من هذا أن أحداً لا يقول إن القادر على النطق بالشهادتين مسامح بتركه ، ولر قال ذلك قائل لراغم الشريعة وجاء بالخطة الشيعة ، وحرق لإجماع المسلمين ، وقدح في دعوة سيد المرسلين <sup>(١)</sup> » بهذا الموقف المتسامح ، يعود السبكي إلى وضع جهم بن صفوان في الإطار الإسلامي .

### ( ح ) إيجاب المعارف بالعقل :

إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع - <sup>(٢)</sup> هي هذه القاعدة المشهورة التي وضعها جهم . وتفسيرها : أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن . العقل وحده هو الذي يفعل هذا قبل أن ينزل الوحي مقرراً أن هذا الشيء حسن وأن هذا قبيح . ولعل هذا الأصل الذي وضعه الجهم اتخذته المعتزلة فيما بعد ، وبنوا عليه نظريتهم المشهورة في المعرفة : « التحسين والتقيح » .

### جهم بن صفوان والمشبهة الحشوية

#### ( ١ ) العرشية :

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

( ١ ) السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ٣٦ .

( ٢ ) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١١٥ والخياط - الانتصار ص ١٨١ ، ٢٢٢ .

الملطى هو فقرة عن أبي عاصم خشيش بن أصرم يقول فيها : « وقد أنكر جهم أن يكون الله على العرش » . أو أن جهماً أنكر الاستواء<sup>(١)</sup> .

يورد خشيش الآيات والآثار التي تذكر العرش<sup>(٢)</sup> ويعلق أبو عاصم : من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر بالله أجمع ، فمن أنكر العرش ، فقد كفر به أجمع ، ومن أنكر العرش ، فقد كفر بالله ، فوجاءت الآثار بأن لله عرشاً وأنه على عرشه . وقد لاحظ عالمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوازرى : « وليس في تلك الآيات والآثار شيء يدل على الاستقرار الحسى على العرش . وعلى التمكن بمكان<sup>(٣)</sup> . أما الآثار التي أوردها خشيش ، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الاستواء فهي من الإسرائيليات المرفوضة .

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

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

(١) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

(٣) الملطى : التنبيه ص ٩٧ هامش (١) .

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

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

وقد قيل البيت في بشر بن مروان الأموى وهو أخو عبد الملك بن مروان . البداية والنهاية ج ٩

ص ٧ .

(٥) الملطى : التنبيه ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

ولم ينكر جهم أن الله كرسياً كما تذكر الآية ، إنه ينكر الكرسي المادى الذى تصوره المشبهة والمقاتلة من أتباع مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى ومزدكى ، وإنما أراد الله به أن وسعت قدرته ، ووسعت قوته الدنيا ، وليس معناه كرسياً مادياً . فالجهم إذن لا ينكر الآية القرآنية وإنما يفسرها ويحاول أن يؤولها تأويلاً عقلياً ، ولكن خشيش لم ينقل عنه نقلاً صادقاً .

### ( ب ) الله والمكان :

إن جهة « العو » - أى أن الله فى أعلى ، وأن الله فى السماء - مشكلة شغلت أذهان المسلمين فيما بعد . ولكن يبدو أن المقاتلة - مقاتل بن سليمان وأتباعه - آثاروها أولاً ، فابرى جهم لإنكارها . يقول أبو عاصم أى خشيش : « وأنكر جهم أن يكون الله فى السماء دون الأرض » . ويقول الملقب إن جهماً أنكر أن الله بائن عن الخلق ولا غير بائن ولا فوقهم ولا تحتهم ولا عن أيماهم ولا عن شمالهم<sup>(١)</sup> . وغاية جهم من الإنكار أن يتزه الله عن الجهة . ولكن خشيش أخذ يورد الآيات محاولاً أن يثبت بها أن الله فى السماء ، كما حاول أيضاً أن يوجه الأنظار إلى أن جهماً يقول إن الله فى الأرض دون السماء ، وهذا ما لم يقصده جهم . إن جهماً يريد أن يبين تهافت الفكرة القائلة بأن الله فى السماء ، فيعرض : لم تقصرونه على السماء فقط ولا تضعونه فى الأرض أيضاً .

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

(١) الملقى : التنبيه : ص ١٠١ .

بحث ، لأن الانتقال من فوق إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى شأن الأجسام ، وتعالى الله عن ذلك . وأحاديث النزول إنما تدل على نزول ملك ينادي ، كحديث النسائي ، فتعين الإسناد المجازي الموافق للتزيه ، فياويح الحشوية ما أغياهم في فهم المعاني في اللسان العربي المبين<sup>(١)</sup> . . . وهذا هو معتقد الأشاعرة ، إنكار الصعود والهبوط وتزيره الله عن الجسمية . إن الأشاعرة قد وصلوا إلى معتقدهم عن طريق غير طريق الجهم ، كان للجهم منهج عقلي بحث .

### (ح) المتشابهات :

إن مشكلة الآيات المتشابهة - أي التي يشبه ظاهرها الله بالموجودات - أثارَت كثيراً من المناقشات بين المسلمين كما قلنا ، واثرت المناقشات حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر ، كيف تفسر تلك الآيات الآتية الخاصة بالوجه : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » و « كل شيء هالك إلا وجهه » والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم « وإنما نطمعكم لوجه الله » فأينما تولوا فم وجه الله « ذلك خير للذين يريدون وجه الله » وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله ، ولكن أنكر جهم أن يكون لله عز وجل وجه<sup>(٢)</sup> والحقيقة أن جهماً لا ينكر الآية ، وإنما يفسر الوجه ويتأوله : « ويبقى وجه ربك » إشارة مجازية إلى بقاء الله ، و « كل شيء هالك إلا وجهه » أي كل شيء هالك إلا الله . ولا يعني الوجه هنا الوجه المادي على الإطلاق كما ذهب مقاتل بن سليمان وأتباعه .

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

ومن هنا يتبين لنا السرف في إنكار جهم للسمع والبصر ، هو هذه المقارنات التي أوردتها المشبهة بين الله وخلقته ، وجهه ينزه الله عن مشابهة المخلوقات . كما أننا نلاحظ أنه لا ينكر أن يكون الله سمعاً بصيراً ، ولكنه ينكر السمع والبصر أي الأداة الحسيتين اللتين تشبهان ما لدى المخلوق من أدوات بها يسمع وبها يبصر . وكذلك في التكلم ، إنه لا ينكر أن الله قد كلم موسى ، ولكنه ينكر أنه كلمه بأدوات وأصوات . كما أنكر من قبل أنه كلمه بكلام قديم ، كما أنكر اليد المادية : « يد الله فوق أيديهم » لا تعني إطلاقاً بدأ حسية ، وإنما تعني قدرة الله .

(١) الملطى : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ وهامش الكوثري .

(٢) الملطى : التنبيه ص ١١٣ .

وكنلك في الآية : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ، الآية » . كما أنكر <sup>(١)</sup> الجهم تفسير القبضه واليمين تفسيراً مادياً في الآية « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » ، وكذلك الساق في الآية « يكشف عن ساق » . وإن من المعروف أن مذهب الأشاعرة هو أن اليد ليست جارحة على الإطلاق ، وجميع الآيات التي أوردناها لا تدل أن اليد المذكورة معناها يد مادية . . . تنطق جميع الفرق الإسلامية - ما عدا المشبهة - على هذا .

#### ٤ - جههم والعقائد السمعية :

اختلف جههم مع المشبهة كما اختلف مع أهل الحديث في كثير من العقائد السمعية ، فأنكر عذاب القبر ومنكر أن ينكر وأقوالاً وقال : « ليس يقول ولا يدعون فيها الموت إلا الموتة الأولى » <sup>(٢)</sup> وقد رفض جههم الآثار النبوية في هذا ، وتابعه المعتزلة - فيما بعد - على رأيه . ونلاحظ أن إنكار عذاب القبر هو نتيجة منطقية لفكرة جههم في أن الله لم يخلق الجنة والنار بعد ، فإذا كانت الجنة والنار ، وهما مكان الثواب والعقاب ، لم يخلقا بعد ، فكيف يحدث حساب ، وما يستتبعه من ثواب وعذاب في القبر .

كما أنكر جههم أن ملك الموت يقبض الأرواح <sup>(٣)</sup> ، إنه يرى أن النفوس تصعد لبارئها حين يريد الله انتهاء حياة الشخص ، فتلقى الأمر من الله ، وهذا ما تفسره الآية « يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » أي كلمة الله الملقاة ، وليس معنى ملك الموت هنا شخصاً نورانياً يتجسد للإنسان حتى يتوفاه .

كما أنكر جههم الشفاعة ، وأن قوماً يخرجون من النار <sup>(٤)</sup> ، وليس لدينا تحليل جههم لإنكاره للشفاعة . ومن العجب أن يكون جههم جبرياً ، ثم ينكر شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت ، وآمن بها أهل السنة والجماعة ، وأهل الحق : الأشاعرة . وقد كان الأشاعرة وهم الموقفون بين العقل والنقل ، قد آمنوا إيماناً كاملاً بالشفاعة .

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

(١) الملطى : التنبيه ص ١٢٩ .

(٢) الملطى : التنبيه : ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٤) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

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

لقد وضع الإسلام - في رأى الأشاعرة - المبدأ العام للشفاعة ، فقرر أن العصاة يعاقبون في النار ، ثم يخرجون منها بشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشفاعة العلماء والزهاد والعباد ، ثم يذهب المذهب إلى نهايته فيقرر أيضاً شفاعاة أطفال غير المؤمنين ، ثم يقرر « ومن لم تسعه شفاعاة هؤلاء ، وكان قد سبق لهم الإيمان ، فإنه يخرج من العذاب برحمة الله جل جلاله » . بل إن المذهب يقرر أن كثيرين من عصاة المؤمنين يغفر لهم قبل إدخالهم النار ، إما بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وإما برحمة الله ، وأخيراً « لا يبقى في النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان »<sup>(١)</sup> . وبهذا ينتهى الإسلام إلى مبدأ الرحمة العام . . . يطوى البشر أجمعين . ولم يفهم هذا - كما قلت - جهنم بن صفوان . . إن مذهبه العقلى المتحجر تغلب عليه ، وكما غلا الآخرون في الأخذ بظاهر الأثر ، غلا هو في تحكيم العقل .

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

كما أنكر جهنم أن الله يميز على الصراط عباده ، فاعتبر الصراط أمراً مضموناً لا جسماً مادياً يسير عليه الناس . وذكر القرآن الكريم الحافظين (وإن عليكم لحافظين ، كراماً كاتبين) فذكر خشيش أن جهماً أنكر الحافظين الكرام الكاتبين ، ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما أنكر تصويرهم في صورة حسيّة مادية . وذكر الرسول صلوات الله عليه وسلامه الحجب فقال « إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام . يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل النهار قبل الليل ، وعمل الليل قبل النهار ، حجابهُ النور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره »<sup>(٢)</sup> ، وينقل الملطى أن جهماً أنكر الحجب ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما نكر أن تكون الحجب مادية من ذا وظلمة أو نور وظلمة . . إن جهماً هنا عدو للثبوتية والمانوتة ، عدو لمن اتهم أنه أخذ عنهم .

هذه هى الآراء التى نقلها لنا الملطى في كتابه التنبية ، وهو أقدم مصدر عقائدى في أبلى الباحثين ، وهى تمثل مرحلة الخلاف بين جهنم وبين الحشوية والشبهة .

(١) الإسفرائىنى - التبصير . ص ١٠٦ .

(٢) الإسفرائىنى : التبصير ص ١٠٦ .

## ٥ - الجهمية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود :

اتهم الجهمية بأنهم رواد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود . فقد نقل عنهم أنهم أنكروا الحجب والحلل المادية - والحلل هي المسافات . وذهب الملطى إلى أن المذهب انتهى إلى أن الله لا يتخلص من خلقه ، ولا يتخلص الخلق منه إلا إذا أفناهم جميعاً ، فلا يبقى من الخلق شيء ، وهو في الآخر - في آخر خلقه - ممتزج به ، فإذا أمات خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه ، وأنه لا يخلوا منه شيء من خلقه ، ولا يخلو هو منهم<sup>(١)</sup> . وليس هذا النص جهمياً على الإطلاق . إنه يثبت الحلول ، ولقد علق أحد نساخ مخطوط التنبيه على هذا ، فكتب على هامش الفقرة السابقة : « هذا مذهب الحلّاج حقاً » . ومن الثابت أن هناك اختلافات شائعة بين مذهب الحلّاج ومذهب الجهمية ، فكيف وضع الملطى هذه العقيدة ضمن العقائد الجهمية ؟ أو هو إلزام من الملطى لقول مذكور عن الجهمية : إن الله بذاته في كل مكان ؛ إن الملطى يذهب إلى أن الجهمية تقرر الأصول الثلاث الآتية :

- ١ - أن الله ليس متمكناً في السماء .
- ٢ - أنه ليس فوق الكرسي وفوق العرش .
- ٣ - أنه في كل مكان حتى في الأماكن القادرة<sup>(٢)</sup> .

أما الأصولان الأولان فهما بلا شك جهميان ، ويقول محمد بن زاهد الكوثري في تعليقه على هذا النص : « نرى أن يكون الله متمكناً في السماء مذهب أهل الحق ، وكذا نرى الفوقية الحسية ، بخلاف معتقد الحشوية » . ولكن لماذا أضاف الملطى النص الثالث : وهو أن الله في كل مكان حتى في الأمكنة القادرة ؟ إن الكوثري يقول : إن المصنف لمضطرب في هذا الباب ، ولم يبين الكوثري نوع هذا الاضطراب ، وهو واضح فيما يأتي : إن الأصل الثالث يخالف الأصلين الأولين ، فإنكار الله في مكان جزئى يستتبعه إنكار تمكّن الله في كل مكان ، والجهمية تريد التنزيه ، وتنكر وضعه في السماء وفوق الكرسي وفوق العرش ، وبالتالي تنكر وضعه في العالم ومن ثم تنكر الحلل ووحدة الوجود .

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

(١) الملطى : التنبيه ص ٩٤ ، ٩٥ .

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

« فإن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصفيتهم وعامتهم ، والنسب والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم . » ويذكر أن متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء ، وذلك لأن العبادة تتضمن القصد والطلب والإرادة والمحبة ، وهذا لا يتعلق بمعدوم ، فإن القلب يتطلب موجوداً ، فإذا لم يطلب ما فوق العالم طلب ما فيه ، وأما الكلام والنظر فيتعلق بوجود معدوم ، فإذا كان أهل الكلام والنظر يصفون الرب بصفات السلب والنسب التي لا يوصف بها إلا المعدوم ، لم يكن مجرد العلم والكلام يناق عدم المعلوم المذكور ، بخلاف القصد والإرادة والعبادة فإنه يناق عدم المعبود . . ولهذا نجد الواحد من هؤلاء : عند نظره وبجته يميل إلى النسب ، وعند عبادته وتصوفه يميل إلى الحلول . . وإذا قيل هذا يناق ذلك قال : ذلك على مقتضى عقل ونظري ، وهذا على مقتضى ذوق ومعرفتي . ومعلوم أن الذوق والوجدان لم يكن موافقاً للعقل والنظر ، وإلا لزم فسادهما أو فساد أحدهما<sup>(١)</sup> . وفي نص آخر يقرر أن الجهمية المعطلة أشباه للبهود ، والحلولية المثلثة أشباه للتصاري . . دخلوا في هذا وذلك : أولئك مثلوا الخالق بالخلق ، فوصفوه بالنقائص التي تختص بالخلق كالفقر والبخل ، وهؤلاء مثلوا المخلوق بالخالق فوصفوه بخصائص الربوبية التي لا تصلح إلا لله . . ويرى أن المسلمين يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تخمين ، بل يشتمون له ما يستحقه من صفات الكمال ويتزهونه عن الأكفاء والأمثال ، فلا يعطلون الصفات ولا يمثلونها بصفات المخلوقات : فإن المعطل يعبد عدما ، والممثل يعبد صنما ، والله تعالى ( ليس كمثل شيء وهو السميع البصير )<sup>(٢)</sup> .

هذا النص الهام الذي أورده ابن تيمية يضيف إلى القائلين « بأن الله بلداته في كل مكان » ليس فقط الجهمية العقلية ، وإنما أيضاً النجارية أتباع أبي الحسين النجار ( المتوفى عام ٤٢٣٠هـ ) . ولكن كتب الفرق لا تذكر على الإطلاق أن أبا الحسين النجار قال إن الله بلداته في كل مكان ، وإنما تقول : إنه وافق القدرية في نفي علم الله وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية ، وإنكار الرؤية ، وفي القول بحدوث العالم . وليس فيما بين أيدينا من المصادر ما يشهد أنه قال « إن الله بلداته في كل مكان » . وللملك أخطأ الملطى ومن بعده ابن تيمية في نسبة هذا القول إلى النجار ، إن هذا الأصل الثالث هو زيادة غير متبصرة من الملطى ، إن ابن تيمية يرى كيف كفر قدماء الجهمية كالأحدادية ، وقد وضع هذا تماماً في رسالته إلى الشيخ نصر المنبجي . . إنه يردد فيها أن سلف

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

(٢) نفس المصدر السابق ج ٤ ص ٥٩ .

الأمة وسادات الأئمة كانوا يرون أن كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود ، كما قال عبدالله ابن المبارك والبخارى وغيرهما ، وإنما كانوا يلوحون تلويحاً ، وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته تعالى في كل مكان (١) .

ويردد ابن تيمية دائماً أن إلحاد هؤلاء الصوفية المتأخرين وتجهمهم وزندقتهم تفرغ وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقتها (٢) ؛ فابن تيمية يعتبر الحلولية ومذهب وحلة الوجود تجهماً جديداً يشبه التجهم الأول ، وهذا خطأ ، فعلى صحة قول الجهمية الأولى أن الله بذاته في كل مكان ، فهي لا تقصد إطلاقاً أن الله يحوى الأجسام ، أو حتى الأعيان . إن الغاية الكبرى التي تسمى إليها الجهمية هي التثريه ومباينة الله للموجودات . إن مذهب الجهمية في التثريه لا يؤدي إلى الحلول أو إلى وحدة الوجود . وإنما يؤدي إليه مذهب مقاتل بن سليمان الذي يقرر أن الله جسم ويشبه المخلوقات . . إن هذا المذهب سيؤدي سياقه إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ثم سيؤدي أيضاً من طريق آخر إلى ظهوره تعالى في صورة الآكل والشارب كما يعلن الحلّاج فيما بعد .

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

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

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ٤ - الرسالة الأولى ص ٥٤ .

ثابت في العدم بنفسه ، أى قديم ، والحق يفتدى بالخلق ، لأن وجود الأعيان معتمد بالأعيان الثابتة في العدم . ولذلك يقولون بالجمع من حيث الوجود . وبالفرق من حيث الماهية والأعيان ، وهذا هو سر القدر عند ابن عربي ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها ، فهي التي أحسنت أو أساءت ، وحمدت أو ذمت ، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه في حال العدم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما قلت ، وكذلك هناك فرق كبير بين المذهب الجهمي وبين نظرية وحدة الوجود أو الحلول . الجهمية كالمعتزلة مترهة غاية التنزيه ، وأصحاب وحدة الوجود هم للتشبيه أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهراً .

ولكن ابن تيمية يردد دائماً أن الجهمية حلولية وأن الحلول العام انبثق عن طائفة من الجهمية المتقلمين ثم أخذ به متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته في كل مكان ، ويتمسكون بمشابه القرآن كقوله ( وهو الله في السموات وفي الأرض ، وقوله ( وهو معكم )<sup>(١)</sup> . ويقرر ابن تيمية أن الصوفية الحلولية تقول إن الله في العالم كالماء في الصوفة ، وكالحياة في الجسم ونحو ذلك . ، وإنه هو بذاته في كل مكان . . وهذا قول قداماء الجهمية الذين كفروهم أئمة الإسلام . وحكى عن الجهم أنه كان يقول : هو مثل هذا الهواء ، أو قال هو هذا الهواء<sup>(٢)</sup> .

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

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

ويرى ابن تيمية أن ما أداهم إلى هذا الاعتقاد ، هو أخذهم بمذهب الجهم الذي يذهب إلى أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام<sup>(٣)</sup> . وهذه مقارنة من أعجب المقارنات ، لقد أراد الجهم وأتباعه إنكار الكلام المادى وإنكار تصور الله في صورة المخلوقات ونطقه

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٦٥ .

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

ثم يتخط ابن تيمية تحبطاً أشد ، فبرى أن إنكار الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله في الدنيا إذا زال عن عينه المانع ، « إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفضل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل ، ، فإذا ارتفع الحجاب شاهد الحق . ويرى ابن تيمية أنهم لا يشاهدون إلا ما يتمثلونه من الوجود المطلق الذي لاهقيقة له إلا في أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ؛ فيكون الرب المشهود عندهم - وهو الذي يخاطبهم في زعمهم - لا وجود له إلا في أذهانهم ، أو لا وجود له إلا في وجود المخلوقات » (١) . ويرى ابن تيمية أن الكلام الذي فيه تجههم هو دهليز الزندقة والتعطيل .

ونحن نعلم تمام العلم أن الجهم بن صفوان ينكر الحجب المادية التي حاول المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله ، ولكن الجهم ينكر رؤية الله قطعاً في الدنيا والآخرة ، لأنه يذهب بتزويه إلى أقصى مدى . فقارنات ابن تيمية وتخريجاته لا تقوم على أساس صحيح .

وأخيراً يذهب ابن تيمية إلى أن من أعظم الأصول التي يعتمدها الاتحادية ، أصحاب مذهب الاتحاد ، أى وحدة الوجود : ما يأثرونه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه » . ويرى ابن تيمية أن هذه الزيادة « وهو الآن على ما كان عليه » كذب مفترى على الرسول صلى الله عليه وسلم (٢) وأنه حديث موضوع مختلف ، وإنما أخذوه عن الجهمية : إن الجهمية كانت تقول : « كان الله ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . فغير الاتحادية هذا إلى : كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان . والحديث الصحيح الذي أورده البخارى هو : « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء » ، ثم خلق السموات والأرض » . أما الزيادة التي يراها ابن تيمية إلحاداً فهي : « وهو الآن على ما عليه كان » . ويرى ابن تيمية أن الجهمية قد وضعوها يقصدون بها نفي الصفات التي وصف الله بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا وغير ذلك ، فقالوا : كان في الأزل ليس مستوياً وهو الآن على ما عليه كان ، فلا يكون على العرش لما يقتضى ذلك من التحول والتغير (٣) . هذا إذن ما قصده جهم والجهمية . . استدلووا بهذا الحديث على إنكار استوائه على العرش استواء مادياً ، ولم يقصدوا على الإطلاق ما قصده أصحاب وحدة الوجود - ومستلدين بنفس هذا الحديث : « وهو الآن

(١) نفس المصدر ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٣ .

على ما كان عليه ، ليس معه غيره كما كان في الأزل ولا شئ ء غيره . من أن الكائنات ليست غيره ولاسواه ، فليس إلا هو ، فليس معه شئ ء آخر لا أزلا ولا أبداً ، بل هو عين الموجودات ونفس الموجودات .

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

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

أولاً : تمسكهم بالعقل كفيصل لمعرفة الدين وتفسيره : « وأما الجهمية المتكلمة فيقولون إن القرينة الصارفة لم عما دل عليه الخطاب هو العقل ، فاكتفى بالدلالة العقلية الموافقة لمذهب النفاة » . ولا يوافق ابن تيمية على هذا بل يرى أن « الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين الإثبات الذى هو أظهر في العقل من قول النفاة ، مثل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيئته وعلمه ونحو ذلك من الأمور التى تعلم بالعقل أعظم مما يعلم نبي الجهمية » . وهنا ننتين العلة الأولى في هجوم ابن تيمية على قدماء الجهمية ، إنهم وضعوا العقل أولاً ، وأباحوا له التصرف في كل شئ ، ولكن ابن تيمية يضع السمع أولاً ، ثم يأتي العقل فيوافق . . إنه يقول : « من الذى سلم لكم أن العقل يوافق مذهب النفاة ؟ بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول ، وليس بين العقول الصريح والمقول الصحيح تناقض أصلاً » . وابن تيمية يتناسى أن هذا ليس هو النزاع ، وإنما النزاع في المنقول ، وهل هو منقول حقيقة عن الشارع ؟ وإذا ثبت نقله ، فكيف تفسيره ؟ هذه هي المشكلة الدقيقة . ومن العجب أن يدعوا ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ، ثم يناقض نفسه فيقول إنهم نفاة ، وهاكم النص : « وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله ، كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذى أنكر العلو وكذب موسى فيه ، وأنكر تكلم الله لموسى »<sup>(١)</sup> وابن تيمية مضطرب هنا تمام الاضطراب .

ثانياً : ولكن هل هذه العلة الحقيقة لهجوم ابن تيمية القاسمى على الجهمية ؟ يبدو أن السبب الحقيقي لنقد ابن تيمية العنيف آراء جهم والجهمية هو إنكارهم تمكن الله في السماء وإنكار الاستواء المادى على العرش . فبرى أن اعتقاد النفاة هو أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، وأنهم ينكرون معراج رسول الله إلى الله ، وأنه إنما عرج به إلى السموات فقط لا إلى الله ، فإن الملائكة لا تخرج إلى الله بل إلى ملكوته ، وأن الله لا ينزل منه شئ ولا يصعد إليه شئ ، وأمثال ذلك . ويقرر أنهم كانوا يعبرون عن ذلك بعبارة مبتدعة فيها إجمال وإبهام كقولهم : ليس بمتحيز ولا جسم ولا جوهر ولا هو في جهة ولا مكان<sup>(١)</sup> .

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

وألحظ أن ابن تيمية هنا يعالظ مغالطة كبرى . فالجهمية أولاً لا ينكرون الآية القرآنية وإنما يتأولونها .

ثانياً : أن مالكاً فعلاً من الواقعة ، والنقول التي يذكرها هنا أنه قال : « الله في السماء وعلمه في كل مكان » غير قوية السند ، وردت عن طريق ابن أبي زيد ، ولم يكن ابن أبي زيد حجة فيما يجوز على الله وفيها لا يجوز .

ثالثاً : أراد أن يقرن أقوال مشيخة الأشاعرة بالجهمية ، والأشاعرة ينكرون على جهم إنكاره

(١) المصدر السابق ص ٢٠٧ .

للصفات ، ولكنهم ينكرون أيضاً التجسيم والتشبيه وابن تيمية شبه مجسم ، فأتى في أعماق مذهبه بمقاتل بن سليمان وبالكرامية من بعد مقاتل ، ورسائله في صفات الله جميعها ، وبقية كتبه عامة تشتمل على هذا التجسيم المشبه .

ويبدو أن الجهمية كفرقة لم تنته بمقتل منشئها الكبير ، بل عاشت كفرقة مستقلة . إننا نرى البغدادي (المتوفى سنة ٥٤٢٩هـ) يقول : « وأتباع جهم اليوم بنها وند ، وخرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازي الديلمي ، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري ، فأجابهم قوم منهم وصاروا يداً واحدة »<sup>(١)</sup> . وكذلك يذكر الإسفراييني (المتوفى سنة ٥٤٧١هـ) « أن أكثر أتباعه اليوم بنواحي ترمذ »<sup>(٢)</sup> فالجهمية إذن كانت تعيش حتى القرن الخامس الهجري ، ومن المؤكد أنها عاشت بعد ذلك .

## ٦ - جهم بن صفوان والمعتزلة :

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

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

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

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

(٢) الإسفراييني . التبصير . ص ٦٤ .

والجماعة - خلفاً أو سلفاً - يمسون هذه المسألة مساً خفيفاً يختلفون مع جهم فيها ، ولكنهم لا يتسبون عليه كثيراً . إن ما شغلهم وعناهم أشد الشغل والعناء هو نفيه للصفات عند الأشاعرة ، وإنكاره للاستواء المادى عند متأخرى السلف . ثم إن ما راعهم هو استخدامه للعقل المطلق في تأويل النصوص وتأدية هذا لإنكار كثير من عقائد أهل السنة السمعية .

ثالثاً: إن من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة في مسألتين هامتين عرف بهما جهم ، وحده مسألة نفي الصفات ومسألة خلق القرآن . إن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المترلة بين المترلتين . والقدر . ومن المؤكد أن واصلاً تتلمذ هنا على غيلان الدمشقى وليس على جهم ابن صفوان ، بل هناك خلاف مطلق بين واصل وبين جهم .

ولتوضيح مسألة الصلات بين الاثنين نتساءل: هل تقابل الرجلان ؟ لا يوجد دليل واحد تاريخى يثبت هذا . . ولكن نلاحظ في الوقت نفسه أن ثمة اتصالاً قد حدث فالقاضي عبد الجبار يحددنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم إلى خراسان . ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السمنية من ناحية ، ومحاربة جهم من ناحية أخرى ، يقول القاضي عبد الجبار « ولما بعث واصل حفص بن سالم لمناظرة جهم في الإرجاء . قال له : إذا وصلت إلى بلدك فالزم سارية الجامع سنة حتى يعرف موضعك ، فيشاق الناس إلى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم » . وكان لابد لحفص أن يتقابل مع جهم ، وكان جهم هو الآخر يجادل السمنية ، واختلف الرجلان فتناظرا في مسجد ترمذ ، وكان على القاضي عبد الجبار أن يقول ، على عادته في تدعيم الفكر المعتزلى وإظهاره بمظهر الغالب : « إن حفصاً قطعه وصار جهم إلى مقالة الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة ، رجع جهم إلى قوله الحديث » (١) . كان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل بن عطاء - خلال تلميذه حفص بن سالم . ونحن نتساءل : فيم كانت المناظرة ؟ هل اختلف الرجلان في مسألة القدر ؟ كان واصل قديراً وكان الجهم جبرياً ، أو اختلفا في مسائل جزئية كفناء الخلدن ، وهو أمر لم يتكلم فيه واصل ؟ ليس لدينا نصوص كافية .

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

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات من ٢٢٧ و من ٢٤١ وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ..

ذلك للسمنية قالوا : ليس هذا كلامك ، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء ، فخرجوا إلى واصل وقابضه وأجابوه إلى الإسلام<sup>(١)</sup> .

وهذا يثبت أن العلاقات استمرت بين جهنم وبين واصل بعد مقابلة داعيته حفص بن سالم بجهنم ، وأن جهنماً استعان به حين قطعه السنية . وهو دليل على أن العلاقات كانت ودية للغاية بين الاثنين . ولكن المناظرة بين الجهنم وبين السنية قد وردت بصورة أخرى في الكتاب المنسوب لأحمد بن حنبل : « روى أن الجهنم لقي بعض السنية الخصمين ، فقال له السني : أريد مناظرتك ، فإن ظهرت حجتي عليك دخلت في ديني ، وإن ظهرت حججتك على دخلت في دينك . فكان مما كلم به الجهنم أن يقال : أأنت تزعم أن لك إلهاً ؟ قال الجهنم : نعم . فقال له : هل رأيت إلهك ؟ قال لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا ، فقال : فشممت له رائحة ، قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال فإيدريك أنه إله ؟ فتحير الجهنم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصراني ، وذلك أن زنادقة النصراني يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله - من ذات الله - فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه ، فتكلم عن لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار ، فاستدرك الجهنم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسني : أأنت تزعم أن فيك روحاً ؟ فقال : نعم ، فقال : فهل رأيت روحك ؟ قال لا ، قال : فسمعت كلامه ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال : فكذلك الله ، لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان<sup>(٢)</sup> . وهنا محاولة لرد آراء الجهنم للمسيحية .

ويعلق ابن تيمية على هذا : « لما ناظر الجهنم من ناظره من المشركين السنية من الهند الذين جحدوا الإله ، لكون السني لم يدركه بشيء من حواسه ، لا يبصره ولا يسمعه ولا يشمه ولا بذوقه ولا بجمه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقر به ، فأجابته الجهنم أنه قد يكون في الموجود ما لا يمكن إحساسه بشيء من هذه الحواس وهي الروح التي في العبد ، وبرغم أنها لا تختص بشيء من الممكنة ، ويرد ابن تيمية إجابة الجهنم إلى « الصابئة الفلاسفة المشائين »<sup>(٣)</sup> وهنا لا يشير الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل ، ولا ابن تيمية من بعده ، إلى أن جهنماً لجأ إلى واصل أو استعان به ، بل يرى ابن تيمية أن قول جهنم يشبه قول الفلاسفة الصابئة المشائين . ولعله يقصد أفلاطون .

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

(٢) عقيدة السلف : رسالة الرد على الجهمية .

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

وإني أرجح أن جهماً كان أول من قام بالرد على السنية والصابئة في هذه البقعة من الأرض ، ثم أرسل واصل دعائه وتلامذته إليها . وأعتقد أن جهماً تقابل مع تلامذة واصل ، وأن تلاميذاً في الأفكار قد أخذ مكانه كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان الدمشقي في قوله بإنكار القدر ، وبين الجهمية التي قام مؤسسها برده على غيلان في مذهبه .

وتتضح صورة هذه العلاقات في موقف مؤرخي المعتزلة من جهم من ناحية ، وموقف مؤرخي أهل السنة من ناحية أخرى .

أما مؤرخو المعتزلة ، فنظف منهم بأنظار نقدية ، إما سلبية وإما موجبة ، عن هذه العلاقات .

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

ومؤرخ المعتزلة الثاني - وهو الخياط - يذكر لنا أن جهماً يقول : بأن الله يعلم بنفسه بعلم محدث ، وهذا ما يجعله غير معتزلي ، بل مخالفاً لم أشد المخالفة ولكنه يضع جهماً في جملة الموحدين : « وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد<sup>(١)</sup> . ولكن يقطع مؤرخ المعتزلة المتأخر - الخياط - بأن المعتزلة أنكروا الكثير على جهم بل إنهم اعتبروه سواء كهشام ابن الحكم . بينما يعتبر الخياط غيلان الدمشقي - وهو عدو لدود للجهم - معتزلياً ، فيقول : « وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي<sup>(٢)</sup> .

ويأتينا دليل حاسم من شيخ من شيوخ المعتزلة وهو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٥٢١٠هـ) على أن المعتزلة تبرأوا من جهم بن صفوان . يذكر الخياط أن ابن الراوندي - عدو المعتزلة الكبير - يقول : « أما القول بالماهية فقد قال به شيخنا المعتزلة ضرار<sup>(٣)</sup> وحفص الفرد<sup>(٤)</sup> ، وقد كان ثمامة يقول بها<sup>(٥)</sup> » ومن كان يقول بها أيضاً حسين النجار وسفيان بن سخنان

(١) الخياط ، الانتصار .. ج ١ . ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر .. ص ١٢٧ .

(٣) ضرار بن عمرو من رجال منتصف القرن الثالث .

(٤) معاصر للشافعي .

(٥) ثمامة بن الأشرس المعتزلي توفى سنة ٢١٣ هـ .

وبرغوث<sup>(١)</sup> ويرد عليه الخياط بأن ضراراً وحفصاً ليسا من المعتزلة لأنهما مشبهان ، لقولهما بالماهية ولقولهما بالخلق . وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتز :

فتحن لا نفك نلقى عاراً نقر من ذكرهم فراراً<sup>(٢)</sup>  
 نفيهم عنا ولننا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم  
 إمامهم جهم وما لجهم وصحب عمرو ذى التى والعلم

وما شك فيه أن جهماً أثر في هؤلاء ، ولكنهم لم يكونوا جهيمين بإطلاق ، بل كانت عقائدهم مزيجاً من الإرجاء والجبر ، اللهم إلا ثممة بن أنس ، فهو معتزلي وليس جهمياً . ومن الغريب أن ينسب إلى جهم بن صفوان القول بالماهية ، وهذا ما لم نجده عند مؤرخى الفرق . قد ذكر الشهرستاني أن أصحاب ضرار بن عمرو « أثبتوا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أن يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر »<sup>(٣)</sup> . ويعتبرهما الخياط مشبهين<sup>(٤)</sup> . ثم يعتبر بشر بن المعتز جهماً إمامهما وهذا خطأ ، فجهم لم يكن مشبهاً ، ولم يرد نص يذكر فيه أن جهماً قال بالماهية . وسواء قال جهم بها أو لم يقل ، فإن ما نريد أن نستخلصه من آيات ابن المعتز : أن المعتزلة تنبراً من جهم بن صفوان ، وأنها تفرق بينه وبين عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المشهور . ويحاول الخياط أيضاً أن يثبت أنه لاصلة لفكرة أنى الهديل العلاف بجهم في مسألة سكون أهل الخلدن التى تكلم عنها العلاف<sup>(٥)</sup> . وأنها مختلفة تمام الاختلاف عن فكرة جهم في مسألة فناء الخلدن ، وسعود إلى شرح الفروق بينها حين تعرض لفلسفة العلاف .

هذه هى أقوال المعتزلة في صلة جهم بهم ، أنكروها إنكاراً كاملاً ، وهاجموه أشد المجرم . . . أما أعداء المعتزلة فقد رأوا الصلة بين الاثنين .

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

(١) هو محمد عيسى الملقب ببرغوث من أصحاب النجار .

(٢) الخياط : الانتصار ٣٣١ - ٣٣٤ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ .

(٥) نفس المصدر : ص ١٢٦ .

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

ويرى ابن تيمية أن السلف قاوموا جهماً ولكن المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد أخذوا مذهب جهم ، ولكنهم أثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته ، وقالوا إنه يتكلم حقيقة وأنه كلم موسى حقيقة وقد يذكرون إجماع المسلمين على أن الله يتكلم حقيقة ، لثلا يضاف إليهم أنهم يقولون إنه غير متكلم . لكن معنى كونه سبحانه وتعالى متكلماً عند المعتزلة أنه خلق الكلام في غيره . إما في شجرة وإما في هواء وإما في غير ذلك من غير أن يقوم بذات الله عندهم كلام ولا علم ولا قدرة ولا رحمة ولا مشيئة ولا حياة ولا شيء من الصفات . فذهبهم في رأى ابن تيمية ومذهب الجهمية في المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون إنه يتكلم حقيقة ، وأولئك ينفون أن يكون متكلماً حقيقة . وحقيقة قول الطائفتين أنه غير متكلم ، فإنه لا يعقل متكلم إلا من قام به الكلام ، ولا مرید إلا من قامت به الإرادة ، ولا محب ولا راض ولا مبغض ولا رحيم إلا من قامت به الإرادة والمحبة والرضى والبغض والرحمة . وقد وافقهم على ذلك كثير ممن انتسب من الفقهاء إلى أبي حنيفة من المعتزلة<sup>(١)</sup> .

فهناك إذن صلة بين أصحاب عمرو بن عبيد والجهمية في مسألة نفي الصفات ولكن المسألة تتطور ، فالجهم يعتبر الله « متكلماً » مجازاً ، والمعتزلة يعتبرون ذلك حقيقة . ويردد ابن تيمية أن المعتزلة وإن وافقوا جهماً في نفي بعض ذلك - أي نفي الصفات ، فهم يخالفونه في مسائل غير ذلك كمسائل الإيمان والقدر وبعض مسائل الصفات ، ولا يزالون في النفي مبالغته . وجهم يقول إن الله لا يتكلم ، أو يقول إنه يتكلم بطريق المجاز إنه يوح بهذا ويعلمه ولكن المعتزلة لا يظهرون هذا الإنكار لما فيه من الشفاعة فيقرون باللفظ فيقولون إنه يتكلم حقيقة بمعنى أنه خلق في غيره كلاماً ، لكن قولهم في معناه هو قول جهم . وجهم ينفي الأسماء أيضاً كما نفتها

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل .. كتاب مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله

الفلاسفة ، وابن تيمية معنى برد آراء الجهم إلى الفلاسفة ، وأما جمهور المعتزلة فلا تنى الأسماء<sup>(١)</sup> .  
 وفي نص آخر يقرن المعتزلة بالجهمية ، فيرى أن الجهمية والمعتزلة استندلت على قدم الله بأن  
 ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ثم تنوعت طرقهم في الأدلة فتارة يثبتونه بأن الأجسام  
 لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وتارة يثبتونه بأن الأجسام لا تخلو عن الأركان  
 الأربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهي حادثة<sup>(٢)</sup> .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يقدم لنا نصاً من أهم النصوص هو : « ولم تكن المناظرة مع  
 المعتزلة فقط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ،  
 فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزلياً : لكن جهم أشد تعظيلاً لأنه ينق الأسماء  
 والصفات ، والمعتزلة تنق الصفات ، وبشر المريسي كان من المرجئة ، لم يكن من المعتزلة بل  
 كان من كبار الجهمية<sup>(٣)</sup> . ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهمية :  
 وهي المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ، وهذا تعسف ، ومن الخطأ القول : إن كل  
 معتزلي جهمي ، فالمعتزلي قدرى والجهمي جبري ، وكذلك فيما يختص ببقية انفرق . ولكن ابن  
 تيمية يذكر بشر بن غياث المريسي ويرى أنه كان من كبار الجهمية ، ثم يوضح هذا أكثر  
 في نص آخر : « لما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة  
 الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وذويه . . . وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس  
 مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات وأبو عبد الله محمد  
 ابن عمر الرازي في كتابه الذي سماه تأسيس التقديس ، ويوجد كثير منها في كلام هؤلاء مثل  
 أبي حلى الجبائي وعبد الجبار بن أحمد الهدداني وأبي الحسين البصري وغيرهم ، هي بعينها  
 التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه ، كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذي صنفه  
 عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمن البخاري ، وسمى كتابه « رد عثمان بن سعيد  
 على الكاذب العنيد فيما افترى من التوحيد » ، فإنه حكى هذه التأويلات بأعيانها عن بشر  
 المريسي ثم ردها ، ويعلم بمطالعة كتابه أن هذا القول الساري في هؤلاء المتأخرين الذين تسوا  
 بالخلف هو مذهب المريسية<sup>(٤)</sup> .

هذا هو النص الذي أورده ابن تيمية ، ومن الواضح أن عداوة الرجل الضارية للمذهب  
 الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازي وغيرهما ببشر المريسي ، ثم يصل

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

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

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٤) ابن تيمية - موقفة ج ٢ ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ وكذلك ١٢٤ وما بعدها .

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

وقد أرخ ابن خلكان لبشر المريسي (توفي عام ٢١٩ ) ، وذكر أنه أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف ، ولكنه اشتغل بالكلام وجرّد القول بخلق القرآن وكان مرجحاً وتنسب إليه طائفة المريسية من المرجئة<sup>(١)</sup> . ولم يذكر ابن خلكان أنه كان جهميّاً . ولكن البغدادي يرى القائلين بالإرجاء وبالإيمان وبالخير في الأفعال - على مذهب جهم بن صفوان ، هم جهمية<sup>(٢)</sup> . والبغدادي الأشعري يرى أن الأشاعرة ينكرون بشراً ومذهبه . ويذهب مؤرخ الإسلام الكبير الذهبي إلى القول « بأن بشراً تفقه على أبي يوسف فبرع ، وأتقن علم الكلام ، ثم جرّد القول بخلق القرآن وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان ، إنما أخذ مقاله واحتج لها ، ودعا إليها<sup>(٣)</sup> .

## ٧ - الجهم والأشاعرة :

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

(١) ابن خلكان - وفيات . ج ١ ص ١٦٠ .

(٢) البغدادي - الفرق . ص ١٢٢ .

(٣) الذهبي - ميزان الاعتدال ص ٨٤ .

(٤) ابن تيمية - مواظقة ج ١ ص ٤٢ .

« معصيات ومن واقفه من الأشاعرة ومن واقفه من أتباع الشقهاء الأربعة والصوفية وغيرهم » (١) .  
 و موضع آخر يقرر أن « من ينكر الأسباب والقوى التي في الأجسام ، وينكر تأثير القدرة التي بها يكون الفعل ، ويقول إنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً في فعله عند جهنم بن صفوان وأتباعه والأشعري ومن واقفه » . ويرى ابن تيمية أن مصدر هذا القول الجهم بن صفوان ، فإنه كان يثبت مشيئة الله ، وينفي حكمته ورحمته ، وينكر أن يكون للعبد فعل أو قدرة مؤثرة ، ويذكر عنه أنه كان يخرج إلى الجلي أي المجلوم ويقول : أرحم الراحمين يفعل هذا ١١٩ ، إنكاراً لأن يكون لله رحمة ينصف بها ، ومقرراً أنه ليس لله إلا المشيئة المحضة ، لا اختصاص لها بحكمة ، بل إن الله عنده يرجع أحد الطرفين بلا مرجع . وهنا يتكلم ابن تيمية الحق حين ينسب المذهب الكسبي الأشعري للجهم ، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبي ، وأنه وسط بين الجبر والاختيار ، وبين الهجرة وبين المعتزلة ، إن المذهب الكسبي يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكتب فعله من هذا الخلق . وكان لا بد من هذا الحل الوسط لإتخاذ قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر ، وهنا يسير المذهب مطرداً منسجماً متماسك الأجزاء .

#### ٨ - الجهم والمهروي والأنصاري وفكرة العادة :

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

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

(١) ابن تيمية - ج ٣ ص ٢٣ وانظر أيضاً ص ٢٥ .

له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم - أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شىء بقدرته وإرادته ، فإن من لم يثبت فى الوجود فرقاً بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له ، مرضى له ، مراد له ، سواء بالنسبة إليه ، ليس يجب شيئاً وينغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة واستقباح سيئة بالنسبة للرب ، إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد ، يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما ينافيه<sup>(١)</sup> ولكن فى عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله ، فلا يستحسن ولا يستقبح . ويصرح ابن تيمية أن المروى الأنصارى يتابع فى هذا تماماً « القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان وأمثاله » ، ويرى أن هؤلاء القدرية أو الجهمية يتفقون مع المعتزلة فى أن مشيئة الله وإرادته ومحبه ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة تؤمن بجمرية الإرادة الإنسانية ، فأنه ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكن جهم يرى أن الله يشاء كل شىء ويريده ويحبه ورضاه ، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحياناً بمعنى المشيئة ، وأحياناً بمعنى المحبة وأن المروى ، بعد أن عرض كل هذه الآراء ، تابع جهماً فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، وأن الله يجب كل ما يخلق بمعنى أنه يريد ، وأن هذا السياق الفكرى أثر فى أصل التصوف عامة ، فذهب الصوفية إلى أن الكمال أن تفتى عن إرادتك وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان ، فى هذا المقام الكامل ، لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً ... وإلى هذا انتهى المروى ، بل إن المروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهماً ، فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : « التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة » . فأنه لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به . وقد أدت هذه الجهمية الخبيثة بالمروى عند ابن تيمية أن يقرر أن : « الصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ألا يشهد فى التوحيد دليلاً ولا فى التوكل سبباً ولا فى النجاة وسيلة » وقد استند المروى فى إسقاطه للأسباب على فكرة علمية ظهرت فى المدرسة الأشعرية ، ونبتت منبثقة من روح القرآن والسنة ، وغذتها عقول الأشاعرة حتى ظهرت فى أكل صورة لدى الغزالي ، وهى فكرة العادة : يقول المروى : « وذلك لأنك ليس فى الوجود شىء يكون سبباً لشىء أصلاً ولا شىء جعل لأجل شىء ، ولا يكون شىء بشىء فلا سببية ولا عليه ، إذ أن الشيع لا يكون بالأكل ، ولا العلم الحاصل فى القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا فى نفسه ولا فى نفس الأمر » ، إن هناك فقط محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يجعل أحدهما أمانة وعلماً ودليلاً ، بمعنى

( ١ ) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٨٩ - ٩٠ .

أنه إذا وجد أحد المقرنين إعادة ، كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلًا بهذا الدليل ، بل هذا أيضًا من جملة الافتراضات العادية . . ولهذا فيكون مشاهدًا سبق الحكم بحكمه وعلمه ، أى يشهد أنه صمم ما سيكون وحكم به ، أى أرادته وقضاه وكتبه<sup>(١)</sup> . وبهذا وضع الهروى إسقاط الأسباب على فكرة العادة ليس إلا ، وأن التدخل الإلهي باد في كل آن وإليه يرد كل شيء .

وينكر ابن تيمية فكرة العادة إنكاراً تاماً ، وهو ينسبها في نهاية الأمر إلى الجهم ومن المؤكد أن جهماً لم يصل إليها ، حقاً إن منطقته الجبري قد ينتهي إليها ، ولكن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سبباً وما يعتمد في الحقيقة مسبباً ، قد تكونت خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية منسقة مع روح القرآن والسنة وأخوذة منهما ، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلمية الأرسططاليسية وإقامة تصور مخالف لها ، ومن العجيب أن إنكار العادة بدرج ابن تيمية في دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة ، دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

#### ٩ - جهم بن صفوان والغزالي :

يضع ابن تيمية نظرية في الحب الإلهي تنسق تمام الاتساق مع مذهبه ، ولنا في مجال عرضها ونحن نؤرخ للفكر الإسلامي في نشأته ، ولكننا نضع صورة موجزة لها حتى نتبين موقفه من جهم بن صفوان ، وصلة الغزالي به في رأى ابن تيمية . يرى ابن تيمية أن الله هو محبة بجمته ، يجب ذاته الإلهية ، كما يجب مخلوقاته<sup>(٢)</sup> ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة ، مترهة عن محبة الشريك ، فالحب له وحده ، ومن أحبه ، وعده بلدة الحب الكبرى . . النظر إلى وجهه الجميل في الآخرة . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية الكبير عن مسألة الرؤية ، بأنها رؤية حتمية حسنة ، إنها غاية التصوف التيمية : وهي تستند على نظرياته الميتافيزيقية والفيزيقية . إن الميتافيزيقا تقوم عنده على جسمية الله ، والله عنده هو الجسم الوحيد ، وأما الوجود الطبيعي ، فهي حوادث تحدث في ذات الله وانعكاس لها في المرأة الإلهية ، فالصوفي إذن في سلوكه هو حادثة تنعكس في الذات وتنتظر إليه . هنا يتبين لنا الدافع الأسامي في نزعة التجسيم التي تسود المذهب التيمية ، والنظرة الحسية

(١) ابن تيمية : ج ٣ ص ٩١ .

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

التي تناول بها الذات الإلهية ، فالله يستوى على عرشه استواء مادياً عند ابن تيمية في أبيه جمل ، ثم مجلسه الكبير في المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم ؛ كل هذا لتحقيق لذة عظمى ، لذة النظر إلى وجهه الجميل ، يقول « وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة في الجنة ، ففي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويمجرتنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة »<sup>(١)</sup> وبهذا يفسر ابن تيمية : الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأن الزيادة هي النظر إلى وجهه الجميل . بينما فسرها صوفية وحدة الوجود بأنها مقام الوحدة . ولكن ابن تيمية يرى أنها غاية الوجود الأخرى ، ويورد الحديث : « أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة » وعلق على هذا الحديث : « فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، يبين أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة في الجنة » . بل إن ابن تيمية يرى أن حبة المؤمنين لرهبهم أمر موجود في القلوب والنظر ، وأن الإنسان في الدنيا يجد في قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلائه وعبادته من اللذة ما لا يجده بشيء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل ، فالصلاة لله ، « جعلت قرّة عيني في الصلاة » وهي راحة النفس لله « أرحنا بالصلاة يا بلال » . ويجالس الذكر هي مراتع الجنة « إذا مررت بمراتع الجنة فارتعوا » ، ورياض الجنة هي مجالس الذكر ، « وما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة »<sup>(٢)</sup> ونحن نشعر في كل هذا باللذة الكبرى ، وكلها إعداد للذة الرؤية .

ويرى ابن تيمية أن إنكار هذه اللذة ، وبالتالي إنكار الحب الإلهي إنما هما من بقايا جهنم بن صفوان ، وأن أول من عرف في الإسلام أنه أنكر أن الله يحب أو يحب الجهم ابن صفوان وشيخه الجعد بن درهم ، وأن الجعد تأثر في هذا بالفلاسفة والصابئة حيث كانوا يعيشون في مسقط رأسه حران<sup>(٣)</sup> ثم تابع المعتزلة جهماً ، فأنكروا الرؤية وبالتالي أنكروا هذه اللذة . وقد يفسرها من تناول الرؤية منهم بمزيد العلم ، أو لذة العلم به ، كاللذة التي في الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . ثم تابع المعتزلة . متصوفة الفلاحفة والنفاة كالفارابي وكأبي حامد وغيره ، فإن ما في كتبه من الأحياء وغيره عن لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى<sup>(٤)</sup>

(١) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) نفس المصدر : ص ٩٨ ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

ويرى ابن تيمية أن أبا المعالي الجويني (إمام الحرمين) وابن عقيل، ينكران أيضاً أن يلبذ أحد بالنظر إليه، ثم يذهب أيضاً إلى القول بأن الأشعري والباقلاني والقاضي أبا يعلى يرون أن الله لا يجب ذاته، ويعلمون أنهم يختلفون في ذلك مع الصوفية، وأنهم يتأولون عبادة الله بأنها عبادة طاعته.

وأرى أن ابن تيمية يتخط هنا تخطاً تاماً، فهو يتهم الأشعري والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يجب ذاته، ولكن الأشاعرة تنكر التشبيه أشد الإنكار. كما تنكر التجسيم، وتهاجم أقوال الصوفية الذين يرون أن الله كثر معنى، راعه بهأوه وجماله، فأحب أن يعرف، فأوجد الخلق. وأرادت الأشاعرة بإنكار عبادة الله لذاته أن تنكر التجسيم والتشبيه الذي استفاض في كثير من مدارس الحشوية والشيعة الغالية المحيضة التي نادى بأنه جسم وأنه سيكة صافية وأنه يستوى على العرش. وذهبت الأشاعرة بتأويل المحبة بالمشيئة، ولكنها لم تنكر إطلاقاً عبادة الله للناس وعبادة الناس له. أما أن أبا حامد الغزالي قد أنكر لذة النظر إلى الله، فهذا ما لم يرد عنه لا في الإحياء ولا في غيره. فأبو حامد الغزالي رجل أشعري المعتقد، دافع عنه أجمل دفاع وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله في الآخرة، والآية واضحة في هذا «وجوه يومئذ ناضرة..» وقد التزمها من قبله شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري إنما ينكر الأشاعرة اللذة الحسية التي تنبثق من كتابات ابن تيمية، ويرون أن لذة الرؤية هي لذة التأمل في الله وجماله وبهائه، لا مجرد شعور حسي.

خاتمة: قد تبين لنا الآن ما كان بلهيم بن صفوان من تأثير خطير في الفكر الإسلامي، كان الرجل متابعاً لشيخه الأول الجعد بن درهم أول من وضع فكرة «التأويل العقلي» للنصوص الدينية، أو بمعنى أدق أول من خاض مشكلة «المعرفة» بمعناها الفلسفي. وقد فجأ المسلمين بهذا، فتابعه من تابعه. وعارضه من عارضه.. ومنت ذلك الحين وأمام المسلمين طريقتان: طريق النقل وطريق العقل.

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

ومع هذا لا يشبه غيره<sup>(١)</sup> ومع محاولة ابن تيمية تبرئة مقاتل من فكرته المحسمة المشبهة ، فإنه يعترف بأنه لم يكن للرجل قدم ثابتة في الحديث . ولم يستطع جهم صبراً على أفكار مقاتل ، فوقف في وجه هذا التيار الخطير الحشوى من المشبهة ، وقاتل في ذلك قتالاً عنيفاً .

وفي خراسان ، كانت المذاهب الهندية والثنية ، من سمنية ومانوية ، تهاجم الإسلام عنف وقوة ، فابتدى لها جهم يناقشها ويمجادها ، ويضع أصول الجدل معها ، ويعتق الإسلام على يديه الكثيرون من أبناء تلك المذاهب ، ويسير على أثره مشيخة المعتزلة فيعتنون بدعائهم إلى تلك النواحي يعمون مهمة الجهم . وقد تابع الجهم الحارث بن سريج ، وكان الحارث يمثل القلق الاجتماعى الذى ساد المجتمع الإسلامى فى ذلك العهد ، فخرج على بنى أمية الظلمة ، وخرج معه الجهم ، وبهذا وضعا الأصل « الخارجى » أو وافقا الحوارج فيه ، وهو « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » وقد أصبح هذا أصلاً فيما بعد من أصول المعتزلة الخمسة ، وكانا - الحارث وجهم ، كما قلت وكما قال القاسمى - يدعوان للكتاب والسنة .

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

جهمية الأوصاف إلا أنهم قد لقبوها جوهراً الأسماء<sup>(٢)</sup>

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

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

(١) ابن تيمية : « منهاج » ج ١ ص ٢٧٩ .

(٢) ابن تيمية : منهاج - ج ١ ص ١٦٦ .