الباب الخامس
فـــى العـــــدل

ويتضمن ثلاثة فصول :

الفصل الأول: خلق أفعال العباد والفعل الإلهى.

الفصل الثانى: فى الإرادة والتوليـــــــــــد.

الفصل الثالث: فى القدرة والتكليـــــــــــف.

obeikandl.com

الفصل الأول

خلق أفعال العباد والفعل الإلهى

ويشتمل على النقاط التالية :

أ- خلق أفعـــال العبـــــاد.

ب- نقد الأشاعرة فى الكســـب.

جـ- نقد المجبرة فى الإلجـــاء.

د- الفعل الإلهى والفعل الإنسانى.

obeikandl.com

الفصل الأول
خلق أفعال العباد والفعل الإلهى

ا- خلــق أفعــال العبــاد

لا شك أن هذه المسألة من أهم مسائل علم الكلام، ويرجع أهميتها إلى ارتباطها بقضية التكليف والجزاء، وقد اختلف المسلمون فيها إلى تيارين رئيسين، أحــدهما يمثلــه **المعتزلــة والزيدية**، والثانى يمثله الجبرية، وهم ينقسمون إلى درجات مختلفة، الجامع بينها هو النظــرة الجبرية لأفعال الإنسان.

وتعود جذور هذه المشكلة إلى عدة أسباب، أبرزها طريقة النظر فى الكتاب العزيــز، فمن قرأ آيات الكتاب، وفى اعتباره مراعاة أصول العدل الإلهى والوحدانية، قــال بالحريــة الإنسانية فى الاختيار والفعل، ومن قرأ آيات الكتاب، وفى اعتباره مراعاة المشيئة الإلهية، قال بالجبر، ولذلك ذهب **الفريق الأول** إلى فهم ما يدل على الجبر من آيات الكتاب، فــى إطــار المفاهيم الكلية للكتاب العزيز، وأصول العدل والتوحيد، أما الفريق الثانى فقد أول ما يدل على الحرية الإنسانية، فى ضوء حرية الفعل الإلهى، ولذلك بلغ أقصى درجات الافتئات، فقال بأن الله يفعل الخير والشر، دون مراعاة للحكمة، والحسن والقبح، أو قاعدة العدل الإلهى، وجعلوا العدل فى مقابل الإرادة والفعل الإلهين، ولو نظروا إلى أسمائه الحسنى بعين الاعتبار، لوجدوا الله قد سمى نفسه **بالمريد والحكم العدل كذلك**.

ولذلك لا نرضى ما قاله **البغدادى**، من أن هؤلاء هم أول من تحدث فى **القدر**، "ثــم فى زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، فى القدر والاستطاعة، من **معبد الجهنــى**؛ **وغيلان الدمشقى**، **والجعد بن درهم**"[١].

وقد تلقى **واصل بن عطاء** (ت١٣١هــ) **وعمرو بن عبيد** (ت١٤٤هــ)، هذا المذهب عن آل البيت، وهذا هو التفسير المنطقى، لشيوع مقالة **المعتزلة** بين المسلمين، قبل أن يطلــق عليهم هذا الاسم، ويصير العدل أحد أصولهم الخمسة، ولكن يحمد لهما أنهما قد أبرزا أهميــة العدل الإلهى، فى منح العبد الحرية على الاختيار، والفعل والترك، فى مواجهة **الجبرية** التــى تبنتها الدولة الأموية لتجعل من القضاء والقدر حبلاً، تعلق عليه جريرة اغتصابهم للخلافــة، وجعلها ملكاً عضوداً، بأن الله، تعالى، قد قضى وقدر ما فعلوا قبل أن يفعلوه، ومــا هــم إلا مظهر للفعل الإلهى لا غير[٢]!

---

(١) انظر البغدادى: الفرق بين الفرق؛ ص١٤ .

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المجموع "المسترشد"، ص١٩٥ .

فمذهب الزيدية أتباع آل البيت ومذهب المعتزلة، واحد تقريباً، من حيث المنهج والآراء فى مسائل العدل.. فالإنسان خالق لأفعاله، أو هو حر فى أفعاله، وإن كان الاتجاه الآخر يصور فكر العدلية، تصويراً قبيحاً، فيقولون مثلاً عنهم: "الإنسان فاعل محدث، ومخترع ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز[١].. أى إن أفعال العباد، تقع بقدرة العبد وحدها[٢]: بمعنى يقصدونه، وهو أن العدلية يقولون إن الإنسان إله، يخلق كما يخلق ربه، ويبدع وينشئ!

ويقول بعضهم فى مقالته عن **معتزلة بغداد: "ويقول معتزلة بغداد، إن الإنسان لو لم يقتل لعاش**[٣]!. ما معنى هذا الكلام، غير تنفير الناس من الفكر الحر، أو تناول الدين بإنصاف وعدم نسبة ذنوب العباد لربهم؟!. ويقول **الأشعرى** عن الزيدية: **"زعموا أن أفعال العباد، غير مخلوقة لله، وإنما هى كسب للعباد أحدثوها، واخترعوها وأبدعوها وفطوها**[٤].. فهل ما ذكره الأشعرى صحيح، أم أن فى المسألة تفصيلاً وبياناً؟، هذا ما سنراه لاحقاً.

٢- حول تحديد مصطلح "الخلق" :

اعتاد الزيدية بيان مفهوم المصطلحات، التى تدور حولها القضية أو المسألة، وفى ضوء هذه المفاهيم، يبدأون حوارهم وآراءهم، ويزنون أراء الخصوم، داخل إطار من الأدلة العقلية والنقلية، ومسألة خلق أفعال العباد، تدعونا إلى بيان معنى الخلق، والفعل الإنسانى، والفعل الإلهى، ثم الإرادة الإنسانية، والإرادة الإلهية.

الخلق : تأتى هذه المادة فى اللغة، لتدل على معان عدة، فخلق، وخليق، وخلق وما يشتق من هذا الفعل، تعنى البلى، أو التقدير والقياس، أو تقرير الأمر ثم المضى فيه، واسم الفاعل خالق أى صانع ومبدع، والقول المختلق أى المفترى، وخلق الشئ ملمسه ولينه، وهى مادة ثرية وغنية، وما يعنينا الآن بيان أن مادة الخلق تدل على الإبداع، فالله خالق وهو اسم من أسمائه الحسنى، أى مبدع، والمبدع هو الذى يخترع الشئ على غير مثال سبق[٥]، وهى فى القرآن الكريم، تدور حول هذه المعانى السابقة[٦].

---

(١)انظر الإيجى: المواقف، ص٣١١.
(٢) انظر الخوارزمى: مفاتيح العلوم،٢٤/١، تحقيق د/ عبداللطيف العبد، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.
(٣) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ١٤٨/١.
(٤) انظر الأشعرى: المصدر السابق: نفس الصفحة.
(٥) انظر مادة "خلق" المعجم الوسيط؛ ٢٥١/١-٢٥٢.
(٦) معجم ألفاظ القرآن الكريم، المجلد الأول؛ ص٣٦٩-٣٧٥، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط. ثانية، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

والخلق فى اصطلاح المتكلمين، هو إيجاد الشئ من عدم، أومن شئ سابق، فهو مجرد صنع وإحداث، ومنه خلق للصورة الفنية[١]، وفرق فلاسفة الإسلام، بين الخلق بمعناه العام، والإبداع الذى قصروه على البارئ، جل شأنه، وهو إيجاد الشئ من عدم، فهو خلق خاص. وبقاء العالم مساو لوجوده، فالله موجده وحافظه، وقد جاوزهم فى ذلك **ديكارت** من المحدثين. والخلق المستمر، نظرية قال بها الذريون من مفكرى الإسلام، فخلق الله لا يتوقف ولا ينقطع، فهو مبدع الجواهر الفردة وحافظها، والتقى معهم ديكارت فى هذا أيضاً. وقد سمى ذلك "بالحفظ الإلهى"[٢].

ويقول الجرجانى فى "التعريفات" عن **الإبداع** والابتداع أيضاً، فى اصطلاح الحكماء هو إيجاد شئ، غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول، وهو يقابل **التكوين**؛ لكونه مسبوقاً بالمادة، ويقابل **الإحداث** لكونه مسبوقاً بالزمان، والتقابل بينهما، تقابل التضاد، إن كانا وجوديين، بأن يكون الإبداع عبارة عن الخلو عن المسبوقية بمادة، والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة، ويكون بينهما تقابل الإيجاب والسلب، إن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، ويعرف هذا من تعريف المتقابلين. **والإبداع** هو إيجاد الشئ من لا شئ. وقيل: **الإبداع** تأسيس الشئ عن الشئ، **والخلق**: إيجاد شئ من شئ، قال الله، تعالى: {**خلق الإنسان**}، وقال: {**بديع السموات والأرض**}[٣]، والإبداع أعم من الخلق، ولذا قال: {**بديع السماوات والأرض**}[٤]، وقال: {**خلق الإنسان**} ولم يقل بديع الإنسان[٥].

٣- فى بيان الفرق بين المحدث والمخلوق :

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

---

(١) انظر ابن سينا: رسالة الحدود، ص٢٨٩، ٢٦٢.
(٢) انظر المعجم الفلسفى؛ ص٨١.
(٣) سورة النحل: آية٤.
(٤) سورة البقرة: آية١١٧.
(٥) انظر الجرجانى: التعريفات، ص١٨٠.

١- أما من جهة اللفظ **فالمحدث**: اسم مفعول مأخوذ من الثلاثى المزيد.. أى "أحدث".. **أما المخلوق**: فاسم مفعول مأخوذ من الثلاثى المجرد خلق.

٢- وأما من جهة المعنى **فالمحدث** ما سبقه عدم، وكان حاصلاً بعد أن لم يكن[١]، ولا نكاد نجد فرقاً بين تعريف الزيدية له، وما ذكره الأشاعرة عنه، فهو عندهم ما يكون مسبوقاً بمادة ومدة، وقيل ما كان لوجوده ابتداء[٢]، وقد زاد الجرجانى فى تفصيله، عند تناوله لمعنى **الحدوث**، فقال: عبارة عن وجود الشئ بعد عدمه، وقسمه إلى **الحدث الذاتى والحدوث الزمانى**، والأول هو كون الشئ مفتقراً فى وجوده إلى الغير، أما الثانى فهو كون الشئ مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، والأول أعم مطلقاً من الثانى[٣].

ولعله كان من المفيد ذكر تعريف **الآمدى** للحادث، لمس معنى المحدث والقديم عند الفلاسفة. وذلك عندما يطلقونه على العالم فقال: قد يطلق ويراد به **ما يفتقر إلى العلة وإن** كان غير مسبوق بالعدم، كالعالم، وعلى ما لوجوده أول، وهو مسبوق بالعدم. فعلى هذا: العالم إن سمى عندهم قديماً، فباعتبار أنه غير مسبوق بالعدم، وإن سمى حادثاً فباعتبار أنه مفتقر إلى العلة فى وجوده.. **أما المخلوق** فهو ما كان حاصلاً بعد على جهة الاختيار، وهو دال على الفاعل-أى الخالق- فهو فى دلالته على الفاعل، كلفظ الفعل؛ فإنه دال على الفاعل[٤].

٤- حول جواز إطلاق لفظ الخلق على الله :

وقد خاض المتكلمون فى جدل لفظى، حول جواز إطلاق لفظ "الخلق"[٥]، على الله، عز وجل؛ فأجازه فريق ومنعه آخرون، وكذلك الخلق، هل هو المخلوق، أم أنهما شيئان مختلفان؟.. فأثبته فريق ونفاه الآخر، ويبدو أن كل منهما، كان يتحدث عما لا يقصده غيره[٦].

فهذا يمكن أن يفهم من قول **البغدادية من المعتزلة**، ومعهم **عباد بن سليمان الصميرى**، حينما يقولون إن الخلق، والمخلوق لفظان موضوعان للاختراع، وهو **الفعل الموجود لا بالقدرة المحدثة**[٧].. سوى أنهم يقصدون الحديث عن الخلق، عندما يكون بالقوة

---

(١) انظر يحيى: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص١٩٠ .
(٢) انظر الجرجانى: التعريفات؛ ص٢٣٣ .
(٣) انظر الجرجانى: المصدر السابق؛ ص٩٥ .
(٤) انظر الآمدى: المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين؛ ص١١٩ .
(٥) انظر الجرجانى: التعريفات، ص١٨ .
(٦) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد.. ، من ١٢٩ ظ-١٣٠ ظ.
(٧) انظر ابن متوية: التذكرة فى الجواهر والأعراض؛ تحقيق د/ سامى نصر لطف، ود/ فيصل بدير عون دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت. جـ١،٤٢٧-٤٢٨ .

وليس فعلاً لمريده، وبذلك يكونُ أحد متعلقات الإرادة الإلهية، وبذلك يكون كلامهم صحيح، يقول يحيى: "فهؤلاء لا يقولون المخلوق يحتاج إلى خلق؛ بل يكفى مجرد القدرة فى إيجاده وتحصيله؛ فلا يحتاج إلى أمر زائد عليها"(١).

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

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

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

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

---

(١) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص١٩١ .
(٢) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق؛ ١٢٩ ظ.
(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص٥٤٨ .
(٤) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص١٩١ .

وهذا هو قول أبى هاشم وأكثر المعتزلة[١]، وبهذا يكون المخلوق فى مقابل القضاء وهو ما وقع بالفعل، والخلق هو القدر أى ما سيقع بحسب تقدير الله له فى الغيب، ولذلك كان المخلوق عنده يفتقر إلى أمر زائد على القدرة.

ويشبيه بذلك ما ذهب إليه أبو عبدالله البصرى، من أن الخلق هو الفكر[٢].. وهو ما يعنى أن أبا عبدالله يرى لله، عز وجل، فكراً وهماً يسبق الفعل!.. وهذا رأى يلحق بسابقه فى رأينا، و لاثنان يمكن أن يكونا وليدا التأثر بالفكر الوافد.. وكذلك تعاطى الراكد من الآراء البائسة.. والتى سيكون لها أسوأ الأثر على الأمة فيما بعد..

أما هل يجوز إطلاق لفظ خَلَقَ.. أو خَالِقُ على الله، فهو يلحق بمسألة الاسم والمسمى، وهل يجوز تسمية الله، تعالىٰ، بما لم يأت به الشرع.. وقد اختلف المتكلمون فى هذه المسألة، والراجح، وهو الأصوب، عند الأغلب هو امتناع ذلك.. ولو امتد بصرهم إلى اسم الفاعل من هذه المادة، لوجدوا الله، تعالى، قد أطلقها على نفسه، ولم يعوزهم التشقيق فى هذه المسألة، قال تعالى: {ذلكم الله ربكم، لا إله إلا هو، خالق كل شئ فاعبدوه}[٣]، وقال تعالى: {هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى}[٤].

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

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

---

(١) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ص١٩٠ .
(٢) انظر القاضى عبدالجبار: المصدر السابق؛ ص٥٤٨، وكذلك انظر يحيى: الرائق.. ص١٩١ .
(٣) سورة الأنعام: آية١٠٢ .
(٤) سورة الحشر: آية ٢٤ .
(٥) سورة المائدة: آية، ١١٠ .
(٦) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ١٣٠،.

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

٥- فى خلق الكفر والمعاصى والضلال :

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

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

٦- إذا كانت أفعال العباد مخلوقة فأين هى؟!

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

---

(١) انظر القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف؛ ص٢٤٢-٢٤٤ .
(٢) سورة البقرة: الآية، ٩٨ .
(٣) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص٣٩٢ .

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

فما الذى يقتضيه كلام المجبرة؟.. يقتضى كلامهم أن هناك إلهاً آخر غير الله، لا يرى ولا يدرك ولا يتصور ولا يحاط به، وفى ذلك نفى لحقيقة التوحيد، جملة وتفصيلاً، فإثبات آخر على هذه الصفات السالفة الذكر، لا يكون إلا إلهاً[١]، وما دعاها إلى ذلك إلا محاولة إثبات أن الله، تعالى، قد خلق أفعال العباد، وأنها موجودة قبل وجودهم!

٧- توحيد بلا عدل غاية فى التشبيه :

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

فأس التصور التوحيدى لله، ولا يكمل إلا به، هو تصوره، تعالى، عادلاً حكيماً، لا يجور ولا يظلم ولا يكذب، ولا يعذب عباده على فعله، ولا يضطرهم للكفر به بحال من الأحوال، ولا يدع أعداءه يتحكمون فى أوليائه، ولا يتآمر معهم عليهم، وهذا التوحيد القائم على التشبيه بين الله وخلقه، فى جانب من جوانب التصور، وهو العدل، توحيد منقوص غير مقبول، قلباً وقالباً، والمؤمن به جهل الفرق بين الله، وخلقه وهو داخل فى التوحيد اسماً خارج منه معناً وجوهراً، لأن الله، تعالى، ما خلق عباده ليظلمهم ولا ليهلكهم أو يحملهم على ما يورثهم النار والعذاب الأبدى **وقد حمل الفكر الجبرى** إثم هذه الدعوى حتى نهاية القرن الثالث الهجرى[٣].

---

(١) انظر أحمد بن يحيى: النجاة،ص٣٩٣ .

(٢) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص٣٩٣ .

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

٨- براءة يوسف من جهالات المجبرة :

زعم **المجبرة** أن الله خلق معصية يوسف، عليه السلام، وأنه هم بإتيان امرأة العزيز، حين دعته لنفسها، ثم صرفه الله عن ذلك، والمجبرة بذلك تزعم أن الفاعل الحقيقى، فى إتيان المرأة، هو الله، والمصروف عنها هو الله، ويوسف ليس فى ذلك إلا مظهراً من مظاهر القدرة والمشيئة الإلهية.

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

ب- نقد الأشاعرة فى الكسب

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

١- فريق أطلقوا الكسب على الأفعال المباشرة والمتولدة، **كضرار بن عمرو وأصحابه**[٤].

٢- والفريق الثانى فرقوا بين الفعل المباشر والمتولد، فجعلوا المتولد فعلاً لله ينفرد به، وجعلوا المباشر فعلاً لله، تعالى **كسباً للعبد وهؤلاء هم الأشاعرة** ومن وافقهم، كما سبق وأشرنا[٥].

---

(١) سورة يوسف: آية٢٤ .
(٢) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص٣٩٤ .
(٣) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق، ص١٧٦ .
(٤) قارن الشهرستانى: الملل والنحل، ١/١٠٢-١٠٣، بأحمد بن يحيى السابق.
(٥) قارن الأشعرى: اللمع، ص٧٤، وابن تيمية: منهاج السنة،١/٣٢٣، بالسابق.

وحقيقة الكسب: فعل يجلب به أو يدفع به ضرر، على الحقيقة عند أصحابه[١]، وقد نقده الزيدية من عدة وجوه منها:

١- أنها تقتضى كون الفصد والحجامة كسباً!.. وهو غير صحيح، لغة ولا عرفاً.

٢- ويلزم من ذلك كون الجماع وأكل الطعام كسباً؛ لأنه فعل نستجلب به نفعاً، وهو غير صحيح على إطلاقه لأنه يشمل النفع واللذة والسرور، ولا يعرف ذلك فى اللغة والعرف.

٣- ويلزم القعود من المشى، والنوم من التعب كسباً، وهو ليس كذلك.

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

اختلاف الأشاعرة حول تفسير الكسب :

ولم يتفق الأشاعرة فى تفسير الكسب على ما يلى:

١- رأى الأشعرى أنه صرف الاختيار الاضطرارى، إلى أحد الضدين دون الآخر، مع عدم تأثير القدرة المحدثة فى الفعل، ولا فى شئ من صفاته[٣]. وهو ما يفضى إلى عدم معقولية الكسب وبطلانه.

٢- الرأى الثانى **للقاضى أبى بكر الباقلانى**، وهو كون الكسب تأثير قدرة العبد، فى صفة غير صفة الوجود، وهى كونه طاعة أو معصية[٤].. وقد تعرض رأى **الباقلانى** للنقد الشديد، داخل الوسط الأشعرى نفسه، فذهب الرازى إلى أنه مقالة **ضعيفة** جداً[٥]. وكون الفعل طاعة أو معصية، يرجع إلى إيجاد العبد مطابقاً لمراد الله منه، أو إيجاده ما يكرهه الله، ولا إشكال فى تأثير إيجاده. وإنما الإشكال فى **ادعاء التأثير، فى مجرد كونه طاعة، لا فى إيجاده**، لعدم معقولية كون الطاعة من العبد، من غير تأثير قدرته فيها، أما ادعاء معقوليته لوجوده من جهة الله، مطابقاً لأمره ونهيه، فهو ما يعنى إعدام تأثير القدرة المحدثة، وعدم معقولية الكسب[٦].

---

(١) قارن الآمدى: غاية المرام، ص٢٢٣، بالنجاة السابق.

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

(٣) قارن الأشعرى: اللمع، ص٧٤-٧٥، والشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٧٨، بالدرر السابق.

(٤) قارن الباقلانى: الإنصاف، ص٧٠، والتمهيد،ص٣٤١، وما بعدها، بالدرر السابق..

(٥) قارن الرازى: المحصل، ص٢٨٠ بالدرر السابق.

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

٣- الرأى الثالث للجوينى، وقد ذكره الغزالى وأبو إسحاق الأستاذ والرازى، وهو أن الكسب وقوع الفعل بقدرة للعبد المحدثة، وقد أقروا بأنه لا تأثير لقادرية الله فى إيجاد الفعل، بل التأثير فيه لقدرة العبد، فكان كسبه له لوقوعه بقدرته[١].

ومع ذلك فهم يجعلونها قدرة موجبة للمقدور وغير صالحة للضدين[٢]!.. ولذا يلزمهم ما لزم الجهمية والمجبرة، من أنه لا تأثير للعبد حينئذ لاضطراره إليه، فهو كلونه وخلقته، فلا وجه لمدحه وذمه عليه مع اضطراره[٣]، لأنه لا فرق بين أن تضطر إلى شئ بواسطة، وبين أن تضطر إليه من غير واسطة[٤]!..

جـ- نقد المجبرة فى الإلجاء

كانت الزيدية من أوائل الفرق الإسلامية التى اهتمت بقضية العدل الإلهى وتنزيه الله عن الظلم والجور، فالله عدل وقضاؤه حق، والظلم والجور منفى عنه من كل وجه، وقد أرشد عباده وهداهم بهداياته وألطافه، ولم يحل بينهم وبين رشدهم، وكلفهم بما هو فى طاقتهم وأقدرهم على الاختيار والفعل.

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

وجاء القرآن موافقاً تماماً لهذه الأصول، فأكد براءته، تعالى، من ذنوب ومحازى المشركين والكفار والعصاة، ويوم القيامة يلوم الإنسان على غروره {**ما غرك بربك الكريم**}[٦]، مما يقطع بأنه لم يخلق غرورهم وكفرهم، وإلا كيف يعيب منهم ما فعله فيهم؟!.. وهو ما ينافى العقل والحكمة: "لو كان ذلك لسقطت الحكمة عمن يسمى بالحكم، ونفى عن نفسه الظلم وأمر بالعدل"..

---

(١) انظر الجوينى: الإرشاد، ص١٨٨، والعقيدة النظامية،ص٤٧-٥٠، وقارنه بمقالته فى الشامل؛ ٦٩٤، والرازى: المحصل، ص٢٨٠.

(٢) انظر الجوينى: الإرشاد، ص١٩٠.

(٣) انظر الجوينى: الإرشاد، ص١٩٧، والشهرستانى: نهاية الإقدام، ٧٨.

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

(٥) قارن الأشعرى: رسالة أهل الثغر، ص٢٦٥-٢٦٦، بالدرر السابق.

(٦) سورة الانفطار: آية٦.

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

كذلك أشكل على المجبّرة الفرق بين العلم والأمر، وهم لم يكشفوا عن علم الله، تعالى، بما سيكون، ليحكموا بأنه جاء مخالفاً لما أمر به وفعله الناس، إذ يقطعون بأن العباد كفروا لعلم الله منهم الكفر[٤]، وهو لا يلزم، فلو آمنوا لعلم منهم الإيمان أيضاً، فالقسمة العقلية متساوية[٥]، وإذا كانت إرادته خيرة وعلمه كاشفاً، فقد أرادَ من عباده إنفاذ ما أمر بترك ما علم- بفتراض علمه كفرهم على زعم المجبرة- ولو كان ذلك تابعاً لإرادته ورضاه ومحبته، فهم قادرون على فعل الحسن -وهو الإيمان- "باستطاعتهم المركبة فيهم المخيرين فيها"[٦].

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

---

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٠.
(٢) انظر النسفي: التمهيد.. ص٣٣٧.
(٣) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ٥ ظ.
(٤) قارن الأشعري: الإبانة، ص١٢٤، بالنجاة السابق.
(٥) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق نفسه.
(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ٧ ظ.
(٧) انظر قارن الأشعري: الإبانة، ص١٤٧-١٤٨.
(٨) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ١٠،

الكافر لا يؤمن إلا بإجبار الله له :

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

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

٢- لا معنى لإرسال الرسل وإنزال الكتب، بالأمر والنهى والتحذير والتخويف والترغيب والترهيب[١].

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

٤- سقوط حجة الكتاب، وقوله تعالى: **{فمالهم لا يؤمنون}**[٢]، **{أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه}**[٣].

ورد **المجبرة** رسالة الرسل التى أفرغت بالجبر من معناها إذ أن الله قد حال بينهم وبين الطريقة ولم يرد أن يؤمنوا لأن إيمانهم يعنى إبطال علمه، كما أن الله قد أرسل محمدا للناس كافة بعدما أراد أن يكون بعضهم مؤمنا وبعضهم كافرا[٤]!

والحقيقة إن زعم **المجبرة** أن فى إيمان الكافر، إبطال لعلم الله، زعم باطل لا سند له، ويترتب عليه مخاطر جمة، إذ إن دعوة الرسل تؤدى ضرورة إلى نتائج عملية وواقعية من جراء تصادم الكفر بالإيمان، ومعسكر أولياء الله بأعدائه، وتغيير موازين ومفاهيم المجتمع وولاءته وانتماءته، وتشكيله، المجتمع تتغير عموما فى إطار مفاهيم الولاء والبراء تماما، وقد يؤدى الصدام مع أعدء الرسل، إلى سفك دمائهم واغتصاب دورهم وأموالهم، وسبى نسائهم وذراريهم، مع أنهم لا يقدرون على قضية الإيمان، ولا صلة لهم فى ذلك، إذ إن الله أعجزهم وأراد منهم بأن يكونوا كفاراً، ولو آمنوا لبطل علمه، وكان على عكس مراده فيهم، كما يقول المجبرة[٥]!

---

(١) انظر أحمد بن يحيى: النجاة : ٣٩٨ .
(٢) سورة الانشقاق : آية، ٢٠
(٣) سورة المائدة :آية، ٧٤ .
(٤) انظر أحمد بن يحى : النجاة، ٣٩٨ .
(٥) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق ، ص٣٩٩ .

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

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

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

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

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

---

(١) سورة البقرة : آية، ٦١ .
(٢) سورة الأنعام : آية، ٥٧ .
(٣) أحمد بن يحيى : النجاة، ص ٤٠٠ .
(٤) انظر المقبلى : الأبحاث المسددة ، فى فنون متعددة، ٢٩٠، ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم رقم ٢١٠٠ يمنية.
(٥) انظر المقبلى : المصدر السابق ، ٢٩٠ ط.

وقام رد الزيدية للإلجاء فى الإسلام، على أصل ثابت، هو أنه لا يمكن أن يتفق مع قضية التكليف، ولذلك سخروا من الجبرية، ومن جرى مجراهم من بعض المعتزلة، الذين اعتمدوا أصلاً غير مفهوم، ليفسروا به الإلجاء "ماذا تريدون بالإلجاء قوة الداعى مع بقاء الاختيار؟!!". حيث إنه قد بدى تناقضهم فى مقالتهم، ولذلك قضوا ببطلان التكليف، مع صحة إيمان المنافق وهو أمر مستحيل، أما إن أرادوا "عدم القدرة والاختيار، عدتم إلى الأشعرية"[1]، أى أنهم قد رجعوا إلى أصل مقالة المجبرة، ولا فرق بينهما.

الأسباب التى جعلت المجبرة تخطئ فى آرائها :

يرى الزيدية أن خطأ المجبرة يرجع إلى خطأهم فى المنهج، والأسباب الآتية هى بعض ما جعل المجبرة ينتهون "إلى التخبط والتناقض وتتمثل فى : إعجابهم بآرائهم، وقلة علمهم بمعانى القرآن، وجهلهم بالتأويل، وتعلقهم بالمتشابه وهجرهم لما صح من تأويل أهل العلم بشواهد الحق، وجهلهم بالعربية، معانى وتراكيب ودلالات، وأنهم لم يعرفوا حقائق الكلام من مجازه، كما أخذ بالتقليد ودانوا بالجمود، وهجروا الاجتهاد والتجديد[2].

المجاز فى اللغة :

عاند المجبرة فقالوا بأن اللغة حقيقية ولا مجاز فيها، وهى دعوى يخالفهم فيها أهل اللغة، العارفون بأسرارها، والعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، وذهب العدلية إلى أن اللغة مجازية، وعليه يمكن تأويل ما نزل فى كتاب الله، فى ضوء دلالات ومعانى ومستويات الفهم، عند العرب فى زمن التنزيل، وقد حمل القرآن هذه المستويات، وحفظ لغة العرب من الضياع.. ولكن رأى المجبرة أن قوله تعالى: { **الله يستهزئ بهم** }[3] وقوله تعالى: {**سخر الله منهم**}[4] وقوله تعالى: { **يخادعون الله وهو خادعهم**}[5] على حقيقته، ولا تحتمل التأويل، ويلزمهم من هذا أن الله يستهزئ، كما يستهزئ السفهاء، ويسخر كما يسخر السخفاء، ويخدع كما يخدع الضعفاء[6]!..

---

(١) انظرالمقبلى : المصدر السابق ، ٢٩٠ ط، ٢٩١و.
(٢) انظر أحمد بن يحيى : النجاة، ص ٤٠٠ .
(٣) سورة البقرة: آية ١٥ .
(٤) سورة التوبة: آية ٧٩ .
(٥) سورة النساء: آية ١٤٢ .
(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص٤٠١ .

انتهى منهج **المشبهة والمجبرة**، فى رفض المنهج اللغوى، عند النظر والتأويل فى كتاب الله، إلى إجراء آيات الصفات على حقيقتها فاثبتوا لله، عز وجل، وجها ويدين، وعينين ونفساً، ورجلا ومجيئا وذهاباً واستواءً وضحكاً، إلخ.

وهذه المقالة تلزم التشبيه على الحقيقة، وهو داحض لمقالة التوحيد، وكذلك القول فى الآيات التى تقتضى القول بالجبر أجريب على حقيقتها، وهى مبطلة لمقالة العدل.. ويحتج المجبرة على المشبهة، عند تأويلهم لآيات الجبر، وكذلك يحدث العكس من المشبة. وهو ما يدل على فساد منهجيهما، فى النظر والاستدلال والتفسير[١].

د- الفعل الإلهى والفعل الإنسانى

١- **حقيقة الفعل** : يذكر **الجرجانى** (وهو أشعرى) فى تحديد معنى المصطلح أن **الفعل**: هو الهيئة العارضة للمؤثر، فى غيره بسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً[٢]، وبحث فى العلة على إثرها، حدد الجرجانى مصطلح الفعل بحسبها، فهو يحدد هيئة المؤثر لا هيئة الأثر، الذى حدث من القطع!.. وهو يصدق على **الفعل العلاجى**، الذى يحتاج حدوثه إلى تحريك عضو كالضرب والشتم، ولكن كيف يصدق على **الفعل غير العلاجى**، الذى لا يحتاج حدوثه إلى ذلك كالعلم والظن؟!

أما القاضى **عبدالجبار** فيقول عن الفعل: "هو ما يحدث من القادر، فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله، وهذا معقول فى الشاهد، لأنا نجد الكتابة تحدث من الكاتب، فيقال إنها فعله، ولا يقال فى الأشخاص إنها فعل الكاتب، لما لم تحدث من جهته"[٣].. فالفعل عند المعتزلة هو الحدث لا المحدث، ولا الهيئة التى يكون عليها.. ولكنه يبدو أن القاضى وجد ورود الاعتراض، على هذا التعريف، فعدل عنه إلى قوله: "**حقيقة الفعل ما وجد وكان الغير قادراً عليه**"[٤]، ويميز المعتزلة بين الأفعال الإرادية واللاإرادية، فكل ما يحدث من الإنسان باختياره وإرادته وبقدرته، هو فعل له.. وكل ما يحدث بغير ذلك فهو فعل لله. وأقصد بقوته مجموع ما هو نفسى وجسدى، **بآلة من آلاته** كاليد أو القدم.. فالميل والنزوع والشهوة والنفور، والرغبة فى الفعل أو الترك، هو للإنسان وحده من داخله، أما ما يصدق على هذا الهم: هو ما يظهر من فعل الأدوات الظاهرة: "ما يقع بحسب قصد العباد، وإرادتهم وشهواتهم،

---

(١) انظر أحمد بن يحيى: النجاة ، ص٤٠٢ .

(٢) انظر الجرجانى: التعريفات، ص١٩١ .

(٣) القاضى عبدالجبار: المختصر فى أصول الدين؛ جـ٢٣٣،١؛ تحقيق د/ محمد عمارة.. رسائل العدل والتوحيد- طبعة دار الشروق القاهرة.

(٤) القاضى: شرح الأصول الخمسة؛ ص٣٢٤ .

وبحسب قدرهم وعلومهم، وبحسب جهلهم وسهوهم، كالكتابة والطباعة والمشى، والقيام فهو فعلهم، وما يتعذر عليهم، أو لم يقع بحسب أحوالهم، فهو من فعل الله، تعالى"[١].

وامتنع **الأشاعرة** من تعليل الفعل: "وما لا يصح تعليله، وقوع الفعل..."[٢]، واحتجوا بأن ذلك يلزم عنه حاجة الفعل إلى علة، وأما أن يعلل بذات الفاعل، أو بصفة من صفاته، وهو ما يعنى اقتران الفاعل لفعله، أو بغيرهما، وهو ممتنع أيضاً بسبب فكرة الحدوث والقدم أو التسلسل، كما منع الأشاعرة كون القدرة علة فى الفعل، لأن القدرة عندهم ليست سابقة على الحوادث، ومع أنهم يقولون بأن مقدور العبد يقارن قدرته، منعوا كونها علة فى الحدث؛ لأن مقدور العبد لا يقع بقدرته عندهم: "**وإنما يقع بقدرة الرب**"[٣]، ويبدو أن **الأشاعرة** بعدوا عن جادة الصواب كثيراً، وألزموا أنفسهم ما لا يلزم عقلاً ونقلاً، وهو ما سنبينه فيما يلى، ولكن انظر كيف أوقعهم التشقيق للفظى والعقلى، فى نفى التعليل عن الفعل الإلهى، إلى حد مكابرة الضرورات والبديهيات، فأصل المسألة عندهم أن الفعل الإلهى لا يعلل وتبعاً لذلك طوعوا كل أدلتهم، ومجموع ما قدموه غاية فى التعقيد، ولولا الصبر على قراءة النص وتحليله، لذهبنا معهم حيث ذهبوا، ظناً منا أنهم فهموا ما لم نفهمه، وعلينا الاتباع وعدم الابتداع!، وأقل ما أخطأوا فيه، هو قياسهم الفاسد، حيث أخذوا على المعتزلة قياس الغائب على الشاهد فى الصفات، والأفعال، وطبقوه بعد ذلك، وخير دليل ما ذكرناه عن **الجوينى هنا**، وسنتبعه بعد ذلك بأدلة أخرى.

أما لم كان **الفعل الإلهى** بخلاف الفعل الإنسانى؟ فهو لكونه، تعالى، فاعلاً لا بحركة، أما الإنسان ففعله يأتى عن طريق عمل الأدوات، التى منحها الله له، وفى زمن، وفعل الله، تعالى، ليس فى زمن، مما يفرض على الفعل الإنسانى، التتابع والتسلسل، وسبق الإرادة على الفعل، وهى: **الضمير وما يبدو بعد ذلك من الفعل**"[٤]، فهى مجموع شيئين القدرة النفسية والقدرة العضلية، فالفعل فى عقل صاحبه كامن بالقوة، وعندما يشرع فى تنفيذه، يخرج إلى الوجود بالفعل.

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

---

(١) انظر القاضى عبدالجبار: المختصر...، ٢٣٣/١.
(٢) انظر الجوينى: الشامل،ص٣٩٣.
(٣) انظر الجوينى: المصدر السابق،ص٣٩٤.
(٤) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٧؛-٨٧ ظ.

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

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

٢- مذاهب الإسلاميين في متعلقات الأفعال :

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

يقول الإمام يحيى عن تعلق أفعال العباد بهم: **"اعلم أنه لا خلاف بين العقلاء، في أن لأفعالهم -أي الناس- تعلقاً بهم، ولولا ذلك لبطل الأمر والنهي، والمدح والذم، وبطل بعثة الأنبياء، وإرسالهم بالشرائع وبطل الوعد والوعيد"**[٤].

والحقيقة أن القول بالتعلق، هو ما يوافق العقل والنقل، ويجعل للشرائع معنى وللجزاء وجه: **"لأنه إذا كان لا تعلق لهم، فلا فائدة في جميع ذلك كله، ولكن المشكلة التي اختلف حولها الإسلاميون هي: هل يكون ذلك التعلق، هو انفراد قدرته -أي العبد- بالوجود أو غير ذلك"**[٥]؟

المذهب الأول: وهو **للزيدية والمعتزلة** والخوارج، وقد فسروا معنى التعلق بناء، على أننا المحدثون للفعل، وأن الفعل غير مخلوق في العبد، ومعنى تعلقه بالباري أنه أقدرنا عليه، بمعنى أنه أوجد لنا استطاعة وقدرة، يصح تأثيرها في إيجاد الفعل[٦].. ويقول الإمام

---

(١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٢٢ ظ.
(٢) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد..، ١١٣ ظ.
(٣) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد..، ١١٤، .
(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوي: الرائق في تنزيه الخالق؛ ص١٨١ .
(٥) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق نفسه.
(٦) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد؛ ١١٤,.

يحيى عن مقالة هؤلاء: "إن العبد مستقل بإيجاد فعله، وأنه مضاف إلى قدرته، وهـؤلاء هم أهل العدل، من أئمة الزيدية والمعتزلـة[١]، البصرية والبغدادية ومن تابعهم من أهل القبلة كالإمامية[٢]، وجميع فرق الخوارج فإنهم مجمعون على أن قدرة العبد، مؤثرة فى وجود فعله؛ وأنه مستقل بإيجاده، لا تأثير لغيره فيه"[٣].

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

١- **فالجهمية** لا تضيف شيئاً من الأفعال إلى العبد، لا إحداثاً ولا كسباً.. وكل إضافة إلـى العبد فهى على المجاز لا الحقيقة[٤]، زعموا أن وجود الفعل بقدرة الله، تعالى، ولا معنـى للكسب، ووجه تعلقه بالكسب، ليس إلا من جهة حلوله فيه، ولا تأثير لقدرته فيـه بحـال، ويضاف إلى الله، تعالى، على سائر وجوهه التى يقع عليها"[٥].

٢- أما **النجارية والكلابية والضرارية**، فقد قالوا بأن الفعل خلق لله، تعالى، وكسـب للعبـد، فالمؤثر فى وجود الفعل هو قدرة الله، تعالى، وأنه مضاف إلى العبد؛ لأجـل الكسـب لا غير؛ وهى مقالة الأشعرية[٦]، كذلك؛ فإنهم ذهبوا إلى أن الكسب وجد إضافته إلى العبـد تؤثر فيه قدرته، وحقيقته الكسب عنده إلى أنه مقدور، معه قدرة لا غير.

٣- متأخرو **الأشاعرة، كالجوينى**[٧]، **والغزالى**[٨]، **والرازى**[٩]، وأبى إسحاق **الاسفرائينى**[١٠]: "قالوا بأن قدرة العبد تؤثر فى إيجاد الفعل"[١١].. وهم يتفقون فى تأثير القدرة على الفعل، مع المعتزلة والزيدية والخوارج، إلا أنهم ارتكوا فجعلوا القدرة موجبة للمقدور.. فألزموا الجبر[١٢].. ولذلك لم يكن غريباً أن يصنفهم يحيى فى مقالة للمجبرة، ويعدهم فرقة مـن فرقهم، فجعلهم فى المرتبة الرابعة، وهى أخف أنواع الجبر لأنهم: "زعموا أن قـدرة الله هى المؤثرة فى وجود الفعل، وأن تأثير قدرة العبد فى ذلك الوجود أيضاً، فعلى هذا يكون عين حقيقة الوجود، حاصلة بالقدرتين من غير تخصيص"[١٣].

---

(١) قارن القاضى عبدالجبار: المغنى٨/٢٩٨، بالدرر السابق.
(٢) قارن الخياط: الانتصار؛ ص١٢٤، بالدرر السابق.
(٣) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنـزيه الخالق، ص١٨١ .
(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنـزيه الخالق؛ ص١٨٣ .
(٥) انظر مقالتهم كما ذكرها، الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ١/٢٧٩ .
(٦) انظر الأشعرى: رسالة أهل الثغر؛ ص١٤٤، وما بعدها.
(٧) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنـزيه الخالق؛ ص١٨٢ .
(٨) قارن الجوينى: الإرشاد، ص١٩٧، بالرائق السابق.
(٩) قارن الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد؛ص١٣٦، بالرائق السابق.
(١٠) قارن الرازى: المحصل؛ ص١٩٤، بالرائق السابق.
(١١) قارن الأسفرائينى: التبصير فى الدين؛ ص١٦٩، بالرائق السابق.
(١٢) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنـزيه الخالق؛ ص١٨٢-١٨٣ .
(١٣) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق؛١١٤.

المذهب الثالث : فقد ذكره ابن المرتضى **للمطرفية من الزيدية**.. وهم يقولون بأن جميع أفعالنا لا فعل لله فيها، وهم يقصدون الإرادية، فلم يجبرهم أو يقسرهم أو يشاركهم في فعل.. وإنما أقدرهم على فعلها ومكنهم من إحداثها[١].. ولا أدرى لم جعل ابن المرتضى المطرفية مذهباً ثالثاً.. وهم لم يخرجوا فى مقالتهم عن مذهب الهادى للحق[٢] وهو شيخ الزيدية.. وشابهوا المعتزلة كذلك؟!..

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

كما جعل **يحيى مقالة الفلاسفة** قسماً خامساً من أقسام الجبر.. وهم يقولون أن وجود الفعل حاصل بالإيجاب من جهة القدرة، عند حصول الداعية، فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعى، صار مجموعهما هو المؤثر فى وجود الفعل[٥].. وهم بذلك قد أنكروا الاختيار بل

---

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

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

(٣) انظر الباقلانى: الإنصاف؛ ص١٤٤، وما بعدها.

(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص١٨٢ .

(٥) قارن الجوينى: الإرشاد؛ ص١٩٧، بالرائق السابق.

وأعلنوا عدم معقوليته.. وحقيقة كلامهم فى التعلق والفعل الإنسانى، تنتهى إلى أن وجود الفعل من جهة الله، تعالى، عند الداعية، وعلى هذا لا يضاف إلى قدرة العبد أصلاً؛ لأنه لم يشتهر عنهم، إضافة الكسب ولا شئ من هذه الإضافات بحال[١].

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

الفريق الأول: الذين ذهبوا إلى أن العلم بكون العبد موجداً لفعله[٢]، ضرورة.. وهو رأى **أبى الحسين البصرى، والخوارزمى** من المعتزلة، والذى ذكر أن المجبرة مكابرون فى إنكار الضرورة، وأن من أنكار كون العبد موجداً لفعله؛ لا يصدر إلا عند من يجوز عليهم الكذب على نفوسهم[٣].

وقد اختار هذا الرأى، واعتبر أن كون الإنسان موجداً لفعله، هو من أجلى العلوم الضرورية[٤]، لأن الفاعلية من جملة الأحوال التى يعملها الإنسان من نفسه، نحو كونه آلماً وملتذاً، وجائعاً وعاطشاً، ومشتهياً ونافراً. إلى غير ذلك من أحواله النفسانية؛ ولذلك نجد الداعى يدعونا لما هو ضرورى وممكن؛ ولا يدعونا لما هو مستحيل[٥].

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

---

(١) انظر يحيى: المصدر السابق؛ ١٨٣ .

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

(٣) انظر يحيى بن حمزة بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص١٨٣ .

(٤) قارن القاضى عبدالجبار: المغنى؛ جـ٨،٣٤٤ وما بعدها، بالرائق السابق.

(٥) انظر يحيى: السابق؛ ١٨٥ .

(٦) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد: ٠؛ ١٧٤أ، ظ- ١١٥ ظ.

والحقيقة يمكن التوسط فى هذه المسألة، باعتبار التعلق بالفعل ضرورياً فى بعض الأحيان، واستدلالياً فى بعضها الآخر، بحسب حالة هذا التعلق، ويصير الضابط هو مدى وضوح هذا التعلق وأهميته، وقربه أو بعده من البديهيات.. ويلى ذلك حكم فعل الساهى والمجنون، هل هو كاليقظان أم لا؟.. اختلف المعتزلة، فقال بعضهم هو فى فعله كاليقظان **(أبو الحسين البصرى)**، وخالفه آخرون **(أبو على وأبو هاشم وأصحابهما)** بأن حكمة يختلف، لعدم وجود الداعى والصارف.

وقد فصل **ابن المرتضى** المسألة، وجنح إلى رأى **أبى الحسين البصرى**، فى أن فعل الساهى والنائم كاليقظان، إن كان هذا الفعل مما يقع بلا داعى أو صارف، ولا حاجة للإرادة فيه[١].

وقد نفت الأشاعرة تماثل الحكمين، لكون الساهى والنائم والمجنون، غير مميز فى فعله.. وغير مختار[٢].. وهما شرطا وقوع الفعل مقصوداً لصاحبه.. وتكليفاً من الشرع يتحقق به الجزاء.

ملخص : رأت **الزيدية ومعهم المعتزلة**، أن مقالة **الأشاعرة** بأن الله خالق لأفعال العباد، يلزم عنها ما يلى: سد باب الاستدلال على العلم بالصانع، وصحة النبوة، وامتناع الاعتراف بأن القرآن حجة، وبالتالى منع الاستدلال على صحة الشريعة، كما أنه يفضى إلى القول بخرق الإجماع[٣].

٣- ماهية الفعل الإلهى :

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

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

---

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

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

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

الحقيقة، كما أنه، تعالى، جعل للإنسان والحيوان الحركة والسكون، كعرضين لا ثالث لهما يفعلون بهما على الحقيقة، بآلة وعمل فى زمان ووقت[١].

كما نقدوا الفلاسفة حين نسبوا الفعل فى العالم، خلقاً وإيجاداً، إلى العلل المؤثرة، التى زعموا أنها موجبة لأهل العالم وفروعه... وهى لا ترقى إلى بلوغ اليقين، ومجرد إحالات وزخرفة أقوال[٢]. أملاها عليهم القول بالطباع والعقول والنفوس، ومحاولتهم تعليل خلق عالم الأجسام والمادة، وهو كلام كان وما زال دليلاً على أن الإنسان عاجز عن إدراك عالم الغيب، أو تحديد تاريخه الجيولوجى، وكذلك تاريخ العالم وكيفية الخلق، بغير هدايات السماء وتوجيهات الوحى.

وتوجهت بالنقد لمذهب المعتزلة، فى إسنادها التأثير فى العالم إلى صفة غير معلومة، عندما فسروا الوجود تبعاً لنظرية الأحوال لأبى هاشم، والتى منها الوجودية... فقالوا بأن الله، سبحانه، قد أوجد حالة الوجود، الذى هو مؤثر فيه، وليس هو بمعلوم فيما لم يزل؛ لكونه صفة، والصفة عندهم ليست بشئ معلق به علمه، سبحانه، فيما لم يزل؛ وبالتالى فاستمرار بقاء العالم حاصل لأمر أوجبه، وهو داعى حكمة البارى سبحانه.

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

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

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

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

---

(١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٢٦ ظ...، وكذلك ٣٣ ظ – ٣٤و.
(٢) انظر حميدان: المصدر السابق؛ ٢٦ ظ...، وكذلك ١٨و.

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

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

كما جهلوا البارئ، سبحانه، حين قالوا بأنه لا يعلم الإيجاد، فيما لم يزل؛ فهو جاهـل بتأثيره قبل أن يؤثر فيه، ولا شك فى بطلان كل ما يؤدى إلى تعجيز البـارى أو تجهيلـه.. وقولهم بأن الذوات المعدمة — الثابتة فيما لم يزل — إذا وجدت من حالة الثبوت إلـى حالـة الوجود، يوجب كون المعدوم صفة كالوجود، وذلك باطل.. وكذلك القول بأن المـؤثر فـى استمرار بقاء العالم، هو داعى عن حكمة البارئ، سبحانه، هو كون ذلك موجباً؛ لتوهم ثبوت حكيم وحكمة وداعى حكمة!. وذلك تقسيم وتعديد وتحديد، لا يجوز وصف الله، سبحانه، بـه، ولا إضافته إليه[١].

كما نقدوا المطرفية، فيما ذهبوا إليه من القول بالإحالة، فقد وجدوا بالعالم كثيراً مـن المصائب والآلام والحيوانات المؤذية، فعز عليهم نسبة هذه الأشياء لله؛ لأنها، كما تصـوروا، تتعارض مع حكمة الله فى الخلق، فقالوا بمذهبهم فى الفعل، **وهو أن الله خلق أصول العـالم دون فروعه**، وأنكروا حكمة الله فى الخلق[٢]، وقد أكفرتهم الزيدية لذلك[٣]، وهو حكم قـاس، من ورائه دواعى سياسية، أكثر منها فكرية، والتى تعرضوا لها بعد فشلهم فى استقطاب هـذه الفرقة إلى تأييد إمامهم، ومن وجوه نقدهم ما يلى :

١- إقرارهم بأن الأجسام والأعراض الضرورية، من خلق الله، وأرزاق العصاة والآلام عبارة عن أجسام وأعراض، فهى كذلك من خلق الله، لذلك يتحيزون عند إلزامهم بهذا الإلـزام، كما أنهم لا يعرفون هل الفطرة فاعلة مختارة، أو علة موجبة[٤]؟!.

---

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

(٢) انظر جعفر بن يحيى: مقاود الإنصاف فى مسائل الخلاف، ص٤٢ .

(٣) انظر حميدان : تعريف التطريف؛ ١٥٠و، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ضمن مجمـوع حميدان رقم٢٢١٩، يمن شمالى.

(٤) انظر حميدان : المصدر السابق وقارن جعفر بن يحيى: مقاود الإنصاف، ص٤٦-٤٨ .

٢- ثبت لدى جميع المسلمين، أن جميع فروع العالم أجسام، متضمنة لأعراض ضرورية، وأن جميعها محدث؛ وأن لكل محدث لابد له من محدث، وأن محدث الأجسام والأعرض الضرورية هو الله، سبحانه، لاستحالة وجود إلهين قديمين؛ ولاستحالة أن تحدث الأجسام أنفسها — فى حالة عدمها أو فى حالة وجودها — ولاستحالة أن يحدثها مثلها، ولاستحالة حصولها حملاً لا محدث لها، ولم يظهر الخلاف فى ذلك، إلا من **الملحدين والمشركين** على اختلاف مذاهبهم[١].

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

٤- قالت المطرفية بأن الله سبحانه، خلق الأصول بالقصد؛ لكونها مخلوقة لا من شئ، وليس ذلك بأعجب ولا أبلغ فى الحكمة، من خلق النار من الشجر الأخضر، ولا إخراج الحى من الميت ولا خلق الشئ القليل، ولا من إمساك السماء أن تقع على الأرض، وكذلك إمساك الأرض من الانحدار، وكذلك إمساك الماء والطير فى الهواء، ونحو ذلك مما لا يحصى عدداً لكثرته[٢].

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

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

٤- موقف المسلمين من الفعل الإنسانى :

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

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

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: طبقات الزيدية، لوحة٤١، كذلك٥٧ .

(٢) انظر جعفر بن يحيى: مقاود الإنصاف،ص٣٨ .

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

وقد سبق مشايخ آل البيت إلى هذا الفكر قبل المعتزلة، وكذلك قبل **معبد الجهنى** (ت ٨٠هـ/ ٦٩٩م)، وغيلان الدمشقى (ت ١٥٠هـ)، والجعد بن درهم (ت١٢٠هـ).

الفريق الثانى : ذهب هذا الفريق إلى أن لا فاعل على الحقيقة غير الله وحده فهو الفاعل، والناس إنما تنسب إليهم أفعالهم، على المجاز لا غير، ولذلك يسمى هذه الاتجاه **الاتجاه الجبرى الخالص**، ويقول **الجوينى** فى كتابه "**الإرشاد**" : "**ذهبت الجبرية إلى نفى القدرة، وزعموا أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعلاً له، فهو على سبيل التوسع والتجوز فى الإطلاق، والحركات الاختيارية والإرادية بمثابة الرعدة والرعشة**"[١].

الفريق الثالث : وهم أولئك الذين حاولوا التوسط، بين أصحاب التفكير الحر، والاتجاه الجبرى الخالص، فقالوا إن خالق الأفعال هو الله، والإنسان إنما يكتسب ذلك بالقدرة التى أودعها الله فيه، فجميع الموجودات من أشخاص العباد، وأفعالهم وحركات الحيوانات، قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها، خلق لله تعالى، لا خالق لها غيره، فهى منه خلقاً وللعباد كسباً[٢].

ويمكن تسمية هذا الفريق أصحاب **الاتجاه** الوسط، والذى يمثله **الأشاعرة** أتباع أبى **الحسن الأشعرى**، الذى ارتأى هذا الرأى فتوسط بين الجبر والاختيار، فلم يكن الإنسان فاعلاً ولا خالقاً لأفعاله، وإنما له قدرة على كسب الأفعال![٣].

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

هـ- الزيدية والفعل الإنسانى :

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

---

(١) انظر الجوينى : الإرشاد؛ ص٢١٥ .

(٢) انظر الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص١٤٤ .

(٣) انظر الشهرستانى : نهاية الإقدام؛ ص٦٧ وما بعدها.

فقد مكن الله، سبحانه، المكلف بما جعل له وفيه من القدرة، من فعل ما يختاره لنفسه من خير أو فجور، ابتلاء منه سبحانه، له بذلك، ولذلك سمى مكلفاً ومتعبداً[١].

والابتلاء الذى هو التكليف، غير الابتلاء الذى هو الفتنة أو الخلق، فقد يبتلى الله بعض عباده بالنقائص والآفات والأمراض، حكمة ومصلحة، وذلك ظاهر لا ينكره إلا من أنكر محكم الكتاب، والمجمع عليه من سنة رسول الله ع[٢] فكل خلق لله ضابطه الحكمة والمصلحة، وما كان كمالاً وجمالا فى الخلق، كان لحكمته، ولمصلحة يراها، تعالى، فى ذلك، وكذلك ما كان نقصاً وعيباً، ولا تناقض بين عمل المشيئة وعدل الله وحكمته.

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

ويلاحظ أن **الزيدية تلقب الأشاعرة بالجبرية والقدرية**[٤]، وهو ما اعتدنا سماعه من الأشاعرة فى غيرهم، كما أنهم لم يفرقوا بين إضافة العمل إلى العبد أو إلى الله، من خلال قدرة بين مقدورين، أو مقدور بين قادرين، مما يعنى عدم تفريقهم بين العقل والنقل.

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

---

(١) انظر يحى بن الحسين: المنزلة بين المنزلين، ص١٦٦، وكتاب الرد على المجبرة القدرية،ص٢١٩ .

(٢) انظر حميدان : تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٣٠ظ.

(٣) انظر حميدان : المصدر السابق؛ ٣٠ظ، وقارن الأشعرى: اللمع، ص٦٩-٩١، والبغدادى: أصول الدين، ص١٣٤-١٣٧، والقاسم بن محمد الأساس لعقائد الأكياس، ص١٠٣-١٠٥ .

(٤) انظر الشهرستانى : نهاية الإقدام؛ ص٦٧ وما بعدهما.

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

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

لقد أصاب الزيدية عندما أكدوا على منح الله للإنسان **حرية الفعل**، وهو الذى خلقه وأعطاه فرصة الاختيار الحر، ونزهوا الحق عن اختيارات الخلق التى لا تليق به ولا بقدسيته، وليس فى ذلك نسبة أى قصور أو عجز لله، فهو من قرر ذلك فى إطار من قدرته الكلية، وقد رأى أحد المستشرقين أن الأشاعرة والمجبرة قد أخطأوا حين زعموا خلق الله لأفعال العباد، وتعذيبهم بعد ذلك على خلقه![٣].

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

---

(١) سورة المؤمنون : آية ١٢ – ١٤ .

(٢) انظر حميدان : تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٣٣ظ.

(٣) H.A: Wolfson: The Philosophy of The "Kalam", Harvard University press, 1976. P.622.

المبدئ المعيد الفعال لما يريد، وهو يفعل ولا معقب لحكمه، وجميع ما فى العالم من أشياء، أصولها فروعها، هى خلقة وصنعه، أما الإنسان فهو فاعل بما منحه الله من حياة وقدرة على الفعل، والعقل والاستطاعة وما ركب فيه من آلات، وحركته وسكونه عبارة عن عرضين خلقهما الله له، ودائرة اختياره بين ما هو فعل واجب أو مستحب أو محظور أو مكروه أو مباح، وهى الأوامر الشرعية[١].

فقد خلق الله الإنسان بإرادة الخلق، ومنحه التكليف بإرادة الأمر يفعل فى نطاقها ما يشاء، ليحاسب على عمله وهو أساس مفهوم الابتلاء فى قوله تعالى: {**الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً**}[٢]، والقاعدة النهائية هى {**من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها**}[٣]، {إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها}[٤]، {**ليجزى الذين أساءوا بما عملوا**}[٥].

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

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

---

(١) حميدان: تنبيه الغافلين؛ ٢٢ ظ.
(٢) سورة الملك: آية٢ .
(٣) سورة فصلت: آية٤٦ .
(٤) سورة الإسراء: آية٧ .
(٥) سورة النجم: آية٣١-٣٨ .
(٦) سورة النحل: آية ١٠٦ .
(٧) سورة البقرة: آية٢٥٦ .
(٨) سورة المائدة: آية٣ .
(٩) سورة النحل: آية٦٨-٦٩ .

وهذا الفهم الذى قدمته الزيدية لأنواع الفاعلين، يدل على نضج التفكير الإسلامى ويحسب له وإن كنا نأخذ عليهم نقدهم اللاذع للأشاعرة فى الفعل الإنسانى وجمعهم لهم مع المجبرة بدعوى أنهم عاندوا العقل والبديهيات وكابروا الضرورة فقالوا بأن الخلق جميعاً مجبورون فى أفعالهم(١).

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

ويبدو أن الجبر قرين الأثرة والفردية وعبادة الذات والأنا وتجاهل الآخر والجماعة، وعلى العكس من ذلك فالحرية تقتضى أن تبدأ من أرقى الأفكار والأفعال، ولا يمكن أن أكون حراً إلا بوجود الآخرين، فلن تتحقق الحرية إلا فى إطار الجماعة، كما أن الحرية تستلزم اختيارين، التواصل العميق بين الإنسان والآخرين، والإعداد الواعى والهادف لتحقيق الحرية فى إطار تجمع إنسانى(٢).

هـ- هل يجوز القبيح على الله :

رأت الزيدية فى مذهب المجبرة من التصريح بجواز القبيح على الله أمراً مستشنعاً يؤدى إلى إسقاط الشريعة وإلى تكذيب الله، وهو ما لم يرد به كتاب ولا سنة ولا أجازه العقل، ولذلك حكموا بالكفر على أبى عبدالرحمن محمد بن أبى عطية المعروف بالعطوى لإجازته الحنث على الله(٣).

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

---

(١) حميدان: التنبيه؛ ٢٢ط-٢٣،

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

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: المغنى، ٦/١٠٢-١٠٤، والبستى البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ٢٤ط.

الأشاعرة إلى القول بأن فعل الله لا يوصف بالقبيح ولا غيره[١]، ولم تر الزيدية ما يمنع من وصف الكلام الإلهى بالصدق والكذب، وبناء عليه وصف الفعل بالصدق والكذب[٢].

وقد حاولت إلزام الأشاعرة، وهو من وجوه النقد التى عرفت عن المتكلمين لخصومهم، رغم عدم تصريحهم بجواز الكذب على الله، بل إنهم وجدوا إلزام من ذهب إلى أن كلام الله محدث أسهل من الأشاعرة، ورأوا فى نظرية الكلام النفسى[٣] محاولة للتخلص من المفارقة بين الذات والفعل فى الصفة الإلهية.

أما الجبرية الخالصة فقد اتفقت العدلية فى الحكم عليهم، لتصريحهم بجواز القبيح على الله، وهو ما ترتب على نقدهم فى التوحيد والصفات، وتقصيرهم فى إقامة الأدلة عليها، ولكن نقد العدلية قام على القياس والإلزام، وهو ما لم تلتزم به الجبوية، وشككوا فى العلم الضرورى والإجماع على طريق العموم، ولم يقبلوا الاعتقاد على طريقة العدلية[٤].

ورفضت الزيدية أن تكون للعلة فى القياس إلى زوال المعرفة، لسقوط كثير من شيوخ المعتزلة فيه، وهو خطأ فى الاستدلال ولا يصدق على حالات كثيرة، والعلة فيه غير جامعة[٥].

وأخذ العدلية على الجبرية موقفهم من النعمة، بعد أن قطعوا بكفر المكذب لله والمجوز عليه فعل القبيح والواصف له بذلك، حيث قالوا بأنه لا نعمة على الكافر من الله فى باب الدين، بما يعنى كونه تعالى غير منعم على الخلق، وقد صرح بذلك محمد بن الحسين النجار[٦]، أما أبو الحسن الأشعرى فلم ير أن لله نعمة على أحد من الكفار فى الدنيا والدين[٧].

وقصد العدلية الانتهاء إلى أن القائل بذلك مكذب لله تعالى كافر[٨]، ولكن هل قال الأشعرى هذه المقالة؟ يبدو أن ذلك من لوازم المذهب عند البستى، وهو من أقرب المعاصرين للأشعرى.

---

(١) انظر الجوينى: الإرشاد، ص١٣١ .
(٢) انظر يحى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق، ص١٨٨-١٨٩ .
(٣) انظر البستى: مصدر سابق، ٢٤ ط، وابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول،ص٣٦٧-٣٦٩ .
(٤) البستى: مصدر سابق، ٢٤ط-٢٥ط.
(٥) انظر البستى: المصدر السابق، ٢٥، ، والقاضى عبدالجبار: المغنى، ٦ق١/١٧٧-١٨٠ .
(٦) انظر ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء النحل، ٣/٢٢٤ .
(٧) انظر ابن حزم: المصدر السابق، ٣/٢٢٤-٢٢٥ .
(٨) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٨١-٨٣ .

واختلف موقف العدلية من النجارية فى النعمة، وقالوا بوجوب النظر، وأنكروا الإجماع على تكفير صاحبها، وبناء على ذلك قالوا بعدم صحة القياس، ومع ذلك لم يختلفوا فى الحكم[١].

وتطرق الزيدية إلى بيان أن الكاذب على الله ظالم لنفسه، ويؤكد النص على أن أظلم الظالمين من كذب على الله، ولا يكون كافراً إلا وهو ظالم، وذهبوا إلى أن المجبرة قد أخطأت عندما نسبت القبيح والكذب إلى الله، وادعت تكليفه ما لا يطاق لعباده؛ وإيلام الأطفال والبهائم بلا عوض منه ولا جريرة منهم[٢].

ويبدو أن المجبرة ذهبت مذهباً آخر فى فهم قوله تعالى {**ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً**}[٣]، فقالت بأنه يفيد الإطلاق، وأن الظاهر متروك، فليس كل الكذب ظلماً، ولكن ذلك لا يبطل دلالة الآية على أن الكذب على الله فى ذاته أو فعله من أظلم الظلم[٤]، فالتخصيص لا يدل على إبطال التعلق بالظاهر، ولا يكون ذلك إلا بدليل[٥].

ويلاحظ صدق الزيدية فى رصد آراء الخصوم بدقة وهو ما وجدناه عند ذكر مفهوم الكذب والتكذيب عند المجبرة، كذلك عند مقارنتهم للجبر قبل الإسلام وبعده[٦].

---

(١) انظر البستى: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ٢٥ ظ.
(٢) البستى: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ٢٦,٠ .
(٣) سورة الأنعام: آية٢١، ٩٣ .
(٤) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٥٢ .
(٥) انظر البستى: مصدر سابق، ٢٦,٠
(٦) انظر البستى: مصدر سابق، ٢٦ ظ، وقارن الأشعرى: اللمع، ص١١٨ .

الفصل الثانى
فـى الإرادة والتوليـد

ويشتمل على النقاط التالية :

١- الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية.

٢- الاستطاعة.

٣- العليـــة.

٤- فى التوليد ونقـد المطرفيـــة.

٥- فى التحسيـن والتقبيـــح.

obeikandl.com

الفصل الثانى

فـى الإرادة والتوليـد

١- الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية :

أ- الإرادة الإلهية :

لا خلاف بين الفرق الإسلامية، فى وصف الله، تعالى، بأنه مريد؛ وإنما وقع الخلاف فى الإرادة، فذهبت الزيدية إلى أن الإرادة هى المراد، ولا فرق بين الاثنين؛ ومراد الله، عز وجل، هو فعله، والدليل على ذلك من السمع قوله تعالى: {**إن الله يفعل مـا يريـد**}[١]، وقوله تعالى: {**ومن يهن الله، فما له من مكرم، إن الله يفعل ما يشاء**}[٢]، ففى كل ذلك يخبر، تعالى، أنه لن يفعل إلا ما يشاء، ولن يشاء إلا ما يريد من الأشياء[٣].

ولذلك أنكروا مقالة من جعل إرادته، تعالى، متقدمة على فعله، مستدلاً بقوله تعالى: {**إنما أمره إذا أراد شيئاً، أن يقول له كن فيكون**}[٤]، "فكن" دليل على إيجاده له وخلقه، لا أنه يكون منه، تعالى، إليه قول القائل بينه وبين المفعول والفاعل، والقول فهو فعل، ولو توسط الفعل من الرحمن؛ لكان مشابهاً لفعل الإنسان[٥]، فلا واسطة بين الإرادة والمراد إطلاقاً.

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

---

(١) سورة الحج: آية١٤ .
(٢) سورة الحج: آية١٨ .
(٣) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد فى أصول الدين؛ ٤ ظ.
(٤) سورة يس: آية٨٢ .
(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٦,.
(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٦ ظ.

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

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

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

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

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

---

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٧ ظ.
(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٨،
(٣) سورة الذاريات: آية٥٦ .
(٤) انظر الهادى: يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٨،
(٥) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٧ ظ.
(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد...؛ ٤ ظ.

أراد فقد خلق، صنعه مراده، ومراده إيجاده"[١]، وهذا يعنى أن الزيدية تقول بحدوث الإرادة، عند تعلقها بالفعل، والله، تعالى، مريد لا بإرادة، كما أنه عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة.

وقد تطرق الزيدية للتفسير النفسى لمفهوم الإرادة، فقالوا: "إرادة الله، سبحانه، صفة له، ومراده وجود فعله، وإرادة المخلوقين خواطر لضمائر القلوب، وبين ذلك فرق كبير، ولو لم يكن وجود فعله -هو مراده- لكانت صفاته كصفات خلقه[٢].

وإرادته تقارن فعله، تعالى، على عكس إرادة المخلوق، فهى تسبق فعله، ولو كانت تسبق فعله، تعالى، لأشبه المخلوق: "ولكانت عرضاً من جسم، ولو كان جسماً لأشبه الأجسام، وإنما إرادته فعله، وفعله مراده، وليس ثم إرادة غير المراد، فيكون مشابهاً للعباد"[٣].

وكما أن إرادته، تعالى، لا تسبق فعله فكذلك فعله لا يسبق إرادته، وإلا كان اللازم من ذلك أن الخالق للمخلوقين غير الله رب العالمين!. والله لا يخلق إلا ما يشاء، ولا يشاء إلا ما يريد من الأشياء"[٤].

١٠- نقد الزيدية للأشاعرة فى الإرادة :

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

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

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

---

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٣ ظ.
(٢) انظر حميدان: المصدر السابق؛ ٨٧ ظ.
(٣) انظر القاسم: الرد على الملحد ومناظرته له؛ ص٨٣، وحميدان: المصدر السابق نفسه.
(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد فى أصول الدين؛ ٥.

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

٢- نقد الزيدية للمعتزلة في الإرادة :

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

زاد الزيدية في تصويرهم لمذهب المعتزلة، أن هذه الإرادة خلقها ولم يردها[1].. وأجروا عليهم النقد من وجوه.

١- **أولها:** هل يخلق الله ما لا يريد؟. وإذا كان هذا منفي عن الله، تعالى، فكيف يخلق إرادة ولا يريدها؟!. وإذا صدق هذا على المخلوق، الذي يجوز عليه النسيان أو السهو، أو يكره فيفعل ما لا يريد، أو يضطر إليه لضرورة عرضت له، فهل يصدق على الخالق سبحانه؟!

٢- القول بأن الله خلق إرادة ولم يردها، يتنافى مع صفة الفاعل المختار، ولا يتفق مع العقل والنقل، إذ كيف يكون مريداً ولا إرادة؟!. ويبدو أن الذي اضطر المعتزلة إلى هذا المأزق، هو أن المريد عندهم من وقعت أفعاله على الوجوه المختلفة، وقد ثبت بإجماعهم أن إرادة الباري، وكراهاته أفعال له، ووافقه على وجوه مختلفة!. ويلزم مذهبهم إما أن تحتاج كل إرادة- إذ إن الإرادات تتعدد عندهم بتعدد الأفعال، فالله، تعالى، يحدث لكل فعل إرادة!- إلى إرادة؛ مما يقتضي التسلسل والدور، أو أن يلجئوا إلى الاختيار الآخر، وهو أنه، تعالى، مريد لا بإرادة!.

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

---

(١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين في مغالط المتوهمين؛ ٣٢ ظ-٣٣.

٤- قولهم أنها مختصة به على أبلغ الوجوه؛ لكونها موجودة على حد وجوده لا فى محل، بطل على أبلغ الوجوه؛ لأجل أنه يستحيل وجود العرض لا فى محل[١].

ب- الإرادة الإنسانيـــة :

ذهبت **الزيدية** إلى أن الإنسان مستقل بفعله، ويحركه إرادة تخصـــه، وقـــد أقـــر الله، تعالى، عباده بأنهم يخلقون أفعالهم، فقال عز وجل: {**لا إله إلا هو خالق كل شـــئ**}[٢]، فقال خالق كل شئ، ولم يقل خالق أفعال عباده، وقال تعالى: {**وتخلقون إفكاً**}[٣]، كما قال تعالى: {**تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً**}[٤]، وقال تعالى: {**قل أرأيتم ما أنـــزل الله لكم من رزق، فجعلتم منه حراماً وحلالاً**}[٥]، {**..قال فخذ أربعـــة مـــن الطيـــر فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً..**}[٦]، والخلاصـــة هـــى أن الله، تعالى، يبين للإنسان قضية الكفر والإيمان وعلى الإنسان أن يختار طاعته أو عصـــيانه، وأن يحسن اختياره بقانون أفعل أو لا تفعل: "فتبيين الكفر والإيمان من الله عز وجل وفعلهما مـــن الآدميين"[٧].

وعلم الله، تعالى، بأعمال عباده، لا يعنى إجبارهم على فعل ما لا يريدون أو ترك ما يريدون، فقد منح الله العباد، قدرة واستطاعة، على الحقيقة لا المجاز، وكفل لهم حرية الفعـــل فى إطار مفهوم الابتلاء والجزاء، وهو ما قرره، تعالى، بعدله وحكمته، فعلـــم الله، تعـــالى، بأعمال عباده كعلم المعلم بما سيئول إليه حال طلابه فى النهاية، وبعد انتهاء اختبارهم فيمـــا فرض عليهم، إن علم الله كاشف، ولا يوجب طاعة ولا معصية، ولو كان موجباً لـــذلك، فقـــد قسر وقهر عباده، فأين يذهب العبد من قضاء ربه؟! ولذلك كان تعالى: "لا يعذب علـــى مـــا يعلم من معاصى العباد"[٨]، فحكمته وعدله: ولو كان العلم هو الموجب للطاعة والمعصية"، فلا

---

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

(٢) سورة الأنعام: آية١٠٢.

(٣) سورة العنكبوت: آية١٧ .

(٤) سورة النحل: آية٦٧ .

(٥) سورة يونس: آية٥٩ .

(٦) سورة البقرة: آية٢٦٠ .

(٧) انظر الهادى يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله عز وجل من العـــدل والتوحيـــد، ١٣٩، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم، رقم٣٣٢، علم كلام- يمنية.

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

مخرج للعبد إذن من ذلك"[١].

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

ومن علامات الفعل الإنسانى، أن تسبق إرادته فعله، وفعله لا يكون إلا بأدوات هى تلك الأعضاء التى خلقها الله له، أما فعل الله هو إرادته، لا تتقدم ولا تتأخر، قال تعالى: {**فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر**}[٤]، ولو أجبر الله عباده، لتعارض ذلك مع عدله، والله تعالى: {**لا يظلم الناس شيئاً، ولكن الناس أنفسهم يظلمون**}[٥]، ولو أجبرهم لأثابهم على فعلهم المعصية؛ لأنه جاء تبعاً لما أراد؛ ولو كان ذلك كذلك لكان فى القياس إبليس عند الله مرضياً!. إذ الجاعل له والمدخل له فيه الرحمن[٦]..

والإسلام دين يحمى الحرية والاختيار الإنسانى ولا يؤمن بالحتمية= الجبرية، ويعدها قاعدة أساسية لقبول التوحيد والتكليف[٧].

٢- الاستطاعة

لقد جعل الله عباده مخيرين، عن طريق الاستطاعة التى خلقها وركبها فيهم، وهى إبداعه وإعجازه تعالى: "خيرهم تخييراً، ولم يقسرهم قسراً؛ لأنه لا يغلب إذا أراد الحتم والقهر"[٨].

---

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: الرد على سليمان بن جرير؛ ١٥٩،، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم رقم٣٣٤ علم كلام- يمنية.

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

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

(٤) سورة الكهف: آية٢٩ .

(٥) سورة يونس: آية٤٤ .

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

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

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

ويعتقد **المجبرة** أن الاستطاعة عند البشر مجرد شكل، وصورية ولا أثر لها فى فعلهم، وعدوا ذلك قدحاً فى المشيئة الإلهية، وتعجيزاً للقدرة[١]. وهى عند الزيدية قوة حقيقية، أعطاها الله للإنسان قبل الفعل، لكى يفعل بها أو لا يفعل مختاراً غير مجبر"[٢].

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

وقد ادعت **المجبرة** أنه لا يستطيع أحد من الناس فعل شئ قبل أن يفعله- أى أن الاستطاعة مع الفعل- وأنه لا يستطيع فعل ما علم الله منه أنه لا يفعله؛ لأنهم قبل فعلهم كانوا فاعلين لغيره؛ وعلى هذا لا يستطيع أحد الكفر فى حال الإيمان، أو الإيمان فى حال الكفر، وأحالوا ذلك، ومن علم الله منه فعل شئ، لا يستطيع فعل خلافه؛ وهدفهم هو تقرير أن الله يكلف عباده ما لا يستطيعون فعله[٦].

لقد نسب **المجبرة القدرية**، الضلال إلى ربهم صراحة، وألحقوا بذاته ما ينزهون منه أنفسهم!. ولا يقرون ربهم على أنه ابتدأ خلقه بالهدى والتقوى، يقول القاسم: "**والقدريون المفترون، يكرهون أن ينسبوا الضلالة إلى أنفسهم والفواحش، ولا يقرون أن الله، جل ثناؤه، ابتدأ عباده بالهدى ولا بالتقوى، قبل أن يصيروا إلى هدى وتقوى، خلافاً لقوله، ورداً لتنزيله وإبطالاً لنعمه**"[٧].

وقد بين الزيدية أن **الاستطاعة قبل الفعل**، مقررة بنص القرآن الكريم، قال تعالى: {**فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً**}[٨]، وقال تعالى: {**لو استطعنا لخرجنا معكم**}[٩].

---

(١) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق؛ ١٢,.
(٢) انظر القاسم الرسى: كتاب العدل والتوحيد، ص١٤٣ .
(٣) انظر أحمد بن يحيى: المصدر السابق؛ ٢٣ ظ.
(٤) سورة البقرة: آية٢٨٦ .
(٥) سورة الطلاق: آية٧ .
(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ٢٩,.
(٧) انظر القاسم: كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٤٣ .
(٨) سورة المجادلة: آية٤ .
(٩) سورة التوبة: آية٤٢ .

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

وقال تعالى: {**خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه**}[٢]، فقد أمرهم أن يأخذوا كتبه بقوة، وأمرهم أن يأخذوا كتبه ومواعظه بالقوة التى آتاهم، قبل أن يأخذوا؛ **لأن الأخذ فعلهم**، والأمر والقوة فعل ربهم، فلم يأمرهم -أن يأخذوا- حتى قواهم على ذلك، قبل أن يأخذوا[٣]، فإلى أى مدى تقع المسئولية الأخلاقية، أو الإلزام الخلقى، فى أفعالنا، وهو ما يساوى الوجوب الأخلاقى عند تناول التكاليف الإلهية، كأنها أن "الدين داخل حدود العقل وحده" بمعنى أنه بقدر ما تملك من عزيمة وإرادة مستقلة بقدر ما يكون لديك من إلزام أخلاقى[٤].

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

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

---

(١) سورة التغابن: آية، ١٦ .

(٢) سورة البقرة: آية، ٦٣ .

(٣) انظر القاسم: المصدر السابق؛ ص١٤٣ .

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

(٥) انظر القاسم: كتاب العدل و لتوحيد؛ ص١٤٣ .

(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ٢٦ ظ.

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

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

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

وذهب **أهل الجبر** إلى أن القدرة **موجبة** لمقدورها؛ وأنها غير **صالحة للضدين، فعندما** يصح منه الفعل يجب ولا يتأخر عن الوقوع؛ ولأن القدرة على الحركة مغايرة للقدرة على السكون[٧].

لقد كان أهم دليل عند الأشاعرة، على أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، هو أن القدرة الحادثة لا تبقى، لأنها عرض والعرض لا يبقى زمانين[٨]؛ وبناء على هذا فلابد من أن يكون حدوث القدرة متزامناً ومقارناً للفعل؛ لا يتقدم عنه ولا يتأخر؛ وقاسوا ذلك على العلم فلا يجوز أن يتقدم على معلومة، وكذلك الإدراك لا يتقدم على المدرك[٩].

---

(١) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ٤٩،
(٢) انظر الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد؛ ص٥٧،٥٦ .
(٣) انظر القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف؛ ص٣٥٦، وما بعدها.
(٤) انظر القاضى عبدالجبار: المصدر السابق؛ ص٣٦٤ .
(٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص١٩٣ .
(٦) انظر القاضى عبدالجبار: المغنى، جـ٩"التوليد"/١، وما بعدها.. وكذلك جـ٨"المخلوق"/٦٢
(٧) انظر يحيى: الرائق؛ ص١٩٣ .. وقارن الأشعرى: اللمع، ص٩٥ .
(٨) انظر الجوينى: الإرشاد؛ ص٢١٧ .
(٩) انظر الباقلانى: الإنصاف؛ ص٧١ .

لقد ترتب على مقالة **الأشاعرة** السابقة، نفى القدرة الإنسانية على الفعل كلية، إذ إنهم قد نفوا تأثيرها حقيقة على الفعل، ولذلك أشار **القاضى عبدالجبار** إلى أن ما ذهبت إليه الأشاعرة مستحيل عقلاً، حيث ينفى فاعلية القدرة الإنسانية؛ حيث أنه لا فعل مع فقدان القدرة، فكيف تصح مطالبة من عدم القدرة على الفعل؟!. وهو تكليف بما لا يطاق يتنزه الله عنه[١].

زاد الأشاعرة على ذلك، القول بعدم صلاحية القدرة الحادثة على الاختيار بين الضدين، أو فعلهما أو الفعل والترك فى آن واحد، بناء على أنه لا وجود للقدرة بغير مقدورها، ولذلك يستحيل على الإنسان القدرة على الشئ وضده؛ لأنه لو قدر عليهما، لوجب وجودهما وهو محال[٢].

أما الرازى فقد حاول القول بأن القدرة الحادثة صالحة للضدين، بناء على تمييزه بين نوعين من القدرة، الأول سلامة البدن والصحة، والثانية الداعى للفعل؛ ولكنه ارتد مرة أخرى فنفى صلاحيتها للضدين، بناء على النوع الثانى من القدرة الذى لا يكون إلا مع الفعل[٣]!

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

أحدهما: أن الواجد منا يعلم ضرورة من حاله، أنه فى حال قيامه، قادر على القعود، وفى حالة حركته قادر على السكون، وأنه يؤثر أحدهما على الآخر، إن شاء فعل هذا، وإن شاء فعل ذاك؛ ولولا علمه بقدرته على ذلك، لما صح من جهته الاثنان[٤].

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

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

---

(١) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٩٦ .
(٢) انظر الأشعرى: اللمع؛ ص٩٥ .
(٣) انظر الرازى: معالم أصول الدين؛ ص٧٨، وما بعدها، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.
(٤) انظر يحيى: الرائق؛ ص١٩٤. وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص٣٩٦ .
(٥) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق نفسه.

وهو ما أجازه **الأشاعرة** ودافعوا عنه دفاعاً شديداً[١]. ويبدو أنهم قد دفعوا لذلك دفعاً، عندما أجازوا أن يتوجه الشرع بالخطاب لمن لا يؤمن أو لمن علم من حاله أنه لن يؤمن كفرعون وأبى لهب[٢]. بل زادوا على ذلك بأن نسبوا إلى الله، تعالى، أنه هو الذى أحال بين هؤلاء وبين الإيمان، ولو آمنوا لأكذبوا الله! . هكذا تصوروا المسألة، وهو تصور باطل جاء نتيجة طبيعية لما تبنوه من هذه المسألة.

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

٣- الحكمة والعلية

ويشهد العقل على **حكمة** الله فى الخلق[٥]، ولكن **الملحدون** ينسبون الحكمة إلى علل قديمة حية حكيمة مدبرة، تولدت وحدثت عنها، وهو غير صحيح، فهى صفة الخالق ولا يسمى عللاً، وهو عندنا الله الواحد العليم الحكيم[٦].

. وتتعدد الأدلة التى تثبت حدوث "**الحكمة** أو العلل، كالحركة والسكون، والحدوث للقدم، فهى لا تنفك عن الحوادث، ولذا كانت حادثة مثلها، وصح الخلق من خالق قديم قادر على الإحداث[٧].

---

(١) انظر الرازى: المطالب العالية من العلم الإلهى، جـ٣١٢،٣ .
(٢) انظر الأشعرى: الإبانة، ص١٠٤ .
(٣) انظر الرازى: معالم أصول الدين؛ ٨٣ .
(٤) انظر القاسم: كتاب العدل والتوحيد؛ ص١٤٣ .
(٥) انظر القاسم: الرد على الملحد ومناظرته، ص٩٩ .
(٦) انظر عبدالله الهادى: الشمس الكاشفة لشبهة الفلاسفة.، ٢، ٥ ظ.
(٧) انظر العيان: المعجز، ص٨٧ .

وسميت بذلك لأنها محكمة، ووصف الحكيم بها لإتقانه، وإبرامه للصنع والأمور بعلم وإحكام، وهى بارزة واضحة فى كل شئ، وبها يمكن نسبة كل الأشياء إلى خالقها ومحكمها[١].

وإذا كانت **الحكمة** لا تضف إلا إلى حكيم، فإن ذلك يتجلى فى حياة الحيوانات، فرادى وجماعات، وفى تصريف أمورها بما يقتضى نفعها وصلاحها، ودليل قاطع على أنه من حى حكيم.. كذلك العقول التى تدل أصحابها على حكمته، فيها دليل على أنه، تعالى، حكيم حميد لا شك فى وجوده ووحدانيته[٢].

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

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

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

---

(١) انظر القاسم: الرد على الملحد ومناظرته، ص١٠١ .
(٢) انظر العيان: المعجز، ص٩٠-٩٢ .
(٣) قارن الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٤٠٣، ٤٠١، والآمدى: غاية المرام، ص٢٣١، ٢٢٥ .
(٤) انظر العيان: المعجز، ص١٤٦، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول.. ص٨٥، والرازى: المحصل، ص٢٩٥ .
(٥) قارن عبدالله الهادى: الشمس الكاشفة.. ٩ ظ.
(٦) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٨٣ .
(٧) قارن القاضى عبدالجبار: المصدر السابق، ص٨٢، ٨١ .
(٨) قارن الفارابى: المدينة الفاضلة، ص٤٩ .

خير من الجهل[١]، **والحكمة** غاية الطمأنينة فى النفس البشرية، **وفى التجارب زيادة فى العقل والخبرة "التجارب لقاح العقل"**[٢].

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

١- الحكمة فى خلق الله للضوارى :

لقد أصاب الملحدون الدهشة من القول بأن الله، تعالى، خلق **الخلق** لحكمة **وليـنفعهم**، ولم يجدوا **فى المشاهد لهم، أن كل ما خلق الله كان لنفع العباد ومصلحتهم**، فاعترضوا بأنه لا توجد حكمة وراء خلق الله للضوارى من الحيوانات والطيور، وغيرهما من ذوات السموم والمضار[٧]!

والقطع بنفى **الحكمة ليس من الحكمة فى شئ**، إذ إنه بعيد عن الموضوعية والعقلانية التى تدرعوا بها[٨]، ولو استعانوا بالمنهج الاستقرائى، لربما بلغوا مبلغ العقلاء فى الحكم على الظو هر، بعد المشاهدة والإحصاء والاستنتاج.

واقتضت حكمة الحكيم خلق الهوام والضوارى، وأعطاها من الإمكانيات ما يساعدها على العيش، والاستمرار فى الحياة فى الأحراش والغابات، والصحروات الكبرى، والفضاء الفسيح، وجعل فيها من العجائب وآيات الخلق، ما تعجز الأفهام عن إدراكه أو الحديث عنه[٩].

---

(١) يحيى بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية "المجموع"، ص٢٩٢ .

(٢) انظر العيانى: المعجز، ص١٤٦-١٤٧، ويحيى بن الحسين: جواب مسائل الرازى: "المجموع"، ص٥٩٣.

(٣) انظر يحيى بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية،ص٣٨٤ .

(٤) انظر يحيى بن الحسين: كتاب المسترشد "المجموع"، ص١٥٠ .

(٥) انظر أحمد بن يحيى: كتاب الرد على مسائل المجبرة، ص٣٤٣ .

(٦) انظر العيانى: المصدر السابق نفسه.

(٧) قارن ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، ٣٦٦/٢، تحقيق د/ سليمان دنيا، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م، والرازى: المباحث المشرقية، ٤٨٦/٢، ٤٩٠،٤٨٨، حيدر آباد، ط. أولى، ١٩٢٤م.

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

(٩) قارن ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، ٤١٤،٤٢٢/٢، ورسالة القدر (ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيسى فى أسرار الحكمة المشرقية- تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرانى) ليدن، ١٨٨٩م، ص٢٠ .

وأعجب ما فى الموضوع أن **الزيدية** أدركوا أن هناك من الكائنات الدقيقة، وربما كانوا يقصدون الفطريات والبكتير بالمتكاثرة فى المستنقعات والبرك، ما جعل الله فيها من الحس والإدراك، بحيث تستطيع العيش والفهم، والتعامل مع الطبيعة من حولها[١].

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

كان هذا هو تصور **الزيدية**، المكتسب من منظومة القيم **السلوكية والأخلاقية فى الإسلام**، بعد ربطها برباط وثيق بقضية الوجود **والألهية والتوحيد**، فالإنسان جزء من كل، وكذلك الكون بما فيه، والله، عز وجل، فوق الجميع إلهاً واحداً أحداً مقدساً، فلا ينبغى إنكار وجوده وفاعليته فى الكون، لمجرد عدم معرفة بعض حكمه فى خلقه، أو استغلاق ذلك علينا، كما ذهب الملحدون[٥].

حاول الملحدون **إثبات القدم بأن أصول المخلوقات قديمة**[٦]، ولذلك قالوا **ما الدليل على حدث أصول المتناسلة وفروعها**، وإذا ثبت حدوثها، فكيف كان، وما العلة فى صنعها[١]؟

---

(١) انظر العيانى: المعجز، ص٦١ .

(٢) قارن بالقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة،ص٥٠٦،٥٠٥، والآمدى: غاية المرام،ص٢٤٠،٢٣٠ .

(٣) قارن الأشعرى: مقالات الإسلاميين،٣١٢/١، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة،ص٥١٠، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل،٩٨/١ .

(٤) انظر العيانى: المعجز،ص٦٢-٦٣ .

(٥) قارن فى ذلك ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ٧٨٣/٣،٧٨٨، والنجاة: (الإلهيات)؛ ص٣٦٣،٣٦٢ .

(٦) انظر ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص٤١،٤٠، تحقيق د/ محمد عمارة، ط. ثانية، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٣م، وابن رشد يرى أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة المشائين فى قدم العالم بفظى وانظر تحليله للقضية.

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

ويستحيل أن تكون المصنوعات، والطبائع فاعلة لنفسها، ولا فاعلة للحكمة والتدبير، ولا عالمة بعجائب التقدير، ولا يبقى سوى حكمة الحكيم، وكون الصنائع دالة عليه تعالى[٢].

وهكذا كان **البحث فى العلل والأسباب، والحكمة من** وجود المخلوقات، فى بعض الأحيان، مانعاً لبعض الفلاسفة أن يثبتوا **الحدوث للعالم والأكوان**، إذا جهلوها، بل تطرفوا فنسبوا المادة **إلى القدم بعناصرها الأولية**[٣]، وقد تفاعلت فنشأ الخلق والكائنات، فكان غياب العلة فى الخلق، مانعاً من جهة لإثبات الحدوث وإنكار الإلهية، وإثباتها من جهة أخرى للعناصر الأصلية بزعمهم[٤]!

والتفتت الزيدية إلى حقيقة **أصل الحكمة، وهو إصلاح الأسباب بالأسباب**، ولذلك قالوا إننا لما وجدنا الأشياء مصلحة بطبائعها، ودلنا الإصلاح على حكمة صانعها[٥].

وفى حين لم يهتم الفلاسفة الملحدون **بالغائية**، اهتم المسلمون بالغائية، تبعاً لما آمنوا به وجاء فى عقائدهم من حتمية الموت، ثم البعث والنشور والحساب والجزاء، وهى مجموعة من الحلقات المتتابعة فى تصور متكامل شيده الإسلام، بعيداً عن الفلسفات المتأرجحة بين إثبات للبعث والنشور ونفيه والسخرية منه[٦]، ولذلك كان الموت غاية ونهاية حتمية لكل حى، بعد رحلة الخلق والنشأة، والنمو والنضج والشيخوخة، فالموت نهاية الحياة، والفناء نهاية الكون والابتلاء[٧].

على أنه لا تعارض بين إثبات الحرية والإرادة الإنسانية عند الفعل، وإثبات الحتمية والغائية؛ لأن بنفيها تسقط عليه الفعل الإنسانى، فالإنسان يؤثر الصدق والخير على الكذب

---

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

(٢) انظر العيانى: المعجز، ص٥٣، وما بعدها.

(٣) قارن ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ٤٧/١-٥٥، والغزالى: تهافت الفلاسفة،ص١٣٥ .

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

(٥) انظر القاسم: الدليل الكبير، ص٩٨-٩٩، وقارن الجوينى: الشامل،ص٦٢٤،٦٢١ .

(٦) انظر مذهب الفلاسفة فى الموت والبعث عند الغزالى: تهافت الفلاسفة،ص٢٨٣،٢٧٦ .

(٧) انظر العيانى: المعجز، ص٥٤ .

والشر لعلة فى ذات الشئ، ولغاية يؤمن بها ويرتجيها ولذا نحن نعاقب الكذاب والشرير، ولولا ذلك صار للحياة الإنسانية معنى أصلاً[١].

وينسب الغربيون الجبرّ الخالص للاهوت، لكونه يتفق مع مبدأ الحتمية "فإذا كان الله يعلم كل شئ، ويعرف ما أنوى فعله، قبل إقدامى عليه، فليس بمقدورى فعل إلا ما يعرف أننى أفعله، وعليه فليس هناك فعلين أو قدرتين أو إمكانيتين اختياريين لأصطفى ما ارتايه من أفعال"[٢].

وبناء على ذلك فأنا لست حراً فى فعلى ولا اختياراتى وهو تفكير عقيم، يسلب الإنسان حريته الممنوحة من قبل خالقه، لوقوعه فى مأزق تصوره بنفسه، وهو أن نفى وجود معرفة مسبقة لله بأفعالى يعنى القدح والحط من الذات الإلهية[٣]!!

والموت يتناول الفروع كما قضاه الله على الأصول، وكما جمعت الحياة بين الكل، فالموت يجمعهم كذلك، وفى البدء جمع الموت بين كل المخلوقات فى حال **العدم** – ولا يعنى ذلك كون الموت حالة من العدمية– ثم نشأ الوجود ودبت الحياة وتكاثرت الأحياء، وهو شاهد على عجيب قدرة خالقها، ثم يدركها بعد ذلك العدم، وبين آية الابتداء، **وآية الانتهاء** يمكن تمييز معانى المحدودية والمكانية والتناهى، بالإحاطة والإدراك والتلاشى، فمبعث الكثرة الخلية للواحدة، وهى أصل لما يتفرع منها، وأصل كل كثرة كان فى النشأة والابتداء أحادى، والنهاية تدل على البدايات[٤].

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

- فلم خلق الله العالم؟. لإظهار حكمته. ولم أظهر حكمته.
- لأن إظهارها فى العقل حسن، وفعل الحسن فى العقل أولى من تركه.

---

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

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

(٣)Ibid, P.173.

(٤) انظر العيانى: المعجز،ص٥٥-٥٦ .

(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد؛ ص٦٥,.

هذه هى إجابة العالم الحكيم عن علة خلق الله للعالم، وهذه هى غاية إجابة السؤال[١]، ويبدو أن علماء الأمة قديماً قد أدركوا مراد الله من الإنسان، وأمره له بالنظر فى الأكوان لبيان العلة والحكمة من خلقها والتنقيب فى الأرض والضرب فى البحار وتقليب النظر فى السماوات، للكشف عن قوانين الخلق، وقد وجدناهم قد سعوا فى الأرض من أجل ذلك فملكوها، وسخروا سبلها، ولكن خلف من بعد هؤلاء قوم أضاعوا الصلاة، واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً!. ولعل الصلاة فى الآية هى التأمل وتدقيق النظر، ومعرفة كنه العالم!. **والغى ما نحن فيه** من تخلف وتبعية وتردى لأوضاع المسلمين.

والسعى وراء الحكمة ليست علة قاهرة، بقدر ما هى إيضاح لحقيقة الخلق والتكوين، وأن ليس شئ فى العالم وجد عبثاً أو لهواً. وينبغى احترام العقل وأحكامه ومعارفه، القائمة على تحسين الحسن وتقبيح القبيح، وأنها قاعدة لا تتخلف إلا عند من يسعى وراء الشاذ متوهماً، كما أنه لا ينبغى الغلو عند البحث فى علة الخلق الإلهى، بما يتجاوز حقيقة القدرة العقلية فى التعرف على مظاهر الإلهية، فلا يجب على الله شئ لا أخلاقياً ولا إلزامياً[٢].

ولذلك نقد الزيدية الأشاعرة عندما أنكروا العلية والحكمة فى أفعال الله، تعالى، توهماً منهم أن من يعمل لغرض يكون ناقصاً فى ذاته، أو محتاجاً ويعمل لهذا الغرض، ليستكمل ما به من نقص، وتعالى الله عن ذلك، وكذلك خشية أن تكون العلة شريكاً لله فى قدمه وقريناً له، فلو كانت قديمة معه لتعدد القدماء، أو يلزم عنها حدوث الذات لحدوثها وفى التوهم الأول إبطال للتوحيد، وفى الثانى إعلان بقهر أو اضطرار الفعل الإلهى "**الوجوب على الله**"؛ وهو أيضاً وجه من وجوه إبطال الإلهية[٣].

ويبدو أن نفاة الحكمة من الأشعرية طائفة قليلة، كما يذكر الدكتور/ السيد رزق الحجر فى دراسته عن ابن الوزير، وقد أنصفهم ابن الوزير نفسه عندما أشار إلى ذلك وعلل هذا النفى فى مقابل زعم المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين، وهو يحذر من إطلاق الأحكام وتعميمها لمنافاة ذلك للموضوعية العلمية[٤].

---

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

(٢) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٢٢ ظ.. وكذلك القاضى عبدالجبار: المغنى، جـ١٤"الأصلح- استحقاق الذم- التوبة" /١٨، وما بعدها.. تحقيق مصطفى السقا، الدار المصرية للتاليف والترجمة، ١٩٦٥م.

(٣) انظر الإيجى: المواقف؛ ص٣٣١- وكذلك ابن حزم: علم الكلام، ص٢٢ .

(٤) انظر د/ السيد رزق الحجر: ابن الوزير اليمنى.. ص٢٨٧، وعنه ابن الوزير: إيثار الحق..، ١٩٣،١٩٤ .

٢- الحكمة مقالة أكثر أهل الإسلام :

لقد كان القول بالحكمة هو مقالة أكثر فرق الإسلام، والأصل عند المسلمين، ومن أنكر العلية فى العقل الإلهى، قد أنكرها تحت تأثير اعتقاده بأنه يثبت له مطلق المشيئة بنفى العلية، ولا يمكن أن يكون قد أنكر الحكمة، والدليل على ذلك استدلال الأشاعرة بدليل الحكمة والإتقان، على وجود الله وعلمه وحياته وقدرته من صفات الذات، كما أشار المقبلى إلى أن تعليل أفعال البارئ، تعالى، والحكمة منها، ليس أمراً عقائدياً فقط، يعتقد ويستدل عليه، بل يزيد على ذلك بأنه أمر تعبدى يفضى إليه التأمل فى الكون والخلق والآفاق[١].

إن خفاء الحكمة فى فعل من أفعاله سبحانه لا يعنى أنه خال عنها، وكل ما يقع فى عالمنا من الآلام والأحزان لا يراد لله تعالى بذاته، وإنما المراد الأول لله عز وجل هو الخير الذى فيه[٢].

وقد اتخذ بعض الفلاسفة من نفى الحكم والتعليل عن الأفعال الإلهية ذريعة لنفى وجود الله فلم خلق الله الشر والشيطان، وما الحكمة فى خلق الشر، وما الذى يمنع الشيطان من أن يكون خيراً، إلخ، وينتهون إلى التصريح بعدم وجود الله[٣]، ونحن بدورنا نقول لهم إن جهل الحكمة فى بعض أفعال الخالق لا ينفى وجوده وجحوده كما تدعون، ولكنها فلسفة الإلحاد والكفر!

٣- نقد تحكمات المعتزلة والأشاعرة :

ويلفت النظر فى حديث متأخرى الزيدية -ومنهم المقبلى- نقدهم الأشاعرة فى ردهم على المعتزلة فى باب العلية، حيث يرى خطأهم الفادح فى نفى العلية والحكمة فى الأفعال الإلهية، حيث اعتمدوا على الجدل، وتجاهلوا أسس المنهج الإسلامى عقلاً ونقلاً، وهم فى هذا النفى متبعون لعلمائهم الأوائل، وإن كان متأخرو الأشاعرة وجدوا حرجاً وصعوبة فى نفى العلية عن الأفعال الإلهية، ومع ذلك نجد المقبلى يعقب على ذلك مشيراً إلى أن للمعتزلة تحكمات فى المذهب، وهو يرجع إلى أصولهم، غير اللائقة، كالقول بمطلق الوجوب: "ثم

---

(١) انظر المقبلى: الأبحاث المسددة فى فنون متعددة، ٢٦٦,٠٠ وما بعدها.

(٢) انظر د/ السيد رزق الحجر: ابن الوزير اليمنى ومنهجه الكلامى، ص٣٢٣، الدار السعودية- جدة، ط أولى، ١٤٠٤-١٩٨٤م.

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

قابلوا تحكمات المعتزلة بالنقيض، فعطلوا الحكمة المطومة بضرورة الدين ولا يثبت الشرع مع تعطيلها، لجواز تصديق الكاذب"[١].

٤- نقد موقف الأشاعرة وخاصة متأخريهم من العلية :

كانت الزيدية يرون أن للأشاعرة والمتصوفة، فى مبحث العلية، موقفاً واحداً، ويميل إلى الجانب الفلسفى، مع تجاهل للنص وعدم اعتباره، والحقيقة أن مع النص يصعب الرد على الناقد العنيف الذى وجه للأشاعرة فى هذه المسألة، إذ كيف يرد على قوله تعالى: {**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**}[٢]، مثلاً؟! فالله، عز وجل، يقرر قاعدة الحكمة والعلية من تشريعاته وأحكامه، وأوامره ونواهيه، وينفى الأشاعرة ذلك، وعلى الرغم من تعليل لموقفهم هذا إلا أنه يظل موقفهم صعباً يقول أحد متأخرى الزيدية فى ذلك: "**لا أوضح من هذا النص، وقد أكده بآلة الحصر من النفى والاستثناء، فهو الصراط المستقيم، فمالت عنه الأشاعرة إلى أقصى مرمى، وقالت بلسان المقال، ولسان أصولهم: ليس الأمر كذلك بل لا غرض له أصلاً، فضلاً عن الحصر!**، وزادت على ذلك فنفوا الغرض على العموم، فلا يوجد منه، تعالى، فعل لغرض[٣]!

وقد استشعر **الأشاعرة** المتأخرون قلقاً، تجاه مبرراتهم التى ذهبوا إليها فى تفسير موقفهم، وبالغ بعضهم فى النفى: "**وتزايد شرهم من وقت إلى وقت، حتى صرح البيضاوى فى "منهاجه"** فى الأصول، بناء على هذه القاعدة الفلسفية، أن مدلول الأوامر والنواهى غير مطلوب حصول، وإلا كان غرضاً وهو مستحيل"[٤]، ولذلك يعقب معلقاً المقبلى على كلام البيضاوى: "**صحح بذلك التكليف بغير الممكن!**. فاستنتج من الحية عقرباً!. فهو فى الكلام فى الجبرية، كابن عربى وأهل نحلته من متخلقة المتصوفة، وكلهم ذرية بعضها من بعض"[٥].

٤- فى التوليد ونقد المطرفية

١- بيان ما ترتب على نظرية التوليد من نفى المحدث :

ترتب على نفى التوليد **عند المعتزلة**، إلى نفى الحاجة إلى المحدث، فإذا كانت الأصول هى التى تتفاعل فيما بينها، حتى يتم تخليق الأشياء بشكل آلى تقليدى، تعرفه بحكم نواميس وقوانين الخلق التى خلقها الله عليها، مما أدى إلى نفى المختار لا مطلق المؤثر، وقد

---

(١) انظر المقبلى: الأبحاث المسددة فى فنون متعددة، ٢٦٣ ظ.
(٢) سورة الذاريات: آية
(٣) انظر المقبلى: الأبحاث المسددة فى فنون متعددة، ١٩٣ ظ.
(٤) انظر المقبلى: المصدر السابق، ١٩٣ ظ.
(٥) انظر المقبلى: المصدر السابق، ١٩٣ ظ.

اعتقد بعض المتكلمين أن التوليد يؤدى إلى نفى المختار ومطلق المؤثر تماماً: "ونفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم، وإلا لزم نفى كل مؤثر، لعدم المخصص؛ لنفى بعض الآثار بنفى المؤثر، دون بعضها"، وحكم الزيدية على هذا التصور بالخروج عن المعقول[١].

٢- مذهب المطرفية فى الإحالة والاستحالة :

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

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

٣- فى نشأة المطرفية وبيان مذهبهم فى الإحالة والاستحالة

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

---

(١) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص٥ .

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

الأشجار وحركات الريح والأمطار، ونشوء السحاب والرعود والبروق، وجميع الكائنات **إنما هي بالتركيبات، والإحالات والاستحالات**"[١].

وفهم **الزيدية** من مقالة **المطرفية** إنكارهم تأثير القدرة الإلهية فى الأشياء، كما يقول الطبائعيون من الفلاسفة، مما يترتب عليه إنكار الإلهية وصفاتها، ورد المخلوقات إلى أربعة أصول من خلالها يتم الخلق والإنشاء، ثم ما يعقب ذلك من تطور للمادة المخلوقة، ولذلك صور مذهبهم على أنهم **أنكروا أن يقصد الله، سبحانه، بالبرد** والصواعق المسلمين، فالتأثير إذاً كان بالطبائع، بما جبرها الله، تعالى، على الإحالة والاستحالة، رجوعاً إلى الأصول المخلوقة لله، تعالى، وهى الأربعة العناصر: الهواء والنار والريح والماء، ثم تفرعت عنها جميع المخلوقات بالإحالة والاستحالة"[٢].

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

ويقول صاحب "**البرهان**" **أحمد المحلى** ما يؤكد أن مقالتهم فى الإحالة والاستحالة مرده إلى الله: "وكل ما ذكرناه من وجوه الاستحالة، إنما هو بتدبير الله، سبحانه، وهو فعله وصنعه وإرادته، عز وجل، سواء كان مصلحاً أو مفسداً، بسبب أو بغير سبب، من برد وحر، وزيادة ونقص"[٣].

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

ولعل هذا الاتهام بالكفر، قد جاء مباشرة من خصومهم فى ذلك الوقت، وهم **المخترعة**، والذين كانوا على النقيض منهم فى فكرة الاستحالة، والمخترعة هم الآخرون ينسبون أنفسهم إلى الهادى، وقالوا باختراع الله للأعراض والأجسام، "وأن الله خلق النامیات والأمطار والآلام، وخطئوا **المطرفية**، وقالوا مقالتهم مقالة الطبائعية"[٤].

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى والهالك، ٢٥ ظ.
(٢) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق نفسه.
(٣) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٢٦، ، والمحلى: البرهان.
(٤) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٢٦,.

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

وقد تعرضت **المطرفية** للإبادة على يد أئمة **الزيدية**، خاصة الإمام **أحمد بن سليمان**، وكانوا أصحاب فكر ولهم مدارس وكتب تخصهم، وكل ذلك تعرض للفناء ولم يبق إلا النذر القليل، وقد عزوا مذهبهم إلى الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين، ت٢٩٨ مؤسس دولة الزيدية في اليمن، ولكن ذلك لم يشفع لهم، يقول صاحب المسالك: **"كان قد صنفوا كتباً في مذاهبهم، وكان لهم** مدارس في مثل قاعة باليمن، ومصانع حمير، ووقش بنى شهاب والجوار، وكانوا يعزون مذهبهم إلى الهادى، **ولم يكن في أقوال الهدى من التصريح ما قالوه إلا ظواهر في بعض أقواله في مجموعه، محتملة لما زعموه"**[١].

والحقيقة يصعب القطع بنسبة ما ذكرته **المطرفية** إلى مذهب **الهادى إلى الحق**، حيث لا توجد نصوص متوفرة بما يكفى، وعلى الرغم من تحقيقى لنص جعفر بن يحيى القاضى اليمنى ت٦٠٠هـ[٢]، إلا أنه لا يشهد باقتدائهم للهادى في الإحالة والاستحالة، ولكن لو لوحظ أن الهادى كان تلميذاً لمدرسة **أبى القاسم البلخى**، وهو من القائلين بنظرية التولد وهى قريبة من فكرة الاستحالة عندهم في التحليل النهائى، لأمكننا القول بصدق المطرفية في دعواهم.

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

ومع ذلك نجد من الإنصاف أنه ينكر عنهم نصوص تفيد بالقطع انتسابهم لمذهب الهادى كقوله: **"وكان ظهورهم في المائة الخامسة، وانتسبوا إلى الهدى يحيى بن الحسين الرسى** ت٢٩٨هـ، وقالوا: إن الهادى نص على ما يقتضى ذلك **في مجموعه** عن شيخه **أبى القاسم المعتزلى"**[٣].

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك،٢٥ ظ.
(٢) وهو **"مقاود الإنصاف فى مسائل الخلاف"** نشر دار الآفاق العربية، ط. أولى ٢٠٠٠ .
(٣) انظر المجموع ميكروفيلم رقم ٢٢١٧، ورقم ٢٢١٨ بدار الكتب المصرية.

ولا يمكن الاعتراض على مقالة يحيى بن الحسين، سيما وأنها فى جانب المطرفيـــة، كما أنها عين ما ذكره المطرفية أنفسهم عن مذهبهم فى كتبهم، وما نقله صاحب البرهان أحمد المحلى عن أهل مذهبه، فى أنه مأخوذ من الهادى، والهادى أخذه من **أبى القاسم البلخى**[١].

يقوى ذلك أن مذهب التولد عند **أبى القاسم**، قد قال به **النظام** من المعتزلة أيضاً، وهو ما يذكره صاحب المسالك، عن ابن نباته فى شرح رسالة ابن زيدون الرسالة الجهورية، حيث يقول: "**قال النظام**: إن الله خلق الموجودات دفعة واحدة، ولم يتقدم آدم على خلق أولاده، غير أن الله أكمن بعضها فى بعض"[٢].

وهذا صحيح تماماً، وقد ذكره بلصه **الشهرستانى**، فى كتابـــه "الملـــل والنحـــل"[٣]، ومشهور عند أصحاب المقالات، وتكملته عندهم: "فالتقدم والتأخر، إنما يقع فى ظهورها فـــى مكامنها، دون حدوثها ووجودها"[٤].

ويذكر متكلمو أهل السنة تأثر **النظام** فى هذه المقالة بالفلاسفة، فيقولون: "وإنما أخـــذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، ولكثر ميله أبداً إلى تقريـــر مـــذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"[٥]، وهذا ما دعا **أبو على الجبائى** إلى تكفير **النظام**، فى قوله بأن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، وفى موضع آخر **يذكر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق**، تكفير الجبائى للنظام فى إحالته قدرة الله، تعالى، على الظلم، وفى قوله بالطبائع"[٦].

وطالما قال **النظام بالكمون**، فلم يكن هو الوحيد من المعتزلة، الذى قال به فقد قال به، **معمر بن عباد السلمى** وأصحابه[٧]، وكذلك **بشر بن المعتمر وأصحابه**[٨]، فلم صب المتكلمون جام غضبهم على النظام وحده؟! ربما رجع ذلك إلى أنه هو الذى وضع هذه الآراء وتمثلهـــا فى نظرية الكمون!

ويبدو أن مذهب الكمون، لم يلق قبولاً فى أوساط المتكلمين من المعتزلـــة، ولا مـــن غيرهم فاكفروا **النظام**، يقول **الاسفرايينى** صاحب.**التبصير فى الدين**: "**فرق الإســـلام كلهـــم**

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٢٥ ظ.
(٢) انظر يحيى بن الحسين المصدر السابق، ٢٥ ظ.
(٣) انظر الشهرستانى: الملل والنحل، ١/٧٠.
(٤) انظر الشهرستانى: الملل والنحل، ١/٧٠.
(٥) انظر الشهرستانى: المصدر السابق، ١/٧٠، والبغدادى الفرق بين الفرق، ص١٤٢.
(٦) انظر البغدادى: الفرق بين الفرق،ص١٣٢.
(٧) انظر الشهرستانى: الملل والنحل، ١/٧٩.
(٨) انظر الشهرستانى: المصدر السابق، ١/٧٨.

يكفرونه، وأسلاف المعتزلة أيضاً يكفرونه، وكفره أبو الهذيل فى كتاب الأعراض، وصنف الأسكافى منهم كتاباً فى تكفيره، وصنف جعفر بن حرب أيضاً فى تكفيره"(١).

فإذا كانت نظرية الإحالة والاستحالة، التى تمثلها المطرفية فى بداية القرن الخامس الهجرى، ما هى إلا مجموع نظرية التولد والكمون عند **المعتزلة**، التى أخذها عنهم شيخ **الزيدية الهادى يحيى بن الحسين**، والذى ينسب المطرفية أنفسهم إلى مذهبه، وقد ذكرها فى مجموعه، فلم تعرضوا للإبادة على يد أحد أئمة **الزيدية**، ولم يجد مذهبهم لديه قبولاً؟!

أرجعت ذلك من قبل للعامل السياسى لا الفكرى وحده، فالفكرة وحدها لم تكن فى رأيى تستحق حروب الإبادة والإفناء، التى تعرض لها المطرفية، وكان نتاج هذا الخلاف بين الزيدية والمطرفية، العديد من المؤلفات التى رد فيها الزيدية على فكر المطرفية، وجاء على رأس من قام بذلك الإمام **جعفر بن يحيى**، والقاضى **عبدالله بن زيد العنسى**، **والمنصور بالله عبدالله بن حمزة**.

وعلى الرغم من أن الإمام **عبدالله بن حمزة**، كان من العلماء والمفكرين، إلا أن خلافه مع المطرفية اتخذ وجهاً آخر من الصراع العسكرى الدموى هلك فيه من هلك من البشر وهدمت مدن بكاملها، ولم يعد لها أثر فى التاريخ، والعجيب أن البعض، خاصة من **الزيدية** أنفسهم، يعبرون على هذه الأحداث وكأنها شأن داخلى، أو أمر عادى يباركونه، ويرون أنه **حدث طبيعى فى حياة الشعوب والأفراد**، وهو ما نجده كثيراً فى حياة المسلمين، أن يتحول الحوار الفكرى إلى صراع دموى، يتم فيه تصفية الآخر، والذى يكون فى الغالب هو الأضعف من الناحية العسكرية، وإن لم يكن ضعيفاً من الناحية الفكرية، أو كان لفكره قدراً من الوجاهة أو لا يستحق ما حدث له، وتأتى الأحداث غير متكافئة مع قدر ما بدى من الأسباب الباعثة لها يقول صاحب المسالك: "**وشدد عليهم- أى المنصور بالله- فى ترك أقوالهم** والرجوع عنها، ووقعت بينه وبينهم حروب مشهورة فى التواريخ، سيما "**السيرة المنصورية**" فإنه ذكر فيها الجارى بينهم وبينه، فرجع من رجع **قهراً**، ونفى من نفى هارباً، وقتل من قتل منهم، وما زال ذلك كذلك مدة من الزمان، إلى المائة الثامنة"(٢)!

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

---

(١) انظر الاسفرائينى: التبصير فى الدين،ص٧٣ .

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك؛ ٢٥ ظ-٢٦,.

ظهور الاتجاهات العقائدية والفقهية فى المذهب الزيدى:

ويبدو أن الخلاف الفقهى بين القاسمية والهدوية قد بلغ ذروته عند المتأخرين لحساب الهدوية، يقول يحيى بن الحسين، وهو من المتعصبين لمذهب زيد الفقهى: "**ومن المتأخرين من الزاعمين أنهم زيدية من قد حرّف بعض أقوال زيدَ بن علي، إلى موافقة الهادى**، واختصر أقواله، وحرفها على مراده، وأسقط نصوصاً من فقهه، كما فى "**المجموع الصغير**"[١]،[٢].

وهكذا نجد أن الخلاف الذى نشأ بين **المخترعة والمطرفية** على العقائد، وبين القاسمية والهدوية، مع اعتصام الجانب الأعظم من الأئمة والعلماء بالاجتهاد، إلى ظهور الاتجاه السنى الحديثى عند الزيدية بوضوح، والذى يبدأ من القرن الثامن الهجرى عند ابن الوزير ت٧٧٥هـ، والقاسم بن محمد ت ١٠٢٩هـ، والشوكانى ١٢٥٠، والصنعانى، ١١٨٢هـ، والمقبلى١١٠٨هـ، والذى لم تزل آثاره باقية إلى اليوم وغالبة على الطابع **الزيدى** فى اليمن.

ويبدو أن متأخرى الزيدية من أئمتهم وعلمائهم، لم يرضوا بما حدث للمذهب من انقسام فى الفقه، وميل بعضهم إلى الإمامية فى مسألة الإمامة، فقد انقسمت الزيدية، بعد زيد بن على الشهيد ت١٢٢هـ، إلى ست فرق هم **الصالحية، والجريرية، والبترية والسلمانية والجارودية**، وصار أغلبهم بعد ذلك إلى مذهب الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين على رأس المائة الثانية فى الفروع، وبقى الصالحية وأتباع الإمام القاسم على مذهب الإمام زيد وسموا القاسمية[٣].

وقد ذكر **يحيى بن الحسين** ت١١٠٠هـ ابن الإمام **القاسم بن محمد، صاحب** كتاب "**الأساس فى عقائد الأكياس**"[٤]، المشهور والمعروف **أن الزيدية الحقيقيون، الذين اتبعوا** زيداً فى الأصول والفروع، هم **الصالحية**، فقال: **[إن كل ما ألفه الإمام زيد بن على، وسائر** مصنفاته، على رأى أهل السنة فى الأصول والفروع، ولم يوافقه من الزيدية **إلا الصالحية**، وقد انقرضوا"[٥].

وقد عزا نصاً **لابن تيمية** ذكر فيه أن قدماء الزيدية سنية[٦]، وهو يشير بذلك إلى الصالحية، ومن تبع زيداً فى فكره ومنهجه، أصولاً وفروعاً، ولكن المذهب تعرض للتأثير بعد

---

(١) انظر المخطوط ميكروفيلم رقم١٥٩، يمنية بدار الكتب المصرية.
(٢) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٢٥ ظ.
(٣) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٢٥ -٢٥ ظ.
(٤) من أشهر كتب الزيدية فى العقائد وهو مطبوع ومتداول.
(٥) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٢٥ ظ.
(٦) انظر يحيى بن الحسين : المصدر السابق نفسه.

ذلك من قبل المعتزلة، فدرس بعض كبرائهم على يد المعتزلة، كما صنع **الهادى إلى الحق**، الذى أخذ عن **القاسم البلخى** وغيره من شيوخ المعتزلة وبعد تأسيسه لدولة الزيدية فى اليمن٢٩٢هـ، تبعه خلق كثير، وأخذوا عنه مذهبه ونسبوا إليه.

إذاً صار أغلب **الزيدية**، خاصة من كان منهم باليمن ونواحيها، هدوية، **والهادى** تعلم على يد المعتزلة، وكان أستاذه أبا القاسم البلخى، على رأس المائة الثانية، هذا ما ذكره يحيى بن الحسين[1]، وهذه المقولة ليست صحيحة على إطلاقها؛ لأنه ليس بالضرورة من تعلم يحيى بن الحسين الهادى على أبى **القاسم** البلخى، أن يتحول الزيدية إلى معتزلة!.. وإن بقى هناك نوع من التأثر لدى الهادى، من جراء تعلمه على علمائهم، وقد قيل من قبل أن **زيد بن على** قد تعلم على يد **واصل بن عطاء**، وقد أبطلنا هذه المقولة، ودللنا على أن زيد بن على **إن لم يكن أستاذاً**، هو وأبوه، لواصل، فعلى الأقل كانا زميلى وصديقى دراسة وعلم وطلب، جمعتهما الصحبة، لعامل السن واشتراك الميول والعلم وغير ذلك.

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

وليس أدل على ذلك من أن **أبا عبدالله حميدان بن حميدان** فى القرن السابع، قد بلغ ذروة المفارقة والنقد للمعتزلة، سواء فى المنهج أو الفكر، فخالفهم فى الأصول والفروع جميعاً، وسنرى ذلك واضحاً فى نقدهم للمعتزلة فى الكثير من القضايا فى أبواب التوحيد والعدل وفى القرن الخامس الهجرى، تعرض المذهب الزيدى إلى الانقسام مرة أخرى، فقد ظهر فى الاتجاه **الهدوى نزعة معتزلية ظاهرة**، لم يكن من السهل أن تتعايش مع أصول مذهب الهادى، والذى ورثه عن جده **القاسم بن إبراهيم** الرسى ت٢٤٦هـ، والذى ظل إلى نهاية القرن الثامن الهجرى يجدد نفسه وينتسب إليه أغلب الزيدية، فى **الرس ونجران وبلاد الديلم، وما وراء النهر**، وتبناه **الناصر الأطروش** خاصة بعد قيام الدولة الزيدية هناك، فى ظل

---

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

الدولة السلجوقية، وهذا الانقسام كان فى الأصول، أما ما جرى بين القاسمية والهدوية فقد كان فى الفروع فحسب، انقسمت الهدوية إلى مخترعة ومطرفية، وتبع المخترعة أبا هاشم وأبا علي من المعتزلة، كما تبع المطرفية أبا القاسم البلخى من المعتزلة، والهادى، شيخه أبو القاسم: وزعمت المطرفية ذلك فقالوا إن مذهبهم فى الأصول هو مذهب الهادى ومذهب الهادى هو مذهب أبى القاسم المعتزلى[١].

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

٥- فى التحسين والتقبيح

كان مغزى إنكار المجبرة للتحسين والتقبيح، تعطيل ما وهب الله للإنسان، من قدرة على التمييز بين الخير والشر، والكفر والإيمان، والطاعة والمعصية، كذلك نسبة القبيح إلى الله تعالى، لكون الحسن والقبيح عندهم فى الفعل الإلهى،مخالف للفعل والقبيح فى الفعل الإنسانى والمتعارف عليه، وهو يعنى خلط المفاهيم، وبناء عليه عجز الإنسان عن الإيمان جبراً وقهراً له، إذ إن قضية الاختيار ناقصة من أطرافها، فلا قدرة له على الاختيار أو التمييز[٤]..

ولا يفرق الزيدية بين الشرع والعقل فى التحسين والتقبيح، إذ إن الشرع منبه للعقل فى ذلك، ولا تعارض بينهما، وهو ما يقتضى نفى زعم المجبرة بخلق الله لأفعال العباد[٥].

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

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك؛ ٢٥ ظ.
(٢) انظر المخطوط ميكروفيلم ٢٣٣/ يمنية بدار الكتب المصرية.
(٣) يحيى بن الحسين: المسالك، ٢٥ ظ.
(٤) انظر أحمد بن يحيى: النجاة،ص٣٢٣ .
(٥) انظر أحمد بن يحيى: النجاة،ص٣٢٤ .

والتقبيح: اسمع الكلام فى بعض أطراف هذه المسألة، ممن يرضى من أخوة المسلمين بالقدر المشترك، ورفض الفضول عليهم"[١].

فيبدو من كلامه نبذ الفرقة، ورد الجدل المغالطى الذى يضر ولا ينفع، واعتقاد أن هذا القدر المشترك كان عند الزيدية.

لقد ترتب على نفى بعض الفرق الإسلامية للعقل، ووظيفته فى الإدراك والمعرفة، وفهم الإلهيات، وما نزل من عند الله، نفى التحسين والتقبيح العقليين، ولا شك أن غلو بعض العقليين، وميلهم إلى الفلاسفة ومدعى علم التنجيم والفلك، وتناولهم لبعض الأبحاث المرذولة فى الشرع، كان أيضاً من الدواعى التى جعلت البعض يهجر العقل: "وأخذ من ذلك نفاه التحسين والتقبيح بحظ فلزمهم نفى؛ الشرع لنفى مقدمته.. وجرى أهل النظر فى الأحكام الشرعية هذا المجرى، فجثم قوم على الظواهر وغلوا"[٢].

---

(١) انظر المقبلى: الأبحاث المسددة فى فنون متعددة، ٢٦ ظ.
(٢) انظر المقبلى: المصدر السابق؛ ٢٨٥ و.

obeikandi.com

الفصل الثالث

فـي القـــدرة والتكليـــف

ويشتمل على النقاط التالية :

١- القـدرة الإنسانيـــــــــة.

٢- اللطف والصلاح والأصلـح.

٣- التكليـــــــــــف.

٤- العـــــــــــوض.

٥- الوعد والوعيد والشفاعـــة.

٦- الرسالة والمعجـــــزات.

obeikandl.com

الفصل الثالث
فـى القـــدرة والتكليـــف

١- القدرة الإنسانية :

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

هل فعل القبيح مقدور لله تعالى؟.. ذهب **جمهور الزيدية والمعتزلة** إلى أن الله، تعالى، قادر على فعل الحسن والقبيح، إلا أنه لا يفعل القبيح- اختياراً- لقبحه؛ ولأنه منزه عن فعله، لكونه من صفات **النقص والقبيح**، وأنه، تعـالى، متصـف بالكمـال، ولـه الأسـماء الحسنى[٤]، ومع ذلك وجد من المتكلمين من ذهب إلى آراء متطرفة، حول موقفهم من قدرته، تعالى على فعل القبيح.. فتناولوا مسألة مدى صحة كونه مقدوراً لله، تعـالى، مـن عدمـه بالدرس والجدل، وهو تساؤل -فى رأيى- لم يكن ينبغى أن يطرح أصلاً، فمجرد نفى ذلك يعد تجرؤاً على الله، وتجاوزاً لآداب النظر والجدل، ولكن ما جرى كان عكس ذلك[٥]، فعلى سبيل المثال حدث ما يلى:

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

---

(١) قارن الأشعرى: اللمع، ص٩٢ .

(٢) انظر يحيى بن حمزة العلوى: التمهيد لأدلة مسائل التوحيد، ٣٢ ط، مخطوط قديم مصـور بـدار الكتب المصرية ميكروفيلم برقم، ١٣٨ علم كلام، يمنية.

(٣) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص٣٣٩، ٣٢١ .

(٤) قارن ابن تيمية: منهاج السنة، ١/٣١٥ .

(٥) قارن القاضى عبدالجبار: المغنى، جـ٦، ق١ "التعديل والتحوير"/ ١٢٧، تحقيق د/ أحمـد فـواد الأهوانى، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٦٢م.

(٦) قارن القاضى عبدالجبار: ٧٣، المغنى، ق١، ٦/١٣٤ .

(٧) انظر يحيى بن حمزة: التمهيد لأدلة مسائل التوحيد، ٣٣،٠ .

مذهب النظام وموافقة الأشعرية له فى القدرة على القبائح : وذهب النظام إلى أنه لا يصح أن تكون القبائح مقدورة لله، تعالى[١]، وهو موقف يعود إلى الإلزام الأدبى، الذى سبق وأشرنا إليه، والذى ينبثق من جوهر الصفات الإلهية، القائمة على العدل والحكمة والإتقان والرحمة بعباده والرأفة[٢]. وقد وافقت الأشعرية على هذا الإطلاق، وكما يقول صاحب "التمهيد": وإن كان الخلاف فى المعنى باقياً بينهم"[٣].

وهذا يعنى بأن الخلاف الجوهرى، فى هذه المسألة يظل باقياً بن الفريقين، فالنظام قصد من كلامه أن الله غير قادر على الجهل والكذب، أما الأشعرية: "فمتفقون على أن الله، تعالى، قادر على هذه الأشياء وموجد لها، ولكن إيجاده لها غير قبيح"[٤]، وأعتقد أن محور هذا لخلاف هو أيضاً لفظى، لاكما صوره الزيدية، لأن الأشعرية فى النهاية يقررون أن هذه الأفعال القبيحة لا يأتيها؛ لأنه قد تعهد أن لا تقع منه عدلاً ورحمة. ويبقى هذا الخلاف خلافاً فى المنظور، من حيث إلى أى جهة ينظر كل فريق لها.

فى نقد مذهب النظام فى قدرة الله على فعل القبيح : ومع هذا ينبغى بيان مذهب الزيدية[٥]، فى نقد النظام فى هذه المسألة، والتى رأى يحيى بن حمزة أنه يمكن رد مذهب النظام فيها وإبطاله من جهتين أحدهما جملى والآخر تفصيلى.

أما الأول: فهو على النحو التالى، وهو أن هذه الأمور الموصوفة بالقبح ممكنة، وكل ممكن فإنه يجب أن يكون مقدوراً لله، تعالى؛ لأن نسبة سائر الأمور الممكنة نسبتها إلى ذاته واحدة، فلا اختصاص لبعضها دون بعض بالمقدورية، فيجب أن يكون قادراً على جميعها وهو المطلوب[٦].

وأما الثانى : فهو بالتدليل على قدرته، تعالى، على الصور المفردة من القبائح، أما قادريته على الظلم، فلأنه لا نزاع فى أنه، تعالى، قادر على تعذيب المجرم، وذلك للتعذيب لماهيته ومعقوليته مقدور لله، تعالى، وحقيقة ذلك التعذيب لا يتوقف على سبق الجرم[٧].

---

(١) قارن القاضى عبدالجبار: المغنى "المخلوق"،١٢٩/٨، تحقيق د/ توفيق الطويل، وسعيد زايد، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت. والمحيط بالتكليف،ص٢٤٣ .

(٢) قارن الخياط: الانتصار، ص٦٢ .

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

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

(٥) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٨ .

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

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

فى خلاف معلومه، تعالى، هل يكون مقدوراً له؟!.. نقد الزيدية موقف عباد من المعتزلة[١]، وكذلك بعض المجبرة، فى زعمهم **أن خلاف معلومه**[٢]، **تعالى**، لا يكون مقدوراً له، وهو مذهب باطل تناولوه فى مسألة العلم، وإن كان أقرب إلى الفعل الإلهى، ولذلك أثرنا دراسته فى مبحث الفصل الإلهى، حتى لا يتكرر الحديث فيها فى أكثر من موضع، وقد نقد **يحيى بن حمزة العلوى** هذا المذهب فى كتابه **التمهيد** من وجهين هما على النحو التالى:

الأول: أن خلاف معلومه، تعالى، ممكن، وكل ما كان حاصلاً على نعت الإمكان، وجب أن يكون، تعالى، قادراً عليه. إلى تمام التقرير الذى سلف على **النظام**[٣].

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

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

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

---

(١) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٤ .

(٢) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص٤٥ .

(٣) انظر يحيى بن حمزة: التمهيد، ٣٤,.

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

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

(٦) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص٩، انظر: أبا الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، ٢/١، ٤٣٣/٧١٥-٧١٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣هـ، وقارن القاضى عبدالجبار: المغنى"الشرعيات"، ١٧/٨٩-١٠٠، تحقيق أمين الخولى، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

(٧) انظر القاضى عبدالجبار: المغنى، ٦ق١/ ١٢٢ .

(٨) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص٩، وقارن ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ص٣٧٣، صححه محمود ربيع، مطبعة السعادة، ط. أولى، ١٣٢٣هـ.

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

ولذلك ردوا على **الأشاعرة** عندما احتجوا على موقفهم بأنه لا استقلال لقدرة العبد بالتأثير، وتعللوا بأن القدرة قوة معدة لتأثير الضدين، كالقوة العاقلة المعدة لإدراكهما[٣].

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

وانصب اعتراض **الأشاعرة** على العدلية فى مسألة الفعل الإنسانى، على أنه لا يوجد خالقاً، غير الله، فكيف يخلق الإنسان أفعال نفسه؟.. هذا عند الذين فهموا التأثير خلقاً أما الذين ألزموا العدلية ما لا يلزم تمويهاً ومغالطة، فقد عدوا ما دون ذلك خلقاً، لإسقاط المذهب **جملة**.. فلا يجوز شرعاً تسمية أفعال العباد خلقاً بالاتفاق مع جميع **المعتزلة** وغيرهم من **العدلية**، للقائلين بالتأثير من العبد فى أفعاله، وكإمام **الحرمين من الأشاعرة**، كما صرح به فى "**النظامية**"[٥].

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

---

(١) انظر الجلال: المصدر السابق، نفسه.
(٢) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص١١ .
(٣) السابق، نفسه. وقارن الأشعرى: اللمع، ص٩٥ .
(٤) انظر الجلال: المصدر السابق، ص١٢ .
(٥) انظر ضياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار، النبراس، ٣٥،

"**الاحتراس**": "هذا لعمرك إظهار خالص التجهم، ومحض الجبر، وتصديق، أن من نفى التأثير عن القدرة، نفى لها، ولم يبق منها مجرد الاسم"(١)، وذلك من أبلغ صور النقد التي ذكرها الصعدى، وهو نقد الأشاعرة لأنفسهم، **حيث أنكر بعضهم فكرة مقدور بين قادرين**، ورغم اعترافهم بأنه دليل على الجبر(٢)، إلا أن بعضهم كان يسلم به، ويتقبله بمبررات متفاوتة، صيانة للمذهب وتغليباً له على الحق المشهود له، بأصول الكتاب والسنة والظاهر منه.

والأشاعرة والمعتزلة متفقان على نفى الجبر، وحقيقة ما صرح به متأخرو **الأشاعرة** من نفى الجبر قد حسن صورة المذهب، ولكن الذى يبقى صحيحاً وينبغى اعتقاده، هو أنهم لم يتخلوا عن **مقالة الكسب**، ولكنهم لطفوا من حدتها(٣).

تعليـــــق :

وتواترت من علماء **الزيدية** حقيقة إنصاف الأشاعرة، فقال السيد محمد بن إبراهيم "فمن نص على نفى الإجبار من أهل السنة، الخطابى فى "**المعالم**"، والنووى فى "**شرح مسلم**"، وابن الأثير فى "**جامع الأصول وغيرهم**"، وهو قول المعتزلى بعينه، كما نصوا عليه فى كتبهم(٤)، وذكر المهدى أحمد بن يحيى فى الدافع "هذا منصوص عليه فى جميع كتب المعتزلة، وأتباعهم من الزيدية وغيرهم، لا يختلفون فيه وهو الذى يقوله أهل السنة"(٥).. وقد وضح حقيقة مذهب **الأشاعرة** أحمد بن يحيى فقال: "وجميع أهل السنة قد نفوا فى كتبهم الجبر، ولم يلتزموه، وإنما أثبتوا المشيئة، وخلق الفعل منه لا غير ذلك، وعنوا بالخلق لله، تعالى، لأصل الفعل بالتمكينات، وخلق الداعى والشهوة والمعونات، لأنفس الأفعال الخارجة والكسب. وأنها بالإجماع منهم على أنها للعباد وعليها يقع العقاب والثواب"(٦)، وعلق يحيى بن القاسم عليه بقوله: "هذا ما اعتمدوه وحرروه، وهو الذى أشار الإمام شرف الدين إلى أن الخلاف فيه لفظى، وأنهم جميعاً متفقون فى المعانى، بل قد وافق أهل السنة فى الألفاظ والمعانى جميعاً سلف أهل البيت".

والخلاف ليس لفظياً، على ما زعم يحيى بن القاسم، ولكنه صعد من موقفه، لرغبته فى التقريب والتوفيق، فذكر للإمام عز الدين بن الحسن فى كتابه **المعراج شرح المنهاج**" "إن

---

(١) انظر ضياء الدين الصعدى: المصدر السابق، ٣٥ ط.
(٢) انظر ضياء الدين الصعدى؛ الاحتراس عن نار النبراس،٣٩،
(٣) انظر وقارن القاضى عبدالجبار: المغنى، "المخلوق"، ٩٦/٨ .
(٤) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٣٦ ط.
(٥) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، نفسه.
(٦) انظر المصدر السابق، نفسه.

الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى الرؤية، والتحسين والتقبيح العقلى لفظى، ولا يخالفون فى المعنى"[١]، وهو تصرف محمود، ولكن لا ينبغى الأخذ به إلا بعد التحقق من صدقه.

وقد حاول الإمام **شرف الدين النووى**، عندما تصدى إلى تحليل فكرة **الكسب عند الأشعرى**، أن يثبت الأمرين جميعاً، حرية الإنسان فى الاختيار، وكونه ضرورة، وحق الله فى الفعل والخلق وكونه حقيقة، وانتهى إلى أن الخلاف لفظى، وحكى عن الأشعرى مثل ذلك "وقد ذكر الأشعرى، فيما روى الذهبى، أن الخلاف فى مسائل الكلام وغيره لفظى"، وعقب **يحيى بن القاسم** أنه "ذكر بعض المحققين، فقال الخلاف بين المعتزلة والأشعرية لفظى"[٢]. وهى حركة أشبه ما تكون بالحركة البهلوانية، أراد بها تفريغ القضية من جوهرها، وتسطيح المسائل إلى أبعد، مدى للتقريب الذى أخذ طريقه عند متأخرى الزيدية، فكل فريق منهم درس أو قرأ على شيخ من شيوخ المذاهب الأخرى المشهورة، بدت له رغبة عارمة فى التوفيق والتلفيق، وتعليل أخطاء المذهب، وهو ما اتضح لنا عند اعتذارهم عن **الأشاعرة**، خصوصاً بعد أن قويت حلقات الاتصال العلمى بين الفريقين، وتخلى كثير من متأخرى الأشاعرة عن التقليد لمطلق فى المذهب، والتعقيب والتصويب فى أحيان كثيرة للأشاعرة، فى العديد من المسائل الكلامية البارزة كالصفات والرؤية والاستواء والكسب وسوى ذلك كثير، ويبقى لنا على ما ذكره أن الخلاف لم يكن لفظياً على الإطلاق والعموم، وإن صدقت هذه المقولة على بعض القضايا، فهى خاطئة، فى غيرها، من حيث المنهج والموضوع.

موقف الجوينى من القدرة والاستطاعة :

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

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٣٦.
(٢) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٣٥.

حتى تنتهى إلى سبب الأسباب ومسبباتها، والمستغنى عن الإطلاق، فإن كل سبب لمستغنى من وجه يحتاج من وجه، والبارى، تعالى، هو الغنى المطلق، الذى لا حاجة له ولا فقر"[١].

وهكذا بدا المذهب الأشعرى فى حركة تطور داخلى، بدأت **بنفى القدرة والاستطاعة**، ثم ما لبثت أن صوبت من نفسها: حتى انتهت إلى قدرة مشاركة بالقدر الأكبر، ولكن مقالة أنها خالقة للفعل مستقلة لم يتطرقوا إليها أبداً.

الداعى للفعل يوجب نفى الاختيار عند الأشاعرة :

رجل آخر من متأخرى الأشاعرة كان وفياً للمذهب تماماً هو ابن الحاجب، قال فى "**مختصر المنتهى** بأن الداعى يوجب نفى الاختيار، وبدى متردداً بين إثبات الاختيار أو نفى التكليف، فرد على نفسه بأن "**الحركة، الضرورية والاختيارية ضرورة**"[٢]!

أما **السمرقندى الحنفى**، فقد انتهى به موقفه من الفعل الإنسانى، وتحليله للإرادة والقدرة والاستطاعة بين الجبر والاختيار، إلى التوفيق بين نظرية الخلق والكسب، فما كان من الله خلقاً كان من العبد كسباً، باعتبار أن الأثر صدر منه، وعليه انتهى إلى أن الفعل يصح إسناده إلى الله وإلى العبد، فقد تم الأثر بهما، ورأى أن ما انتهى إليه هو ما يوافق العقل ويطابق النقل، فلا جبر ولا تفويض، لكن أمر بين أمرين[٣]، فردنا مرة أخرى إلى الحلقة المفرغة، التى أنشأها **أبو الحسن الأشعرى** فى البداية، وأضاع بها الفعل بين العبد وربه، وارتاح **الأشاعرة** إلى الحلول الوسط التى لا تعبر عن شئ أصلاً، وظهر **الأشعرى** متوسطاً فيما بين مقالتهم ومقالة المعتزلة، وكذلك أتباعه كالغزالى والجوينى والرازى وابن فورك، والباقلانى والشهرستانى، وخلائق وصفوا وأخذوا من أصول أقوال السلف ما أخذوا[٤].

٢- اللطف والصلاح والأصلح

المعتزلة جبرية بإيجابهم اللطف على الله!

بدا قول **الأشاعرة** باللطف الإلهى[٥]، **غريباً** نسبياً فى ضوء قولهم بالجبر والمشيئة الإلهية المطلقة وخلق أفعال العباد: ولذلك أنكر عليهم **المعتزلة** مقالتهم[٦]، لأنه فى حقيقته زيادة فى تمكين المكلف من أداء تكليفه وإزاحة علته، وإثبات إرادة حرة له، بها يفعل ويختار،

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: المسالك، ٣٤ ط، وقارن بالشهرستانى الملل والنحل،١/١١٢،١١١، والجوينى: الإرشاد، ص١٩٥، وما بعدها وانظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد، ١٩٩،-١٩٩ط.
(٢) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٣٤ ط.
(٣) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، ٣٤ ط.
(٤) انظر يحيى بن الحسين: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والهالك، ٣٤,.
(٥) انظر الباقلانى: التمهيد، ص٣٧٩ .
(٦) انظر القاضى عبدالجبار: المغنى، جـ٣،ص١٣-١٣ .

أما **الأشاعرة** فهى على النقيض من ذلك[١]، ولو أنهم قرنوا اللطف الإلهى بالمشيئة من جهة، والإرادة من جهة أخرى، لكانوا أكثر توفيقاً ومعقولية.

والحقيقة أن مفهوم اللطف، عند كل منهما، هو الذى يفسر التناقض والتعارض الذى بدى، حيث كان **المعتزلة** أصحاب القول بحرية الإنسان فى فعله، وكان **الأشاعرة** أصحاب مقالة الجبر، وذلك لأن اللطف عند **الأشاعرة** خلق قدر على الطاعة[٢]، وعند المعتزلة خلق واقع أو ظروف تسنح للإنسان بالتوفيق فى الاختيار، فيحسن الاختيار ويؤثر الخير على الشر والطاعة على المعصية، والحسن على القبيح، ولذلك فاللطف عندهم عبارة عن توفيق إلهى أو عصمة أو ما يشبه العصمة عن فعل القبائح[٣]، وهو ما جعلهم يقولون بوجوب اللطف فى التكاليف، فيحسن بالله أن يكلفنا بما يكون فى فعله لطفاً أبداً، وهم من هذا الجانب يتفقون مع أنفسهم فى مقالتهم ينفى فعل الله للقبيح، وتنزيهه عن ذلك، والقول بنظرية الصلاح والأصلح[٤].

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

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

---

(١) انظر ابن تيمية: الاستقامة، ١/١٧٠، وما بعدها.
(٢) انظر الجوينى: الإرشاد، ص٢٥٦.
(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥١٩.
(٤) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ١/٢٨٧.
(٥) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص١٣.
(٦) انظر الأشعرى: المصدر السابق، ١/٢٨٦.
(٧) انظر الجلال: مصدر سابق، ص١٣.
(٨) انظر الجلال: مصدر سابق، ص١٣.

"مشكاة الأنوار" فكرة الأصلح، وإن قال بالصلاح على وجه الإطلاق، وهو ما يتفق مع فكر الزيدية الوسطى[١].

الصلاح والأصلح :

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

ومع ذلك فقد أطال الإمام يحيى بن حمزة العلوى فى كتابه مشكاة الأنوار، فى رده على المعتزلة، وإبطال قاعدة الأصلح، فإن كان الله يرعى الصالح لعباده فلا دلالة، عقلية أو شرعية، فى ضرورة وجوب الأصلح، الذى تبناه المعتزلة وبعض الزيدية[٤].

٣- التكليف

الإباحة عقلية وشرعية : تبنى **الزيدية** مذهب الجمهور فى التكليف، فذهبوا إلى أن الأصل فى الأشياء الإباحة شرعاً وعقلاً، وما أنكره العقل وحرمه الشرع فهو حرام، وهم بذلك يردون المذاهب التى تطرفت فى المسألة فذهبوا إلى النقيض من ذلك، فرأوا أن الأصل فى الأشياء التحريم، أو حتى الذين توقفوا فيها: "**الأصل فى الأشياء الحل، بمعنى عدم المنع عقلاً.. ثم بمعنى الإباحة، بمثل {خلق لكم ما فى الأرض جميعاً}**[٥]، لأنه لا حرام إلا ما حرم الله، تعالى، وما عداه حل؛ لأن العفو حل"[٦].

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

---

(١) انظر يحيى بن حمزة: مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، ص١٤٨، وما بعدها، تحقيق د/ محمد السيد الجليند، دار الفكر الحديث، ١٩٧١م.
(٢) انظر وقارن القاضى عبدالجبار: المغنى، ١٢٧/٦ .
(٣) انظر يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلتين، ٨٣،
(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوى: مشكاة الأنوار.. ص١٤٧، وما بعدها.
(٥) سورة البقرة: آية٢٩ .
(٦) انظر المقبلى: الأبحاث المسددة فى فنون متعددة، ٥٤،

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

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

كذلك **التكاليف الشرعية** لا تخلو من المشقة، **والصبر عليها حسن يستوجب الثواب**، فقاعدة الجزاء مرتبطة بالتكاليف، والإعلام يدخل الله عباده المهتدين الجنة، والعاصين النار[٧]؟!.. وهذا **التكليف ابتلاء منه للإنسان**، في غير ما جبر ولا قهر، فمن أطاعه فقد أطاعه اختياراً، ومن عصاه لنظره رحمة ورأفة به، لا ضعفاً منه ولا إهمالاً له[٨]، ولكن الأمر محض ابتلاء **{فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها}**[٩].

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

---

(١) أحمد بن يحيى: النجاة، ص٣٩٥ .
(٢) انظر القاسم الرسي: (الرد على ابن المقفع)، ص١٢٢، ١٢٥،١٢٦، والرد على الملحد ومناظرته، ص٩٨،٩٩، وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٥٨ .
(٣) انظر القاسم الرسي: الرد على الملحد ومناظرته، ص٩٩ .
(٤) انظر يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله عز وجل، ص٥٠ .
(٥) انظر يحيى بن الحسين: جواب مسائل الرازي، ص٥٥٨،٥٥٩، كتاب الرد على الحسن بن الحنفية، ص٣٢١، "المجموع".
(٦) انظر القاسم الرسي: الدليل الكبير، والرد على الملحد ومناظرته، ص٦٨، وكذلك يحيى بن الحسين: كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، ص٢٩٠، ٣١٩ .
(٧) قارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٧٧،٧٩،٨٣، ٣٠٧ .
(٨) انظر القاسم: الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحدين، ص٦٦ .
(٩) سورة يونس: الآية ١٠٨ .

وفاة رسول اللهﷺ[١]؟!.. وتوقفوا فى قبول تفسير نصى من كتاب الله وسنة الرسول،ﷺ، وأبدوا اعتراضهم على ذلك، ورغبوا فى أن **يكون من المعقول لا من المنقول**[٢].

والعقلية التى درجت على اللهاث وراء خيالات الفلاسفة اليونان، والذين أنشأوا العلاقة بين الإنسان والغيب على الصراع والمغالبة، وحتمية إفناء أحد الطرفين للآخر- وكان الغالب فى ملاحمهم هزيمة قوى الغيب على **يد الإنسان السوء**- هذه العقلية لم تفهم بسهولة أن **الدين السماوى قائم على رعاية السماء للأرض**، والله لعباده[٣]، **ومن ثم كان حتماً على الحكيم ألا** يهمل خلقه دون وضع تشريعات، لصلاح الإنسان وهدايته ونفعه، فأمر ونهى، وأرشد ووجه، وحذر وأنذر، ووضع المبادئ والأصول، فيما يشبه الدستور فى عصرنا، والثوابت الأساسية والمتغيرات، فى مرونة غير مسبوقة ولا ملحوقة، **فهل يوصف من أحب الهداية** والصلاح والنفع بالإنسان، وهو أحد مخلوقاته، بأقل من **الرحمن الرحيم**"[٤]؟!..

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

وقد هيأ الله الإنسان وأعده -من قبل- لقبول التكليف، فكان من شأن ما ركب الله، عز وجل، فى عباده **من استطاعة**[٧]، وفطرهم عليه من منازعة الهوى وعصيانه، يدعو إلى ذلك التكليف، فتميز النفس لبتداء بين الإيمان والكفر، وتختار ما تعلم فيه نجاتها، ثم تميز بين الطاعة والمعصية، والحلال والحرام شرعاً، وبين ما أمرت به وما نهيت عنه، **فتجنح** وتميل إن سلمت الفطرة وصح الإيمان، إلى الطاعة والحلال[٨]، وهذا ما يوافق تماماً إرادة الله فى خلقه، فهو الحريص عليهم، يحب لهم الهدى والرشاد، **ومن ثم كان التكليف صيانة وحفظاً لهم**

---

(١) انظر مقالة نفاة التكليف، الرازى: المحصل، ص٢٠٦ .
(٢) انظر العيان: المعجز، ص٥٨ .
(٣) انظر وقارن القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص١٢،١١ .
(٤) انظر وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٠٩، والرازى: المطالب العالية من العلم الإلهى، ٣/٣٠٠،٢٩٩،٢٩٦، والآمدى: غاية المرام، ص٢٤٠ .
(٥) انظر وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥١٠، والآمدى، غاية المرام، ٢٣١،٢٢٥، والشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٤٠٩،٤٠٣،٤٠١ .
(٦) انظر العيان: المعجز، ص٥٨-٥٩ .
(٧) انظر يحيى بن الحسين: كتاب المنزلة بين المنزلتين، ص١٦٦، والرد على المجبرة والقدرية،ص٢١٩، "المجموع".
(٨) انظر الإمام أحمد: النجاة، ص٢٣٢،١٥٥، والرد على مسائل المجبرة، ص١٨٢،١٨١ .

من الغى والضلال[١]، ويرى كانط ضرورة استقلال الإرادة فى الفعل لأن ذلك مما يلزمها بالمسئولية الإنسانية والإلزام الخلقى[٢].

كذلك يحمل التكليف فوائد ومعانى مختلفة تدل على ضرورته، فهو يحمل معنى الرحمة والحكمة والحجة، الرحمة من الله بأوليائه، والحكمة فى تصرفه وإنشائه، والحجة على أعدائه، ولذا كان التكليف عند بعض الإسلاميين لطفاً من الله بعباده[٣]، ونفى التكليف يصيب التصور ويضع منه، ويشير إلى أن هناك نقصاً ما[٤]، والزيدية ترى أن نفى التكليف عيباً فى الحكمة والتدبير، والله برئ عن هذا. كما يشهد الواقع الإنسانى كذلك إلى حاجة الإنسان إلى التكليف[٥]، الذى يحمل من الله إليه معانى الرحمة واللطف والحكمة، فيصير له موجهاً ومرشداً ومصلحاً، من حيث كونه شريعة وسلوكاً، وقد فطر الناس على التنازع والاختلاف، وأتباع الهوى ونوازع الشيطان، ومن شأن حكم الله وشريعته، وأوامره ونواهيه، أن يجمعهم على الهدى، ويدعوهم إلى الوحدة، والتعاون على البر والتقوى[٦].

ويبقى حكم الله أمام أحكام البشر، ما هو سماوى أمام ما هو أرضى وضعى، ما تنزه عن الهوى والقصور، أمام قوانين مهتزة أملاها الهوى، العلم الإلهى الكامل أمام الجهل والتصور الإنسانى، والحكمة العليا أمام رعونة التسرع فى التشريع والتنفيذ، لقد نزلت هدايات السماء؛ ليكتمل للإنسان أول تصور توحيدى، ينجيه من شرور نفسه، إذ نصب من نفسه مشرعاً، كما نجاه من ضلالات الشرك والإلحاد والكفر، ووضع له الله فى شريعته أهدافاً سامية، كان ينبغى أن تكون رائدة، هى الحق والعدل والمساواة، وهكذا صار التكليف جزءاً من الشريعة، والشريعة جزءاً من التكليف، لكى لا يبقى مع الله شريك يعبد ولا آمر يأمر سواه "الحكيم المدبر الرحيم، يحب لخلقه أن يغلبوا الجهل والهوى والخلاف، ويتبعوا أمره؛ لأن فيه صلاحهم، وصلاح أمورهم"[٧].

---

(١) انظر العيانى: المعجز، ص٥٩ .

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

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥١١، وانظر الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ١١٠، والأشعرى: مقالات الإسلاميين، ٣١٧/١ .

(٤) قارن الخياط: الانتصار، ص٦٠، والآمدى: غاية المرام، ص٢٢٤، والشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٤٠٤،٤٠٣، والإمام يحيى بن الحسين، كتاب أصول الدين، ١٩٣ .

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

(٦) انظر العيانى: مصدر سابق.

(٧) انظر العيانى: المعجز، ص٥٩ .

شغب المجبرة على مقالة الزيدية ومن وافقهم بأن الله لا يكلف أحداً إلا ما يستطيع، بأن ذلك مناقض لما جاء في كتاب الله، بوصف بعض عباده بأنهم لا يعلمون ولا يعقلون ولا ينصرون، وبهذا يسقط زعم العدلية في رأيهم، بأنهم يعلمون ما تعلم الأنبياء[1].

٢- كذلك شغبوا عليهم بأن الإدراك والمعرفة، مرهونة بالتفكير والتأمل، في كم الوقت اللازم لحصول هذه المعرفة، هل هو ساعة أو ساعتان أو يوم أو يومان إلخ، بمعنى أن الوقت مفتوح، وقد لا يحدث ما يعولون عليه من حصول الإدراك والمعرفة، ويثبت تكليف الله لبعض عباده ما لا يستطيعون[2].

ولكن الزيدية سرعان ما يردون على جهالات المجبرة، بأن الاستطاعة التي ركبها الله في خلقه ما هي إلا الحواس الخمس، والعقول التي بها يعرفون ويدركون الفرق بين الخير والشر، والحق والباطل، والصواب والخطأ[3].

ثم أرسل الله الرسل إلى عباده وأنزل عليهم الكتاب، لما علم الله من حاجة عباده، لم يساعدهم على تصحيح المفاهيم، وإعادة الأوضاع إلى مكانها الطبيعي، فما منحه الله لعباده من مدارك، لم تكن وحدها كافية إلى تمثل حقائق التوحيد، كما كانت إلا في وجود الرسل، ثم جاء المنهج والتشريع الإلهي، ليختبر الإنسان في اختياره وإدراكه[4].

فقد جعل الله لكل أمة شرعة ومنهاجاً، وافترض على عباده طاعته وحذرهم من مغبة عصيانه ورغبتهم في جنته، وحذرهم من ناره، وأحب لهم النجاة، فكانت ألطافه بهم، متمثلة في رسله وكتبه، ولم يكن أبداً في شئ من أمره ونهيه، قاهراً أو قاسراً، فقد أمر تخييراً ونهى تحذيراً وأراد أن يطاع لختياراً، فلم يطع كرهاً ولم يعص مغلوباً، ولم يقسر القلوب على طاعته قسراً، ولم يحملها على طاعته جبراً[5].

وتبقى للعقول وظيفة بعد إرسال الرسل ونزول الكتب، وهو إعمال النظر فيما جاءوا به، لإيمانهم بأن ما جاءت به الرسل هو لإصلاح الإنسان، وإعمار الأرض[6]، وليس من الإصلاح في شئ تبديل ما أنزل الله، أو تحريفه أو تزييفه، كما أن ما جاءت به الرسل عبارة

---

(١) قارن التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص٦٣ .
(٢) انظر أحمد: النجاة، ٣٩٥ .
(٣) انظر يحيى بن الحسين: جواب النبوة والإمامة، ص٤٣٣، والمنزلة بين المنزلين، ص١٦٦-١٦٧، "المجموع".
(٤) انظر يحيى بن الحسين: الرد على من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه، ص٤٦٠، "المجموع".
(٥) أحمد: النجاة، ص٣٩٦ .
(٦) يحيى بن الحسين: جواب مسألة الرجل من أهل قم، ص٥٥٢، وكتاب الرد على المجبرة القدرية، ص٢٥٩، "المجموع".

عن منهج كلي، ومبادئ عامة، في ضوئها يظل على الإنسان واجب آخر، وهو أخذ ما هو حسن وإضافته ونفي ما هو سئ وحذفه، وهو ما أشار إليه تعالى في قوله {**فبشر عباد، الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب**}[١]. فاتباع الأحسن يكون بالعقل والنظر والاستدلال والإدراك، والذين هداهم الله هم أولئك أصحاب العقول اليقظة، فما خلى الشرع من الحكمة، ومن الحكمة عدم إسقاط النظر بحال من الأحوال.

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

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

---

(١) سورة الزمر: ١٧-١٨.
(٢) سورة السجدة: ٢٤.
(٣) سورة القصص: ٤١.
(٤) انظر الإمام أحمد: النجاة، ص٣٩٦.
(٥) سورة الروم: آية ٨.

أعرض عنها واتبع نفسه هواها فجعل له الصاحبة والأولاد والشركاء والأنداد، وكما أنه لم يجبر أولياءه، ليختاروا الهدى كذلك لم يجبر أعداءه على طاعته قبل أن يرغبوا فى الهدى ويقبلون على طاعته[١]، وهكذا نجد **الزيدية** يرون أن الهداية والتوفيق ألطاف من الله، تعالى، لا تستحق إلا لعبادة الصالحين المحسنين، الذين يبادرون بحسن الطاعة والانصياع له، قال تعالى {**إن رحمة الله قريب من المحسنين**}[٢]، فقد قال تعالى: {**من المحسنين**}، ولم يقل من الكافرين. لقد جاء النص مؤيداً لهم، داحضاً لحجج الجبر مسقطاً لها {**رحمتى وسعت كل شئ، فسأكتبها للذين يتقون**}[٣]. فهى رحمة سبق أن قيد عمومها، بأنها للمتقين لا للمشركين[٤].

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

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

---

(١) انظر الإمام أحمد بن يحيى: النجاة،ص٣٩٧ .
(٢) سورة الأعراف: آية ٥٦ .
(٣) سورة الأعراف: آية ١٥٦ .
(٤) أحمد بن يحيى: النجاة، ص ٣٩٧ .
(٥)قارن الأشعرى: الإبانة، ص٢١٨، واللمع، ص٩٧-١٠٠ .
(٦)Carliss Lamont:**Religious Humanism**, p.123.
(٧) سورة الكهف، ١-٥ .
(٨) سورة النجم: ٣٩-٤١ .

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

٤- العـــــوض

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

جانب من جوانب العدل الهامة والبارزة، تعويض **المستحقين عن أضرارهم وآلامهم، سواء كانوا بشراً أو بهائم**، والملحدون من الفلاسفة وأصحاب الديانات الشرقية، من الاثنينية والزنادقة، تسلل إليهم الفكر الجبري وعملوا على ترسيخه في أذهان العامة من المسلمين، انتقاماً من نزاهة هذا الدين وعدالته[٦]، **فهل يعوض الله البهائم عما** أصابها من أضرار وآلام، بحكم ما تعانيه من الذبح والموت والأمراض والأسقام، وقتل بعضها البعض[٧]؟

---

(١) سورة آل عمران: آية٤٥ .

(٢) انظر : الإمام أحمد بن يحيى: النجاة،ص٤٠٢-٤٠٣ .

(٣) انظر القاسم بن إبراهيم الرسي: كتاب أصول العدل والتوحيد، ١/١٢٣، (بمجموعة رسائل العدل والتوحيد لعمارة).

(٤) انظر الهادي يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله، عز وجل، ص٦٥،٦٤ .

(٥) القاسم الرسي: الدليل الكبير، ص١١٩، وكتاب أصول العدل والتوحيد، ٢/١، ٣٣٧،٢٨٧،٩٨/٧٢.

(٦) انظر : الإمام أحمد بن يحيى: النجاة، ص٣٠٦،٢١٠، والقاسم الرسي: الرد على ابن المقفع، ص١١٣ .

(٧) قارن الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص١٧٢، والرازي: المباحث المشرقية، ٢/٤٧٦ .

أجمعت الزيدية ومن وافقهم من العدلية، بأن عدل الله ورحمته وحكمته يلحقها، ويدعو إلى ذلك، **فتعويض المستحقين شريعته**، والله لا يعذب أحداً من خلقه بلا **استحقاق وعوض** من منفعة تلحقه[١]، وجدير بالحكيم ألا يفوت على مخلوق **مصلحة**- فالله، عز وجل، يرعى مصالح عباده[٢]، **وبعض العلماء يرون أنه يجب أن يرعى الأصلح منها لهم**[٣]- وهو يستحقها أو عوضاً هو له.

وأكدت **الزيدية** أن زعم للمجبرة؛ ومن ادعى أن البهائم بعد الحشر تكون تراباً، أو لا تحشر أصلاً، ولا يجعل الله لها على آلمها ثواباً وعوضاً[٤]، بأنه تابع لجهلهم بالتصور التوحيدى فى الإسلام، وما فيه من يقين[٥].. وتجاوز لمفاهيم العدل والإنصاف، المتمثلة فى كمالاتها الإلهية، ففناء المخلوقات دون إدراكها لحكمة وجودها، وتحصيلها لما ينفعها ويصلحها، ضد العدل المأمور به، والرحمة العامة التى وسعت كل شئ، والحكمة من الخلق والإيجاد والكون والفساد[٦]، وكذلك ضد العوض المستحق، جوازاً[٧] أو وجوباً، عند بعض العلماء[٨]، والمنفعة التى ارتضاها الله لعباده[٩].

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

---

(١) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٤٨٦،٤٨٥، وابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة، ٢٦٢/٤ .

(٢) انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٤٠٦،٣٩٧ .

(٣) انظر الآمدى: غاية المرام، ص٢٢٥،٢٢٤ .

(٤) قارن الأشعرى: اللمع، ص١١٦، والبغدادى: الفرق بين الفرق،ص١١٦؛ وأصول الدين، ص٢٤١،٢٤٠ .

(٥) قارن الشهرستانى: نهاية الإقدام،ص٤١١ .

(٦) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة،ص٤٩٤ .

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

(٨) قال بالوجوب كثير من المعتزلة والزيدية، إلا أن بعض المعتزلة نفى الوجوب، واكتفى بكون الآلام تحسن للعوض كأبى على الجبائى وأبى الهذيل العلاف.. وبعضهم لم يكتف بوجوب العوض، فزاد على ذلك الاعتبار، كالقاضى عبدالجبار وأستاذه أبى هاشم الجبائى، ومنهم من رأى الآلام للاعتبار دون العوض. انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٠٠،٤٩٣،٤٩٠،٤٨٩، وقد سخر الغزالى من وجوب العوض للبهائم والحشرات على آلامها. انظر الاقتصاد فى الاعتقاد، ص١١٥ .

(٩) انظر القاسم العيانى: المعجز، ص٦٣-٦٤ .

(١٠) انظر فى ذلك القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٤٩٩-٥٠٠ .

الإسلام فى كل وقت وحين، زاعمين كيف يؤمنون بدين لا عدل فيه[١]. أو هذا هو إسلامكم الذى تحاربون من أجله، لا ينصف البهائم، فكيف ينصف الإنسان؟!

٥- الوعد والوعيد والشفاعة

أهملت بعض الديانات الحديث عن البعث والنشور، وما يتبعه من حساب وجزاء، فضلاً عن بعض الفلسفات البشرية التى أسقطته من حسابها[٢]، جهلاً أو تقصيراً، وفى أحسن الأحوال تكلمت عن بعث شكلى، وجزاء فلسفى وهمى[٣]، أرضى غرور الإنسان العابث الظالم وطمأنه على المصير.

وكان الإسلام واضحاً فى هذا الجانب غاية الوضوح، فوجود الإنسان لحكمة، ولم يكن ذلك من الله لهواً ولا عبثاً، وكذلك البعث والنشور، والدنيا للعمل والآخرة للجزاء[٤]، وهو واقع لا محالة على حقيقته، وعلى الكيفية والطريقة **التى صورها الله فى كتابه**[٥].

ولكن بعض الملحدين أثاروا مشكلة تخليد الكافرين فى النار أبد الآباد، **وعن مدى فائدته ومنفعته وجدواه** بغرض النيل من الإسلام[٦]، وهذه المسألة تخالف ما حدث بين المسلمين من جواز خروج بعض المسلمين العصاة من النار، بعد دخولهم فيها **بالشفاعة**[٧]، أو عدم دخولهم فيها ابتداء بها، وإن جاز أن تكون أثراً من آثار هذا الجدل بين المسلمين وغيرهم.

ذهب جمهور العدلية ومن وافقهم إلى **أن الوعد والوعيد الإلهين**، لابد من تحققهما ضرورة، والله صادق فى وعده ووعيده، وهو جزء من عقائد المسلمين السمعية، التى جاء بها الكتاب، وأخبر بها الرسول،ﷺ، والوعد والوعيد أحد جوانب العدل، وهو من الحكمة[٨]، لذا قالت الزيدية **بوجوبه**، ولم يستثنوا منه أحداً[٩].

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

---

(١) انظر القاسم الرسى: الرد على ابن المقفع، ص١١٣.
(٢) انظر البغدادى: أصول الدين،ص٢٣٣،٢٣٢.
(٣) انظر البغدادى: أصول الدين، ص٢٣٥، وابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد، ص٥٥، تحقيق د.سليمان دنيا. ط. دار الفكر العربى، ١٩٤٩م.
(٤) انظر ابن قيم الجوزية: شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ٤٤٢،٤٤١، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت.
(٥) قارن الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص٢٩٢،٢٨٣.
(٦) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ٢،١٤٨، والملطى: التنبيه والرد، ص١٣١،١٣٠.
(٧) انظر الجوينى: الإرشاد، ص٣٣٠، وقارن التفتازانى: شرح العقائد النسفية، ١٧٣/١.
(٨) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٦٦٦، والباقلانى: التمهيد، ص٣٩٨.
(٩) انظر الرصاص: الخلاصة النافعة، ٤٠،-٤٠ ط.

للعصاة من أمة محمد،ε، هل هو دوام أبدى[1]، أم لهذه الأبدية تفسير خاص[2]؟!.. كذلك لتفق جميع الإسلاميين على تحقق مفهوم الوعد، **أما الوعيد خالف فيه أهل السنة والجماعة** غيرهم[3]، وقالوا **بالشفاعة** التى تلحق قوماً فلا يدخلوا النار ابتداء، بناء على شفاعة الرسول، أو أحد من الأنبياء والمؤمنين لأقوامهم أو بعضهم وذويهم[4]. وقد تدرك الشفاعة من دخلوا النار بالفعل، فيخرجوا منها بعد وقت معين، ويظل الرسول،ε، ومن جازت له الشفاعة[5]، يستشفعون حتى يخرج من النيران كل العصاة من المؤمنين[6].

كذلك قال بعض **الإسلاميين بفناء الخلدين، بناء على** أنه لا خلود فى النهاية إلا لله الواحد الباقى الآخر بعد كل شئ[7].. وتأثر بعضهم باتجاهات فلسفية موروثة **كأبى الهذيل العلاف**[8]، أو مفاهيم لغوية وأخبار أصيلة **كابن تيمية** وتلميذه **ابن قيم الجوزية**، ومن وافقهم فى فناء النار[9]، حيث رأوا أن الله لا ينتفع بعذاب عباده، ورحمته أوسع من غضبه، وهى تطفئ نيرانه[10].

والقصد هو التأكيد على أن هذا الجدل الذى تخلف، عن قضية الوعد والوعيد، فى الفكر الإسلامى، جاء من جراء ما **أثارته الاتجاهات غير الإسلامية**[11]، حول مدى جدواه

---

(١) انظر التفتازانى: شرح العقائد النسفية، ص٧٤،٧١، والخياط: الانتصار، ص١٥٣،١٥٢.
(٢) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٦٤٥.
(٣) انظر الباقلانى: التمهيد، ص٤٠٠، وما بعدها.
(٤) انظر الباقلانى: التمهيد، ص٤١٥-٤١٩، والنسفى: تبصرة الأدلة، ٨٤١/٢-٨٤٧.
(٥) انظر التفتازانى: شرح المقاصد، ١٧٥/٢-١٧٧، والبغدادى: أصول الدين، ص٢٤٥،٢٤٤.
(٦) العيانى: مصدر سابق، ص٦٤-٦٥.
(٧) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ١٦٤/١.
(٨) انظر الخياط: الانتصار، ص١٢، وابن حزم: الأصول والفروع، ٤٣/١.
(٩) انظر ابن قيم الجوزية: شفاء العليل، ص٤٩٥.
(١٠) انظر ابن قيم الجوزية: المصدر السابق، ص٤٩٨-٤٩٩.
(١١) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٦٧١، وما بعدها، ويحيى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق، ص١٩٥.

obeikandl.com

ومعقوليته ابتداء، ولذلك نجد **الزيدية والمعتزلة** يصرون عليه، كما جاء فى كتاب الله وسنة المصطفى، **ويأولون أحاديث الشفاعة** أو يوجهون معناها، لمن تاب قبل موته من المؤمنين أو لزيادة المؤمنين فى درجات الجنة، تشريفاً وتعظيماً[١]، ورأوا فى الاستثناء غمطاً لحق الجزاء، وتهاون فى إقامة العدل[٢]. ورد عليهم الآخرون بأنهم ركزوا على عدل الله ونسوا فضله ومشيئته[٣]، ولكن عدل الله لا يخالف فضله، والنص جاء بإشادة بناء لا يتناقض ولا يختلف، وصاحب العدل هو صاحب الفضل، فكيف ينقض ما أبرم، ويتخلى عن أحكامه التى نص فيها على جزاء الكافرين والعصاة، من أصحاب الكبائر، الذين ماتوا مصرين على عصيانهم، لما ارتأه **الجبرية**[٤]؟!

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

---

(١) انظر الرصاص: الخلاصة النافعة، ٤٣،-٤٣ ط، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول..، ص٦٨٩ .

(٢) انظر الرصاص: المصدر السابق، ٤٣ ط-٤٤,٠

(٣) انظر الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام، ص٣٠٨،٣٠٧ .

(٤) انظر مبحث "موقف العلماء من تعارض النصوص" من كتابنا **"إبليس فى التصور الإسلامى بين الحقيقة والوهم**، ص٢١٦-٢١٨، وانظر كذلك، ص٢٩٢، **من رسالة الرد على مسائل المجبرة عن وسوسة إبليس**، لأحمد بن يحيى، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط. أولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

(٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ص١٩٥-١٩٦، ويحيى بن الحسين: جواب لأهل صنعاء..، ص٩٧، ورسالة المنزلة بين المنزلين، ص١٥٣-١٧١،١٥٤، "المجموع".

(٦) انظر يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله عز وجل، ص٥٢، "المجموع" والقاسم الرسى: الدليل الكبير فى الرد على الزنادقة والملحدين، ص٦٣-٦٥ .

(٧) سورة الأنعام: آية ٢٨ .

(٨) انظر الزمخشرى: الكشاف٢/١٦،١٥ .

(٩) انظر العيانى: المعجز، ص٦٥-٦٦ .

والحقيقة أن النصوص عند المختلفين فى قضية **الشفاعة** ودوام التخليد، ساعدت كثيراً على تعميق هذا الخلاف، وإن كنت أرى أن **الزيدية ومن وافقهم**، كانوا أقرب إلى الصواب- فى هذه المسألة، لصدورهم عن تصور عام متكامل متآزر، هو فوق النظرية التامة، ودون الحق الخالص، إذ الحق فى هذه المسألة قد تتنازعه جميع طوائف المخالفين، دون انحياز أو امتياز لأحدها على الأخرى، واعتقد أنه من الجدل الذى جاء على هامش العقيدة، وكان ينبغى أن يبقى على هامشها دون تعصب أو غلو وتطرف، ورأت بعض الفرق أن من المعقول أن يهلك الله أهل النار، ويفنيهم ويميتهم، بدلاً من دوام التخليد، واستبشعوا ذلك، وذهبوا إلى أنه يتناقض مع رحمته، تعالىٰ، التى ذكرها فى تنزيله أنها وسعت كل شئ!.. وتأثر بهم بعض الإسلاميين[1].

إن المقولة اللازمة مما سبق، هو أنه لا ينبغى لجاهل كفر وفجر، وعصى واستكبر، وعاث فى الأرض فساداً، أن يطمع فى إخلاف الله لوعيده، فهو صادق حكيم، لا يكذب ولا يعبث، فيغير أحكامه وتشريعاته التى أبرمها، ولا يمنين كافر نفسه، أو عاص قاتل للأئمة والناس **بلا جريرة**، سوى هواه ونوازع الاستبداد والطغيان فى نفسه، وبداوة البداوات على فكره، أن يعفو الله عنه بلا سابق توبة **منه** فى حق المظلومين، واعتذاره لهم ورده للمظالم، وقيام القصاص العادل عليه فى الحياة الدنيا، على رؤوس الأشهاد، هذا إن كان صادق التوبة، وشاء المغفرة قبل إدراك الأجل له، فإن تمنى ولم يفعل، واعتقد أن إمهال الله إهمال، فهو كاذب[2].. يقول **{رب ارجعون}** -وهو كاذب- **{لعلى أعمل صالحاً فيما تركت}** فيرد عليه المولى **{كلا، إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون}**[3].

٦- الرسالة والمعجزات

جاء التصور الإسلامى للألوهية غاية فى القداسة والعلو والسمو، فالله، عز وجل، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وذاته مقدسة عن الحلول والاتحاد والممازجة، فلا يخالط خلقه وعلاوة على ذلك قدرته مباينة لقدرة مخلوقاته، ولذا استحال الاتصال به مباشرة.. ولا يرى الإسلام اتصال الذات العلية مباشرة بالبشر، ويرسل الله رسلاً من قبله إليهم، يبلغونهم مراد الله فيهم، وأوامره ونواهيه، بكتبٍ مكتوبة، أو صحف منشورة، ولا يفهم **الملحدون** هذا الأمر؛ لإنكارهم الإلهية وتداعياتها، أو لخلعهم القداسة والحكمة عنها، وفهم المسلمون ذلك[4].

---

(١) انظر ابن حزم: الأصول والفروع، ١/٤٣-٤٥ .
(٢) انظر العيانى: المصدر السابق، ص٦٦ .
(٣) سورة المؤمنون: آية ١٠٠ .
(٤) انظر يحيى بن الحسين: جواب مسألة النبوة والإمامة، ص٤٢٩، "المجموع".

وذهبت **الزيدية** إلى وجوب إرسال الرسل على الله[١]، وقد أملت الحكمة الإلهية ذلك الوجوب[٢]، وهو أخلاقى لا أكثر، ولا ينبغى فهمه أبعد من ذلك[٣]. ولم تجد **الفلاسفة** علة أو حكمة إلهية، فى إرسال الرسل ونصرتهم، بإجراء المعجزات على أيديهم تأييداً لهم[٤]، والرسول مصطفى من خيرة خلق الله، ومن أصحاب القيم الأخلاقية الرفيعة، حتى يختاره الله لحمل رسالته للبشر، ولكنهم يواجهون بالتكذيب والسخرية، والإيذاء من أقوامهم، فلزم نصرتهم بالمعجزات، حتى يتيسر لهم تبليغ دعوة ربهم[٥]، فالمعجزة دليل على صدق الرسول فى دعواه، وتختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة، والأقوام الذين نزل فيهم الرسول، ودرجة رقيهم الحضارى والعلمى، حتى يؤتى التحدى ثماره وجدواه، وقد يكون إحياء الموتى أو كلام الجماد والبهائم، ومن ذلك عصا موسى وناقة صالح، ومعجزات عيسى الطبية، وأعظم المعجزات وأكملها وأتمها على الإطلاق، معجزة نبينا محمدﷺ، القرآن الكريم[٦].

وأنكر **اليهود** نبوة عيسى ومحمد، عليهما السلام، وتآمر **النصارى مع اليهود** فأنكرا نبوة سيدنا محمد،ﷺ، بناء على شبهاتهم فى **النسخ** والبداء على الله، وادعى كل منهما أن نبيه خاتم الأنبياء، ورسالته آخر الرسالات[٧]!

وواجه المسلمون فى البلاد المفتوحة، تياراً عاتياً من الهجوم على سيدنا محمدﷺ، ودين الإسلام، هدفه إسقاط الدولة وتقويض العقيدة، وكان المسلمون قلة، فى مقابل الكثرة من أهل البلاد الجديدة، ولكون الإسلام دعوة محبة، ودين سماحة وتوحيد، يدعو إلى حرية الأديان والعقائد، جادلهم بالتى هى أحسن، لقدرته العقلية والروحية على الإقناع والحوار، وللتفاعل وهضم الحضارات المختلفة، والأفكار المخالفة أو تحييدها، حتى يتيسر لأتباعه تبليغ دعوة الله للعالمين[٨]، ولكن **لليهود** ثأر مع جميع رسل الله، فقاتلوهم أو آذوهم، وكان رصيد نبينا وصحابته من ذلك كبير، ولم ينسوا ثأرهم من الإسلام، فشككوا فى الدين، وشانوا بنى الإسلام، مما دعا **الزيدية** وغيرهم، إلى بيان كيف صحت نبوة الأنبياء، وعلى رأسهم موسى وعيسى.

---

(١) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص٥٦٧،٥٧٣، وابن حزم: الأصول والفروع، ١/٤٧-٤٨، بالهامش السابق.

(٢) انظر القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس،١٣٥،١٣٦، والتفتازانى: شرح المواقف، ٨/٢٣٠، والماتريدى: التوحيد، ص١٧٦، وما بعدها.

(٣) انظر العيانى: مصدر سابق، ص٦٠.

(٤) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول٠٠، ص٥٦٣، وما بعدها، بالهامش السابق.

(٥) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص٤٢٢،٤٢٩، كتاب إثبات النبوة، وجواب مسألة النبوة والإمامة".

(٦) انظر العيانى: المعجز، ص١٤٧.

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

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

ومحمد عليهم السلام، فقد صحت من طرق ووجوه مختلفة[١]، عن طريق المعجزات والإقناع والشرائع المنزلة، فاستقبلها جميع البشر بثقافاتهم المختلفة، ورتبهم وطبقاتهم، ولكن الملحدون بإلحادهم وأهل الكتب بحقدهم، شككوا فى نسبة المعجزات لسيدنا محمدε، عن طريق التشكيك فى سندها ورواتها، وهم يقصدون الحسية منها، التى انقطعت وانتهت بانقضاء عهد النبوة[٢].

وما من نبى أثبت فى نسبة المعجزات إليه، من هذه الناحية، من سيدنا محمدε، فقد روى الجمع الغفير من الناس الثقات بالتواتر وقوعها على يديه، بما لا يدع مجالاً للشك، وإذا قورنت بمعجزات أنبياء بنى إسرائيل، من حيث الثبوت والوجود، سنداً ورواة، أسقط فى أيدى أعداء الأمة، فلا علم لهم بصدق أنبيائهم على وجه الحقيقة واليقين، ولا ثقة لهم بما يحكى وأخبروا به، من صدقهم فى هذا الجانب[٣].

فإذا ما تجاوزنا المعجزات الحسية، إلى المعجزة الكبرى الخالدة والباقية، لسيدنا محمدε خاتم الأنبياء والمرسلين،ε، القرآن الكريم، وجدناه **قد تحدى بها العرب والعجم** والناس أجمعين، فى جميع الأزمنة والأمكنة، مهما أوتوا من قوة أو ثقافة أو علم وفكر، وتحدى أهل زمانه أن يأتوا بمثله أو بسورة أو بآية فعجزوا وأخرسوا[٤]، وهى الدليل الوحيد الموثوق به، والموثق المعتمد من قبل السماء، التى تكفلت بحفظه إلى يوم الدين، على صدق معجزات الرسل السابقين، عليهم جميعاً السلام[٥]. فقد جاء حين بلغ الجنس البشرى نضجه، والحضارة الإنسانية اكتمالها، فتضمن من الإعجاز ما يضمن دوام التحدى، فهو معجز فى لغته وبيانه وتشريعاته وأخلاقه وما تضمنه من علوم وتاريخ، فهل يمكن جحود نبوة نبى الأنبياء بعد أن جاء بمعجزة المعجزات، فى الإقناع والشهود على صدقة[٦]؟!

واشتمل التصور القرآنى على مفاهيم عامة وكلية، يخاطب بها الناس فى كل زمان ومكان، حسب ثقافاتهم وعاداتهم وأعرافهم، والمؤمنين خاصة، فحدد لهم العلاقات الدولية والمحلية، وطالبهم بالإيمان التام بجميع رسالات ورسل السماء، واعتبر ذلك عقيدة لازمة لكل مسلم، لا ينبغى أن يتجاوزها بحال، وقابل هذا إنكار أهل الكتاب لنبوة سيدنا محمدε، أو الاعتراف الجزئى بنبوته ورسالته للعرب فحسب، مع ما أخبر النبى به، وجاء فى كتاب ربنا، من عالمية الدعوة المحمدية، ولزومها للإنس والجن على السواء[٧]، مما لا يجدى معه ادعاء

---

(١) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص٤٢٢، والرصاص: الخلاصة النافعة، ٣٩،-٣٩ ط.
(٢) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول..، ص٥٩٨، وما بعدها، والنسفى: التمهيد..، ص٢٤١، بالخلاصة النافعة السابق.
(٣) انظر العيانى: المعجز، ص١٤٧،١٤٦، وقارن البغدادى: أصول الدين، ص١٨٣،١٨٢ .
(٤) قارن: الرازى: النبوات، ص١٧٤،١٦٨، بالمعجز السابق.
(٥) العيانى: المعجز، ص١٤٧ن وقارن الباقلانى: التمهيد، ص١٨٧، ١٩٥،١٩٣، والبغدادى: أصول الدين، ص١٨٤،١٨٣ .
(٦) انظر الباقلانى: التمهيد، ص١٨٦،١٨٥،١٧٥ .
(٧) انظر العيانى: المعجز، ص١٤٧ .

النسخ أو البداء، وهى من الشبه التقليدية المتوارثة، والتى رد بهـا بعضـهم، علـى بعـض وتجاحدوا عن طريقها رسالات ورسل الله إليهم[١]، وهو ما جعل بعض الدارسين يقـول: "إن الزعم بأن المسيحية نسخت اليهودية ولا دين بعدها زعم خاطئ، وقد نسخ الإسلام الشـرائع قبله، وجاء بالرسالة الخاتمة[٢].

(١) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص٥٧٧، وابن حزم: الأصول والفروع، ٥٦،٥٧/١ .
(٢) John Hick : **An Iterpretation of Religion,** Published by the Macmillan Press, 1989, p.47.

obeikandl.com