وابن أختها عبدُ الله بن الزُّبير، وكل واحد منهم مَحْرم لها، وجميعُ المسلمين بَنُوهَا، وكل واحد محرم لها؛ فهلا أجزتم لها ذلك؟ على أن من أجاز منكم إمامة غزالة فإمامتها لائقة به وبدينه!

والحمد لله على العصمة من البدعة.

الفصل الثالث

من فصول هذا الباب

في بيان مقالات فرق الضلال من القِدرية المعتزلة عن الحق

قد ذكرنا قبل هذا أن المعتزلة افترقت فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تُكَفِّرُ سائرها، وهن: الواصلية، والعَمْرَوية، والهُذَلية، والنَّظَّامية، والأسوارية، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية، والبِشْرِيَّة، والمردارية، والهِشَامية، والثُّمَامية، والجاحظية، والخابطية، والحمارية، والخياطية، وأصحاب صالح قُبَّة، والمَرِيسِيَّة، والشحامية، والكعبية، والجُبَّائية والبَهْشَمية المنسوبة إلى أبي هاشم بن الجبائي.

فهذه ثنتان وعشرون فرقة، فرقتان منها من جملة فرق الغُلَاة في الكفر، نذكرهما في الباب الذي نذكر فيه فرق الغلاة، وهما:

الخابطية والحمارية، وعشرون منها قَدرِية مَحْضَة، يجمعها كلها في بدعتها أمور:

أ- **منها:** نفيُها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية، وقولُها بأنه ليس لله عز وجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم: «إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفة».

ب- **ومنها:** قولُهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار، وزعموا أنه لا يَرى نفسَه، ولا يراه غيرُه، واختلفوا فيه: هل هو رَاءٍ لغيره أم لا؟ فأجازه قوم منهم، وأباه قوم آخرون منهم.

جـ- **ومنها:** اتفاقُهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل، وحدوث أمره ونهيه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله عز وجل حادث، وأكثرهم اليومَ يسمون كلامه مخلوقا.

د- **ومنها:** قولهم جميعًا بأن الله تعالى غيرُ خالقٍ لإكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صُنْعٌ وتقدير، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية.

هـ- **ومنها:** اتفاقهم على دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر؛ ولأجل هذا سماهم المسلمون (معتزلة) لاعتزالهم قولَ الأمة بأسرها.

و- **ومنها قولُهم:** «إن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئا منها».

وزعم الكَعْبي[1] في مقالاته أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل شيء لا كالأشياء، وأنه خالق الأجسام والأعراض[2]، وأنه خَلَق كل ما خلقه لا من شيء، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم، قال: «وأجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبي الكبائر بلا تَوْبَة».

• وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على أصحابه من وجوه:

أ- **منها:** قولُه: «إن المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شيء لا كالأشياء»، وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة، فإن الجُبَّائيَّ وابنَه أبا هاشم[3] قد قالا: «إن كل قدرة مُحْدَثة شيء لا كالأشياء»، ولم يخصوا ربهم بهذا المدح.

ب- **ومنها:** حكايتُه عن جميع المعتزلة قولها بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض، وقد علم أن الأصَمَّ من المعتزلة ينفي الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعتمر يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئًا من الأعراض، وأن ثُمَامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها، فكيف يصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وفيهم من ينكر وجود الأعراض، وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئًا منها، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها، والكعبي مع سائر المعتزلة زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد، وهي أعراض عند من أثبت الأعراض؛ فبَانَ غلطُ الكعبي في هذا الفصل على أصحابه.

جـ- **ومنها:** دعوى إجماع المعتزلة على أن الله خلق ما خلق لا من شيء، وكيف يصحُّ إجماعهم على ذلك والكعبيُّ مع سائر المعتزلة - سوى الصالحي - يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء، والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضًا وأشياء. والواجب على هذا الفصل أن يكون الله خلق الشيء من شيء، وإنما يصح القولُ بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم[4] شيئًا.

---

(1) تقدم التعريف به.

(2) الأعراض جمع عرض، والعرض هو ما قام بغيره، ويقابل الجوهر والذات؛ فالجسم جوهر واللون عرض، أو ما لا يدخل في تقويم الذات كالقيام والقعود بالنسبة للإنسان. والعرض ملازم لا ينفك عن الماهية، كالضحك بالقوة بالنسبة للإنسان، ومفارق ينفك عن الشيء كحمرة الخجل. والعرض العام ما يصدق على أنواع كثيرة كالبياض للثلج والقطن. والعرض ما لا يقوّم ماهية ما يقال عليه، كالسواد. والعرض ما يطرأ على الموجود لا من ناحية ذاته ولا من صفاته المعرفة له.

(3) سيأتي التعريف بهما عند ذكر «الجبائية».

(4) ذهب بعض المعتزلة إلى أن العدم ذات ما، وعدوا المعدوم شيئًا.

د- وأما دعوى إجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعيلَهم بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيهم، فغلط منه عليهم؛ لأن معمرًا منهم زعم أن القدرة فعل الجسم القادر بها، وليست من فعل الله تعالى، والأصمُّ منهم ينفي وجود القدرة؛ لأنه ينفى الأعراض كلها.

هـ- وكذلك دعوى إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه لا يغفر لمرتبكي الكبائر من غير توبة منهم، غلط منه عليهم؛ لأن محمد بن شبيب البصري، والصالحي، والخالدي، هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة، هم واقفية في وعيد مرتكبي الكبائر، وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة.

فبان بما ذكرناه غَلَطُ الكعبيِّ فيما حكاه عن المعتزلة، وصح أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه.

فأما الذي اختلفوا فيه فيما بينهم فعلى ما نذكره في تفصيل فرقهم إن شاء الله عز وجل.

• (1) ذكر الواصلية منهم:

هؤلاء أتباع واصل بن عَطَاء الغَزَّال[1] رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني[2]، وغَيْلَان الدمشقي[3].

وكان واصل من منتابى مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناسُ يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق:

أ - فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب - صغيرًا أو كبيرًا - مشركٌ بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج، وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون، ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نسائهم، سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم! وكانت الصُّفْرِية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالته الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال.

---

(1) واصل بن عطاء الغزال: (80 - 131 هـ = 700 - 748م) وُلِد بالمدينة، ونشأ بالبصرة، من أئمة البلغاء والمتكلمين. له تصانيف منها «المنزلة بين المنزلتين»، و «أصناف المرجئة»، و «معاني القرآن». المقريزي 2: 345، ووفيات الأعيان 2: 170 وفي نسخه المطبوعة: «توفي سنة إحدى وثمانين ومائة» خلافًا لسائر المصادر، والصواب «131» ومروج الذهب 2: 298.

(2) معبد بن عبد الله الجُهني: (000 - 80هـ = 000 - 699م) أول من قال بالقدر في البصرة، سمع الحديث من ابن عباس وابن حصين وغيرهما.

وحضر يوم التحكيم وانتقل من البصرة إلى المدينة، فنشر فيها مذهبه. وعنه أخذ «غيلان» الآتية ترجمته. وكان صدوقًا ثقة في الحديث. مات مقتولًا صبرًا على يد الحجاج بعد أن عذبه، وقيل صلبه عبد الملك ابن مروان. تهذيب التهذيب 10: 225، وتقريب التهذيب 2: 262، وميزان الاعتدال 3: 183.

(3) غيلان بن مسلم الدمشقي أبو مروان: (000 - بعد 105 هـ = 000 بعد 723م) من البلغاء المتكلمين، تنسب إليه فرقة: الغيلانية» من القدرية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه. له رسائل، قال ابن النديم إنها في نحو ألفي ورقة. مات مقتولًا. فهرست ابن النديم: الفن الثاني من المقالة الثالثة، ومفتاح السعادة 2: 35، ولسان الميزان 4: 424.

ب- وزعمت النَّجَدَاتُ من الخوارج أن صاحب الذنب الذي أجمعت الأمةُ على تحريمه كافر مشرك، وصاحب الذنب الذي اختلفت الأمة فيه على حكم اجتهاد أهل الفقه فيه، وعذروا مرتكب ما لا يعلم بجهالةِ تحريمَه إلى أن تقوم الحجة عليه فيه.

جـ- وكانت الإباضية من الخوارج يقولون: «إن مرتكب ما فيه الوعيد، مع معرفته بالله عز وجل وبما جاء من عنده كافر كُفْرَانَ نعمةٍ، وليس بكافر كفر شرك».

د- وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره.

هـ- وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: «إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمنٌ؛ لما فيه من معرفته بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام».

وعلى هذا القول الخامس مضى سَلفُ الأمة من الصحابة وأعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز، واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج واصلُ بن عَطَاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلةً بين منزلتي الكفر والإيمان، فلما سمع الحسنُ البصري من واصل بدعَتَه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طَرَدَه عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سَوَارِي مسجد البصرة[1]، وانضم إليه قرينُه في الضلالة عمرو بن عُبَيْد بن باب[2] كعَبْدٍ صَرِيخُه أمَة، فقال الناس يومئذ فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمى أتباعهما من يومئذ (معتزلة).

ثم إنهما أظهرا بدعتهما في المنزلة بين المنزلتين، وضَمَّا إليها دعوةَ الناس إلى قول القدرية على رأى معبد الجهني، فقال الناس يومئذ لواصل إنه مع كفره قدري، وجرى المثلُ بذلك في كل كافر قدري.

ثم إن واصلا وعمرًا وافَقَا الخوارج في تأبيد عقاب صاحب الكبيرة في النار، مع قولهما بأنه مُوَحِّده، وليس بمشرك ولا كافر، ولهذا قيل للمعتزلة: إنهم مخانيث الخوارج؛ لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلودَ في النار سَمَّوْهم كفرة، وحاربوهم، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة، ولا جسرت على قتال أهل فرقة منهم فضلا عن قتال جمهور مخالفيهم، ولهذا نسب إسحاق بن سُوَيْد العدوي واصلا وعمرو بن عبيد إلى الخوارج لاتفاقهم على تأبيد عقاب أصحاب الذنوب، فقال في بعض قصائده:

بَرِئْتُ من الخوارج لَسْتُ منهم ... من الغَزَّالِ منهم وَابْنِ بَابِ

ومن قومٍ إذا ذكروا عَلِيًّا ... يردُّونَ السَّلَامَ على السحاب

(1) أكثر المؤرخين على أن واصل هو الذي اعتزل مجلس الحسن بإرادته، ولم يطرده الحسن.

(2) سيأتي التعريف به.

ثم إن واصلا فارق السلف ببدعة ثالثة، وذلك أنه وجد أهْلَ عصره مختلفين في علي وأصحابه، وفي طلحة، والزبير وعائشة، وسائر أصحاب الجمل؛ فزعمت الخوارجُ أن طلحه والزبير وعائشة وأتباعَهم يوم الجمل كفروا بقتالهم عليًّا، وأن عليًّا كان على الحق في قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم، ثم كفر بالتحكيم، وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل، وقالوا: «إن عليًّا كان على الحق في قتالهم، وأصحاب الجمل كانوا عُصَاة مخطئين في قتال علي، ولم يكن خطؤهم كفرًا ولا فسقًا يسقط شهادتهم»، وأجازوا الحكم بشهادة عَدْلَيْن من كل فرقة من الفريقين، وخرج واصل عن قول الفريقين، وزعم أن فرقة من الفريقين فَسَقَة لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منهما، وأجازوا أن يكون الفسقة من الفريقين عليًّا وأتباعه: كالحسن، والحسين، وابن عباس، وعمار ابن ياسر، وأبي أيوب الأنصاري، وسائر مَنْ كان مع علي يوم الجمل، وأجازوا كون الفسقة من الفريقين: عائشة، وطلحة، والزبير، وسائر أصحاب الجمل ثم قال في تحقيق شكه في الفريقين: «لو شهد على وطلحة أو على والزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بَقْل لم أحكم بشهادتهما، لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه. ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما».

ولقد سخنت عيونُ الرافضة القائلين بالاعتزال بشك شيخ المعتزلة في عدالة علي وأتباعه، ومقالة واصل في الجملة كما قلنا في بعض أشعارنا.

مَـقَـالَـة مـا وصـلـت بـواصـل ... بـل قَـطَّـعَ الـلـه بـه أوْصَـالَـهَـا

وسنذكر تمام أبيات هذه القصيدة بعد هذا إن شاء الله عز وجل.

• (2) ذكر العَمْرَوِيّة منهم:

هؤلاء أتباع عمرو بن عبيد بن باب مولى بني تميم[1]، وكان جده من سَبْي كابل وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا[2]، كما روي في الخبر.

وقد شارك عمرو واصلا في بدعة القدر، وفي ضلالة قولهما بالمنزلة بين المنزلتين، وفي ردهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب علي، وزاد عمرو على واصل في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل؛ وذلك أن واصلا إنما رَدَّ شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب علي رضي الله عنه، وقَبِلَ شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم عمرو أن شهادتهما مردودة وإن كان من فريق واحد؛ لأنه قال بفسق الفريقين جميعا.

---

(1) عمرو بن عُبيد، أبو عثمان البصري: (80 - 144 هـ = 699 - 761 م) أحد الزهاد المتكلمين المشهورين، له أخبار مع المنصور العباسي وغيره. وفيه قال المنصور: «كلكم طالب صيد، غير عمرو ابن عبيد»، له رسائل وخطب وكتب، منها «التفسير». وفيات الأعيان 1: 384، وأخبار أصفهان 2: 33، والحور العين 110 وفيه: حج عمرو أربعين سنة ماشيًا وبعيره يقاد بركبه الفقير والضعيف.

(2) هذا قول متسرع من البغدادي، فإن كثيرًا من أصحاب الضلالات من أبناء الحرائر، كما أن كثيرًا من العلماء الأفاضل ذوى التأثير الممتاز في الحضارة الإسلامية كانوا من أبناء السبايا. والتاريخ شاهد.

وقد افترقت القدرية بعد واصل وعمرو في هذه المسألة؛ فقال النظام ومعمر والجاحظ في فريقَي يوم الجمل بقول واصل، وقال حوشب الأوقص: «نجت القادة وهلكت الأتباع»، وقال أهل السنة والجماعة بتصويب علي وأتباعه يوم الجمل، وقالوا: «إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائبا، فلما بلغ وادي السباع قتله بها عمرو بن جُرْمُوز غِرَّةً، وبَشَّرَ عليٌّ قاتلَه بالنار، وهَمَّ طلحةُ بالرجوع، فرماه مروان بن الحكم - وكان مع أصحاب الجمل - بسهم فقتله، وعائشة رضي الله عنها قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو أزد وبنو ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان، ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما فهو الكافر دونهم». هذا قول أهل السنة فيهم والحمد لله على ذلك.

• (3) ذكر الهذلية منهم:

هؤلاء أتباع أبي الهُذَيْل، المعروف بالعَلَّافِ[1]. كان مولى لعبد القيس، وقد جَرَى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم، وفضائحه تَترى تكفره فيها سائر فِرق الأمة من أصحابه في الاعتزال ومن غيرهم، وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهُذَيْل، وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالته، وللجُبَّائي أيضًا كتابٌ في الرد على أبي الهذيل في المخلوق يكفره فيه، ولجعفر بن حرب المشهور في زُعَماء المعتزلة أيضًا كتابٌ سماه: «توبيخ أبي الهذيل»، وأشار بتكفير أبي الهذيل، وذكر فيه أن قوله يجر إلى قول الدهرية[2].

فمن فضائح أبي الهذيل: قوله بفَنَاء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فَنَاء مقدوراته قادر على شيء، ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذابَ أهل النار يَفْنَيَان ويبقى حينئذٍ أهلُ الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شيء، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت، ولا على إماتة حي، ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء، ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت.

وقوله في هذا الباب شر من قول من قال بفناء الجنة والنار، كما ذهب إليه جَهْم، لأن جهمًا وإن قال بفنائهما فقد قال بأن الله عز وجل قادرٌ بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر بعد فناء مقدوراته على شيء.

وقد شنّع المعروفُ منهم بالمردار على أبي الهُذَيْل في هذه المسألة، فقال: «يلزمه إذا كان وليُّ الله عز وجل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأسَ وبالأخرى بعض التحف ثم حضر وقتُ السكون الدائم أن يبقى وليُّ الله عز وجل أبدًا على هيئة المصلوب».

---

(1) محمد بن الهذيل بن عبد الله، أبو الهُذَيْل العلّاف: (135 - 235 هـ = 753 - 850م) من أئمة المعتزلة، ولد بالبصرة واشتهر بعلم الكلام، وكان حسن الجدل، قوى الحجة، سريع الخاطر. كف بصره في آخر عمره. له كتب كثيرة، منها كتاب سماه «ميلاس» على اسم مجوسي أسلم على يديه. لسان الميزان 5: 413، ومروج الذهب 2: 298، وتاريخ بغداد 3: 366.

(2) تذهب الدهرية إلى أن الطبيعة مستكفية بذاتها مستغنية عن خالق يوجدها. يقول الغزالي في (المنقذ من الضلال) «الدهرية طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم المقتدر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه لا يصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبدًا».

وقد اعتذر أبو الحُسَيْن الخياط[1] عن أبي الهذيل في هذا الباب باعتذارين:

أحدهما: دَعْوَاه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل، عند قرب انتهاء مقدوراته، يجمع في أهل الجنة اللذات[2] كلها، فيبقَوْن على ذلك في سكون دائم.

واعتذاره الثاني: دَعْوَاه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلا به خصومه في البحث عن جوابه.

واعتذاره الأول عنه باطل من وجهين:

أحدهما: أنه يُوجِبُ اجتماع لذَّتَيْن متضادتين في محل واحد في وقت واحد، وذلك محال كاستحالة اجتماع لذة وألم في محل واحد.

الوجه الثاني: أن هذا الاعتذار لو صَحَّ لوجَبَ أن يكون أهلُ الجنة، بعد فناء مقدورات الله عز وجل، أَحْسَنَ من حالهم في حال كونه قادرًا.

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدورات مجادِلًا به غير معتقد لذلك، فالفاصلُ بيننا وبين المعتذِرِ عنه كتب أبي الهذيل، وأشار في كتابه الذي سماه بـ «الحجج» إلى ما حكيناه عنه، وذكره في كتابه المعروف بكتاب «القوالب» بابًا في الرد على الدهرية، وذكر فيه قولهم للمُوَحِّدين: «إذا جاز أن يكون بعد كل حركةٍ حركةٌ سواها لا إلى آخر، وبعد كل حادثٍ حادثٌ آخر لا إلى غاية، فهلا صح قولُ من زعم أنْ لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا حادثَ إلا وقبله حادث لا عن أول ولا حالة قبله»، وأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما، وقال: «كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث»، ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل وسائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة بفروق واضحة لم يهتد إليها أبو الهذيل، فارتكب لأجل جَهْله بها قوله بفناء المقدورات وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة في باب الدلالة على حدوث العالم في كتبنا المؤلفة في ذلك.

الفضيحة الثانية، من فضائح أبي الهذيل: قوله بأن أهل الآخرة مُضْطرُّون إلى ما يكون منهم، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكلهم، وشربهم، وجماعهم، وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل، ولا على اكتساب قول، والله عز وجل خالقُ أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به.

وكانت القدرية يعيبون جَهْمًا في قوله: «إن العباد في الدنيا مضطرون إلى ما يكون منهم»، وينكرون على أصحابنا قولَهم بأن الله عز وجل خالق أكْسَابِ العباد، ويقولون لأصحابنا: «إذا كان هو خالق ظلم العباد وجب أن يكون ظالما، وإذا خلق كذب الإنسان وجب أن يكون كاذبًا»، فهلا قالوا لأبي الهذيل: «إذا قلت إن الله عز وجل يخلق في الآخرة كذب أهل النار في قولهم: ﴿وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾[3]، وجَب أن يكون هو الكاذب بهذا القول إن كان الكاذب عندهم مَنْ خَلَق الكذب، ولا

---

(1) سيأتي التعريف به وبآرائه.

(2) أي لذة الطعام ولذة الشراب ولذة الجماع وسائر اللذات.

(3) الأنعام: 23.

يتوجّه علينا هذا الإلزام، لأنا لا نقول إن الكاذب والظالم مَنْ خَلَق الكذب والظلم، ولكنا نقول: «إن الظالم مَنْ قام به الظلم، والكاذب من قام به الكذب، لا مَنْ فَعَله»!

وقد اعتذر الخياطُ عن أبي الهُذَيل في بدعته هذه بأن قال: «إن الآخرة دار جزاء، وليست بدار تكليفٍ، فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين، ولوقَعَ ثوابُهم وعقابهم في دارٍ سواها».

فيقال للخياط: «هل ترضى بهذا الاعتذار من أبي الهذيل أم تَسْخَطه؟ فإن رضيتُه فقل فيه بمثل قوله، وذلك خلاف قولك، وإن سخطته فلا معنى لاعتذارك عنه في شيء تكفره فيه».

وقلنا لأبي الهذيل: ما تنكر من كون أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم وأن يكونوا فيها مأمورين للشكر لله عز وجل على نعمه، ولا يكونوا مأمورين بصلاةٍ ولا زكاة ولا صيام، ولا يكونوا منتهين عن المعاصي، ويكون ثوابهم على الشكر وترك المعصية دوام النعيم عليهم؟ وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة منهيين عن المعاصي ومعصومين منها كما قال أصحابنا مع أكثر الشيعية: «إن الأنبياء عليهم السلام كانوا في الدنيا منتهين عن المعاصي ومعصومين عنها، وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون عنها؛ ولذلك قال الله عز وجل فيهم: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [1].

والفضيحة الثالثة من فضائحه: قوله بطاعات كثيرة لا يُرَاد الله عز وجل بها كما ذهب إليه قوم من الخوارج الإباضية. وقد زعم أنْ ليس في الأرض صاحبُ هوًى ولا زنديق إلا وهو مطيعٌ لله تعالى في أشياء كثيرة وإن عصاهُ من جهة كفره.

وقال أهل السنة والجماعة: إن الطاعة لله عز وجل ممن لا يعرفه إنما تصحُّ في شيء واحد، وهو النظر والاستدلال الواجبُ عليه قبل وصوله إلى معرفة الله تعالى، فإن يفعل ذلك يكن مطيعا لله تعالى؛ لأنه قد أمره به، وإن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الأول التقرُّب به إلى الله عز وجل، ولا تصح منه طاعة الله تعالى سواها إلا إذا قصَدَ بها التقربَ إليه؛ لأنه يمكنه ذلك إذا توصَّل بالنظر الأول إلى معرفة الله تعالى، ولا يمكنه قبل النظر الأول التقربُ به إليه إذا لم يكن عارفًا به قبل نظره واستدلاله.

واستدلَّ أبو الهُذَيْل على دَعْواه صحة وقوعِ طاعاتٍ لله تعالى ممن لا يعرفه بأن قال: «إن أوامر الله تعالى بإزائها زواجر، فلو كان مَنْ لا يعرفه ترك جميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى جميع زَوَاجره، وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي، ولو كان كذلك الدهري يهوديًّا، ونصرانيًّا، ومجوسيًّا، وعلى أديان سائر الكفرة. وإذا صار المجوسيُّ تاركا لكل كفر سوى

---

(1) التحريم: 6.

المجوسية علمنا أنه عاصٍ بمجوسيته التي قد نُهِيَ عنها، ومطيعٌ لله عز وجل بترك ما تركه من أنواع الكفر؛ لأنه مأمور بتركها».

فقلت له: ليس الأمر في أوامر الله تعالى وزواجره على ما ظننته، ولكن لا خصلة في الطاعة إلا ويُضَادها مَعَاص متضادة، ولا خصلة من الإيمان إلا ويضادها خصال متضادة، كل نوع منها يضاد النوع الآخر كما يضادها الطاعة، وذلك بمنزلة القيام والقعود والاضطجاع والاستلقاء، وقد يخرج عن القعود مَنْ لا يصير إلى جميع أضداده، وإنما يخرج من القعود بنوع واحدٍ من أضداده، كذلك يخرج عن كل طاعة لله تعالى بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها؛ لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعا آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات، وهذا واضح في نفسه وإن جهله أبو الهذيل.

والفضيحة الرابعة من فضائحه: قوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله، وقدرته هي هو[1].

ويلزمه أيضا إذا قال: «إن علم الله هو الله، وقدرته هي هو أن يقول: إن علمه هو قدرته، ولو كان علمه قدرته لوجب أن يكون كل معلوم له مقدورًا له، وهذا يوجب أن يكون رأيه مقدورًا له؛ لأنه معلوم له. وهذا كفر، فما يؤدي إليه مثله.

والفضيحة الخامسة: تقسيمُه كلامَ الله عز وجل إلى ما يحتاج إلى محل وإلى ما لا يحتاج إلى محل.وقد زعم أن قول الله سبحانه للشيء «كن» حادثٌ لافي محل، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام، وكل كلامه عنده أعراض، وقد زعم أن قوله لشيء «كن» من جنس قَول الإنسان «كن»، ففرق بين عَرَضَيْن من جنس واحد في حاجة أحدهما إلى محل واستغناء الآخر عن المحل.

فأما قوله بحدوث إرادة الله سبحانه لا في محل فقد شاركه فيه المعتزلة البصرية مع قولهم بأنها من جنس إرادتنا المفتقرة إلى المحل.

ووجودُ كلمةٍ لا في مَحَلٍّ يوجب أن لا يكون بعض المتكلمين أولى بأن يتكلم بها من بعض؛ وليس لأبي الهذيل أن يقول: إن فاعلها أولى بأن يتكلم بها من غيره؛ لأنه قد قال بأن الله تعالى يخلق في الآخرة كلام أهل الجنة وكلام أهل النار، ولا يكون متكلما بكلامهم، فقد أداه قوله بوجود كلمة لا في محل إلى تصحيح كلام لا لمتكلم، وهذا محال، فما يؤدي إليه مثله.

والفضيحة السادسة من فضائحه: قوله: «إن الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام، وفيما سواها، لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر»، ولم يوجب بأخبار الكفَرَة والفسقة حجة وإن بلغوا عدد التواتر الذين لا يمكن تواطؤهم عن الكذب إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة، وزعم أن خبر مادون الأربعة لا يوجب حكما، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم بخبرهم، وخَبرُ العشرين إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة.

---

(1) الأكثر دقة في التأريخ لقول أبي الهذيل في الصفات أنه كان يرى أن الله «عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، حي بحياة هي هو»، ويعمم ذلك في الصفات الأخرى، فلا فرق عنده بين الصفة والذات.. وفي هذا ما يذكّرنا بما قال به أرسطو من أن المحرك الأول عقل وعاقل في آن واحد. ولا يتردد الأشعري في أن يقرر أن أبا الهذيل تأثر بهذا الرأي، ويؤيده الشهرستاني في ذلك على نحو ما.

واستدل على أن العشرين حجة بقول الله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ [1]، وقال: «لم يبح لهم قتالهم إلّا وهم عليهم حجة»[2].

وهذا يوجب عليه أن يكون خبرُ الواحد حجة موجبة للعلم، لأن الواحد في ذلك الوقت كان له قتال العشرة من المشركين، فيكون جواز قتاله لهم دليلا على كونه حجةً عليهم.

قال عبد القاهر: ما أراد أبو الهذَيْل باعتبار عشرين في الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها؛ لأنه أراد بقوله: «ينبغي أن يكون فيهم واحدٌ من أهل الجنة» واحدًا يكون على بدعته في الاعتزال والقدر وفي فناء مقدورات الله عز وجل؛ لأن من لم يقل بذلك لا يكون عنده مؤمنا ولا من أهل الجنة، ولم يقل قبل أبي الهذيل أحدٌ ببدعة أبي الهذيل حتى تكون روايته في جملة العشرين على شرطه!

والفضيحة السابعة: أنه فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح، فقال: «لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته»، وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حيا لم يمت، وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز.

وزعم الجُبّائي وابنُه أبو هاشم أن أفعال القلوب في هذا الباب كأفعال الجوارح في أنه يصح وجودُها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها.

وقول الجبائي وابنه في هذا الباب أشَرُّ من قول أبي الهذيل، غير أن أبا الهذيل سَبَقَ إلى القول بإجازة كون الميت والعاجز فاعلين لأفعال الجوارح، ونَسَجَ الجبائي وابنُه على منواله في هذه البدعة، وقاسا عليه إجازة كون العاجز فاعلا لأفعال القلب، ومؤسِّسُ البدعة عليه وِزْرُها ووِزْرُ من عمل بها إلى يوم القيامة، من غير نقصان يدخل في وزن العاملين بها!

الفضيحة الثامنة من فضائحه: أنه لما وقف على اختلاف الناس في المعارف: هل هي ضرورية أم اكتسابية؟ ترك قولَ من زعم أنها كلها ضرورية، وقولَ من زعم أنها كلها كسبية، وقول من قال: إن المعلوم منها بالحواس والبَدَاهة ضرورية، وما عُلم منها بالاستدلال اكتسابية. واختار لنفسه قولا خارجا عن أقوال السلف، فقال: «المعارف ضربان: أحدهما باضطرار، وهو معرفة الله عز وجل،

---

(1) الأنفال: 65.

(2) كما استدل أبو الهذيل بهذه الآية على أن العشرين حجة، فإن هناك من العلماء من ذهبوا إلى آراء مباينة لرأيه استنادًا إلى آيات أخرى، فمنهم من قال أن الحجة لا تثبت بأقل من سبعين لقوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: 155]، بينما قال آخرون: إن الأربعين حجة لقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 64]، فقد كان عدد المؤمنين عند نزول هذه الآية أربعين رجلًا، وذهب البعض إلى أن أن الحجة اثنا عشر لقوله: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: 12] وأقل عدد تثبت الحجة أو التواتر ما حدده البعض بأنه أربعة اعتبارًا بالشهادة على الزنى في قوله: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ [النور: 13]. وكما يرى القارئ، فإن تلك الآراء المتباينة بما فيها قول أبي الهذيل، وإن تكن تحاول الاستناد إلى القرآن إلا أنها ليست صريحة الدلالة في هذه القضية، ولا تملك من الإقناع ما يجعلها تحسم الأمر. لمزيد من التفاصيل حول التواتر والآحاد وما تثبت به الحجة في النقل، يمكن الرجوع إلى كتابنا «مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه»، إصدار مكتبة القرآن - القاهرة.

ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته؛ وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب».

ثم إنه بنى على ذلك قوله في مهلة المعرفة، فخالف سائر الأمة، فقال في الطفل: «إنه يلزمه في الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، وكذلك عليه أن يأتي - مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعَدْله - بمعرفة جميع ما كلّفه الله تعالى بفعله، حتى إنه إن لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحال الثالثة مات كافرًا وعدوًّا لله تعالى مستحقًّا للخلود في النار، وأما معرفتُه بما لا يُعْرَف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتي بمعرفة ذلك في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي يكون حجة قاطعة للعذر».

وكان بشر بن المعتمر يقول: «عليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحال الثالثة مع معرفته بنفسه؛ لأن الحال الثانية حال نَظَرٍ وفكر، فإن لم يأتِ بها في الحال الثالثة، ومات في الحال الرابعة كان عدوًّا لله تعالى مستحقًّا للخلود في النار».

فهذان القَدَرِيَّان اللذان أنكرا على الأزارقة قولهم بأن أطفال مخالفيهم في النار، وعلى من زعم أن أطفال المشركين في النار، قد زعَمَا أن أطفال المؤمنين إذا ماتوا في الحال الثالثة أو الرابعة مع معرفتهم بأنفسهم - قبل إتيانهم بالمعارف العقلية - كَفَرَة مخلدون في النار من غير كفر اعتقدوه.

الفضيحة التاسعة من فضائحه: أنه أجار حركَةَ الجسم الكثير الأجراء بحركةٍ تحل في بعض أجزائه، ولم يجز مثل هذا في اللون.

وقال سائر المتكلمين: إن الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك بها، دون غيره من أجزاء الجملة، كما أن الجزء الذي يقوم به السواد هو الأسود به دون غيره من أجزاء الجملة، وإن تحركت الجملة كان في كل جزء منها حركة كما لو اسودت الجملة كان في كل جزء منها سواد.

الفضيحة العاشرة من فضائحه: قوله بأن الجزء الذي لا يَتَجَزَّأ لا يصحُّ قيامُ اللون به إذا كان منفردًا، ولا تصح رؤيته إذا لم يكن فيه لون وهذا يوجب عليه أن الله تعالى لو خلق جزءًا منفردًا لم يكن رائيا له.

والحمد لله الذي أنقذ أهل السنة من البدع التي حكيناها في هذا الباب عن أبي الهذيل.

• (4) ذكر النَّظَامية منهم:

هؤلاء أتباع أبي إسحاق ابن سَيَّار المعروف بالنَّظَّام[1] والمعتزلة يُمَوِّهُون على الأغمار بدينه، ويوهمون أنه كان نظاما للكلام المنثور والشعر الموزون، وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة،

---

(1) يعتبر هذا الرجل فيلسوف المعتزلة الأول، وأعمقهم تفكيرًا، وأشدهم جرأة، وأكثرهم استقلالًا في الرأي. ابن أخت العلّاف وتلميذه، أخذ عنه، ثم خرج عليه واستقل بمذهبه. وُلد بالبصرة ونشأ بها، ثم طوف في حواضر الإسلام الثقافية، واستقر به المقام أخيرًا في بغداد. ويُنْسَبُ إلى بلخ، وهي مدينة عرفت الثقافة اليونانية قبل الإسلام بقرون، واختلطت فيها المذاهب والديانات الشرقية القديمة كالزرادشتية والمانوية والنصرانية. وقد استطاع أن يحبط بالمذاهب والآراء التي كانت تردد حوله، وأن يحللها ويناقشها، وغاص على المعاني الدقيقة، واستخرج منها ما لم يُسبق =

ولأجل ذلك قيل له (النظام). وكان في زمان شبابه قد عاشر قوما من الثَّنوية[1]، وقوما من السمنية[2] القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام، وعن ملحدة الفلاسفة قولَه بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطَّفرة التي لم يَسْبِق إليها وَهْمُ أحد قبله، وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب، وأخذ عن هشام بن الحكم أيضًا قوله بأن الألوان، والطعوم، والروائح، والأصوات - أجسامٌ، وبنى على هذه البدعة قولَه بتداخل الأجسام في حيز واحد، ودَوَّنَ مذاهب الثنوية وبدَعَ الفلاسفة وشُبَهَ الملحدة في دين الإسلام. وأعجب بقول البَرَاهمة[3] بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفا من السيف، فأنكر إعجاز القرآن في نَظْمه، وأنكر ما روي من معجزات نبينا ﷺ: من انشقاق القمر[4]، وتسبيح الحصا في يده[5]، ونبوع الماء من بين أصابعه[6]، ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه السلام إلى إنكار نبوته.

ثم إنه استثقل أحكام شريعة الإسلام فى فروعها، ولم يجسر على إظهار دفعها، فأبطل الطرق الدالة عليها؛ فأنكر لأجل ذلك حجة الإجماع وحجة القياس في الفروع الشرعية، وأنكر الحجة من الأخبار التي لا توجب العلم الضروري.

ثم إنه علم إجماع الصحابة على الاجتهاد في الفروع الشرعية فذكرهم بما يقرأه غدا في صحيفة مخازيه، وطعن في فتاوى أعلام الصحابة رضي الله عنهم.

وجميعُ فرق الأمة من فريقي الرأي والحديث، مع الخوارج والشيعة والنجارية وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام.

= إليه عمقًا ودقة. من المرجح أنه مات بين الستين والسبعين في سنة (231 هـ = 845م).

(1) **الثنوية**: مذهب يقول بمبدأين يديران العالم، هما: النور والظلام أو الخير والشر، أحدهما يدير العالم والآخر يفسده. وكلهم يأبون التسليم بحدوث الناقص عن الكامل أو الكامل عن الناقص. ويقولون باشتراك مبدأين متباينين، لكل منهما معلولات من جنسه.

(2) **السُّمَنِيَّة**: فرقة بالهند دهرية تقول بالتناسخ، وتنكر وقوع العلم بالإخبار، زاعمين أن لا طريق للعلم سوى الحس. وقد قيل: هي نسبة إلى «سُومنات»: بلدة بالهند.

(3) البراهمة الذين يؤمنون بالديانة البرهمانية، وهي ديانة هندية تقول بإله مجرد أعلى، خلق العوالم كلها، وتجعل الناس طوائف مغلقة على رأسها الكهنة. وتدعو إلى تقديم القرابين، وتأخذ بالتناسخ ليتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا. وذهب مؤ رخو الفرق الإسلامية إلى أنها تنكر النبوات والبعث ولها فلسفتها الخاصة.

(4) جاء في كتب السنة أن القمر انشق على عهد النبي ﷺ شقين، انظر صحيح مسلم: كتاب المنافقين، حديث رقم 43، 47، 48. والبخاري: كتاب المناقب، باب 27؛ ومناقب الأنصار، باب 36؛ وتفسير سورة 54 برقم 1. والترمذي: تفسير سورة 54 برقم 1 - 3، 5. وابن حنبل 1: 377، 413، 447، 456 و 3: 275، 278 و 4: 82.

(5) رواه البزار بإسنادين، ورجال أحدهما ثقات وفي بعضهم ضعف كما قال الهيثمي، كما رواه الطبراني في الأوسط. انظر مجمع الزوائد 8/ 298 - 299.

(6) روى حادث تفجر الماء من بين أصابع النبي ﷺ: البخاري: كتاب الأشربة، باب 31. والنسائي: كتاب الطهارة، باب 65، وابن حنبل 1: 402. والدارمي: المقدمة، باب 5.

وإنما تبعه في ضلالته شرذمة من القدرية كالأسواري، وابن خابط، وفضل الحدثي، والجاحظ، مع مخالفة كل واحد منهم له في بعض ضلالاته وزيادة بعضهم عليه فيها، وإعجابُ هؤلاء النفر اليسير به كإعجاب الجُعَل بدُحْرُوجته.

وقد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة، منهم أبو الهذيل فإنه قال بتكفيره في كتابه المعروف بـ «الرد على النظام»، وفي كتابه هذا ردٌ عليه في الأعراض، والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ.

ومنهم الجبائي كَفّر النظام في قوله: «إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة»

والجبائي في هذا الباب هو الكافر دون غيره، غير أنا أَرَدْنَا أن نذكر تكفير شيوخ المعتزلة بعضها بعضا. وكفّره الجبائي في إحالته قدرةَ الله تعالى على الظلم، وكفره في قوله بالطبائع، وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبائع.

ومنهم الإسكافي له كتاب على النظام كَفَره بإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما كتب أهل السنة والجماعة في تكفيره فالله يحصيها. ولشيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله في تكفير النَّظّام ثلاثة كتب، وللقلانسي عليه كتب ورسائل وللقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الأشعري رحمه الله كتاب كبير في نقض أصول النظام، وقد أشار إلى ضلالاته في كتاب «إكفار المتأولين».

ونحن نذكر في هذا الكتاب ما هو المشهور من فضائح النظام:

فأولها: قوله بأن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف مَا فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرةً؛ لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا. وزعم أيضًا أن الله تعالى لا يقدر على أن يخرج أحدًا من أهل الجنة عنها، ولا يقدر على أن يلقى في النار من ليس من أهل النار وقال: «لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على إلقائه فيها، وقَدَرَ الطفلُ علىَ إلْقَاء نفسه فيها، وقَدَرَت الزَّبَانية[1] أيضًا على إلقائه فيها».

ثم زاد على هذا بأن قال: «إن الله تعالى لا يقدر على أن يُعْمِيَ بصيرًا، أو يُزْمِنَ صحيحًا، أو يفقر غنيًّا، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصْلَحُ لهم، وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيرًا أو يُصِحَّ زَمِنا إذا علم أن المرض والزَّمَانة والفقر أصلح لهم».

ثم زاد على هذا أن قال: «إنه لا يقدر على أن يخلق حَيَّةً أو عقربا أو جسما إذا علم أن خلق غيرِه أصلح من خلقه».

وقد أكفرته البصرية من المعتزلة في هذا القول، وقالوا: «إن القادر على العَدْل يجب أن يكون قادرًا على الظلم، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادرًا على الكذب، وإن لم يفعل الظلم

---

(1) أصل الزَّبانية: الشُّرط. وسَمَّى بها بعض الملائكة لدفعهم أهل النار إليها. وفي القرآن الكريم: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ۝١٧ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾.

والكذب لِقُبْحِهما، ولغناه عنهما، ولعلمه بغناه عهما؛ لأن القدرة على الشيء يجب أن تكون قدرة على ضده.

فإذا قال النظام أن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب لزمه أن لا يكون قادرا على الصدق والعدل، والقولُ بأنه لا يقدر على العدل كفر، فما يؤدي إليه مثله».

وقالوا أيضًا: «لا فرق بين قول النظام أنه يكون من الله تعالى مالا يقدر على ضده ولا على تركه، وبين قول مَنْ زعم أنه مطبوع على فعل لا يصح منه خلافه.

وهذا كفر، فما يؤدي إليه مثله».

ومن عجائب النظام فى هذه المسألة أنه صنف كتابا على الثّنوية، وتعجَّبَ فيه من قول المانويّة[1] بأن النور يمدح في أشكاله المختلفة بفعل الخير، وهي لا تقدر على الشر، ولا يصح منها فعل الشرور، وتعجَّبَ من ذم الثنوية الظلمة على فعل الشر مع قولها بأن الظلمة لا تستطيع فعل الخير ولا تقدر إلا على الشر.

فيقال له: إذا كان الله عندك مشكورًا على فعل العدل والصدق وهو غير قادر على فعل الظلم والكذب، فما وجه إنكارك على الثنوية في ذم الظلمة على الشر، وهي عندهم لا تقدر على خلاف ذلك؟

الفضيحة الثانية من فضائحه: قوله إن الإنسان هو الروح، وهو جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف، مع قوله بأن الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد، وقد زعم أنه في الجسد على سبيل المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد[2] وفي قوله هذا فضائح له:

أ- **منها:** أن الإنسان على هذا القول لا يُرى على الحقيقة، وإنما يرى الجسد الذي فيه الإنسان.

ب- **ومنها:** أنه يوجب أن الصحابة ما رَأَوْا رسول الله ﷺ، وإنما رأوا قَالَبًا فيه الرسول.

جـ- **ومنها:** أنه يوجب أن لا يكون أحد قد رأى أباه وأمه، وإنما رأى قالبيهما.

د- **ومنها:** أنه إذا قال في الإنسان إنه ليس هو الجسد الظاهر، وإنما هو روح مدَاخل للجسد، لزمه أن يقول في الجماد أيضا: إنه ليس هو جسده، وإنما هو روح في جسده، وهو الحياة المشابكة للجسد، وكذلك القول في الفرس وسائر البهائم وجميع الطيور والحشرات وأصناف الحيوانات، وكذلك القول في الملائكة والجن والإنس والشياطين. وهذا يوجب أن أحدًا ما

---

(1) المانوية نسبة إلى ماني الفارسي، من رجال القرن الثالث الميلادي، وهي مذهبه الذي يرمي إلى التوفيق بين المسيحية وديانة زرادشت القديمة، ويقول بمبدأين: النور والظلمة. ويسميها العرب أيضًا «المنانية».

(2) وقد قال بهذا الرأي أيضًا بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد، فالإنسان عنده هو الروح وكذلك جميع الحيوان، ولم يكن يجوز أن يحدث الله في جماد شيئًا من الحياة والعلم والقدرة. مقالات الإسلاميين 1: 318. وهو أيضًا أحد مقالات الروافض. مقالات 1: 125. وهو مقالة بعض الفلاسفة والطبائعيين حيث ذهبوا إلى أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب مداخلة المائية في الورد والدهنية في الجسم والسمنية في اللبن. الفصل في الملل والأهواء والنحل 1: 83.

رأى حمارًا ولا فرسًا ولا طيرًا ولا نوعا من الحيوان، ويوجب أيضًا أن لا يكون النبي رأى مَلَكا، ويوجب أن الملائكة لايرى بعضهم بعضًا، وإنما رأى الراؤون قوالب هذه الأشياء التي ذكرناها.

هـ - **ومنها:** أنه إذا قال إن الروح التي في الجسد هي الإنسان وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالبه، لزمه أن يقول: إن الروح هي الزانية والسارقة والقاتلة، فإذا جُلد الجسد وقطعت يده صار المقطوع غير السارق، والمجلود غير الزاني، وفي هذا غنى، ويقول الله عز وجل: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2]، وكفاهُ بعناد القرآن خِزْيًا!

الفضيحة الثالثة من فضائحه: قوله بأن الروح التي هي الإنسان بزعمه، مستطيعٌ بنفسه، حَيٌّ بنفسه، وإنما يعجز لآفة تدخل عليه، والعجز عنده جسم، ولا يخلو من أن يقول في العاجز والميت: إنهما نفس الإنسان الذي يكون حيًّا قادرًا، أو يقول: إن الميت العاجز جسده، فإن قال: «إن الإنسان هو الذي يعجز ويموت» أبطل قوله بأن الإنسان حي بنفسه، ومستطيع بنفسه؛ لوجود نفسه في حال موته وعجزه ميتةً أو عاجزة، وإن زعم أن الروح هي قوى بنفسه وأن الجسد هو الذي يموت ويعجز غير الذي كان حيًّا قادرًا، ويجب على هذا القول أن لا يكون الله تعالى قادرًا على إحياء ميت، ولا على إماتة حي، وَلا على إقدار عاجز، ولا على تعجيز قادر؛ لأن الحي عنده لا يموت، والقويّ لا يعجز، وقد وصف الله تعالى نفسه بأنه يحيي الموتى. وإن زعم أن الروح حي قويّ بنفسه، وإنما تموت وتعجز لآفة تدخل عليه، لم ينفصل من يزعم أنها ميتة عاجزة بنفسها وإنما تحيا وتَقْوَى بحياة وقدرة تدخلان عليها.

الفضيحة الرابعة من فضائحه: قوله إن الروح جنس واحد، وأفعاله جنس واحد، وإن الأجسام ضربان: حي، وميت. وإن الحي منها يستحيل أن يصير ميتًا، وإن الميت يستحيل أن يصير حيًّا.

وإنما أخذ هذا القول من الثنوية البَرْهَميَّة الذين زعموا أن النور حيٌّ خفيف من شأنه الصعود أبدًا، وأن الظلام مَوَاتٌ ثقيل من شأنه التَّسَفُّلُ أبدًا، وأن الثقيل الميتَ محالٌ أن يصير خفيفا، وأن الخفيف الحي محال أن يصير ثقيلا ميتا.

الفضيحة الخامسة من فضائحه: دعواه أن الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه في التحرك بالإرادة. وزعم أن العمل إذا اتَّفَقَ دلَّ اتفاقُه على اتفاق ما ولَّده، وزعم أيضا أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان، كما لا يكون من النار تسخين وتبريد، ولا من الثلج تسخين وتبريد.

وهذا تحقيق قول الثنوية: «إن النور يفعل الخير ولا يكون منه الشر، والظلام يفعل الشر ولا يكون منه الخير، لأن الفاعل الواحد لا يفعل فعلين مختلفين كما لا يقع من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد».

---

(1) النور: 2.

(2) المائدة: 38.

ومن العجب أنه صنف كتابًا على الثنوية ألزمَهُمْ فيه استحالَة مزج النور والظلمة، إذ كانا مختلفين في الجنس والعمل، وكانت جهات تحركهما مختلفة، ثم زعم مع ذلك أن الخفيف والثقيل من الأجسام - مع اختلافهما في جنسيهما واختلاف جهَتْي حركتهما - يتداخلان، والمداخلة في حيز واحد أعظم من المزاج الذي أنكره على الثنوية.

الفضيحة السادسة من فضائحه: قوله بأن النار من شأنها أن تعلُوَ بطباعها على كل شيء، وأنها إذا سلمت من الشَّوائب الحابسة لها في هذا العالم ارتفعت حتى تُجَاوز السماوات والأرض، إلا أن يكون من جنسها ما تَتَّصِلُ به فلا تفارقه وقال في الروح أيضًا: «إنه إذا فارق الجسد ارتفع، ويستحيل منها غير ذلك».

وهذا بعينه قوله الثنوية؛ إذ الذي شاب من أجزاء النور بأجزاء الظلمة إذا انفصل منها ارتفع إلى عالم النور، فإن كان يُثْبت فوق السماء نورًا تتصل به الأرواح فهو ثَنَوِيّ، وإن كان يُثْبت فوق الهواء نارًا يخلص إليها النيران المرتفعة في الهواء فهو من جملة الطبيعيين الذين زعموا أن مسافة الهواء في الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلا، وفوقها نار متصلة بفَلَكِ القمر يلحق بها ما يرتفع من لهب النار؛ فهو إما ثنوي، وإما طبيعي، يُدَلس نفسَه في غمار المسلمين.

الفضيحة السابعة من فضائحه: قوله بأن أفعال الحيوان كلها من جنس واحد، وهي كلها حركة وسكون، والسكون عنده حركة اعتماد، والعلوم والإرادات عندهُ من جملة الحركات، وهي الأعراض، والأعراضُ كلها عنده جنس واحد، وهي كلها حركات، فأما الألوان والطعوم والأصوات والخواطر فهي عنده أجسام مختلفة ومتداخلة، ونتيجة قوله بأن أفعال الحيوان جنس واحد توجب عليه أن يكون الإيمان مثل الكفر، والعلم مثل الجهل، والحب مثل البغض، وأن يكون فعل النبي عليه السلام بالمؤمنين مثل فعل إبليس بالكافرين، وأن تكون دعوة النبي عليه السلام إلى دين الله تعالى مثلَ دعوة إبليس إلى الضلالة، وقد قال في بعض كتبه: «إن هذه الأفعال كلها جنس واحد، وإنما اختلفت أسماؤها لاختلاف أحكامها، وهي في الجنس واحد؛ لأنها كلها أفعال الحيوانات» ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين كما لا يكون من النار تبريد وتسخين.

ويلزمه على هذا الأصل أن لا يغضب على مَنْ شَتَمه ولعنه، لأن قول القائل: «لعن الله النظام» عند النظام مثل قوله: «رحمه الله» وقوله: «**إنه ولد زنى**» كقوله: «**إنه ولد حَلَال**»، فإن رضي لنفسه بمثل هذا المذهب فهو أهل له ولما يلزمه عليه.

الفضيحة الثامنة من فضائحه: قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام، وإجازته تداخل الأجسام في حيز واحد، وقد أنكر على هشام بن الحكم قوله بأن العلوم والإرادات والحركات أجسام، وقال: «لو كانت هذه الثلاثة أجسامًا لم تجتمع في شيء واحد ولا في حَيِّز واحد»، وهو يقول: «إن اللون والطعم والصوت أجسام متداخلة في حيز واحد»، وينقض بمذهبه اعتلاله على خصمه، ومَنْ أجاز مداخلة الأجسام في حيز واحد لزمه إجازة دخول الجمل في سَمِّ الخياط.

الفضيحة التاسعة من فضائحه: قوله في الأصوات، وذلك أنه زعم أنه ليس في الأرض اثنان سَمِعَا صوتًا واحدًا إلا على معنى أنهما سمعا جنسا واحدًا من الصوت، كما يأكلان جنسًا واحدً من الطعام

وإن كان مأكول أحدهما غير مأكول الآخر. وإنما ألجأه إلى هذا القول دعواه أن الصوتَ لا يسمع إلا بهُجُومه على الروح من جهة السمع، ولا يجوز أن يهجم من قطعة واحدة على سمعين متباينين. وشَبَّه ذلك بالماء المَصْبُوب على قوم يصيب كلُّ واحد منهم غير ما يصيب الآخر.

ويلزمه على هذا الأصل أن لا يكون أحدٌ سمع كلمة واحدة من الله تعالى ولا من رسوله ﷺ لأن مسموع كل واحد من السامعين جنسٌ من صوت المتكلم بالكلمة الواحدة، والكلمة الواحدة ربما كانت من حرفين، وبعض الحرفين لا يكون كلمة عنده، وإن زعم أن الصوت لا يكون كلاما ولا مسموعًا إلا إذا كان من حروف لزمه أن لا يسمع الجماعة حرفًا واحدًا؛ لأن الحرف الواحد لاينقسم حروفًا كثيرة على عدد السامعين.

الفضيحة العاشرة من فضائحه: قوله بانقسام كل جزء إلى مالا نهاية، وفي ضمن هذا القول إحالة كون الله تعالى محيطا بآخر العالم عالما بها، وذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [1].

ومن عجائبه أنه أنكر على المانوية قولهم بأن الهامَةَ التي هي روح الظلمة عندهم قطعت بِلَادَهَا، ووافت الصفحة العليا من العُلى حتى شاهدت النور، وقال لهم: «إن كانت بلادها لا تتناهى من جهة السفل فكيف قطعتها الهامة؛ لأن قطع مالا نهاية له محال».

ثم زعم مع ذلك أن الروح إذا فارق البدَنَ قطَع العالم إلى فوق، مع قوله بأن المقطوع من العالم غير متناهية الأجزاء، بل كل قطعة منها غير متناهية الأجزاء، فكيف قطعها الروح في وقت متناهٍ؟ ولأجل هذا الإلزام قال بالطَّفْرة التي لم يَسْبِقْ إليها من أهل الأهواء غيره.

وأعجب من هذا أنه ألزم الثنوية بتناهي النور والظلمة من كل جهة من الجهات الست، من أجل قولهم بتناهي كل واحد منهما من جهة مُلَاقاته للآخر، فهل استدل بتناهي كل جسم من جميع جهات أطرافه على تناهي أجزائه في الوسط؟ وإذا كان تناهي الجسم من جهاته الست لا يدل عنده على تناهيه في الوسط لم ينفصل من الثنوية؛ إذ قالوا: «إن تناهي كل واحد من النور والظلمة من جهة المُلَاقاة لايدل على تناهيهما من سائر الجهات».

الفضيحة الحادِيَة عشرَةَ من فضائحه: قوله بالطَّفْرة، وهي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر منه من غير مرور بالأمكنة المتوسِّطَة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوما في الأول ومَعَادًا في العاشر ونحن نتحاكم إليه في بطلان هذا القول إن أنْصَفَ من نفسه، وإن كان التحكيم بعد أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص تضييعا للحزم.

الفضيحة الثانِيَةَ عشرة من فضائحه: وهي التي تكاد السموات يتفطَّرْنَ منها، وهي دَعْوَاه أنه لا يُعْلَم بإخبار الله عز وجل، ولا بإخبار رسوله عليه السلام، ولا بإخبار أهل دينه - شيء على الحقيقة، ودعواه أن الأجسام والألوان لا يعلمان بالأخبار.

---

(1) الجن: 28.

والذى ألجأه إلى هذا القول الشنيع قوله بأن المعلومات ضربان: محسوس، وغير محسوس. والمحسوس منها أجسام، ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس، والحس عنده لا يقع إلا على جسم، واللون والطعم والرائحة والصوت عنده أجسام. قال: «ولهذا أدركت بالحواس، وأما غير المحسوس فضربان: قديم، وعَرَض. وليس طريقُ العلم بهما الخبر، وإنما يُعْلَمان بالقياس والنظر، دون الحس والخبر».

فقيل له على هذا الأصل: كيف عرفت أن محمدًا ﷺ كان في الدنيا، وكذلك سائر الأنبياء والملوك، إن كانت الأخبار عندك لا يعلم بها شيء؟.

فقال: «إن الذين شاهَدُوا النبي ﷺ اقتطعوا منه حين رأوه قطعة توزَّعُوها بينهم ووصَلُوها بأرواحهم، فلما أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بأرواح التابعين، ففرقه التابعون لاتصال أرواحهم ببعضه، وهكذا قَصَّهُ الناقلون عن التابعين ومن نقلوا عنهم إلى أن وصل إلينا».

فقيل: قد عَلِمت اليهودُ والنصارى والمجوس والزنادقة أن نبينا عليه السلام كان في الدنيا، أفتزعم أن قطعةً منه اتصلت بأرواح الكفرة؟ فالتزم ذلك، فألزم أن يكون أهلُ الجنة إذا اطّلَعُوا على أهل النار ورَآهم أهلُ النار أو خاطَبَ كلُّ واحد من الفريقين الفريق الآخر أن تنفصل قطعة من أرواح كل واحد منهم فتتصل بأرواح الفريق الآخر، فيدخل الجنةَ قطعٌ كثيرة من أبدان أهل النار وأرواحهم، ويدخل النارَ قطعٌ كثيرة من أبدان أهل الجنة وأرواحهم، وكفاه بالتزام هذه البدعة خزيًا.

الفضيحة الثالثة عشرة من فضائحه: ماحكاه الجاحظ[1] عنه من قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال، وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها.

وذكر أبو الحسين الخياط[2] في كتابه على ابن الراوندي[3] أن الجاحظ غلط في حكاية هذا القول على النظام.

فيقال له: إن صدَقَ الجاحظ عليه في هذه الحكاية فاحكم بخَبلِ النظام وحُمْقه وإلحاده فيه، وإن كذب عليه فاحكم بمجون الجاحظ وسَفهَه، وهو شيخ المعتزلة وفيلسوفها، ونحن لا ننكر كذب المعتزلة على أسلافها إذ كانوا كاذبين على ربهم ونبيهم.

الفضيحة الرابعة عشرة من فضائحه: قوله بأن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وإنَّ خَلْقَ آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدّم خَلْقُ الأمهات على خلق الأولاد. وزعم أن الله تعالى خلق

---

(1) عمرو بن بحر، الكناني بالولاء، أبو عثمان الجاحظ: (163 - 255 هـ = 780 - 869م) من كبار الأدباء، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مات والكتاب على صدره، قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة، منها «البيان والتبيين» و «الحيوان» و «فضيلة المعتزلة». صنف عنه المعاصرون كتبًا كثيرة. إرشاد الأريب 6: 56 - 80، والوفيات 1: 388، وأمراء البيان 311 - 487.

(2) سيأتي التعريف به. (3) سبقت له ترجمة.

ذلك أجمع في وقت واحد، غير أن أكثر الأشياء بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها[1].

وفي هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خالق اللوح والقلم خلق السموات والأرض، وإنما اختلفت المسلمون في السماء والأرض أيتهما خلقت أولا؛ فخالف النظام المسلمين وأهلَ الكتاب في ذلك، وخالف فيه أكثر المعتزلة؛ لأن المعتزلة البصرية زعمت أن الله تعالى خلق إرادته قبل مُرَاداته، وأقر سَائِرُهُمْ بخلق بعض أجسام العالم قبل بعض، وزعم أبو الهُذَيْل أنه خلق قوله للشيء «كن» لا في محل قبل أن خلق الأجسام والأعراض.

وقولُ النظام بالظهور والكمون في الأجسام وتَدَاخُلها شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة في الأجسام، وإنما يتعين الوصف على الأجسام بظهور بعض الأعراض وكمون بعضها، وفي كل واحد من المذهبين طريق إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض بِدَعوَاهم وجود جميعها في كل حال على شرط كمون بعضها وظهور بعضها من غير حدوث شيء منها في حال الظهور، وهذا إلحاد وكفر، وما يؤدي إلى الضلالة فهو مثلها.

الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه: قوله إن نظم القرآن وحُسْنَ تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي عليه الصلاة والسلام ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوةَ، وإنما وَجْهُ الدلالة منه على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف.

وفي هذا عِنَاد منه لقول الله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: 88]، ولم يكن غرض منكرِ إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدّى العرب بأن يعارضوه بمثله.

الفضيحة السادسة عشرة من فضائحه: قوله بأن الخبر المتواتر، مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف هِمم الناقلين واختلاف دواعيها، يجوز أن يقع كذبا، هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد[2] ما يوجبُ العلم الضروريّ وقد كفره أصحابنا مع موافقيه في الاعتزال في هذا المذهب الذي صار إليه.

الفضيحة السابعة عشرة من فضائحه: تجويزه إجماع الأمة في كل عصر وفي جميع الأعصار على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال.

---

(1) هذه النظرية تُسمى في الاصطلاح «نظرية الكُمُون»، وهي طريقة في فهم التطور دون تحول نوع إلى آخر: لا يولد القمح من الفول ولا الفول من القمح، ولا يولد الإنسان من الحيوان ولا الحيوان من الإنسان.

(2) خبر الآحاد هو الذي لم تتحقق فيه شروط التواتر... أي أنه ما رواه عن الرسول واحد أو اثنان أو ثلاثة أو جمع لم يصل حدّ التواتر في إحدى طبقات الإسناد أو بعضها أو كلها حتى وصل إلينا. ويتفرع خبر الآحاد إلى أنواع حسب عدد طرقه. لمزيد التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتابنا «مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه» ص 55 وما بعدها، إصدار مكتبة القرآن.

ويلزمه على هذا الأصل أن لا يثق بشيء مما اجتمعت الأمة عليه؛ لجواز خطئهم فيه عنده، وإذا كانت أحكام الشريعة منها ما أخذه المسلمون عن خبر متواتر، ومنها ما أخذوه عن أخبار الآحاد، ومنها ما أجمعوا عليه وأخذوه عن اجتهاد وقياس، وكان النظام دافعا لحجة التواتر، ولحجة الإجماع، وقد أبطل القياس وخبر الواحد إذا لم يوجد العلم الضروري، فكأنه أراد إبطال أحكام فروع الشريعة لإبطاله طُرُقَهَا.

الفضيحة الثامنة عشرة: دَعْوَاه في باب الوعيد أن من غصب أو سرق مائة وتسعين درهما لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غَصبَه وخان فيه مائتي درهم فصاعدًا.

فإن كان قد بني هذا القول على ما تُقطع فيه اليد في السرقة، فما جعل أحدٌ نِصَابَ القطع في السرقات مائتي درهم، بل قال قوم: نصاب القطع ربع دينار أو قيمته، وبه قال الشافعي وأصحابه، وقال مالك بربع دينار أو ثلاثة دراهم، وقال أبو حنيفة بوجوب القَطْع في عشرة دراهم فصاعدًا، واعتبره قومٌ بأربعين درهما أو قيمتها، وأوجبت الإباضية القَطْعَ في قليل السرقة وكثيرها، وما اعتبر أحد نصاب القطع بمائتي درهم، ولو كان التفسيق معتبرًا بنصاب القطع لما فُسِّقَ الغاصبُ لألوف دنانير، لأنه لا قَطْع على الغاصب المجاهِر، ولوجب أن لا يُفَسِّق مَنْ سَرَق الألوف من غير حِرْز، أو من الابن لأنه لا قَطع في هذين الوجهين.

وإن كان إنما بني تحديد المائتين في الفسق على أن المائتين نصابٌ للزكاة لزمه تفسيق من سرق أربعين شاة لوجوب الزكاة فيها، وإن كانت قيمتها دون مائتي درهم، وإذا لم يكن للقياس في تحديده مَجَال ولم يدلّ عليه نص من القرآن والسنة الصحيحة لم يكن مأخوذًا إلا من وَسْوَسَة شيطانه الذي دعاه إلى ضلالته.

الفضيحة التاسعة عشرة من فضائحه: قوله في الإيمان أنه اجتناب الكبيرة فحسب. ونتيجة هذا القول: أن الأقوال والأفعال ليس شيء منها إيمانا، والصلاة عنده وأفعالها ليست بإيمان ولا من الإيمان، وإنما الإيمان فيها ترك الكبائر فيها.

وكان يقول مع هذا: «إن الفعل والترك كلاهما طاعة»، والناسُ قبله فريقان: فريق قالوا: «إن الصلاة كلها من الإيمان»، وفريق قالوا: «ليس شيء من الصلاة إيمانا». وقد فارق هو الفريقين؛ فزعم أن الصلاة ليست من الإيمان، وترك الكبائر فيها من الإيمان.

الفضيحة العشرون من فضائحه: قوله في باب المعاد بأن العقارب والحيات والخنافس والذباب والغربان والجُعْلَان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تُحْشَر إلى الجنة.

وزعم أن كل من تفضّل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل.

وزعم أنه ليس لإبراهيم ابن رسول الله ﷺ في الجنة تفضيل درجة على درجات أطفال المؤمنين، ولا لأطفال المؤمنين فيها تفضيل بدرجة أو نعمة أو مرتبة على الحيات والعقارب والخنافس؛ لأنه لا عمل لهم كما لا عمل لها، فحَجَر على رب العالمين أن يتفضل على أولاد الأنبياء بزيادة نعمة لا يتفضل بمثلها على الحشرات، ثم لم يَرْضَ بهذا الحجر حتى زعم أنه لا يقدر على ذلك.

وزعم أيضًا أنه لا يتفضل على الأنبياء عليهم السلام إلا بمثل ما يتفضل به على البهائم؛ لأن باب الفضل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم، وإنما يختلفون في الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال.

وينبغي للنظام على هذا الأصل أن لا يغضب على من قال له: حَشَرك الله مع الكلاب والخنازير والحيات والعقارب إلى مأواها! ونحن ندعو له بهذا الدعاء الذي رضي به لنفسه.

الفضيحة الحادية والعشرون من فضائحه: أنه لما ابتدع ضلالاته في العلوم العقلية أدخل في أبواب الفقه أيضًا ضلالات له لم يسبق إليها.

أ- **منها:** قوله إن الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات[1] كقول الرجل لامرأته: أنت خَلية، أو بَرِيّة أو حَبْلُك على غَارِبك، أو الْحَقِي بأهلك، أو اعتدِّي، أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء، سواء نوى بها الطلاق أو لم ينوه.

وقد أجمع فقهاء الأمة على وقوع الطلاق بها إذا قارنتها نية الطلاق. وقد قال فقهاء العراق: «إن كنايات الطلاق في حال الغضب كصريح الطلاق في وقوع الطلاق بها من غير نية».

ب- **ومنها:** قوله في الظِّهار إن مَنْ ظاهر مِن امرأته بذكر البَطْن أو الفرج لم يكن مظاهرًا وهذا فيه خلاف قول الأمة بأسرها.

جـ- **ومنها:** كأن يقول بتفسيق أبي موسى الأشعري في حُكْمه، ثم اختار قولَه في أن النوم لا ينقض الطهارة إذا لم يكن معه حدث، على قول الجمهور الأعظم بأن النوم مضطجعًا ينقض الوضوء. وإنما اختلفوا في النوم قاعدًا، وراكعا، وساجدًا وسامح فيه أبو حنيفة، وأوجبه أكثر أصحاب الشافعي من طريق القياس.

د- **ومنها:** أنه زعم أن مَنْ ترك صلاةً مفروضةً عَمْدًا لم يصح قضاؤه لها، ولم يجب عليه قضاؤها، وهذا عند سائر الأمة كفرٌ ككفر مَنْ زعَم أن الصلوات الخمس غير مفروضة، وفي فقهاء الأمة من قال فيمن فاتته صلاة مفروضة: «إنه يلزمه قضاء صلواتِ يوم وليلة»، وقال سعيد بن المسيب: «مَنْ ترك صلاة مفروضة حتى فات وقتها قضى ألف صلاة»، وقد بلغ من تعظيم شأن الصلاة أن بعض الفقهاء أفتى بكفر من يتركها عامدًا وإن لم يستحلَّ تركها كما ذهب إليه أحمد بن حنبل، وقال الشافعي بوجوب قتْل تاركها عمدًا، وإن لم يحكم بكفره إذا تركها كسلا لا استحلالا، وقال أبو حنيفة بحبس تارك الصلاة وتعذيبه إلى أن يصلي.

وخلافُ النظام للأمة في وجوب قضاء المتروكة من فرائض الصلاة بمنزلة خلاف الزنادقة في وجوب الصلاة، ولا اعتبار بالخلافين.

ثم إن النظام مع ضلالاته التي حكيناها عنه طعَنَ في أخيار الصحابة والتابعين من أجل فتاويهم بالاجتهاد، فذكر الجاحظُ عنه في كتاب «المعارف» وفي كتابه المعروف بـ «الفتيا»أنه عَابَ أصحابَ الحديث ورواياتهم أحاديث أبي هريرة، وزعم أن أبا هريرة كان أكذب الناس،

(١) كنّى عن كذا كناية: تكلّم بما يُستدل به عليه ولم يصرّح.

وطعن في الفاروق عمر رضي الله عنه، وزعم أنه شكّ يوم الحُدَيْبية في دينه، وشك يوم وفاة النبي ﷺ، وأنه كان فيمن نفر بالنبي عليه الصلاة والسلام ليلة العقبة، وأنه ضرب فاطمة، ومنع ميراث العترة[1]، وأنكر عليه تغريبَ نَصْر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة، وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح، ونهى عن مُتْعة الحج، وحَرَّم نكاح الموالى للعربيات.

وعاب عثمان بإيوائه الحكَمَ بن العاص إلى المدينة، واستعماله الوليدَ بن عُقْبَة على الكوفة حتى صَلّى بالناس وهو سكران، وعابه بأن أعان سعيدَ بن العاص بأربعين ألف درهم على نكاح عقده، وزعم أنه استأثر بالحمى.

ثم ذكر عليًّا رضي الله عنه وزعم أنه سُئِل عن بقرة قتلت حمارًا، فقال: «أقول فيها برأيي»، ثم قال بجهله: مَنْ هو حتى يقضي برأيه؟.

وعاب ابنَ مسعود في قوله في حادثة تزويج بروع بنت واشق: «أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله عز وجل، وإن كان خطأ فمني»، كذَبه في روايته عن النبي عليه السلام أنه قال: «السعيدُ مَنْ سَعد في بطن أمه، والشَّقِيُّ من شقي في بطن أمه»[2]، وكذبه أيضًا في روايته انشقاقَ القمر[3]، وفي رُؤْية الجنِّ ليلة الجن[4].

فهذا قولُه في أخيار الصحابة وفي أهل بَيْعَة الرضوان الذين أنزل الله تعالى فيهم: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[5]. ومَنْ غَضِب على من رضي الله عنه فهو المغضوبُ عليه دونه.

ثم إنه قال في كتابه: «إن الذين حكموا بالرأي من الصحابة إما أن يكونوا قد ظنوا أن ذلك جائز لهم وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم، وإما أنهم أرادوا أن يُذْكَرُوا بالخلاف وأن يكونوا رؤساء في المذاهب. فاختاروا لذلك القولَ بالرأي»، فنسبهم إلى إيثار الهوى على الدين، وما للصحابة رضي الله عنهم عند هذا الملحد الفَرِيِّ[6] ذنبٌ غير أنهم كانوا موحِّدِينَ لا يقولون بكفر القدرية الذين ادَّعَوْا مع الله تعالى خالقين كثيرين.

وإنما أنكر على ابن مسعود روايته: **«أن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه»**؛ لأن هذا خلافُ قول القدرية في دعواها في السعادة والشقاوة ليستأمن قضاء الله عز وجل وقدره.

وأما إنكاره انشقاق القمر فإنما كره منه ثبوت معجزة لنبينا عليه السلام وأنكر معجزتَه في نظم القرآن، فإن كان أحال انشقاق القمر مع ذكر الله عز وجل ذلك في القرآن مع قوله من طريق العقل، فقد زَعَم أن جامع أجزاء القمر لا يقدر على تفريقها، وإن أجاز انشقاق القمر في القُدْرة والإمكان

---

(1) العِتْرَةُ: هم نسل الرجل ورهطه وعشيرته. والمراد هنا نسل النبي ﷺ وقد مرّ معناه قوله، «إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة» تقدم تخريجه.

(2) رواه مسلم: كتاب القدر، حديث رقم 3. وابن ماجه: المقدمة، باب 7. والدارمي: المقدمة 23. وابن حنبل 2: 176.

(3) تقدم تخريج هذه الرواية.

(4) مسلم: كتاب الصلاة برقم 150، 152، 153. والبخاري: كتاب المناقب، باب 32. وأبو داود: كتاب الطهارة، باب 42. والترمذي: كتاب الطهارة، باب 14. وأحمد 1: 398، 402، 449، 455، 457، 458.

(5) الفتح: 18.

(6) الفريِّ من الرجال: هو المُختلِق.

فما الذي أوجب كذب ابن مسعود في روايته انشقاق القمر مع ذكر الله عز وجل ذلك في القرآن في قوله: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾[1]، فقول النظام بأن انشقاق القمر لم يكن أصلا شر من قول المشركين الذين قالوا لما رأوا انشقاقه وزَعَمُوا أن ذلك واقع بسِحر ، ومُنْكِرُ وجودِ المعجزة شر ممن تأوَّلَهَا على غير وجهها.

وأما إنكاره رؤيَةَ الجن أصلا فيلزمه أن لا يرى بعضُ الجن بعضا، وإن أجاز رؤيتَهم فما الذي أوجب تكذيب ابن مسعود في دعواه رؤيتهم ؟

ثم إن النظام مع ما حكيناه من ضلالاته كان أفْسَقَ خلق الله عز وجل، وأجْرَأهم على الذنوب العظام، وعلى إدْمَانِ شرب المسكر، وقد ذكر عبدُ الله بن مُسْلم بن قتيبة رحمه الله في كتاب «مختلف الحديث» أن النظام كان يغدو على مسكر، ويروح على مسكر، وأنشد قوله في الخمر:

مـازِلْـتُ آخُـذُ رُوحَ الـزِّقِّ فـي لطف ... وأسْـتَـبِـيـحُ دَمًـا مِـنْ غَـيْـرِ مَـذبُـوحِ

حَتَّى انْتَشَيْتُ وَلِـي رُوحَـان فِى بَـدَنٍ ... وَالـزق مُـطَّـرَحٌ جِـسْـمٌ بِـلَا رُوحِ

ومثله في طعنه على أخيار الصحابة مع بدعته في أقواله وضلالته في أفعاله كما قيل في الأمثال السائرة: إن مَنْ كان في دينه ذَميما، وفي أصله لئيما، لم يترك لنفسه عارًا يتهم به إلا نَحَلَه كريما، واستباح به حريما، وهل يَضُرُّ السحابَ نباح الكلاب؟ وكما لا يضر السحاب نباحُ الكلاب كذلك لا يضر الأبرار ذم الأشرار، وما مثله في طعنه على أخيار الصحابة مع بدعته وضلالته إلا كما قال حسان بن ثابت.

مَـا أُبَـالِـي أَنَـبَّ بِـالْـحَـزْنِ تَـيْـسٌ ... أَمْ لَـحَـانِـي بِـظَـهْـرِ غَـيْـبٍ لَـئِـيـمُ

وقال غيرهُ:[2]

مَـاضَـرَّ تَـغْـلِـبَ وَائِـلٍ أَهَـجَـوْتَـهَـا ... أَمْ بُـلْـتَ حَـيْـثُ تَـنَـاطَـحَ الْـبَـحْـرَانِ

• (5) ذكر الأسوارية منهم:

وهم أتباع على الأسواري[3]، وكان من أتباع أبي الهُذَيْل، ثم انتقل إلى مذهب النظام، وزاد عليه في الضلالة بأن قال: «إن ما علم الله أن لا يكون لم يكن مقدورًا لله تعالى»[4]، وهذا القولُ منه

---

(1) القمر: 1 - 2.

(2) هو الشاعر الشهير الفرزدق.

(3) هو عمرو بن فائد، أبو على الأسْواري التميمي: (000 - بعد 200 هـ = 000 - بعد 815م) من القراء المتكلمين القصاص، من أهل البصرة، كان منقطعًا إلى أميرها محمد بن سليمان: أخذ عن عمرو بن عبيد، وله معه مناظرات. له «تفسير» كبير. فضل الاعتزال 270، واللباب 1: 47 - 48، وفي عجالة المبتدي للحازمي: «الأسواري بضم الهمزة وفتحها، ومنسوب إلى الأساورة بطن من تميم، قاله أبو نعيم الحافظ»

(4) والسبب في قوله هذا - كما يقول البغدادي في «الملل والنحل» مخطوط - أنه قال يومًا للنظام: هل يقدر الله تعالى على فعل الظلم والكذب؟ فقال: لو كان قادرًا عليهما لعله قد ظلم أو كذب فيما مضى، أو لعله يجور أو يكذب في المستقبل، ولم يكن لنا من جوره وكذبه أمان إلا من جهة حسن الظن به. وأما دليل تؤمن به فلا: لأن الدليل لا يخرجه من قدرته عليهما، ومتى قدر عليهما صح أن يفعلهما. فقال له الأسواري: يلزمك على هذا الأصل أن لا يقدر على أن

يوجب أن تكون قدرةُ الله متناهية، ومن كان قدرته متناهية كان ذاته متناهية، والقول به كفر من قائله.

• (6) ذكر المعمرية منهم:

وهم أتباع معمر بن عَبّاد السُّلَمي [1]، وكان رأسا للملحدة، وذَنَبًا للقدرية. وفضائحه على الأعداد كثيرة الأمداد.

منها: أنه كان يقول: «إن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر، وإنه لم يخلق شيئا من صفات الأجسام»، وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[2]، وخلاف قوله تعالى في صفة نفسه: ﴿لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾[3] وكان يزعم أن الله إنما خلق الأجسام، ثم إن الأجسام أحدثت الأعراض باعتبار أن كل ما سَبَقَ من حياةٍ وموتٍ وسمع وبصر ولون وطعم ورائحة ما هو إلا عَرَضٌ في الجسم من فعل الجسم بطَبْعِه، والأصواتُ عنده فعل الأجسام المُصَوِّتة بطباعها، وفناء الجسم عنده فعل الجسم بطبعه، وصلاحُ الزروع وفسادها من فعل الزروع عنده. وزعم أيضًا أن فناء كل فانٍ فعلٌ له بطبعه. وزعم أن ليس لله تعالى في الأعراض صنع ولا تقدير، وفي قوله: «إن الله تعالى لم يخلق حياةً ولا موتا» تكذيبٌ منه لوصف الله سبحانه نفسَه بأنه يحيي ويميت، وكيف يحيي ويميت مَنْ لا يخلق حياة ولاموتا؟

الفضيحة الثانية في فضائحه: إنه لما زعَم أن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، وأنكر مع ذلك صفات الله تعالى الأزليةَ كما أنكرها سائر المعتزلة، لزمه على هذه البدعة أن لا يكون لله تعالى كلام؛ إذ لم يمكنه أن يقول: «إن كلامه صفة له أزلية» كما قال أهل السنة والجماعة؛ لأنه لا يثبت لله تعالى صفة أزلية، ولم يمكنه أن يقول: «إن كلامه فعله» كما قاله سائرُ المعتزلة؛ لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئا من الأعراض، والقرآنُ عنده فعلُ الجسم الذي حلّ الكلامُ فيه، وليس هو فعلا لله تعالى، ولا صفة له؛ فليس يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل، وإذا لم يكن له كلامٌ لم يكن له أمر ونهي وتكليف، وهذا يؤدِّى إلى رفع التكليف، وإلى رفع أحكام الشريعة، وما أراد غَيْرَهُ؛ لأنه قال بما يؤدي إليه.

الفضيحة الثالثة من فضائحه: دعواه أن كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لا نهاية لعدده، وذلك أنه قال: «إذا كان المتحركُ متحركًا بحركة قامَتْ به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها، وذلك المعنى أيضا يختصُّ بمحله لمعنى سواه، وكذلك القول في اختصاص كل معنى

يفعل ما علم أو خبر بأنه لا يفعله، وإن كان ذلك من حسن ما قد فعله في الصلاح، وإن أجزت قدرته على ذلك فما يؤمنك من فعله؟ فقال له النظام: هذا لازم من قولك فيه. فقال: أنا أسوي بينهما فأقول إنما لا يقدر على الجور والكذب ولا على أن يفعل ما علم أنه لا يفعله.

(1) مَعْمَر بن عباد السلمي: (000 - 215 هـ = 000 - 830 م) من أهل البصرة، وسكن بغداد، وناظر النظام. انفرد بمسائل عقائدية عن باقي المعتزلة خطط المقريزي 2: 347، ولسان الميزان 6: 71، والمعتزلة لزهدي جار الله 57، 67 وفهرسته وقد ضبط «معمر» بتشديد الميم. والصواب أنها غير مشددة كما أوردناه أعلاه.

(2) الرعد: 16. (3) الحديد: 2.

بمحله لمعنى سواهُ لا إلى نهاية، وكذلك اللون والطعم والرائحة وكل عرض يختص بمحله لمعنى سواه، وذلك معنى أيضًا يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية».

وحكى الكعبي عنه في مقالاته أن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواها، وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه، وأن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما، ثم هذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية.

أحدهما: قوله بحوادث لا نهاية لها، وهذا يوجب وجود حوادث لا يُحْصِيَها الله تعالى، وذلك عناد لقول الله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (١).

والثاني: أن قوله بحدوث أعراض لا نهاية لها يُؤَدِّيه إلى القول بأن الجسم أَقْدَرُ من الله؛ لأن الله عنده أنه ما خَلَقَ غير الأجسام، وهي محصورة عندنا وعنده، والجسم إذا فعل عرضًا فقد فعل معه مالا نهاية له من الأعراض، ومَنْ خلق مالا نهاية له ينبغي أن يكون أَقْدَرَ مما لا يخلق إلا متناهيا في العدد.

وقد اعتذر الكعبي عنه في مقالاته بأن قال: «إن معمرًا كان يقول: إن الإنسان لا فِعْلَ له غير الإرادة، وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع».

فإن صحَّتْ هذه الرواية عنه لزمه أن يكون الطبعُ الذي نسَبَ إليه فعلَ الأعراض أقوى من الله عز وجل؛ لأن أفعال الله أجسام محصورة، وأفعال الطباع أصناف من الأعراض كل صنف منها غير محصور العدد. على أن قول معمر بأعراض لا نهاية لها تطريق لأصحاب الظهور والكمون على المسلمين في حدوث الأعراض، وذلك أن المسلمين استدلُّوا على حدوث الأعراض في الأجسام بتعاقُبِ المتضادات منها على الأجسام، وأنكر أصحاب الكمون والظهور حدوثَ الأعراض، وزعموا أنها كلها موجودة في الأجسام، فإذا ظهر في الجسم بعض الأعراض كَمَنَ فيه ضدُّه، وإذا كمن فيه العرض ظهر ضده، فقال لهم الموحدون: لو كَمَنَ العرض تارةً وظهر تارة لكان ظهوره بعد الكمون وكمونه بعد الظهور لمعنى سواه، وإلّا افتقر ذلك المعنى في ظهوره وكمونه إلى معنى سواه لا إلى نهاية، وإذا بطل اجتماع مالا نهاية له من الأعراض في الجسم الواحد صحَّ تعاقبها على الجسم من جهة حدوثها فيه لا من جهة الكمون والظهور، وإذا قال معمر بجواز اجتماع مالا نهاية له من الأعراض في الجسم لم يصح له دفع أصحاب الكمون والظهور في محل واحد، وسَوْقُ هذا الأصل يؤدي إلى القول بقدم الأعراض، وذلك كفر، فما يؤدي إليه مثله.

الفضيحة الرابعة من فضائحه: قوله في الإنسان: «إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس، وهو حي عالم قادر مختار، وليس هو متحركا ولا ساكنا ولا متلونا ولا يُرَى ولا يُلْمس، ولا يحل موضعا دون موضع، ولا يحويه مكان دون مكان».

فإذا قيل له: أتقول إنَّ الإنسان في هذا الجسد، أم في السماء، أم في الأرض أم في الجنة، أم في النار؟

---

(١) الجن: 28.

قال: «لا أطلق شيئا من ذلك، ولكني أقول: إنه في الجسد مُدَبِّر، وفي الجنة منعم، أو في النار معذب، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالا ولا متمكنا؛ لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عَمِيق ولا ذي وَزْن»؛ فوصف الإنسان بما يوصف به الإلهُ سبحانه؛ لأنه وصفه بأنه حي عالم قادر حكيم، وهذه الأوصاف واجبة لله تعالى، ثم نَزَّه الإنسان عن أن يكون متحركا أو ساكنا أو حارًّا أو باردًا أو رَطْبًا أو يابسًا أو ذا لون أو وَزْنٍ أو طَعْم أو رائحة، والله سبحانه منزه عن هذه الأوصاف.

وكما زعم أن الإنسان في الجسد مُدَبِّر لا على معنى الحلول والتمكن فيه، كذلك الإلهُ عنده في كل مكان، على معنى أنه مدبر له عالم بما يجري فيه، لا على معنى الحلول والتمكن فيه، فكأنه أراد أن يُعْبَدَ الإنسانُ؛ لوصفه إياه بما يوصف الإله به.

فلم يَجْسُرْ على إظهار القول بذلك فقال بما يؤدي إليه: ثم إن هذا القول يوجب عليه أن لا يَرَى إنسانٌ إنسانًا، ويوجبُ أن لا يكون الصحابة رأوا رسول الله ﷺ، وكفاه بذلك خِزْيًا.

الفضيحة الخامسة من فضائحه: قوله بأن الله لا يجوز أن يقال فيه: «إنه قديم» مع وصفه إياه بأنه موجود أزَلِيٌّ.

الفضيحة السادسة من فضائحه: امتناعُه عن القول بأن الله تعالى يعلم نفسه؛ لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به، وهذا يبطل عليه بذكر الذاكر نفسه؛ لأنه إذا جاز أن يذكر الذاكر نفسَه جاز أن يعلم العالم نفسَه.

وقد افتخر الكعبي في مقالاته بأن معمرًا من شيوخه في الاعتزال، ومن افتخر بمثله وهبناه منه، وتمثلنا بقول الشاعر:

هل مشتر والسعيدُ بائعه ... هل بائع وسعيد من وَهَبَا

• (7) ذكر البشرية منهم:

هؤلاء أتباع بشر بن المعتمر[1] وقال إخوانه من القدرية بتكفيره في أمور هو فيها مصيب عند غير القدرية.

فمما كَفَّرته القدرية فيه قولُه: «إن الله تعالى قادرٌ على لطفٍ لو فعله بالكافر لآمَنَ طوعًا».

وكفروه أيضًا في قوله: «إن الله تعالى لو خلق العُقَلاء ابتداء في الجنة وتفضَّلَ عليهم بذلك لكان ذلك أصْلَحَ لهم».

وكفروه أيضًا بقوله: «إن الله لو علم من عبده أنه لو أبقاه لآمَنَ كان إبقاؤه إياه أصلح له من أن يُميتَه كافرًا».

وكفروه أيضًا بقوله: «إن الله تعالى لم يزل مريدًا».

---

(1) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: (000 - 210 هـ = 000 - 825م) من أهل الكوفة. قال الشريف المرتضى: «يقال: إن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبيه». له مُصَنَّفات نثرية وشعرية في نصرة مذهبه، منها قصيدة في أربعين ألف بيت ردّ فيها على كل الفرق المخالفة لعقيدته. ومات ببغداد. أمالي المرتضى 1: 131، ودائرة المعارف الإسلامية 3: 660.

وفي قوله: «إن الله تعالى إذا علم حدوثَ شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حُدوثه».

والحقُّ في هذه المسائل الخمس التي كَفَّرتِ المعتزلةُ البصريةُ فيها بشرًا - مع بشر، والمكفرون له فيها هم الكفرة، ونحن نكفر بشرًا في أمور سواها كل واحد منهما بدعة شنعاء:

أولها: قول بشر بأن الله تعالى ما والى مؤمنًا في حال إيمانه، ولا عادى كافرًا في حال كفره.

ويجب تكفيره في هذا على قول جميع الأمَّة، أما على قول أصحابنا فلأنا نقول: إن الله تعالى لم يزل مُوَاليًا لمن علم أن يكون وليًّا له إذا وجد، ومعاديًا لمن علم إنه إذا وجد كفر ومات على كفره، يكون معاديًا له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته. وأما على أصول المعتزلة غير بشر فلأنهم قالوا: إن الله لم يكن مواليًا لأحد قبل وجود الطاعة منه، فكان في حال وجود طاعته مواليًا له، وكان معاديًا للكافر في حال وجود الكفر منه، فإن ارتدَّ المؤمنُ صار الله تعالى معاديًا له بعد أن كان مواليًا له عندهم.

وزعم بشر أن الله تعالى لا يكون مواليًا للمطيع في حال وجود طاعته، ولا مُعَاديًا للكافر في حال وجود كفره، وإنما يوالي المطيعَ في الحالة الثانية من وجود طاعته، ويعادي الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره. واستدلَّ على ذلك بأن قال: «لو جاز أن يواليَ المطيعَ في حال طاعته، وجاز أن يعاديَ الكافِرَ في حال كفره». فقال أصحابنا: لو فعل ذلك لجاز. فقال: «لو جاز ذلك لجاز أن يَمْسَخَ الكافر في حال كفره»، فقلنا له: لو فعل ذلك لجاز.

الفضيحة الثانية من فضائح بشر: إفراطه بالقول في التولُّد، حتى زعَمَ أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها، وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقد كفره أصحابنا وسائر المعتزلة في دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات.

الفضيحة الثالثة من فضائحه: قوله بأن الله تعالى قد يغفر للإنسان ذنوبه، ثم يعود فيما غفر له فيعذبه عليه إذا عاد إلى معصيته.

فسئل على هذا عن كافر تاب عن كفره ثم شرب الخمر بعد توبته عن كفره من غير استحلال منه للخمر وفاجأه الموت قبل توبته عن شرب الخمر، هل يعذبه الله يوم القيامة على الكفر الذي قد تاب منه؟

فقال: نعم.

فقيل له: يجب على هذا أن يكون عذابُ من هو على ملة الإسلام مثلَ عذاب الكافر. فالتزم ذلك.

الفضيحة الرابعة من فضائحه: قوله بأن الله تعالى يقدر على أن يعذب الطفل ظالما له في تعذيبه إياه، فإنه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغًا عاقلا مستحقًا للعذاب.

وهذا في التقدير كأنه يقول: إن الله تعالى قادر على أن يظلم، ولو ظلم لكان بذلك الظلم عادلا، وأول هذا الكلام ينقض آخره.

وأصحابنا يقولون : إن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل، ولو فعل ذلك كان عَدْلًا منه فلا يتناقض قولهم في هذا الباب، وقول بشر فيه متناقض.

الفضيحة الخامسة من فضائحه: قوله بأن الحركة تحصل وليس الجسم في المكان الأول ولا في المكان الثاني، ولكن الجسم يتحرك به من الأول إلى الثاني.

وهذا قول غير معقول في نفسه، واختلف المتكلمون قبله في الحركة: هل هي معنى أم لا؟ فنفاها نُفَاة الأعراض، واختلف الذين أثبتوا الأعراض في وقت وجود الحركة:

فمنهم من زعم أنها توجد في الجسم وهو في المكان الأول فينتقل بها عن الأول إلى الثاني، وبه قال شيخنا أبو الحسن الأشعري رحمه الله.

ومنهم من قال: إن الحركة كوْنَان في مكانين، أحدهما. في المتحرك وهو في المكان الأول، والثاني يوجد فيه وهو في المكان الثاني. وهذا قول الراوندي، وبه قال شيخنا أبو العباس القَلَانسي.

وقد خرج قولُ بشر بن المعتمر عن هذه الأقوال بدعواه أن الحركة تحصل وليس الجسم في المكان الأول ولا في المكان الثاني، مع علمنا بأنه لا واسطة بين حالَيْ كونه في المكان الأول وكونه في المكان الثاني، وقوله هذا غير معقول له، فكيف يكون معقولا لغيره؟

• (8) ذكر الهشامية منهم:

هؤلاء أتباع هشام بن عمرو الفُوَطيِّ[1] وفضائحه بعد ضلالته بالقدر تترى[2].

منها: أنه حرم على الناس أن يقولوا: «حسبنا الله ونعم والوكيل» من جهة تسميته بالوكيل، وقد نطق القرآن بهذا الاسم لله تعالى[3]، وذكر ذلك في السنة الواردة في تسعة وتسعين اسمًا من أسماء الله تعالى[4] فإذا لم يجز إطلاق هذا الاسم على الله تعالى مع نزول القرآن به ومع ورود

---

(1) هشام بن عمرو الفُوطيّ، (000 - 226 هـ = 000 - 841م) من أهل البصر، كان مقدما بين المعتزلة، ويقدره ذوو السلطان، يروي ابن المرتضى عن يحيى بن أكثم أن المأمون الخليفة العباسى كان إذا دخل عليه هشام هذا يتحرك له حتى إنه ليكاد يقوم - له مصنفات عديدة. انظر طبقات المعتزلة 61.

(2) تترى: أي تتابع.

(3) آل عمران: 173.

(4) وهذا في الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا: مائة إلا واحدًا. إنه وتر يحب الوتر، من أحصاها دخل الجنة: هو الله الذي لا إله إلا هو. الرحمن. الرحيم... - ثم ذكر باقي التسعة والتسعين اسمًا ومن بينها اسم الوكيل-». أخرجه الترمذي، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه، والبيهقي في شعب الإيمان، كلهم عن أبي هريرة. قال أبو عيسى الترمذي: «هذا حديث غريب، حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح وهو ثقة عند أهل الحديث. وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، ولا نعلم في شيء من الروايات له إسناد صحيح ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث. وقد روى آدم بن إياس هذا الحديث بإسناد غير هذا عن أبي هريرة عن النبي ﷺ وذكر فيه الأسماء وليس له إسناد صحيح»، الترمذي 5: 531 - 532، طبعة الحلبي.

وقال في الزوائد: «لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من هذا الوجه ولا من غيره غير ابن ماجه والترمذي، مع تقديم وتأخير، وطريق الترمذي أصح شيء في الباب» قال: «وإسناد طريق ابن ماجه ضعيف، لضعف عبد الملك بن محمد». وقد تتبع ابن حجر العسقلاني هذا الحديث سندًا ومتنًا في كتابه «فتح الباري بشرح صحيح =

السنة الصحيحة به، فأيُّ اسم بعده يطلق عليه؟ وقد كان أصحابنا يتعجبون من المعتزلة البصرية في إطلاقها على الله عز وجل من الأسماء مالم يذكر في القرآن والسنة إذا دل عليه القياس، وزاد هذا التعجُّبُ بمنع الفُوَطي عن الإطلاق على الله بما قد نطق به القرآن والسنة.

واعتذر الخياطُ عن الفُوَطي بأن قال: «إن هشامًا كان يقول: «حسبنا الله ونعم المتوكَّلُ عليه، بدلا من الوكيل»، وزعم أن وكيلا يقتضي مُوَكِّلا فوقه.

وهذا من علامات جهل هشام والمعتذرِ عنه بمعاني الأسماء في اللغة. وذلك أن الوكيل في اللغة بمعنى الكافي؛ لأنه يَكْفِي موكلَه أمر ما وكله فيه. وهذا معنى قولهم: «حسبنا الله ونعم الوكيل». ومعنى حَسْبنا: كافينا، وواجبٌ أن يكون ما بعد نِعْمَ موافقا لما قبله، كقوله القائل: الله رازقُنا ونعم الرازِقُ، ولا يقال: الله رازقنا ونعم الغافر، ولأن الله تعالى قال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥ﴾[1] أي كافيه. وقد يكون الوكيل أيضًا بمعنى الحفيظ، ومنه قوله تعالى: ﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾[2] أي حفيظ، ويقال في نقيض الحفيظ: رَجُل وَكِلٌ وَوَكَلٌ: أي بليد، والوَكال البلادة، وإذا كان الوكيل بمعنى الحفيظ، وكان الله عز وجل كافيا وحفيظا، لم يكن للمنع من إطلاق الوكيل في أسمائه معنًى. والعَجَبُ من هشام في أنه أجاز أن يُكْتَبَ لله عز وجل هذا الاسم، وأن يُقْرأ به القرآن، ولم يجزْ أن يُدْعَى به في غير قراءة القرآن.

الفضيحة الثانية من فضائح الفوطي: امتناعُه من إطلاق كثير مما نطق به القرآن، فمنع الناس من أن يقولوا: إن الله تعالى عز وجل ألَّفَ بين قلوب المؤمنين وأضَلَّ الفاسقين، وهذا عِنَاد منه لقول الله عز وجل: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[3] ولقوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾[4] وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[5] ومنع أن يقول في غير القرآن إنه عمى على الكافرين.

ووافَقَهُ صاحبه عبَّاد بن سليمان الضَّمْرِي في هذه الضلالة فمنع الناس أن يقولوا: إن الله تعالى خلق الكافر؛ لأن الكافر اسمٌ لشيئين: إنسان، وكفره، وهو غير خالق لكفره عنده. ويلزمه على هذا القياس أن لا يقول: إن الله تعالى خلق المؤمن؛ لأن المؤمن اسم لشيئين: إنسان، وإيمان، والله عنده غيرُ خالق لإيمانه، ويلزمه على قياس هذا الأصل أن لا يقول إن أحدًا قَتَلَ كافرًا أو ضَرَبه؛ لأن الكافر اسم للإنسان وكفره، والكفر لا يكون مقتولا ولا مضروبًا.

ومنع عَبَّاد من أن يقال: إن الله تعالى ثالثُ كلِّ اثنين: ورابعُ كلِّ ثلاثة. وهذا عِنَادٌ منه لقول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا

= البخاري» 23: 251 - 268 طبعة الكليات الأزهرية. ولمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع لكتاب «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» لأبي حامد الغزالي، بتحقيقنا، إصدار مكتبة القرآن بمصر.

(1) الطلاق: 3. (2) الأنعام: 2. (3) الأنفال: 63.
(4) إبراهيم: 27. (5) البقرة: 26.

﴿هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].

كان يمنع أن يقال: إن الله عز وجل أمْلَى[2] للكافرين. وفي هذا عِنَاد منه لقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[3]. فإن كان عباد قد أخذ هذه الضلالة عن أستاذه هشام فالعَصَا من العُصَيَّة، ولَنْ تلد الحية إلا الحية. وإن انفرد بها دونه فقد قاسَ التلميذُ ما منع من إطلاقه على ما منع أستاذه من إطلاق اسم الوكيل والكفيل على الله تعالى.

الفضيحة الثالثة من فضائح الفُوَطِيِّ: قوله بأن الأعراض لا يدلُّ شيء منها على الله تعالى، وكذلك قال صاحبه عباد، وزعَمَا أن فَلْقَ البحر، وقَلْبَ العصا حية، وانشقاقَ القمر، ومَحْق السِّحْرِ، والمَشْيَ على الماء، لا يدلُّ شيء من ذلك على صدق الرسول في دعواه الرسالة.

وزعم الفوطي أن الدليل على الله تعالى يجب أن يكون محسوسًا، والأجسام محسوسة؛ فهي الأدلة على الله تعالى، والأعراض معلومة بدلائل نَظَرية، فلو دلَّتْ على الله لاحتاج كل دليل منها إلى دليل سواه لا إلى نهاية.

فقيل له: يلزمك على هذا الاستدلال أن تقول: إن الأعراض لا تدلّ على شيء من الأشياء، ولا على حكم من الأحكام؛ لأنها لو دلت على شيء أو على حكم لاحتاجت في دلالتها على مدلولها إلى دلالة على صحة دلالتها عليه، واحتاج كلُّ دليل إلى دليل لا إلى نهاية فإن صار إلى أن الأعراض لا تدلُّ على شيء ولا على حكم صار إلى إبطال دلالة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ على الحلال والحرام والوعد والوعيد.

على أن من الأعراض ما يُعْلم وجوده بالضرورة؛ كالألوان، والطعوم، والروائح، والحركة، والسكون؛ فيلزمه أن تكون هذه الأعراض المعلومة بالضرورة دلالة على الله سبحانه؛ لأنها محسوسة كما دَلّت الأجسام عليه؛ لأنها محسوسة.

فإن قال: إن الأعراض غير محسوسة لأن نُفَاة الأعراض قد أنكروا وجودها. قيل: فالنجارية والضرارية قد أنكروا وجود جسم لا يكون عرضًا لدعواهم أن الأجسام أعراض مجتمعة، فيجب على قياس قولك أن لا تكون الأجسام معلومة بالضرورة، وأن لا تدل عليه سبحانه.

الفضيحة الرابعة في فضائح الفوطي: قوله بالمقطوع والموصول، وذلك قوله: «لو أن رجلا أسْبغ الوضوء، وافتتح الصلاة، متقربًا بها إلى الله سبحانه، عازمًا على إتمامها، ثم قرأ فركَعَ فسجَدَ مخلصًا لله تعالى في ذلك كله، غير أنه قطعها في آخرها- إن أول صلاته وآخرها معصية قد نهاه الله تعالى عنها وحَرَّمها عليه، وليس له سبيل قبل دخوله فيه إلى العلم بأنها معصية فيتجنبها».

واجتمعت الأمة قبله على أن ما مَضَى منها كانت طاعةً لله تعالى وإن لم تكن صلاة كاملة.

الفضيحة الخامسة من فضائحه: إنكارُهُ حصارَ عثمان وقتله بالغلبة والقهر وزعم أن شِرْذِمة قليلة قتلوه غِرَّةً من غير حصار مشهور.

---

(1) المجادلة: 7.
(2) أي أمهلهم وأطال لهم.
(3) آل عمران: 178.

ومُنْكِرُ حصار عثمان مع تَوَاتُرِ الأخبار به كمنكر وقعتي بَدْر وأُحدٍ مع تواتر الأخبار بهما، وكمنكر المعجزات التي تواترت الأخبار بها.

الفضيحة السادسة من فضائحه: قوله في باب الإمامة: «إن الأمة إذا اجتمعت كلمتها، وتركت الظلم والفساد، احتاجت إلى إمام يَسُوسُها. وإذا عصت، وفجرت، وقتلت إمامها، لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال».

وإنما أراد الطعن في إمامة عليٍّ؛ لأنها عُقِدَتْ له في حال الفتنة وبعد قتل إمامٍ قبله.

وهذا قريب من قول الأصم منهم: «إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع عليه» وإنما قصد بهذا الطعن في إمامة علي رضي الله عنه؛ لأن الأمة لم تجتمع عليه؛ لثبوت أهل الشام على خلافه إلى أن مات؛ فأنكر إمامة عليّ مع قوله بإمامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل عليّ رضي الله عنه وقرّت عيون الرافضة المائلين إلى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة في إمامة عليّ وبعد شك زعيمهم واصل في شهادة عليّ وأصحابه.

الفضيحة السابعة من فضائح الفوطي: قوله بتكفير مَنْ قال إن الجنة والنار مخلوقَتَانِ. وأخْلَافهُ من المعتزلة شكوا في وجودهما اليوم، ولم يقولوا بتكفير من قال إنهما مخلوقتان.

والمثبتون لخلْقهمَا يكفرون من أنكرهما، ويقسمون بالله تعالى أن مَنْ أنكرهما لا يدخل الجنة ولا ينجو من النار.

الفضيحة الثامنة من فضائحه: إنكاره افتضاض الأبكار في الجنة، ومَنْ أنكر ذلك يُحْرَمُ ذلك، بل يحرم عليه دخول الجنة فَضْلًا عن افتضاض الأبكار فيها.

وكان الفوطي مع ضلالاته التي حكيناها عنه يرى قَتْلَ مخالفيه في السر غِيلَة، وإن كانوا من أهل ملة الإسلام.

فماذا على أهل السنة إذا قالوا في هذا الفوطي وأتباعه: إن دماءهم وأموالهم حَلالٌ للمسلمين وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قَوَدٌ [1]، ولا دِيَةٌ، ولا كَفَّارة، لقاتله عند الله تعالى القربى والزلفى. والحمد لله على ذلك.

• (9) ذكر المردارية منهم:

هؤلاء أتباع عيسى بن صبيح: المعروفِ بأبي موسى المردار [2]. وكان يقال له: راهب المعتزلة. وهذا اللقب لائقٌ به إن كان المراد به مأخوذًا من رَهْبَانية النصارى، ولقبه بالمردار لائق به أيضا، وهو في الجملة كما قيل:

وقَلَّمَا أبْصَرَتْ عيناك من رَجُل ... إلا ومَعْنَاه إن فكرْتَ في لَقَبِه

---

(1) القَوَدُ: القصاص.

(2) عيسى بن صبيح المردار، أبو موسى: (000 - نحو 226هـ) أخذ العلم من بشر بن المعتمر، وكان زاهدًا، انفرد بمسائل عن المعتزلة. وقد تتلمذ على يديه عدد من متكلمي المعتزلة، منهم: أبو زفر، ومحمد بن سويد، وجعفر بن حرب الثقفي، وجعفر بن مبشر الهمداني. وله أثر بارز في نشر مذهب المعتزلة ببغداد.

وكان هذا المردار يزعم أن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وبما هو أفصح[1] منه كما قاله النظام وفي هذا عِنَاد منهما لقول الله عز وجل: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[2].

وكان المردار مع ضلالته يقول بتكفير مَنْ لابَسَ السلطان، ويزعم أنه لا يرث ولا يورث وكان أسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لا بَسَ السلطان من موافقيهم في القَدَر والاعتزال: «إنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر»، وأفتى المردار بأنه كافر.

والعجب من سلطان زمانِهِ كيف ترك قتله مع تكفيره إياه وتكفير من خالطه؟!

وكان يزعم أيضًا أن الله قادر على أن يظلم ويكذب، ولو فعل مقدوره من الظلم والكذب لكان إلهًا ظالما كاذبا.

وحكى أبو زفر عن المردار أنه أجاز وقوع فعل واحدٍ من فاعِلَيْنِ مخلوقين على سبيل التولُّد، مع إنكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب.

وزعم المردار أيضا أن مَنْ أجاز رؤية الله تعالى بالأبصار بلا كَيْفٍ فهو كافر، والشاك في كفره كافر، وكذلك الشاك في الشاك لا إلى نهاية. والباقون من المعتزلة إنما قالوا بتكفير مَنْ أجاز الرؤية على جهة المقابلة أو على اتصال شُعَاعِ بصر الرائي بالمرئيّ والذين أثبتوا الرؤية مجمعون على تكفير المردار وتكفير الشاك في كفره.

وقد حكت المعتزلة عن المردار أنه لما حضرته الوفاة أوصى أن يتصدق بماله، ولا يدفع شيء منه إلى ورثته.

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن ذلك بان قال: «كان فى ماله شُبَه، وكان للمساكين فيه حق»، وقد وصفه في هذا الاعتذار بأنه كان غاصبا وخائنا للمساكين. والغاصب عند المعتزلة فاسق مخلّد في النار.

وقد أكفره سائر المعتزلة في قوله بتولُّدِ فعلٍ واحد من فاعلين وقد أكفر هو أبا الهذيل في قوله بفَنَاء مقدورات الله عز وجل، وصنف فيه كتابًا، وأكفر أستاذه بشر ابن المعتمر في قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والإدراكات، وأكفر النظام في قوله بأن المتولدات من فعل الله، وقال: «يلزمه أن يكون قول النصارى: (المسيح ابنُ الله) من فعل الله».

فهذا راهب المعتزلة قد قال بتكفير شيوخِه، وقال شيوخُه بتكفيره، وكلا الفريقين مُحِقٌّ بتكفير صاحبه!

---

(1) ذكر البغدادي في «الملل والنحل» أن المردار افتتح دعوته بهذه المقولة.

(2) الإسراء: 88.

• (10) ذكر الجعفرية منهم:

هؤلاء أتباع جعفرين، **أحدهما:** جَعْفَر بن حَرْب[1]، والآخر جَعْفَر بن مَبشر[2]، وكلاهما للضلالة رأس، وللجهالة أساس.

أما جعفر بن مبشر: فإنه زعم أن في فُسّاق هذه الأمة من هو شر من اليهود، والنصارى، والمجوس، والزنادقة. هذا مع قوله بأن الفاسق مُوَحِّد وليس بمؤمن ولا كافر؛ فجعل الموحد الذي ليس بكافر شرًّا من الثنوي الكافر وأقلَّ ما نقابل به على هذا القول أن نقول له: إنك عندنا شر من كل كافر على بسيط الأرض.

وزعم أيضًا أن إجماع الصحابة على ضَرْب شارب الخمر الحدَّ وقع خطأ؛ لأنهم أجمعوا عليه برأيهم. فشارك ببدعته هذه نَجَدَات الخوارج في إنكارها حد الخمر وقد أجمع فقهاء الأمة على تكفير مَنْ أنكر حَدَّ الخمر، وإنما اختلفوا في حد شارب النبيذ إذا لم يسكر منه، فأما إذا سكر منه فعليه الحد عند فريق الرأي والحديث على رغم من أنكر ذلك.

وزعم ابن مبشر أيضًا مَنْ سَرَق حبة أو ما دونها، فهو فاسق مخلد في النار، وخالف بذلك أسلافه الذين قالوا بغُفْرَان الصغائر عند اجتناب الكبائر.

وزعم أيضًا أن تأبيد المذنبين في النار من مُوجِبات العقول، وخالف بذلك أسلافه الذين قالوا: «إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل».

وزعم أيضًا أن رجلا لو بَعَثَ إلى امرأة يخطبها ليتزوجها، وجاءته المرأة فوثَبَ عليها فوطئها من غير عقد أنه لا حَدَّ عليها؛ لأنها جاءته على سبيل النكاح، وأوجب الحدَّ على الرجل؛ لأنه قصد الزنى. ولم يعلم هذا الجاهلُ أن المطاوعة للزاني زانية إذا لم تكن مكرهة. وإنما اختلف الفقهاء فيمن أكْرَهَ امرأةً على الزنى: فمنهم من أوجب للمرأة مهرًا وأوجب على الرجل حدًّا، وبه قال الشافعي وفقهاء الحجاز. ومنهم من أسقط الحد عن الرجل لأجل وجوب المهر عليه، ولم يقل أحد من سلف الأمة بسقوط الحد عن الرجل لأجل وجوب المهر عليه. ولم يقل أحد من سلف الأمة بسقوط الحد عن المطاوعة للزاني كما قال ابن مبشر، وكفاه بخلاف الإجماع خِزْيا.

وأما جعفر بن حَرْب: فإنه جَرَى على ضلالات أستاذه المردار، وزاد عليه قوله بأن بعض الجملة غير الجملة. وهذا يوجب عليه أن تكون الجملة غير نفسها، إذا كان كل بعض منها غيرها.

وكان يزعم أن الممنوع من الفعل قادر على الفعل، وليس يقدر على شيء، هكذا حكى عنه الكعبيُّ في مقالاته، ويلزمه على هذا الأصل أن يجيز كون العالم بشيء ليس غير عالم به.

---

(1) جعفر بن حرب الهمداني: (177 - -116 - = 793 - 850م) من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، وعن المردار كما سبق أن ذكرنا. وصنف كتبًا قال الخطيب البغدادي: «إنها معروفة عند المتكلمين». وكان له اختصاص بالواثق العباسي. تاريخ بغداد 7: 162، ومروج الذهب 2: 298.

(2) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي: (000 - 234هـ = 000 - 848 م) يعتبر من كبار المعتزلة ومتكلميهم، له آراء انفرد بها، وله تصانيف، مولده ووفاته ببغداد. تاريخ 7: 162.

قال عبد القاهر: لابن حرب كتابٌ في بيان ضلالاته، وقد نقضناهُ عليه وسمينا نقضنا عليه بكتاب «**الحَرْب على ابن حَرْب**» وفيه نقض أصوله وفصوله بحمد الله ومَنِّه.

• (11) ذكر الإسكافية منهم:

هؤلاء أتباع محمد بن عبد الله الإسكافي[1]. وكان قد أخذ ضلالته في القَدَر عن جعفر بن حرب، ثم خالفه في بعض فروعه، وزعم أن الله تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين، ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء. فخرج عن قول النظام بأنه لا يقدر على الظلم والكذب، وخرج عن قول من قال من أسلافه إنه يقدر على الظلم والكذب، ولكنه لا يفعلهما لعلمه بقبحهما وغناه عنهما. وجعل بين القولين منزلَةً؛ فزعم أنه إنما يقدر على ظلم مَنْ لا عَقْل له، ولا يقدر على ظلم العقلاء. وأكفره أسلافهُ في ذلك، وأكفرهم هو في خلافه.

ومن تدقيقه في ضلالته قوله بأنه يجوز أن يقال: إن الله يكلم العباد، ولا يجوز أن يقال: إنه يتكلم، وسماه مكلما، ولم يسمه متكلما، وزعم أن متكلما يوهم أن الكلام قام به، ومكلم لا يوهم ذلك، كما أن متحركا يقتضي قيام الحركة به، ومتكلما يقتضي قيام الكلام به، فصحيح عندنا أن كلام الله تعالى عندنا قائم به، وأما أسلافه القدرية فإنهم يقولون له: إن اعتلالك هذا يوجب عندك أن يكون المتكلم من بدن الإنسان لسانَهُ فحسب؛ لأن الكلام عندك يحل فيه، بل يوجب عليك إحالة إجراء اسم المتكلم على شيء؛ لأن الكلام عندك وعند سائر المعتزلة له حروف، ولا يصح أن يكون حرف واحدٌ كلاما، ومحل كل حرف من حروف الكلام غير محل الحرف الآخر، فيعني على اعتلالك أن لا يكون الإنسان متكلما ولا جزءًا منه على قواعد اعتلالك أن الله تعالى لم يكن متكلما لأن الكلام لا يقوم به عندك.

وقد فخم بعض المعتزلة من الإسكافي بأنْ زعم أن محمد بن الحسن[2] رآه ماشيا فنزل عن فرسه، وهذا كذب من قائله؛ لأن الإسكافي لم يكن في زمان محمد بن الحسن، ومات محمد بن الحسن بالري في خلافة هارون الرشيد، ولم يدرك الإسكافيُّ زمانَ الرشيد، ولو أدرك زمان محمد لم يكن محمد ينزل لمثله عن فرسه مع تكفيره إياه. وقد روى هشام بن عبيد الله الرازي عن محمد بن الحسن: «أن من صلى خلف المعتزليِّ يُعيدُ صلاته»، وروى هشام أيضًا عن يحيى بن أكثم، عن أبي يوسف[3] أنه سُئل عن المعتزلة، فقال: «هم الزنادقة» وقد أشار الشافعي في كتاب «القياس»

---

(1) محمد بن عبد الله، أبو جعفر الإسكافي: (000 - 240 هـ = 000 - 854م) بغدادي أصله من سمرقند. له مناظرات مع الكراييسي وغيره. قال ابن النديم: «كان المعتصم يعظمه جدًّا». له كتاب «نقض العثمانية» وهي للجاحظ. وفي «رسائل الجاحظ» للسندوبي «خلاصة نقض العثمانية» من الصفحة 13 إلى 66 ولم يذكر مكان وجود الأصل الذي أخذ عنه هذه الخلاصة. خطط المقريزي 2: 346، ولسان الميزان 5: 221.

(2) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله: (131 - 189هـ = 784 - 804م) إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفه، ولاه الرشيد القضاء بالرقة ثم أقاله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه. فمات في الري. نعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي. له كتب كثيرة، والمبسوط» في فروع الفقه، و «الجامع الكبير»، و «السير». الفهرست لابن النديم 1: 203، والفوائد البهية 163، وتاريخ بغداد 2: 172 - 182.

(3) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف: (113 - 182هـ= 731 - 798م) صاحب الإمام =

إلى رُجُوعِه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء، وبه قال مالك وفقهاء المدينة؛ فكيف يصح من أئمة الإسلام إكرام القدرية بالنزول لهم مع قولهم بتكفيرهم؟!

• (12) ذكر الثُّمَامية منهم:

هؤلاء أتباع ثُمَامة بن أشرس النميري[1] من مواليهم، وكان زعيم القدرية في زمان المأمون، والمعتصم، والواثق، وقيل: إنه هو الذي أغْوَى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال.

وانفرد عن سائر أسلاف المعتزلة ببدعتين أكفرته الأمة كلُّها فيهما:

إحداهما: أنه لما شارَكه أصحابُ المعارف في دعواهم أن المعارف ضرورية، زعم أن مَن لم يضطره الله إلى معرفته لم يكن مأمورًا بالمعرفة ولا منهيا عن الكفر وكان مخلوقًا للسخرة والاعتبار فحسب كسائر الحيوانات التي ليست بمكلفة؛ وزعم لأجل ذلك أن عَوَامَّ الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابًا.

وزعم أن الآخرة إنما هي دار ثوابٍ أو عقابٍ، وليس فيها لمن مات طفلا ولا لمن لا يعرف الله تعالى بالضرورة طاعة يستحقون بها ثوابًا، ولا معصية يستحقون عليها عقابًا؛ فيصيرون حينئذ ترابا؛ إذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب.

والبدعة الثانية من بدع ثُمَامة: قوله بأن الأفعال المتولِّدة أفعال لا فاعل لها.

وهذه الضلالة تجرُّ إلى إنكار صانع العالم؛ لأنه لو صح وجودُ فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل، ولم يكن حينئذ في الأفعال دلالة على فاعلها، ولا كان في حدوث العالم دلالة على صانعه، كما لو أجاز إنسان وجود كتابة لا من كتاب، ووجود مبنى أو منسوخ لا من بانٍ أو ناسخ.

ويقال له: إذا كان كلامُ الإنسان عندك متولدًا ولا فاعل له عندك، فلِمَ تَلُومُ الإنسان على كذبه وعلى كلمة الكفر، وهو عندك غير فاعل للكذب ولا لكلمة الكفر؟

ومن فضائح ثمامة أيضا أنه كان يقول في دار الإسلام: «إنها دار شرك وكان يحرم السَّبْيَ؛ لأن المسبيَّ عنده ما عصى ربه إذا لم يعرفه، وإنما العاصي عنده من عرف ربه بالضرورة ثم جَحَده أو عصاه وفي هذا إقرار منه على نفسه بأنه ولد زنى؛ لأنه كان من الموالي، وكانت أمه مسبيَّة، ووطْء من لا يجوز سبيها على حكم السبي الحرام زنى، والمولود منه ولد زنى؛ فبدعة ثمامة على هذا التقدير لائق بنسبه!!

= أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيهًا علامة، من حفاظ الحديث.. ولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته ببغداد وهو على القضاء. وهو أول من دُعي «قاضي القضاة» ويقال له: قاضي قضاة الدنيا! وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. من كتبه «الخراج» و «الرد على مالك بن أنس» و «الجوامع» في أربعين فصلا ذكر فيه اختلاف العلماء والرأي المأخوذ. مفتاح السعادة 2: 100 - 107، والبداية والنهاية 10: 180، وتاريخ بغداد 14: 242.

(1) ثُمَامة بن أشْرَس النميرى، أبو معن: (000 - 213 هـ = 000 - 828م) أحد الفصحاء البلغاء المقدَّمين. أراد المأمون أن يستوزره فاستعفاه. من تلاميذه الجاحظ. لسان الميزان 2: 83، وميزان الاعتدال 1: 173، والبيان والتبيين 1 : 61.

وقد حكى أصحاب التواريخ عن سخافة ثمامة ومجونه أُمورًا عجيبة:

منها: ماذكره عبد الله بن مسلم بن قتيبة في كتاب «مختلف الحديث» ذكر فيه أن ثمامة بن أشرس رأى الناسَ يوم جمعة يتعادَوْن إلى المسجد الجامع لخوفهم فَوْتَ الصلاة، فقال لرفيق له: انظر إلى هؤلاء الحمير والبقر. ثم قال: ماذا صنع ذلك الْعَرَبِيُّ بالناس؟ يعني رسولَ الله ﷺ

وحكى الجاحظ في كتاب «المضاحك» أن المأمون ركب يوما. فرأى ثمامة سكران قد وقع في الطين، فقال له: «ثمامة؟! قال: أي والله، قال: ألا تستحي؟ قال: لا والله، قال: عليك لعنة الله، قال: تَتْرَى؛ ثم تَتْرَى».

وذكر الجاحظ أيضا أن غلامَ ثُمَامة قال يوما لثمامة: «قم صَلِّ. فتغافَلَ، فقال له: قد ضاق الوقت فقم وصل واسترح، فقال: أنا مستريح إن تركتني».

وذكر صاحب تاريخ المَرَاوزة أن ثمامة بن أشرس سعى إلى الواثق بأحمد بن نصر المروزى، وذكر له أنه يكفر مَنْ يُنْكر رؤية الله تعالى، ومن يقول بخلق القرآن، فاعتصم المعتصم ببدعة القدرية فقتله، ثم ندم على قتله، وعاتب ثمامة وابن أبي دُوَاد[1] وابن الزيات في ذلك، وكانوا أشاروا عليه بقتله، فقال له ابن الزيات: «وإن لم يكن قتله صوابا فقتلني الله تعالى بين الماء والنار»، وقال ابن أبي دُوَاد: «حَبَسَنى الله في جلدي إن لم يكن قَتْلُه صوابا»، وقال ثمامة: «سَلَّطَ الله تعالى عليَّ السيوف إن لم تكن أنت مصيبا في قتله». فاستجاب الله تعالى دعاء كل واحد منهم في نفسه: أما ابن الزيات فإنه دخل في الحمام وسقط في أتونه فمات بين الماء والنار[2] وأما ابن أبي دُوَاد فإن المتوكل رحمه الله حبسه فأصابه في حبسه الفالج إلى أن مات[3]. وأما ثمامة فإنه خرج إلى مكة فرآه الخزاعيون بين الصفا والمروة، فنادى رجل منهم فقال: «يا آل خُزَاعة، هذا الذي سَعَى بصاحبكم أحمد بن نصر، وسعى في دمهِ»، فاجتمع عليه بنو خُزَاعة بسيوفهم حتى قتلوه، ثم أخرجوا جيفته من الحرم، فأكلته السباع خارجا من الحرم: فكان كما قال الله تعالى ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَنِقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾[4].

---

(1) اسمه أحمد بن أبي دُواد، وتختلف الروايات في اسم أبيه «أبي دواد» قيل: اسمه الفرج، وقيل: دعمي، وقال طلحة: الصحيح أن اسمه كتبته، يعنى «أبا دواد». انظر تاريخ بغداد 4: 141 - 156، والبداية والنهاية 10: 319.

(2) يذكر المؤرخون أن ابن الزيات مات نتيجة تعذيب المتوكل له حتى الموت؛ وذلك لأن ابن الزيات عندما كان وزيرًا كان المعتصم يعول عليه في مهام دولته، وكذلك ابنه الواثق، ولما مرض الواثق عمل ابن الزيات على تولية ابنه وحرمان المتوكل، فلم يفلح، وولى المتوكل فعاقبه بما ذكرناه أعلاه. انظر وفيات الأعيان 2: 54، وأمراء البيان 1: 278 - 306 وذكر فيه أنه كان من بلغاء الكتاب والشعراء وله ديوان شعر. والطبري 11: 27. مولده ووفاته (173 - 233 هـ = 789 - 847م).

(3) بالفعل فلج ابن أبي دواد في أول خلافة المتوكل سنة 233 هـ وتوفي مفلوجًا ببغداد سنة 240 هـ كان متصلًا بالمأمون فلما قرب موته أوصى به أخاه المعتصم، فجعله قاضي قضاته، وكان يستشيره في أمور الدولة كلها، ولما مات المعتصم اعتمد الواثق على رأيه، وعندما تولى المتوكل الخلافة حدث ما ذكرناه أعلاه. انظر ابن خلكان 1: 22، وتاريخ بغداد 4/ 141 - 156.

(4) الطلاق : 9.

• (13) ذكر الجاحظية منهم:

هؤلاء أتباع عمرو بن بَحْر الجاحظ[1]. وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياهُ إنسانا، فضلا عن أن ينسبوا إليه إحسانا.

فمن ضلالاته المنسوبة إليه ما حكاه الكعبي عنه في مقالاته - مع افتخاره به - قوله: «إن المعارف كلها طِبَاعٌ، وهي مع ذلك فعل للعباد، وليست باختيار لهم».

قالوا: ووافق ثمامة في أنْ لا فعل للعباد إلا الإرادة، وأن سائر الأفعال تنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعا، وأنها وجبت بإرادتهم.

وقال: وزعم أيضا أنه لا يجوز أنه يبلغ أحد فلا يعرف الله تعالى، والكافر عنده ما بين معاند وعارف قد استغرقه حبه لمذهبه؛ فهو لا يشكر بما عنده من المعرفة بخالقه وتصديق رسله.

فإن صَدَقَ الكعبي على الجاحظ في أنْ لا فِعْلَ للإنسان إلا الإرادة - لزمه أن لا يكون الإنسان مصليا، ولا صائما، ولا حاجا، ولا زانيا، ولا سارقا، ولا قاذفًا، ولا قاتلًا؛ لأنه لم يفعل عنده صلاة، ولا صومًا، ولا حجًّا، ولا زِنىً، ولا سرقة، ولا قَتْلًا، ولا قَذْفا؛ لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة.

وإذا كانت هذه الأفعال التي ذكرناها عنده طباعا لا كَسْبًا - لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب؛ لأن الإنسان لا يُثَاب ولا يُعَاقب على ما لا يكون كسبًا له، كما لا يثاب ولا يعاقب على لَوْنِه وتركيب بَدَنِه؛ إذْ لم يكن ذلك من كَسْبه.

ومن فضائح الجاحظ أيضًا: قوله باستحالة عَدَم الأجسام بعد حدوثها. وهذا يوجب القول بأن الله سبحانه وتعالى يقدر على خلْق شيء ولا يقد على إفنائه، وأنه لا يصح بقاؤه بعد أن خلق الخلق منفردًا كما كان منفردًا قبل أن خلق الخلق.

ونحن وإن قلنا إن الله لا يفني الجنة ونعميها، والنار وعذابها؛ فلسنا نقول ذلك لأن الله عز وجل غير قادر على إفناء ذلك كله، وإنما نقول بدوام الجنة والنار بطريق الخبر.

ومن فضائح الجاحظ أيضا: قوله بأن الله لا يُدْخل النار أحدًا، وإنما النار تَجْذِبُ أهلها إلى نفسها بطبعها، ثم تمسكهم في نفسها على الخلود.

ويلزمه على هذا القول أن يقول في الجنة: «إنها تجذبُ أهلهَا إلى نفسها بطبعها، وإن الله لا يدخل أحدًا الجنة». فإن قال بذلك قَطَعَ الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء. وإن قال «إن الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة» لزمه القولُ بأن الله يدخل النار أهلها.

وقد افتخر الكعبيُّ بالجاحظ، وزعم أنه من شيوخ المعتزلة، وافتخر بتصانيفه الكثيرة، وزعم أنه كناني من بني كنانة بن خزَيمة بن مُدْرِكة بن إلياس بن مضر.

---

(1) سبق التعريف به.

فيقال: له: إن كنت كنانيًا كما زعمْت فلم صنفت كتاب «**مفاخر القحطانية على الكنانية وسائر العدنانية**» وإن كنت عربيا فلم صنفت كتاب «**فَضْل الموالي على العرب**». وقد ذكر في كتابه المسمى: «**مفاخر قحطان على عدنان**» أشعارًا كثيرة من هجاء القحطانية للعدنانية. ومَنْ رَضي بهَجْو آبائه كمن هجا أباه.

وقد أحسن جَحْظَة[1] في هجاء ابن بَسَّام[2] الذي هجا أباه. فقال:

مَنْ كان يَهْجُو أباه فهَجْوُه قد كفاه ... لو أنه من أبيه ما كان يهجو أباه

وأما كتبه المزخرفة فأصناف: منها كتاب في «**حيل اللصوص**» وقد عَلَّم بها الفَسَقَة وُجُوه السرقة، ومنها كتابه في «**غش الصناعات**» وقد أفسد به على التجار سِلَعهم، ومنها كتابه في «**النواميس**» وهو ذَرِيعة للمحتالين يجتلبون بها ودائع الناس وأموالهم، ومنها كتابه في «**الفتيا**» وهو مشحون بطعن أستاذه النظام على أعلام الصحابة، ومنها كتبه في «**القحاب، والكلاب، واللاطة**»، وفي «**حيل المكدين**». ومعاني هذه الكتب لائقة به وبصفته وأسرته، ومنها كتاب «**طبائع الحيوان**» وقد سَلخَ فيه معاني كتاب «**الحيوان**» لأرسطاطاليس، وضمَّ إليه ما ذكره المدائني من حكم العرب وأشعارها في منافع الحيوان، ثم إنه شحن الكتاب بمُنَاظرة بين الكلب، والديك، والاشتغالُ بمثل هذه المناظرة يضيع الوقت بالغَثِّ، ومن افتخر بالجاحظ سلمناه إليه.

وقولُ أهل السنة في الجاحظ كقول الشاعر فيه:

لو يُمْسَحُ الخنزيرُ مَسْخًا ثانيًا ... ما كَانَ إلَّادُونَ قُبْحِ الْجَاحِظِ

رَجُل ينوب عن الْجَحِيم بنَفْسِهِ ... وَهُوَ الْقَذَى فِى كُلِّ طَرْفٍ لَاحِظِ

• (14) ذكر الشحَامية منهم:

هؤلاء أتباع أبي يعقوب الشَّحَّام[3]. وكان أستاذ الجبائي، وضلالاته كضلالات الجبائي، غير أنه أجاز كونَ مقدورٍ واحدٍ لقادرين، وامتنع الجبائي وابنه من ذلك.

---

(1) هو أحمد بن جعفر، أبو الحسن: (224 - 324هـ = 839 - 936م) نديم أديب معن، من أهل بغداد. كان في عينية نتوء فلقبه ابن المعتز بجحظه، فلزمه اللقب. وكان مليح الشعر، حاضر النادرة، متصرفًا في فنون من العلم كاللغة والنجوم، عارفًا بالموسيقى، لم يكن يتقدمه أحد في صناعة الغناء. صنف كتبًا قليلة منها «المشاهدات» في الأخبار واللطائف. معجم الأدباء 1: 383، وتاريخ بغداد 4: 65.

(2) هو على بن محمد بن نصر، أبو الحسن، ابن بسّام: (230 - 302 هـ = 844 - 914م) شاعر هجاء، عالم بالأدب والأخبار، من أهل بغداد. وأكثر شعره في هجاء والده وهجاء جماعة من الوزراء. له كتب، منها «مناقضات الشعراء»، و أخبار عمر بن أبي ربيعة». فوات الوفيات 2: 83، والوفيات 1: 352، والكامل 8: 29.

(3) يوسف بن عبد الله، أبو يعقوب الشَّحَّام. (000 - نحو 280هـ = 000 - نحو 893م) من أهل البصرة. انتهت إليه زعامة المعتزلة بها فى أيامه. أخذ عن أبي الهذيل... وولي الخراج في خلافة الواثق. ولما خرج صاحب الزنج بالبصرة وعظه الشحام، فهمّ بقتله: فيقال: فرّ منه. وكان من أحذق الناس بالجدل. عاش 80 سنة . وله كتاب في «تفسير القرآن». انظر: فضل الاعتزال 280، ولسان الميزان 6: 325.

وقد ظن بعض الأغبياء أن قول الشَّحام كقول الصفاتية في مقدور لقادرين، وبين القولين فرق واضح؛ وذلك أن الشحام أجاز كونَ مقدورٍ واحد القادرين يصح أن يحدثه كل واحد منهما على البدل، وكذلك حكاه الكعبي في كتاب «**عيون المسائل**» على أبي الهذيل. والصفاتيةُ لا يثبتون خالقين، وإنما يجيزون كون مقدور واحدٍ لقادرين: أحدهما خالقه، والآخر مكتسِبٌ له. وليس الخالق مكتسبا، ولا المكتسب خالقا. وفي هذا بيان الفرق بين الفريقين على اختلاف الطريقين.

• (15) ذكر الخياطية منهم:

هؤلاء أتباع أبي الحسين الخياط[1] الذي كان أستاذ الكعبي في ضلالته، وشارَكَ الخياط سائر القدرية في أكثر ضلالاتها، وانفرد عنهم بقول لم يسبق إليه في المعدوم. وذلك أن المعتزلة اختلفوا في تسمية المعدوم شيئًا، منهم من قال: «لا يصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكورًا، ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتًا، ولا جوهرًا، ولا عرضا»، وهذا اختيار الصالحي منهم، وهو موافق لأهل السنة في المنع من تسمية المعدوم شيئا.

وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض، وهذا اختيار الكعبي منهم.

وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرا، وكان العرض في حال عدمه عرضًا، وكان السواد سوادًا والبياض بياضًا، في حال عدمهما. وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسما، من قِبَلِ أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعُمْق، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به.

وفارق الخياط في هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة، فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسما؛ لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسما. ولم يجز أن يكون المعدوم متحركا؛ لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا عنده، فقال: «كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه». ويلزمه على هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنسانا؛ لأن الله تعالى لو أحدثه على صورة الإنسان بكمالها من غير نَقْلٍ له في الأصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة أخرى يصح ذلك.

وكان هؤلاء الخياطية يقال لهم «**المعدومية**» لإفراطهم بوصفهم المعدومَ بأكثر أوصاف الموجودات، وهذا اللقب لائق بهم.

وقد نقض الجبائي على الخياط قوله بأن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب مفرد، وذكر أن قوله بذلك يؤديه إلى القول بقدم الأجسام.

---

(1) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين، ابن الخيَّاط: (000 - نحو 300هـ = 000 - نحو 912م) شيخ المعتزلة ببغداد. ذكره الذهبي في الطبقة السابعة عشرة، وقال: لا أعرف وفاته. وفي اللباب: هو أستاذ الكعبي (المتوفى سنة 319 هـ). له كتب منها «الانتصار» في الرد على ابن الراوندي، و «الاستدلال» و «نقض نعت الحكمة». سير أعلام النبلاء: الطبقة 17، ولسان الميزان 4: 8، وتاريخ بغداد 11: 87 واللباب 1: 398، و BROCK I: 341.

وهذا الإلزام متوجِّه على الخياط، ويتوجَّهُ مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت في حال العدم أعراضًا وجواهر، فإذا قالوا: «لم تزل أعيانا وجواهر وأعراضًا، ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها»، فقد لزمهم القولُ بوجودها في الأزل، وصاروا في التحقيق إلى معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض.

وكان الخياط مع ضلالته في القدر وفي المعدومات، منكر الحجة في أخبار الآحاد، وما أراد بإنكاره إلا إنكار أكثر أحكام الشريعة؛ فإن أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الآحاد.

وللكعبي عليه كتاب في حجة أخبار الآحاد، وقد ضلل فيه من أنكر الحجة فيها، وقلنا للكعبي: يكفيك من الخزي والعار انتسابُكَ إلى أستاذٍ تُقِرُّ بضلالته!

• (16) ذكر الكعبيّة منهم:

هؤلاء أتباع أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي[1]، وكان حَاطبَ ليلٍ يدعى في أنواع العلوم، على الخصوص والعموم، ولم يَحْظَ في شيء منها بأسراره، ولم يُحِطْ بظاهره فضلا عن باطنه، وخالف البصريِّين من المعتزلة في أحوال كثيرة.

منها: أن البصريين منهم أقَرُّوا بأن الله تعالى يرى خلقه من الأجسام والألوان، وأنكروا أن يرى نفسه كما أنكروا أن يراه غيرُه. وزعم الكعبي أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره، وتبع النظامَ في قوله: «إن الله تعالى لا يرى شيئا في الحقيقة».

ومنها: أن البصريين منهم مع أصحابنا في أن الله عز وجلّ سامعٌ للكلام والأصوات على الحقيقة، لا على معنى أنه عالم بهما. وزعم الكعبي والبغداديون من المعتزلة أن الله تعالى لا يسمع شيئا على معنى الإدراك المسمى بالسمع، وتأولوا وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيرُه والمرئيات التي يراها غيره.

ومنها: أن البصريين منهم مع أصحابنا في أن الله عز وجل مريدٌ على الحقيقة، غير أن أصحابنا قالوا: «إنه لم يزل مريدًا بإرادة أزَليّة»، وزعم البصريون من المعتزلة أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل. وخرَجَ الكعبي والنظام وأتباعهما عن هذين القولين، وزعموا أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة، وزعموا أنه إذا قيل: «إن الله عز وجل أراد شيئا من فعله» فمعناه أنه فَعَله، وإذا قيل: «إنه أراد من عنده فعلا» أنه أمر به، وقالوا: «إن وصفه بالإرادة في الوجهين جميعا مجاز[2]، كما أن وصف الجدار بالإرادة في قول الله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾[3] مجاز. وقد أكفرهم البصريون مع أصحابنا في نفيهم إرادة الله عز وجل.

---

(1) تقدم التعريف به.

(2) المجاز هو ما أريد به غيرَ ما وُضع له من المعنى لمناسبة بينهما، كتسمية الشجاع أسدًا وهو مفعل بمعنى فاعل، من: جاز - إذا تعدى، سُمِّي به لأنه متعدٍ من محل الحقيقة إلى محل المجاز. وهو أنواع كثيرة.

(3) الكهف: 77.

ومنها: أن الكعبي زعم أن المقتول ليس بميت: وعاندَ قول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[1]، وسائر الأمة مجمعون على أن كل مقتول ميتٌ، وأنّى يصح مقتول غير ميت؟

ومنها: أن الكعبي على قول من أوجب على الله تعالى فعل الأصلح في باب التكليف.

ومنها: أن البصريين مع أصحابنا في أن للاستطاعة معنًى غير صحة البدن والسلامة من الآفات، وزعم الكعبي أنها ليست غير الصحة والسلامة.

والبصريون من المعتزلة يكفرون البغداديين منهم، والبغداديون يكفرون البصريين، وكلا الفريقين صادق في تكفير الفريق الآخر كما بيناه في كتاب «**فضائح القدرية**».

• (17) ذكر الجُبّائية منهم:

هؤلاء أتباع أبي على الجُبَّائي[2] الذي أضَلَّ أهل خوزستان، وكانت المعتزلة البصرية في زمانه على مذهبه، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم[3].

فمن ضلالات الجُبّائي: أنه سمّى الله عز وجل مُطِيعًا لعبده إذا فعل مُرَاد العبد. وكان سبب ذلك أنه قال يوما لشيخنا أبي الحسن الأشعري[4] رحمه الله: «ما معنى الطاعة عندك؟

فقال مُوَافقة الأمر. وسأله عن قوله فيها.

فقال الجبائي: حقيقة الطاعة عندي موافقة الإرادة، وكلُّ مَنْ فعل مراد غيره فقد أطاعه.

فقال شيخنا أبو الحسن رحمه الله: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مُطيعا لعبده إذا فعل مراده.

فالتزم ذلك فقال له شيخنا رحمه الله: خالفْتَ إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين، ولو جاز أن يكون الله تعالى مُطِيعا لعبده لجاز أن يكون خاضعا له، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا»

ثم إن الجبائي زعم أن أسماء الله تعالى جارية على القياس، وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعلٍ فعله، وألزمه شيخنا أبو الحسن رحمه الله أن يسميه بمُحْبل النساء؛ لأنه خالق الحَبل فيهن فالتزم ذلك، فقال له: «بدعتك هذه أشْنَعُ من ضلالة النصارى في تسمية الله أبًا لعيسى مع امتناعهم من القول بأنه مُحْبِل مريم».

---

(1) آل عمران : 185.

(2) محمد بن عبد الوهاب بين سلام الجُبّائى، أبو على (235 - 303هـ = 849 - 916م) رئيس علماء الكلام في عصره. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى «حبى» من قرى البصرة. له «تفسير» حافل مطول، ردّ عليه الأشعري. المقريزي 2: 348، ووفيات الأعيان 1: 480، ومفتاح السعادة 2: 35.

(3) ستأتى له ترجمة في موضعها.

(4) تجدر الإشارة إلى أن الأشعري كان تلميذًا لابى على الجبائي، حيث كان الأخير زوجًا لأمه، فرباه وعلمه ورعاه حتى صار متقدمًا في علم الكلام الاعتزالى، ولكنه انفصل عنه وجاهر بخلافه في الري.

ومن ضلالات الجبائي أيضًا: أنه أجاز وجود عرض واحد في أمكنة كثيرة، وفي أكثر من ألف ألف مكان، وذلك أنه أجاز وُجُودَ كلام واحد في ألف ألف محل، وزعم أن الكلام المكتوبَ في محل إذا كُتب في غيره كان موجودًا في المحلين، من غير انتقال منه عن المكان الأول إلى الثاني، ومن غير حدوث في الثاني، وكذلك إن كتب في ألف مكان أو ألف ألف محل.

وزعم هو وابنه أبو هاشم أن الله تعالى إذا أراد أن يُفْنِيَ العالم خلق عرضًا لا في محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر، ولا يصح في قدرة الله تعالى أن يفني بعضَ الجواهر مع بقاء بعضها، وقد خَلَقَها تَفَارِيَق، ولا يقدر على إفنائها تفاريق.

وقد حُكي أن شيخنا أبا الحسن رحمه الله قال للجبائي: «إذا زعمت أن الله تعالى قد شاء كلَّ ما أمر به، فما تقول في رجل له على غيره حَقٌّ يُمَاطله فيه؟ فقال له: والله لأعطينَّك حقك غدًا إن شاء الله، ثم لم يُعْطه حقه في غده، فقال: يحنث في يمينه؛ لأن الله تعالى قد شاء أن يعطيه حقه فيه، فقال له: خالفت إجماع المسلمين قبلك؛ لأنهم اتفقوا قبلك على أن مَنْ قَرَنَ يمينَه بمشيئة الله عز وجل لم يحنث كما يحنث إذا لم يقرن به».

• (18) ذكر البهشمية:

هؤلاء أتباع أبي هشام بن الجُبَّائي[1]، وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه؛ لدعوة ابن عَبَّاد وزير آل بُوَيْه إليه، ويقال لهم: «الذِّمِّية» لقولهم باستحقاق الذَّمِّ لا على فعل، وقد شاركوا المعتزلة في أكثر ضلالاتها، وانفردوا عنهم بفضائح لم يسبَقوا إليها:

منها: قولهم باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل، وذلك أنهم زعموا أن القادر يجوز أن يخلو من الفعل والتَّرْك مع ارتفاع الموانع من الفعل، والذى ألجأهم إلى ذلك أن أصحابنا قالوا للمعتزلة: إذا أجزتم تقدم الاستطاعة على الفعل لزمتكم التسوية بين الوقتين والأوقات الكثيرة في تقدمها عليه، فكانوا يختلفون في الجواب عن هذا الإلزام؛ فمنهم من كان يوجب وقوعَ الفعل أو ضده بالاستطاعة في الحال الثانية من حال حدوث الاستطاعة إلى وقت حدوث الفعل، ويوجب وقوع الفعل أو ضده عند عدم الموانع، ويزعم مع ذلك أن القدرة لا تكون قدرته عليه في حال حدوثه ومنهم من أجاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ومع حدوث العجز الذي هو ضد القدرة التي قد عدمت بعد وجودها، رأى أبو هاشم بن الجبائي توجُّهَ إلزام أصحابنا عليهم في التسوية بين الوقتين والأوقات الكثيرة في جواز تقدم الاستطاعة على الفعل إن جاز تقدمها عليه، ولم يجد المعتزلة عنه انفصالا صحيحا، فالتزم التسوية، وأجاز بقاء المستطيع أبدًا مع بقاء قدرته وتوفر الآلة وارتفاع الموانع عنه خاليا من الفعل والترك. فقيل له، على هذا الأصل: أرأيت لو كان هذا القادر مكلفًا ومات قبل أن يفعل بقدرته طاعةً

---

(1) يُعدُّ أبو هشام الجبائي آخر المعتزلة الكبار، وآخر شيوخ مدرسة البصرة. ولد بالبصرة ونشأ بها، وتتلمذ لأبيه. كان هو والأشعري دعامة حلقته في البداية. ثم انفصل عنه كما انفصل الأشعري، وخالفه في الري، وكوَّن فرقة خاصة به. انتقل إلى بغداد، ووقف على ما فيها من حركة فلسفية. عاصر الفارابي وبعض المشائين العرب، وتأثر بهم، ونظريته في الأحوال خير شاهد على ذلك. حاول الرد على بعض آراء أرسطو الطبيعية من مؤلفاته «الشامل» في الفقه، و «تذكرة العالم»، و «العدة» في أصول الفقه. مولده ووفاته (247 - 321 هـ = 861 - 933م).

له ماذا يكون حاله؟ فقال: يستحق الذم والعقاب الدائم، لا على فعل، ولكن من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه، وتوفُّر الآلة فيه، وارتفاع الموانع منه، فقيل له: كيف استحقَّ العقابَ بأن لم يفعل ما أمر به وإن لم يفعل ما نهي عنه دون أن يستحق الثواب بأن لم يفعل ما نهى عنه وإن لم يفعل ما أمر به؟.

وكان أسلافه من المعتزلة يكفرون من يقول: إن الله تعالى يعذب العاصي على اكتساب معصية لم يخترعها العاصي وقالوا الآن: إن تكفيرَ أبي هاشم في قوله بعقاب مَنْ ليس فيه معصية لا من فعله ولا من فعل غيره أوْلى.

والثاني: أنه سمى مَنْ لم يفعل ما أُمِرَ به عاصيا، وإن لم يفعل معصية، ولم يُوقِع اسم المطيع إلا على مَنْ فعل طاعة، ولو صح عاصٍ بلا معصية لصح مطيع بلا طاعة، ولصح كافر بلا كفر.

ثم إنه مع هذه البدع الشنعاء زعم أن هذا المكلف لو تغير تغيرًا قبيحًا يستحق بذلك قسطين من العذاب، **أحدهما:** للقبيح الذي فعله، **والثاني:** لأنه لم يفعل الحسن الذي أمر به، ولو تغير تغيرًا حسنا وفعل مثل أفعال الأنبياء وكان الله تعالى قد أمره بشيء فلم يفعل ولا فعل ضدَّه لصار مخلدا.

وسائر المعتزلة يكفرونه في هذه المواضع الثلاثة:

أحدها: استحقاق العقاب لا على فعل.

والثاني: استحقاق قسطين من العذاب إذا تغير تغيرًا قبيحًا.

والثالث: في قوله: «إنه لو تغير تغيرًا حسنا وأطاع بمثل طاعة الأنبياء عليهم السلام ولم يفعل شيئا واحدًا مما أمره الله تعالى به ولا ضده لاستحق الخلود في النار».

وألزمه أصحابنا في الحدود مثل قوله في القسطين حتى يكون عليه حَدَّانِ:

حد الزنى الذي قد فعله، والثاني لأنه لم يفعل ما وجب عليه من ترك الزنى، وكذلك القول في حدود القذف، والقصاص، وشرب الخمر، وألزموه إيجاب كفارتين على المُفْطِر في شهر رمضان، إحداهما: لفطره الموجب للكفارة، والثانية بأن لم يفعل ما وجب عليه من الصوم والكف عن الفطر.

فلما رأى ابنُ الجبائي توجُّهَ هذا الإلزام عليه في بدعته هذه ارتكب ماهو أشنع منها فرارًا من ايجاب حدين وكفارتين في فعل واحد، فقيل: «إنما نهى عن الزنى، والشرب، والقذف، فأما ترك هذه الأفعال فغير واجب عليه».

وألزموه أيضا القولَ بثلاثة أقساط وأكثر لا إلى نهاية؛ ولأنه أثبت قسطين فيما هو متولِّد عنده: قسطا لأنه لم يفعله، وقسطا لأنه لم يفعل سببه، وقد وجدنا من المسبّبات ما يتولّد عنده من أسباب كثيرة تتقدمه كإصابة الهَدَف بالسَّهم فإنها تتولد عنده من حركات كثيرة يفعلها الرامي في السهم، وكل حركة منها سبب لما يليها إلى الإصابة. ولو كانت مائة حركة فالمائة منها سبب الإصابة، فيبقى على أصله إذا أمره الله تعالى بالإصابة فلم يفعلها أن يستحق مائة قسط وقسطًا آخر، الواحد منها إن لم يفعل الإصابة، والمائة لأنه لم يفعل تلك الحركات.

ومن أصله أيضًا أنه إذا كان مأمورًا بالكلام فلم يفعله استحق عليه قسطين: قسطا لأنه لم يفعل الكلام، وقسطا لأنه لم يفعل سببه، ولو أنه فعل ضد سبب الكلام لاستحق قسطين، وقام هذا عنده مقام السبب الذي لم يفعله، فقلنا له: هلّا استحق ثلاثة أقساط: قسطا لأنه لم يفعل الكلام، وقسطا لأنه لم يفعل سببه، وقسطا لأنه فعل ضد سبب الكلام؟.

وقد حكى بعضُ أصحابنا عنه أنه لم يكن يثبت القسطين إلا في ترك سبب الكلام وحده، وقد نص في كتاب «استحقاق الذم» على خلافه، وقال فيه: كلُّ ما له ترك مخصوص فحكمه حكم سبب الكلام، وما ليس له ترك مخصوص فحكمه حكم ترك العطية الواجبة: كالزكاة، والكفارة، وقضاء الدين، ورد المظالم. وأراد بهذا أنَّ الزكاة، والكفارة، وما أشبههما، لا تقع بجارحة مخصوصة ولا له تَرْك واحد مخصوص، بل لوصلى، أو حَجّ، أو فعل غير ذلك، كان جميعُه تركا للزكاة، والكلام سببُ تركهِ مخصوصٌ، فكان تركه قبيحا، فإذا ترك سبب الكلام استحق لأجله قسطا، وليس للعطية ترك قبيح فلم يستحق عليه قسطا آخر أكثر من أن يستحق الذم لأنه لم يؤد.

فيقال له: إن لم يكن ترك الصلاة والزكاة قبيحًا وجب أن يكون حسنا، وهذا خروج عن الدين، فما يؤدي إليه مثله.

ومن مناقضاته في هذا الباب: أنه سمى من لم يفعل ما وجب عليه ظالما، وإن لم يوجد منه ظلم، وكذلك سماه كافرًا، وفاسقا، وتوقَّفَ في تسميته إياه عاصيا؛ فأجاز أن يُخَلِّدَ الله في النار عبدًا لم يستحق اسمَ عاصٍ، وتسميته إياه فاسقًا وكافرًا يوجب عليه تسميته بالعاصي، وامتناعُه من هذه التسمية يمنعه من تسميته فاسقًا وكافرًا.

ومن مناقضاته فيه أيضا: ما خالف فيه الإجماع بَفرْقِه بين الجزاء والثواب، حتى إنه قال: «يجوز أن يكون في الجنة ثواب كثير لا يكون جزاء، ويكون في النار عقاب كثير لا يكون جزاء»، وإنما امتنع من تسميته جزاء لأن الجزاء لا يكون إلا على فعل، وعنده أنه قد يكون عقاب لا على فعل؛ وقيل له: إذا لم يكن جزاء إلا على فعل فما تنكر أنه لا ثواب ولا عقاب إلا على فعل؟

والفضيحة الثانية من فضائح أبي هاشم: قولُه باستحقاق الذم والشكر على فعل الغير، فزعم أن زيدًا لو أمر عمرًا بأن يعطيَ غيره فأعطاه استحق الشكر على فعل الغير من قابض العطية على العطية التي هي فعل غيره، وكذلك لو أمره بمعصية ففعلها لا يستحق الذم على نفس المعصية التي هي فعل غيره.

وليس قوله في هذه كقول سائر فرق الأمة أنه يستحق الشكر أو الذم على أمْرِه إياه به، لا على الفعل المأمور به الذي هو فعل غيره، وهذا المبتدع يوجب له شكرين أو ذمين، **أحدهما:** على الأمر الذي هو فعله، والآخر: على المأمور به الذي هو فعل غيره.

وكيف يصح هذا القول على مذهبه مع إنكاره على أصحاب الكَسْب قولُهم بأن الله يخلق أكْسَاب عباده ثم يثيبهم أو يعاقبهم عليها؟

ويقال له: ما أنكرت على هذا الأصل الذي هو فعل غيره انفردت به من قول الأزارقة: إن الله تعالى يعذب طفل المشرك على فعل أبيه، وقيل: إذا أجَزْتَ ذلك فأجزْ أن يستحقَّ العبدُ الشكر

والثواب على فعلٍ فَعَله الله تعالى عند فعل العبد، مثل: أن يسقي أو يطعم مَنْ قد أشْرَفَ على الهلاك فيعيش ويحيى، فيستحق الشكر والثواب على نفس الحياة والشبع والري الذي هو من فعل الله تعالى.

الفضيحة الثالثة من فضائحه: قولُه في التوبة: «إنها لا تصح من ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحًا أو يعتقده قبيحًا وإن كان حسنًا».

وزعم أيضا أن التوبة من الفضائح لا تصح من الإصرار على منع حَبَّةٍ تجب عليه، وعوَّلَ فيه على دَعْوَاه في الشاهد أن مَنْ قتل ابنًا لغيره وزنى بحرمته لا يحسن منه قبوله توبة من أحد الذنبين مع إصراره على الآخر.

وهذه دعوى غير مسلمة له في الشاهد، بل يحسن في الشاهد قبوله التوبة من ذنب مع العقاب على الآخر كالإمام يَعُقه ابنُه، ويسرق أموال الناس، ويزنى بجواريه، ثم يعتذر إلى أبيه في العقوق فيقبل توبته في العقوق من عقوقه وفيما خانه فيه من ماله، ويقطع يده في مال ويجلده في الزنى.

ومما عَوَّل عليه في هذا الباب قوله: إنما وجب عليه تركُ القبيح لقبحه، فإذا أَصَرَّ على قبح آخر لم يكن تاركا للقبيح المتروك من أجل قبحه.

وقلنا له: ما تنكر أن يكون وجوبُ ترك القبيح لإزالة عقابه عن نفسه؛ فيصح خلاصه من عقاب ما تاب عنه وإن عوقب على مالم يتب عنه؟

وقلنا له: أكثر ما في هذا الباب أن يكون التائب عن بعض ذنوبة قد ناقَضَ وتاب عن ذنبه لقبحه وأصَرَّ على قبيح آخر، فلم تصح توبته من الذي تاب منه، كما أن الخارجيَّ وغيره من يعتقد اعتقادات فاسدةً وعنده أنها حسنة يصح عندك منه التوبة عن قبائح يعلم قبحها مع إصراره على قبائح قد اعتقد حسنها، ويلزمك على أصلك هذا إذا قلت إنه مأمور باجتناب كل ما اعتقده قبيحا - أن تقول في الواحد منا إذا اعتقد قبح مذاهب أبي هاشم، وزنى، وسرق: أن لا تصح توبته إلا بترك جميع ما اعتقده قبيحا، فيكون مأمورًا باجتناب الزنى والسرقة وباجتناب مذاهب أبي هشام كلها لاعتقاده قبحها.

وقد سأله أصحابنا عن يهودي أسْلَم وتاب عن جميع القبائح ، غير أنه أصَرَّ على منع حبة فضة من مستحقها عليه من غير استحلالها ولا جحود لها، هل صحت توبته من الكفر؟ فإن قال «نعم» نقض اعتلاله، وإن قال «لا» عاند إجماع الأمة ومن قوله: «أنه لم يصح إسلامه، وأنه كافر على يهوديته التي كانت قبل توبته»، ثم إنه لم يُجْبر عليه أحكام اليهود، فزعم أنه غير تائب من اليهودية، بل هو مصر عليها، وهو مع ذلك ليس يهوديا! وهذه مناقضة بينه. وقيل له: إن كان مُصِرًّا على يهوديته فأبحْ ذبيحته، وخُذِ الجزية منه، وذلك خلاف قول الأمة.

والفضيحة الرابعة من فضائحه: قوله في التوبة أيضًا: «إنها لا تصحُّ عن الذنب بعد العجز عن مثله، فلا يصح عنده توبة من خرس لسانه عن الكذب. ولا توبة من جُبِّ[1] ذكره عن الزنى.

وهذا خلاف قول جميع الأمة قبله. وقيل له: أرأيت لو اعتقد أنه لو كان له لسان وذكَر الكذب وزنى كان ذلك من معصيته؟ فإذا قال «نعم» قيل: فكذلك إذا اعتقد أنه لو كان له آلة الكذب والزنى لم يعص الله تعالى بهما وجب أن يكون ذلك من طاعة وتوبة.

وكان أبو هاشم مع إفراطه في الوعيد أفْسَقَ أهل زمانه، وكان مصرًّا على شرب الخمر، وقيل: إنه مات في سكره، حتى قال فيه بعض المُرْجِئة[2]:

يَـعِـيـبُ الـقـولَ بـالإرْجَـاء حتى ... يَـرَى بـعـضَ الـرَّجـاء مـن الْـجَـرَائـر

وأعـظـم مـن ذوي الإرجـاء جُـرْمًـا ... وعِـيـدِيّ أصَـرَّ عـلـى الـكـبـائـر

والفضيحة الخامسة في فضائحه: قوله في الإرادة المشروطة، وأصلها عنده قوله بأن لا يجوز أن يكون شيء واحد مُرادًا من وجه، مكروهًا من وجه آخر، والذي ألجأه إلى ذلك أنه تكلم على من قال بالجهات في الكسب والخلق، فقال: «لا تخلو الوجهة التي هي الكسب من أن تكون موجودة أو معدومة فإن كان ذلك الوجه معدومًا كان فيه إثبات شيء واحد موجودا أو معدوما، وإن كان موجودًا لم يَخْلُ من أن يكون مخلوقًا أم لا، فإن كان مخلوقا ثبت أنه مخلوق من كل وجه، وإن لم يكن مخلوقا صار الفعل قديما من وجه، مخلوقا من وجه آخر، وهذا محال، فألزم على هذا كون الشيء مرادًا من وجه مكروهًا من وجه آخر.

وقيل له: إن الإرادة عندك لا تتعلق بالشيء إلا على جهة الحدوث، وكذلك الكراهة؛ فإذا كان مُرَادًا من جهة مكروهًا من جهة أخرى؛ وجب أن يكون المريدُ قد أراد ما أراد، وكره ما أراد، وهذا متناقض. فقال: لا يكون المريد للشيء مريدًا له إلا من جميع وجوهه، حتى لا يجوز أن يكرهه من وجه، فألزم عليه المعلوم والمجهول؛ إذ لا ينكر كون شيء واحد معلومًا من وجه مجهولا من وجه آخر.

ولما ارتكب قوله بأن الشيء الواحد لا يكون مرادًا من جهة مكروها من جهة أخرى حَلَّتْ على نفسه مسائل فيها هَدْم أصول المعتزلة، وقد ارتكب أكثرها.

منها: أنه يلزمه أن يكون من القبائح العظام مالم يكرهه الله تعالى، أو من الحسن الجميل مالم يُرِدْه، وذلك أنه إذا كان السجود لله تعالى يكون عبادة له والسجود للصنم يكون عبادة للصنم، مع أن السجود للصنم قبيح عظيم، والسجود لله حسن جميل، وكذلك إذا أراد أن يكون القولُ بأن

---

(1) جَبَّهُ أي قطعه، يقال: جَبّ الخصية: استأصلها.

(2) المرجئة فرقة إسلامية - سيأتي ذكرها بعد المعتزلة مباشرة - لا يحكمون على أحد من المسلمين بشيء، بل يرجئون الحكم إلى يوم القيامة. وهناك اختلاف في سبب تسميتهم بالمرجئة، فبخلاف السبب المذكور وهو أنهم يرجئون الحكم إلى يوم القيامة، فهناك من يقول أن سبب التسمية أنهم يبعثون الرجاء في قلوب العباد، والبعض (ومنهم البغدادي) يذهبون إلى أنهم سموا مرجئة لأنهم أخروا العمل عن الإيمان وقيل: الإرجاء تأخير عليّ عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. وجوهر مذهبهم - على أية حال - يتمثل في قولهم: «لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة».

محمدًا رسول الله إخبارًا عن محمد بن عبد الله وجب أن لا يكرهه أن يكون إخبارًا عن محمد آخر مع كون ذلك كفرًا. ولزمه إذا كره الله تعالى أن يكون السجود عبادةً للصنم أن لا يريد كونَه عبادة لله تعالى مع كونه عبادة لله طاعة حسنة، وركب هذا كله. وذكر في «جامعه الكبير» أن السجود للصنم لم يكرهه الله تعالى، وأَبَى أن يكون الشيء الواحد مرادًا مكروها من وجهين مختلفين، وقال فيه: «أما أبو علي - يعني أباه - فإنه يجيز ذلك، وهو عندي غير مستمر على الأصول؛ لأن الإرادة لا تتناول الشيء إلا على طريق الحدوث عندنا وعنده، فلو أراد حدوثه وكرهه لوجب أن يكون قد كره ما أراد، اللهم إلا أن يكون له حدوثان».

وهذا الذي عَوَّل عليه على أصلنا باطل؛ لأن الإرادة عندنا قد تتعلق بالمراد على وجه الحدوث وعلى غير وجه الحدوث، وليس يلزم أباه ما ألزمه، وله عن إلزامه جواب وقَلْب.

أما الجواب: فإن أباه لم يرد بقوله: «إن الإرادة تتعلق بالشيء على وجه الحدوث» ما ذهب إليه أبو هاشم، وإنما أراد بذلك أنها تتعلّق به في حال حدوثه بحدوثه أو بصفةٍ يكون عليها في حال الحدوث، مثل أن يريد حدوثه ويريد كونه طاعة لله تعالى وهي صفة عليها يكون في حال الحدوث، وهذا كقولهم: إن الأمر والخبر لا يكونان أمرًا وخبرًا إلا بالإرادة، إما إرادة المأمور به على أصل أبي هاشم وغيره أو إرادة كونه أمرًا وخبرًا كما قال ابن الإخشيذ[1] منهم؛ لأن الله تعالى قد قال: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن ﴾[2]، وقد أراد حدوث كلامه، وأراد الإيمان منهم، وليس قوله (فليؤمن) مع ذلك أمرًا، بل هو تهديد؛ لأنه لم يرد كون هذا القول أمرًا، وكذلك الخبر لا يكون خبرًا عندهم حتى يريد كونه خبرًا عن زيد دون عمرو، مع أن هذا ليس بإرادة لحدوث الشيء، وبان بهذا أن كراهة الله تعالى أن يكون السجود عبادة للصنم غير إرادته لحدوثه، فلم يلزم ما ذكره أبو هاشم من كونه مُرَادًا من الوجه الذي كرهه.

ووجه القلب عليه أن يقال: إن الله تعالى قد نهى عن السجود للصنم، وقد نص عليه، وقد ثبت من أصل المعتزلة أن الله تعالى لا يأمر إلا بحدوث الشيء ولا ينهى إلا عن حدوثه، وقد ثبت أنه أمر بالسجود عبادة له، فيلزمه أن يكون نهى عنه من الوجه الذي أمر به؛ لأنه لا ينهى إلا عن إحداث الشيء، وليس للسجود إلا حدوث واحد، ولو كان له حدوثان لزمه أن يكون محدَثًا من وجه غير محدث من وجه آخر، فلزمه في الأمر والنهي ما ألزم أباه والنجار في الإرادة والكراهة.

والفضيحة السادسة من فضائحه: قوله بالأحوال التي كَفَّره فيها مشاركوه في الاعتزال، فضلا عن سائر الفرق، والذى ألجأه إليها سؤالُ أَصْحَابِنَا قُدَمَاءَ المعتزلة عن العالِم منا: هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه، أو لعلة؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد، وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ولا لعلة؛

---

(1) في الأصل المطبوع «ابن الأخشيد» وهو خطأ، والصواب «ابن الإخشيذ». وهو أحمد بن علي بن بيغجور، أبو بكر ابن الإخشيذ: (270 - 326 هـ = 883 - 936م) من رؤساء المعتزلة وزهادهم. كان فصيحًا له معرفة بالعربية والفقه. من تصانيفه «نقل القرآن» و «الإجماع» و «اختصار تفسير الطبري» انظر لسان الميزان 1: 231.

(2) الكهف: 29.

لأنه لا يكون حينئذٍ بمفارقته له أولى من آخر سواه، فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالمًا لمعنىً ما، ووجب أيضا أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه، فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها، فأثبت الحال في ثلاثة مواضع:

أحدها: الموصوف الذي يكون موصوفا لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحالٍ كان عليها.

والثاني: الموصوف بالشيء لمعنىً صار مختصا بذلك المعنى لحال.

والثالث: ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال.

وأَحْوَجَهُ إلى هذا سؤال معمر في المعاني لما قال: إن علم زيد اختصِ به دون عمرو لنفسه، أو لمعنى، أولا لنفسه ولا لمعنى؟ فإن كان لنفسه وجب أن يكون لجميع العلوم به اختصاص لكونها علوما، وإن كان لمعنى صح قول معمر في تعلُّق كل معنى بمعنى لا إلى نهاية، وإن كان لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره، وقال أبو هاشم: إنما اختص به لحالٍ.

وقال أصحابنا: إن علم زيد اختص به لعينه لا لكونه علما ولا لكون زيد، كما تقول: إن السواد سواد لعينه لا لأن له نفسا وعينا.

ثم قالوا لأبي هاشم: هل تعلم الأحوال، أو لا تعلمها؟. فقال: لا، من قِبَل أنه لو قال إنها معلومة لزمه إثباتها أشياء؛ لا يُعْلَم عنده إلا ما يكون شيئا، ثم إن لم يقل بأنها أحوال متغايرة؛ لأن التغاير إنما يقع بين الأشياء والذوات، ثم إنه لا يقول في الأحوال إنها موجودة، ولا إنها معدومة، ولا إنها قديمة ، ولا مُحْدَثة، ولا معلومة، ولا مجهولة، ولا يقول إنها مذكورة مع ذكره لها بقوله: «إنها غير مذكورة»، وهذا متناقض.

وزعم أيضًا: أن العالم له في كل معلوم حال لا يقال فيها إنها حاله مع المعلوم الآخر؛ ولأجل هذا زعم أن أحوال الباريْ عز وجل في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها! كما أن مقدوراته لا نهاية لها.

وقال له أصحابنا: لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحد أحوال بلا نهاية لصحة وتعلق المعلوم بكل عالم يوجد لا إلى نهاية؟

وقالوا له: هل أحوال الباريْ من عمل غيره أم هي هو؟

فأجاب: بأنها لا هي هو ولا غيره، فقالوا له: فلم أنكرت على الصفاتية[1] قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل: إنها لا هي ولا غيره؟

والفضيحة السابعة من فضائحه: قوله بنفي جملة من الأعراض التي أثبتها أكثر مثبتي الأعراض: كالبقاء، والإدراك والكدرة، والألم، والشك. وقد زعم أن الألم الذي يلحق الإنسان عند المصيبة، والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه، ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع، والإدراك ليس

---

(1) الصفاتية هم الذين يثبتون لله تعالى صفات أزلية، مثل: العزة والجلال، والحياة، والعلم.. ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل. ويثبتون صفات خبرية كالعين والوجه واليد، ولا يؤولونها. ويقولون: هذه صفات جاءت في الشرع، فنسميها صفات خبرية. ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها؛ سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة.

بمعنى عنده، ومثله إدراك جواهر أهل النار في النار، وكذلك اللذات عنده ليست بمعنى ولا هي أكثر من إدراك المشتهي، والإدراك ليس بمعنى. وقال في الألم الذي يحدث عند الوباء: «إنه معنى كالألم عند الضرب»، واستدل على ذلك بأنه واقع تحت الحس.

وهذا من عجائبه؛ لأن ألم الضرب بالخشب والألم بسعوط الخردل والتلذع بالنار وشرب الصبر سواء في الحس. ويلزمه إذا نفي كون اللذة معنى ألا تزيد لذات أهل الثواب في الجنة على لذات الأطفال التي نالوها بالفضل؛ لاستحالة أن يكون لا شيء أكثر من لا شيء، وقد قال: «إن اللذة في نفسها نفع وحسن»، فأثبت نفعا وحسنا ليس بشيء، وقال: «كل ألم ضرر»، وجاء من هذا أن الضرر ما ليس بشيء عنده.

والفضيحة الثامنة من فضائحه: قوله في باب الفناء: «إن الله تعالى لا يقدر على أن يفني من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض»، وبَنَاه على أصله في دعواه بأن الأجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله تعالى لا في محل، يكون ضدًّا لجميع الأجسام؛ لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض؛ إذ ليس هو قائما بشيء منها؛ فإذا كان ضدًّا لها نَفَاها كلها، وحَسْبُه من الفضيحة في هذا قوله بأن الله يقدر على إفناء جملة لا يقدر على إفناء بعضها.

والفضيحة التاسعة: قولُه بأن الطهارة غير واجبة. والذى ألجأه إلى ذلك أنه سأل نفسه عن الطهارة بماء مغصوب على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الأرض المغصوبة فاسدة، وأجاب بأن الطهارة بالماء المغصوب صحيحة، وفرق بينها وبين وبين الصلاة في الدار المغصوبة بأن قال: «إن الطهارة غيرُ واجبة، وإنما أمَرَ الله تعالى العبدَ بأن يصلي إذا كان متطهرا»، ثم استدل على أن الطهارة غير واجبة بأن غيرهُ لو طَهَّره مع كونه صحيحا أجزأه، ثم إنه طرد هذا الإعلال في الحج فزعم أن الوقوف والطواف والسعي غير واجب في الحج؛ لأن ذلك كله يُجْزئه إذا أتى به راكبًا. ولزمه على هذا الأصل ألا تكون الزكاة واجبة، ولا الكفارة، والنذور، وقضاء الديون؛ لأن وكيله ينوب عنه فيها، وفي هذا رفع أحكام الشريعة[1].

وبَانَ بما ذكرناه في هذا الفصل تكفير زعماء المعتزلة بعضها لبعض، وأكثرهم يكفرون أتباعهم المقلدين لهم، ومَثَلُهم في ذلك كما قاله الله تعالى: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[2]، وأما مَثَلُ أتباعهم معهم فقول الله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ﴾[3].

ومن مُكابرات زعمائهم: مكابرة النظام في الطَّفْرة، وقوله بأن الجسم يصير من المكان الأول إلى الثالث أو العاشر من غير ضرورة إلى الوسط.

ومكابرة أصحاب التولد منهم في دعواهم أن الموتى يقتلون الأحياء على الحقيقة، ومكابرة جمهورهم في دعواهم أن الذي يقدر على أن يرتفع من الأرض شبرا قادر على أن يرتفع فوق

---

(1) ينتهي حديث البغدادي هنا عن فرقة البهشمية، وبعد ذلك يشرع في الحديث إجمالًا عن المعتزلة ككل.

(2) المائدة: 14.

(3) البقرة: 166، 167.

السموات السبع، وأن المقيد المغلول يَدَاه قادر على صعوده إلى السماء، وأن البقة الصغيرة تقدر على شرب القران بملئه وبما هو أضخم منه.

وزعم المعروف منهم بقاسم الدمشقي أن حروف الصدق هي حروف الكذب، وأن الحروف التي في قول القائل «لا إله إلا الله» هي التي في قول من يقول: «المسيح إله»، وأن الحروف التي في القرآن هي التي في كتاب زرادشت المجوسي بأعيانها، لا على معنى أنها مثلها.

ومن لم يَعُدَّ هذه الوجوه مكابراتٍ للعقول لم يكن له أن يعدّ إنكار السوفسطائية [1] للمحسوسات مكابرة.

وقد حكى أصحاب المقالات أن سبعة من زعماء القدرية اجتمعوا في مجلس وتكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم، والكذب، وافترقوا عن تكفير كل واحدٍ منهم لسائرهم وذلك أن قائلا منهم قال للنظام [2] في ذلك المجلس: هل يقدر الله تعالى على ما لو وقع منه لكان جَوْرًا وكذبًا منه؟

فقال: لو قدر عليه لم ندر لعله قد جار أو كذب فيما مضى، أو يجور ويكذب في المستقبل، أو جار في بعض أطراف الأرض. ولم يكن لنا من جوره وكذبه أمان إلا من جهة حسن الظن به.

قال: أما دليلٌ يؤمننا من وقوع ذلك منه فلا سبيل إليه

فقال له على الأسواري: يلزمك على هذا الاعتلال أن لا يكون قادرًا على ما علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله؛ لأنه لو قدر على ذلك لم نأمن وقوعه منه فيما مضى أو في المستقبل.

فقال النظام: هذا الإلزامُ فما قولك فيه؟

فقال: أنا أسوي بينهما وأقول: إنه لا يقدر على ما علم أن لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله كما أقول أنا وأنت: إنه لا يقدر على الظلم والكذب.

فقال النظام للأسواري: قولك إلحاد وكفر.

وقال أبو الهذيل للأسواري: ما تقول في فرعون ومَنْ علم الله تعالى منهم أنهم لا يؤمنون: هل كانوا قادرين على الإيمان أم لا؟ فإن زعمت أنهم لم يقدروا عليه فقد كلّفهم الله تعالى ما لم يطيقوه وهذا عندك كفر، وإن قلت: إنهم كانوا قادرين عليه، فما يؤمنك من أن يكون قد وقع من بعضهم ما علم الله تعالى أنه لا يقع؟ أو أخبر بأنه لا يقع منه على قول اعتلالك واعتلال النظام إنكار كما أنكر قدرة الله تعالى على الظلم والكذب.

فقال لأبي الهذيل: هذا الإلزام لنا فما جوابك عنه؟

فقال: أنا أقول: إن الله تعالى قادر على أن يظلم ويكذب، وعلى أن يفعل ما علم أن لا يفعله.

---

(1) المعنى الحرفي لكلمة «سوفسطائي» الرجل الحاذق أو البارع في أمر من الأمور، يقال له باليونانية «سفسطيس» ولكنها يوجه عام تطلق بشيء من الزراية على من كان دأبه أن يستعمل الأقاويل الخلابة والمغالطة في الكلام. وتطلق تاريخيًا على تلك المدرسة القديمة التي عارضها سقراط وكشف عن مغالطاتها.

(2) تقدم التعريف به.

فقالا له: أرأيت لو فعل الظلم والكذب كيف يكون مكنون حال الدلائل دلّتْ على أن الله تعالى لا يظلم ولا يكذب؟ فقال: هذا محال.

فقالا له: كيف يكون المحال مقدورًا لله تعالى؟ ولم أحَلْتَ وقوع ذلك منه مع كونه مقدورًا له ؟

فقال: لأنه لا يقع إلا عن آفة تدخل عليه، ومحال دخول الآفات على الله تعالى.

فقالا له: ومحال أيضًا أن يكون قادرًا على ما لا يقع منه إلا عن آفة تدخل عليه.

فبهت الثلاثة؛ فقال لهم بشر: كل ما أنتم فيه تخليط.

فقال له أبو الهذيل: فما تقول أنت؟ تزعم أن الله تعالى يقدر أن يعذب الطفل أم تقول بقول هذا؟ يعني النظام.

فقال: أقول بأنه قادر على ذلك.

فقال: أرأيت لو فعل ما قَدَرَ عليه من تعذيب الطفل ظالما له في تعذيبه لكان الطفل بالغًا عاقلًا عاصيًا مستحقًا للعقاب الذي أوقعه الله تعالى به وكانت الدلائل بحالها في دلالتها على عدله؟

فقال له أبو الهذيل: سخنت عينك، كيف تكون عبادة من لا يفعل ما يقدر عليه من الظلم؟

فقال له المردار: إنك قد أنكرت على أستاذي فكرًا وقد غلط الأستاذ.

فقال له بشر: فكيف تقول؟

قال: أقول إن الله تعالى قادر على الظلم والكذب، ولو فعل ذلك لكان إلهًا ظالمًا كاذبًا.

فقال له بشر: فهل كان مستحقا للعبادة أم لا؟ فإن استحقها فالعبادة شكر للمعبود، وإذا ظلم استحق الذم لا الشكر، وإن لم يستحق العبادة فكيف يكون ربا لا يستحق العبادة؟

فقال لهم الأشَجُّ: أنا أقول إنه قادر على أن يظلم ويكذب، ولو ظلم وكذب لكان عادلًا، كما أنه قادر على أن يفعل ما علم أنه لا يفعله ولو فعله كان عالمًا بأنه يفعله.

فقال له الإسكافي: كيف ينقلب الجور عدلا؟

فقال: كيف تقول أنت؟

فقال: أقول: لو فعل الجور والكذب ما كان الفعل موجودًا وكان ذلك واقعًا لمجنون أو منقوص.

فقال له جعفر بن حرب: كأنك تقول: إن الله تعالى إنما يقدر على ظلم المجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء.

فافترق القوم يومئذ عن انقطاع كل واحد منهم، ولما انتهت نوبة الاعتزال إلى الجبائي وابنه أمسكا عن الجواب في هذه المسألة بنصح.

وقد ذكر بعضُ أصحاب أبي هاشم في كتابه المسألة، فقال من قال لنا: أيصح وقوع ما يقدر الله تعالى عليه من الظلم والكذب؟

قلنا له: يصح ذلك؛ لأنه لو لم يصح وقوعه منه ما كان قادرًا عليه، لأن القدرة على المحال محال.

فإن قال: أفيجوز وقوعه منه؟

قلنا: لا يجوز وقوعه منه لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه.

فإن قال: أخبرونا لو وقع مقدوره من الظلم والكذب كيف كان يكون حاله في نفسه: هل كان يدل وقوع الظلم منه على جهله أو حاجته؟

قلنا: محال ذلك؛ لأنا قد علمناه عالمًا غنيًّا.

فإن قال: فلو وقع منه الظلم والكذب، هل كان يجوز أن يقال إن ذلك لا يدل على جهله وحاجته؟ قلنا: لا يوصف بذلك؛ لأنا قد عرفنا دلالة الظلم على جهل فاعله أو حاجته.

فإن قال: فكأنكم لا تجيبون عن سؤال من سألكم عن دلالة وقوع الظلم والكذب منه على جهل حاجة بإثبات ولا نفي.

قلنا: كذلك نقول.

فهؤلاء زعماء قدرية عصرنا قد أقروا بعجزهم وعجز أسلافهم عن الجواب في هذه المسألة، ولو وفقوا للصواب فيها لرجعوا إلى قول أصحابنا بأن الله قادر على كل مقدور، وأن كل مقدور له لو وقع منه لم يكن ظلمًا منه، ولو أحالُوا الكذب عليه كما أحاله أصحابنا لتخلّصوا عن الإلزام الذي توجّه عليهم في هذه المسألة.

وكان الجبائي يعتذر في امتناعه عن الجواب في هذه المسألة بنعم أو لا، بأن يقول مثال هذا: إن قائلا لو قال أخبروني عن النبي لو فعل الكذب لكان يدلّ على أنه ليس بنبيّ أولا يدل على ذلك، وزعم أن الجواب في ذلك مستحيل.

وهذا ظن منه على أصله، فأما على أصل أهل السنة فإن النبي كان معصوما عن الكذب، والظلم، ولم يكن قادرًا عليهما.

والمعتزلة غير النظام والأسواري قد وصفوا الله تعالى بالقدرة على الظلم والكذب، فلزمهم الجواب عن سؤال مَنْ سألهم عن وقوع مقدوره منها، هل يدل على الجهل والحاجة أم لا يدل على ذلك؟ بنعم أوْ لا، وأيهما أجابوا به نقضوا به أصولهم:

والحمد الله الذي أنقذنا من ضَلالتهم المؤدية إلى مناقضاتهم.