



بیانیه پژوهش ای اسلامی
آستان قدس شریف

نظريات علم الكلام عند

النَّهْلِيُّجُ الْمُؤْمِنُ

تأليف

مارتن مکدرمُوت

نقله إلى العربية

علي هاشم



نظريات علم الكلام عند

الشيخ المفتي



تأليف
مارتن مكدرموت

نقله إلى العربية
الدكتور علي هاشم الأسد



میہ پرنسپل اسلامی
اتمن تکشیم

نظريات علم الكلام عند الشيخ المفید

تألیف: مارتین مکدرموت

نقله إلى العربية: الدكتور علي هاشم الأسد

المراجعة: علاء بصيري مهير

تصميم الغلاف: نِيما نَعْوَى

الطبعة الثانية: ١٤٤٤ق/١٤٠٢ش /٥٠٠ نسخة، وزنها: ٣٠٠٠ جرام، ابعادها:

الطباعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرّضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص.ب: ٣٦٦-٣٧٣٧٩

٥٢٣٢٢٠٨٠٣ هاتف وفاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٥١-٣٢٢٣٠٨٠٣

معارض يع كتب مجمع البحوث الإسلامية، (مشهد) ٣٢٢٣٣٩٤٣

كلمة الناشر

عن عبدالسلام بن صالح الهروي قال: سمعت أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: «رَجَمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا». فقلت له: وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قال: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَأَتَبَعُونَا»^١.

نحمد الله العظيم العليم، حمدًا لا يمده ولا يحد، إذ جعل غاية خلق الإنسان معرفة صفاته، وعبادة ذاته، فقال جل وعز: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا يَنْعَذُونَ»^٢، ونصلى على أنبياء الله أجمعين، لاستماع خاتم الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذ مهدوا الطريق لهذا الهدف السامي بالتزكية وتعليم الكتاب والحكمة، ونسلم على الأئمة المعصومين، ونخوض بالسلام منهم عالم آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، الكوكب الساطع في سماء المعرفة والعبودية، ودليل الخلق إلى صراط العلم والوحданية، ونحيي العلماء والباحثين الذين عكروا على إحياء أمر إمامية المسلمين وولايته أمير المؤمنين من خلال نشر العلوم والمعرفات الإسلامية على مدى العصور، وأطسعوا الناس على معالن وعوالم وثقافات أهل البيت:، وعلى مكامن أخلاقهم ومحامد صفاتهم ومحاسن أعمالهم.

وانطلاقاً من النظرة الحكيمية للفقيد المتوفى لهذه البقعة المباركة، وبترجيه من سماحته تأسس مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة سنة ١٣٦٣ هـ، ش (١٩٤٠)، واستلهاماً لما كان ينشده قائد الثورة الإسلامية الكبير سماحة الإمام الخميني رض، واستمداداً من

١. عيون أخبار الرضا ١: ٣٧.

٢. الداريات ٥٦.

الرؤیة المستقبلية المدرورة لخلفه الصالح، مرشد الثورة الإسلامية سماحة آیة الله العظمى الشیخ الخامنئی مذ ظله الوارف، واستجابة للتوجیهات الرشیدة للمعtoلی المبجل. فقد استأنف المجمع عمله في التحقیق ونشر العلوم الإسلامية والمعارف التبوبیة وسیرة أهل البيت عليهم السلام من أجل تأمين ما يحتاج إليه المجتمع والتّنظيم الإسلامي وجيل الشباب و زائرو الزرّاحب الشريف للإمام الرضا عليه السلام، بعد إیجاد أقسام تحقیقیة في مختلف الدراسات، والاستفادة من الكوادر الكفؤة من أساتذة الحوزات العلمیة والجامعات الإسلامية، فسجل - والحمد لله - نجاحاً باهراً في هذا المیدان.

يتحدث هذا الكتاب عن الآراء الكلامية للعالم الكبير والمتكلم الشهير محمد بن محمد ابن النعمان المعروف بالشيخ المفید عمید علماء عصره في القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجري. وهو يتألف من ثلاثة أقسام جاءت بعد مقدمة طويلة اشتملت على نبذة عن علم الكلام وحياة الشيخ المفید ومنهجه في العمل ومصافاته مع حديث موجز عن مدرسي الاعتزاز البغدادیة والبصریة وعن بنی نویخت، وغيرها من الموضوعات. ثم عقد المؤلف موازنة في القسم الأول من الكتاب بين الشيخ المفید والمعتزلة وقد شغلت أكثر من ثلاثة صفحات. أي: معظم الكتاب. ولم يعدل المؤلف في بعض تقویماته لذلك الشيخ العظیم.

أما القسم الثاني منه فهو يشتمل على موازنة بينه وبين شیخه الشیخ الصدق. وأما القسم الثالث فهو يضم موازنة بينه وبين تلمیذه الشیریف المرتضی. ولم يستوعب المؤلف في هذین القسمین الموجزین كل ما ورد عنهم، بل اكتفى ببعض العقائد والأراء التي كانوا عليها.

وأصل الكتاب هو باللغة الإنجليزية كأطروحة، لنیل شهادة الدكتوراه من جامعة شیکاغو في أمیرکا. ثم ترجمته المرحوم أحmd آرام الى اللغة الفارسیة. ونقله الى العربیة، الدكتور علي الأسدی الذي كان يعمل في مجمع البحوث الإسلامية وهو الآن في جامعة فردوسی مشهد.

وصفة القول أن هذه الموازنة أو المقايسة تمثل جهداً علمیاً إبداعیاً تُمدح محاسنه ولا يُعذر مؤلفه على مساوئه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

مقدمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

نحو: نحن أئمة عظمة فريدة أذعن لها التاريخ إجلالاً وإكباراً. نحن أئمة شخصية
جاءت بعلمها فأعarterها ذخائر المجد نفسها. نحن أئمة عالم هو شيخ العلماء
ومرجعهم ومن دان بفضلهم القريب والبعيد.

إنه الشيخ المفید ذو السیرة المحمودة والأفعال الحمیدة، الذي أثنى عليه العلماء والمفكرون ومدحوه و مجدهو بتعابير معبرة منها: «معلم الأمة»، و «معلم الأعظم» و «شيخ المشايخ» وأمثالها. وهذا ليس من وحي الحب والإعجاب بل من وحي الإنصاف والتقويم السديد. وأرى قلمي حسيراً عن أن يستوعب معالم العظمة عند ذلك الشيخ الجليل. وأنني للقليل أن يستوعب عظمة إنسان خاطبه الإمام المھدى عليه السلام بقوله: «الأخ السديد، والمولى الرشيد أتیها المولى المخلص في وذنا، الناصر لنا....»^١ و خاطبه في رسالة ثانية وجهها إليه قائلاً: «من عبد الله المرابط

١٠. الرسائلان موجودتان في كتاب الاحتجاج للطبرسي، طبعة النجف، ٢٧٧، ويبدو أن البعض لم يؤتى
صدر الرسائلتين عن الإمام عليه السلام وإن كان صدورهما غير مستبعد لما قدمه ذلك العالم القدير من
عطاء جمٍ في خدمة الدين والمذهب الحق.

في سبيله إلى ملهم الحق ودليله، سلام عليك أيتها العبد الصالح، الناصر للحق الداعي إليه بكلمة الصدق...» فما عسانى أن أعتبر، إذن، وأنا القاصر الذي يقر بضلاله جهده وفتور جدته. وأتى لي أن أفي حق العظاماء بكلمات كليلة قاصرة تعجز عن الوفاء. لكنها هو العرف يقضى أن أدون بعض السطور عن هذه الشخصية الفدّة لأشاطر أصحاب الأقلام بما كتبوا عنها تعظيمًا لشاعر الله، ونطقاً بالفضيلة، وتبيانًا للهوى، وتعبيرًا عن الوفاء. وكذلك لأدب الغافلين من أبناء أمتنا الإسلامية إلى أهمية تمجيد عظمائنا، وضرورة الانشداد إلى قادتنا. وهذا ما تفعله جميع الأمم والشعوب في تعظيم شخصياتها، وتخليد ذكرياتهم من خلال التعريف بهم، وإقامة الاحتفالات والمهرجانات لتكريمهم، وتأليف الكتب للإشادة والثناء عليهم. فليس بدعاً من الأمر أن نهتم بهذا البعد من أبعاد حياتنا العملية ونحن أحَقُّ من غيرنا بذلك لأنَّ عظاماءنا أفاضوا على الحياة بما ينعمها ويسعدها، ولم يُؤثِّر عنهم إلا المفاهيم الصالحة الكريمة التي تنشدُها البشرية عبر مسيرتها التاريخية.

فلا بد من وقفة لنا في رحاب هذا الرجل العظيم. وهي وقفة قصيرة أُلْجأني إليها ما طالعته من أقوال وأراء منتشرة تشيد به في بطون الكتب، أحببْت أن أنقل منها ما يوائم هذه المقدمة المقتصبة، وذلك أتى لأنّي لا أنوي الحديث عن هذا الشيخ الكبير مفصلاً لأنَّ ذلك قد اضطُّل به غيري من الكتاب الكفوئين. وها هي كتبهم تنطق بالحق. فحدّثوني - بعد التنويه الخاطف بشخصية الشيخ المفید - سينصب على هذا الكتاب الذي أُنجزت تعریبه خلال عملی الرسمي في قسم الترجمة العربية التابع لمجمع البحوث الإسلامية بمنشئه، لما لحظته من ظنون وأوهام مُنْيَ بها المؤلف.

إن السر في عظمة الشيخ المفید يكمن - كما أحسب - في أنه فاق من تقدّمه من الأكابر والأعاظم بأراء وأفكار جديدة، وأصبح مثالاً وأنموذجاً لكل من جاء بعده،

إذ اغترف المتأخرون من بحر فيضه وعلمه وأفكاره. وتفاعل مع مستجدات عصره مواكباً السير المتتصاعد للأمة وعقائدها إذ لم يختلف عن الركب الحضاري المتقدم، ولم يتقوّق في زوايا الانعزال والانطواء ليتفرّج على ما تشهده الساحة من أحداث. ولم يخذل أمته ومجتمعه ليسبّح تسبيح الجھال المتنسّكين. بل دخل حلبة الصراع وشارك الأمة سراءها وضراءها حتى بلغ به الحال أن أبعده عن مهد نشأته وموطنه الأصلي بغداد مرتين بأمر حاكمها آنذاك. وما كان هذا إلّا لاته قرع الخصوم بحججه الدامغة التي لم تصمد أمامها كُلّ حجّة من خلال اعتلاه كرسى الكلام ليفتقد كُلّ عقيدة تخالف الحقّ، ويدحض كُلّ فكرة لا ترشف من نمير الإمامة العذب الرقراق. وهذا لعمر الله ديدن علماء الإمامية ودأبهم إذ سجل التاريخ - مفتخرًا - تفوقهم على كُلّ من ناظرهم. ويكتفيهم فخرًا واعتزازًا أننا لولاهم، لم نعرف عن مذهب أهل البيت عليهم السلام شيئاً. «ولقد كان هذا الشيخ الجليل من أكابر علماء الإسلام في عصره، وكانت حلقة درسه بكثرة تزخر بـأكابر العلماء وفحول الرجال كالشيخ الطوسي والشريفيين الرضي والمرتضى وأمثالهم من الأفذاذ المشهورين، وحسبنا هؤلاء الطلاب طريقاً لمعرفة مقام أستاذهم ودليلاً على منزلته العلمية و شأنه الكبير في ميادين الفكر والمعرفة.

وعلى الرغم مما كان يتحمّله المفید من متاعب التدريس ومشاق المرجعية الدينية الواسعة، فإن ذلك كله لم يشغله عن التأليف والبحث والإنتاج العلمي المتمسّ بالعمق والغزارة. وقد أحصيَت مؤلفاته فإذا بها تناهز (المائتين)^١ في مختلف مجالات الثقافة الإسلامية من فقه وأصول، وتفسير وحديث، وأدب وتاريخ، وكلام وفلسفة. وبلغ من مكانته الرفيعة في حياته المباركة أن كانت داره مزار فطاحل

١. رجال النجاشي ٢٨٤ - ٢٨٦، فهرست الطوسي ١٥٨ - ١٥٧، خلاصة الأقوال ٧٢.

العلم وشيخ الفكر وملوك العصر^١، وبلغ من مكانته الرفيعة عند وفاته أن كان في تشيعه ثمانون ألفاً من المسلمين^٢ كلهم حزن وأسف على هذه الخسارة الكبرى^٣.

القد كان المفید مفيداً حقاً، مفيداً في القول والعمل، مفيداً في الافتخار والابتكار، آية في الذكاء وسرعة الخاطر وبداهة الجواب، حتى قال فيه أمثال الخطيب البغدادي إنه لو أراد أن يبرهن للشخص أن الأسطوانة من الذهب وهي من الخشب، لاستطاع^٤.

«قال ابن حجر: كان كثير التقصيف والتخشع والإكباب على العلم. تخرج على جماعة وبرع في مقالة الإمامية حتى يقال: له على كل إمام مئنة. كان أبوه معلماً بواسط، وولد بها، وقتل بعكبرى ويقال: إن عضد الدولة كان يزوره في داره ويعوده إذا مرض. وقال الشريف أبو يعلى الجعفري - وكان تزوج بنت المفید -: ما كان المفید ينام من الليل إلا هجعة ثم يقوم يصلي أو يطالع أو يدرس أو يتلو القرآن»^٥.

ونقل العmad الحنبلي، عن ابن أبي طي الحلبي في تاريخه أنه قال: «هو شيخ من مشايخ الإمامية، رئيس الكلام والفقه والجدل. وكان يناظر أهل كل عقيدة مع

١. نفائس المخطوطات، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين. وقد نقله تاريخ دول الإسلام ١٩١١: شذرات الذهب ٣: ١٩٩.

٢. فهرست الطوسي ١٥٨، شذرات الذهب ٣: ١٩٩، نقاً عن نفائس المخطوطات، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين.

٣. نفائس المخطوطات (المجموعة الرابعة) ٦٦-٦٧، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين.

٤. مقدمة «تصحيح الاعتقاد» ١: ٧، بقلم العلامة الراحل السيد هبة الدين الشهريستاني.

٥. الأخلاص ٣-٤ منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. وقد نقله عن لسان العيزان ٥: ٣٦٨.

الجلالة العظيمة في الدولة البوهيمية، قال: وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع،
كثير الصلة والصوم، حسن اللباس^١.

«وقال ابن النديم: ابن المعلم أبو عبد الله في عصرنا انتهت رئاسة متكلمي
الشيعة إليه. مقدم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه. دقيق الفطنة، ماضي
الخارط. شاهدته فرأيته بارعاً وله كتب، انتهى»^٢.

«وقال أيضاً في موضع آخر: ابن المعلم أبو عبد الله محمد بن محمد بن
النعمان. في زماننا إليه انتهت رئاسة أصحابه من الشيعة الإمامية في الفقه والكلام
والآثار مولده سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة»^٣.

«وقال اليافعي في وقائع سنة ٤١٣: وفيها توفي عالم الشيعة وإمام الرافضة
صاحب التصانيف الكثيرة، شيخهم المعروف بالمفید وبابن المعلم، البارع في
الكلام والفقه والجدل. وكان يناظر أهل كلّ عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة
البوهيمية»^٤.

أما هذا الكتاب الذي يحمل عنوان: (نظريات علم الكلام عند الشيخ المفید)
 فهو رسالة السيد مارتن مكدرومöt لنيل درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو. وهو
باللغة الإنجليزية، ويقع في ثلاثة وسبعين وتسعين صفحة. وقد ترجمه إلى الفارسية
المترجم المشهور أحمد آرام. ثم طُرح اقتراح نقله إلى العربية في مجمع البحوث
الإسلامية بمشهد، فأخذت على عاتقي هذه المهمة معتمداً على النص الإنجليزي
الأصلي والنص الفارسي في آن واحد مما يسر علي إنجاز هذا العمل بجهد أقلّ مما

١. نفسه ونقله عن شذرات الذهب: ٣، ١٩٩.

٢. نفسه ونقله عن الفهرست: ٢٦٦، ٢٩٣.

٣. الاختصاص: ٤.

٤. نفسه عن «مرأة الجنان».

لو كانت معتمدًا على النص الفارسي وحده. فالنصان كلاهما ساعداني في الترجمة، ولكن جل اعتمادي كان على النص الفارسي. وهنا أنتبه الأخ المراجع فيما لو لاحظ عدم مطابقة العبارة العربية لنظيرتها الفارسية أحياناً، فهذا يعود إلى أنني نقلت النص الإنجليزي نفسه مباشرة إلى العربية. وأسعفتني قدرتي خلال الترجمة في العثور على سبعين إشكالاً في النص الفارسي، وهي تشكل خللاً واضحأً في نقل النص الإنجليزي إلى اللغة الفارسية. وقد ثبّتها في ورقة مستقلة وأيد قسم اللغة الإنجليزية في المجمع خمسين منها. هذا ولابد لي من القول بأن الأخ المترجم الفارسي قد أجزع عملاً شاقاً عسيراً، وأجاد في مهمته. لكن الإنسان - بما هو إنسان - معرض للخطأ. والممارس لهذا العمل وغيره من الأعمال العلمية يذعن لهذه الحقيقة. وسعد من كتب أو حقق أو ترجم وهو يتضرر من النقد المفيد البناء بكل صدق.

إن هذا الكتاب يمثل جهداً علمياً كبيراً قام به المؤلف. فجدير أن يحصل بسببه على شهادة الدكتوراه. وهو كتاب يستحق المطالعة والدراسة، بالرغم مما عليه من مآخذات ربما لا يغتفر بعضها. فمنطق الإنفاق العلمي يوجب علينا أن لأنغمط المؤلف حقه، بيد أنه في الآن ذاته يظل ملوماً في قاموس الباحثين والمتبعين لما صدرت عنه من هفوات علمية، ونحن نهفو أيضاً. وتظل نظرته التقويمية قاصرة لمقدار جهده. ولعلها تنطلق مما يعتقد و مما يحمله من رؤى. وأأمل أن أوفق إلى الكتابة إليه من وحي الوظيفة العلمية لألفت نظره إلى قصر نظرته أو تقصيرها. والذي أرجوه من ذوي الاختصاص ممن تهمهم هذه الأمور أن يتوفروا على دراسة عميقة شاملة مستفيضة لهذا الكتاب لينكشف لهم هل أجاد المؤلف في دراسته الموازنة هذه، وهل أتى على الموضوع من كل جوانبه. وذلك لأن الذي يبدو هو أن هذه الدراسة لا تخلو من الخلل، كما أحسب أن توجهات المؤلف ربما

لاتخلو من بعض الشوائب. علمًا بائي علقت على بعض النقاط والآراء المبثوثة فيه تعليقات عابرة على شكل ملاحظات في الهوامش، بيد أنها تظل قليلة بالقياس إلى حجم الكتاب وما يحويه من هفوات.

وأود أن أثبت هنا بعضاً من المؤاخذات التي استطعت تسجيلها على المؤلف لعلها تكون نقاط إثارة للباحثين كي ينعموا النظر في الكتاب مليئاً ليقفوا على كنه دراسته الموازنة، ولعلي أكون قد أديت شيئاً من حق ذلك الشيخ الجليل الذي له على كل إمام مئة كما عبر ابن حجر عنه. وهو لعمر الله أبلغ التقويم. نعم، أثبت هنا شيئاً من المؤاخذات على شكل نقاط، مع آني أذكر بأن المؤلف لم يغفل أن يبيّن عظمة الشيخ المفيد ونبوغه وعلو منزلته العلمية. وقد تكون هناك مؤاخذات أخرى غفلت عنها. وقبل أن أعرضها أود التذكير أنه قد مضى على الطبعة الأولى ثلاثة عاماً بعد العهد بالكتاب طوالها. وقد تغيرت معاالم كثيرة واستجدة أمور لم تكن من قبل، وأنا قد تركت المجمع بعد تعييني مدرساً في كلية الشهيد مطهرى للإلهيات والمعارف الإسلامية التابعة لجامعة فردوسى مشهد. وذلك قبل أكثر من عقدين. وليس في متناول يدي الآن الكتابان الإنجليزي والفارسي حتى أدون ملاحظات أخرى قد تكون نافعة.

١- لا يرضى الباحث المتبع التزيم من المؤلف أن يصور الشيخ المفيد تابعاً للمعتزلة ومتأثراً بهم. وليس الشيخ المفيد وحده، بل علماء آخرون من أمثال الشريف المرتضى. ولا أدرى فإن الذي ظهر لي من الكتاب هو أن المؤلف يصور المعتزلة، وكأنهم متفرقون في كل شيء، ولهم كل الفضل على مسيرة علم الكلام بصورة عامة، وعلى الشيخ المفيد والشريف المرتضى بصورة خاصة. إن المحقق المنصف ممن أوتي بصيرة ثاقبة يعلم البون الشاسع بين ذينك العلمين العظيمين، وبين المعتزلة وذلك من خلال اطلاقه على عقائد الإمامية من جهة،

وعقائد المعتزلة من جهة أخرى. فإن الباحث المطلع عندما يدقق في تقصي الاختلافات بين الفريقين، يظفر ببرؤية صافية نقية تفصح عن استقلال كل فريق بعقائده وأرائه وأفكاره، وتسفر عن تفنيد تلك التبعية المزعومة التي توهمها المؤلف. نعم إذا كانت هناك بعض المشتركات، فهي لا تدل على تبعية وتأثير بالعقائد لأن بعض العقائد التي يؤمن بها المعتزلة في التوحيد والعدل موجودة في نهج البلاغة. فالذى أقوله هنا هو أن المؤلف قد ارتكب خطأ فادحاً لا يُرَضِّعُ إلا بنفسه، والإتيان بالرأي الصائب. هذا وإننا لا نخشى النقد العلمي النزيه، ولا نخاف كلاماً يمس عقائدهنا أو شخصياتنا، وذلك لأننا أصحاب حججة دامغة وبرهان قاطع. وقد أثبتت التاريخ بكل جلاء أن علماء الإمامية ما خاضوا نقاشاً مع أحد إلا وخرجوا منه منتصرين ظافرين. وما ذلك إلا لأنهم أهل الحق الذي يعلو ولا يُعلى عليه، وحسبنا مناظرات هشام بن الحكم في قرع الخصوم ودحض حجتهم، وكذلك مناظرات العلامة الحلي وهو وحده مع علماء المذاهب الأربعة في بلاط الشاه محمد خدابنده إذ استغرقت ثلاثة أيام وما أسفرت إلا عن إصدار الشاه أوامره بأن يكون المذهب الإمامي هو المذهب الرسمي في إيران. ودونك (المراجعات) للشيخ المصلح العظيم السيد عبد الحسين شرف الدين و«دلائل الصدق» للشيخ المظفر و«عقبات الأنوار» للسيد حامد حسين، و«بحث حول الولاية» للإمام الشهيد المفكر السيد محمد باقر الصدر. وأمثالها من الكتب والبحوث الكريمة رحم الله مؤلفها.

فما نستخلصه هو أن للإمامية عقائدهم الخاصة بهم ولا علاقة لهم من قريب أو بعيد بعقائد المعتزلة. وما حاجة علماء الإمامية إلى عقائد المعتزلة وهم قد استغنو بتوجيهات أئمتهم الرشيدة المرشدة؟^٤

٢- في ص ٤ من النص الإنجليزي عندما يتعرض المؤلف إلى أحد أقسام موازنته

يقول مانصه تعريباً: «قمنا بعد ذلك بعقد موازنة بينه وبين تلميذه وخليفته الشريف المرتضى الذي تلمند أيضاً على يد عبد الجبار» أقول: من هو العالم الآخر الذي تلمند على يد عبد الجبار؟ لم يذكر المؤلف من ذلك شيئاً. علماً بأنَّ المؤلف قد توهُّم بذلك أنَّ الشريف تلمند على يد عبد الجبار وذلك أنَّ من يطالع أسماء أساتذة الشريف وشيوخه في المجموعة الأولى من رسائله، لم يعثر على اسم عبد الجبار بوصفه أحد أساتذة المرتضى^١. ثُمَّ إنَّه لم يذكر إلا مصدراً واحداً فحسب أورد فيه مؤلفه أنَّ المرتضى أخذ عن عبد الجبار^٢، وهذا المصدر هو «طبقات المعزلة». الذي تفرد في ذكر ذلك، إذ لم تشر إليه المصادر الأخرى.

٣- في ص ٥ يتصرَّف الكاتب أنَّ الشيخ المفید والشريف المرتضى تابعان للمعزلة في آرائهما. وأنا هنا لا أقول شيئاً إلا أنَّني أحيل القارئ الكريم على كتابات ذينك العبرتين، ومنها: «أوائل المقالات»، و«الفصول المختارة» للشيخ المفید. وكتاب «الشافي في الإمامة» للشريف المرتضى ليقف على الخطأ الذي وقع فيه المؤلف والرؤية غير السليمة التي يمتلكها.

٤- إنَّ المؤلف، من وحي نظرته الخاصة، يصور الشيخ المفید في الصفحة السابعة من كتابه وكأنَّه ضدَّ الشيخ الصدق. وهذا بعيد عن الحقِّ، لأنَّه لا يستطيع أبداً أن يدرك الروحية الرفيعة التي عليها علماء الإمامية، وما معنى طرحهم الآراء المختلفة. إنَّ الذي أقوله هنا هو أنَّه ليس هناك اختلاف بين الشيخ المفید والشيخ الصدق إلا في بعض العقائد التي لا تؤثِّر على الخطَّ العقائديِّ العام للإمامية. وإنَّه ليجعل شيخه، وشيخه يحترمه. هذا مع اعتراف الكاتب عند موازنته بينهما،

١. رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى) ٢٧ - ٢٨. تقديم وإشراف السيد أحمد الحسيني.

٢. طبقات المعزلة، الطبعة الثانية، إصدارات دار المنتظر ١١٧.

باتفاقهما في كثير من العقائد والأراء^١.

٥- لم ينصف الكاتب عندما ينقل بعض الآراء في تقويم الشيخ المفيد الذي نقله في الصفحة الثامنة عن الخطيب البغدادي، وكان الأخرى به أن ينقل آراء أخرى تعطي الشيخ حقه وتقومه بزاهة وإنصاف، والذي ذكرته في الصفحات الأولى من هذه المقدمة.

٦- يذكر المؤلف في ص ١٦ أنّ البوهيميين كانوا على المذهب الزيدي في حين أنّ المشهور عنهم أنّهم كانوا من الشيعة الثانية عشرية. ويراجع ذوو الاختصاص في ذلك.

٧- يقول المؤلف في الصفحة العاشرة ما نصه: «نُقلت وقائع الحوار بين الشيخ المفيد والزمانى في كتاب «الفصول المختارة» الذي ضم بحثاً واستدلالاً مفصليين حول فدك وأحقية أبي بكر» ييد أنه ليس في الحوار ما يبيّن أحقية أبي بكر كما يزعم المؤلف. ومن يطالعه، يقف على عظمة الشيخ المفيد في تمكّنه من الاستدلال، ودحض الخصم. ورجعت إلى الحوار، فلم أجده فيه شيئاً مما ذكره الكاتب حول أحقية أبي بكر.

٨- في ص ٢٢ من كتابه يتطرق إلى العالم المعروف أبي سهل التوبختي ويصفه بأنه زعيم الفرق الإمامية مع ميل انتزالية. فما هو الدليل على ذلك؟ ثم إنّ في هذا تناقضًا صارخًا، إذ كيف يكون زعيمًا للإمامية وهو ذو ميل انتزالية؟ مضافاً إلى أنه كان يناظرهم.

٩- في ص ٥١ يقول المؤلف: «... مثلاً، لم يظهر [الإمام المهدى] لحد الآن، لأنّه يعلم بأنّ اعتقاد أكثر أتباعه مبني على التقليد، فلا يمكن الركون، إذن، إلى مثل

١. راجع: النص الإنجليزي نفسه ٣٦٧-٣٦٩.

هؤلاء الأتباع» ويشير إلى كتاب «الفصول المختارة» كمصدر لكلامه هذا. في حين لم أقف في المصدر المذكور على ما يوحي بأنّ رأي الشيخ المفید في عدم ظهور الإمام هو ما ذكره المؤلف. ولا أدري من أين له هذا الرأي؟

١٠- في ص ٥٨ لم يحسن المؤلف ترجمة الحديث الذي نقله عن الإمام الصادق علیه السلام. وكذلك لم يحسن ترجمة جملة: «وجب أن يعرف صُنْعَه» التي نقلها عن كتاب «كنز الفوائد» فترجمتها كالتالي: «وجب أن يعرف أنه صُنْعَه».

١١- في ص ٦٠ استنتاج مدهش استنبطه المؤلف من النص الذي نقله عن كتاب (أوائل المقالات) فالشيخ المفید لم يقل في ذلك النص بأن العقل لا يمكن أن يكون وسيلة لتحصيل معرفة الله أو التكليف الأخلاقي كما توقهم. بل إن كل ما قاله هو أن العقل يحتاج في كل الأحوال إلى الوحي، ولا يعتمد عليه بمفرده!

١٢- في ص ٦٥ يذكر المؤلف بأنّ الشيخ المفید نقل في رسالته «المسائل العکبریة» روایات عن الأئمّة لتأیید رأيه. في حين إنّي رجعت إلى المصدر المذكور فلم أجد أنّ الشيخ المفید نقل روایات عن الأئمّة، وإنما قال: «وافق ذلك ما جاءت به عن الأئمّة الصادقین الآثار».

١٣- في ص ٨٦ استنباط غير صحيح للمؤلف. إنه لم يذكر مصدر ينکر فيه الشيخ المفید حدوث هذه المعجزة (دعاة النبي ﷺ الشجرة ومجิئها إليه صلوات الله وسلامه عليه و على آلـهـ المـبـارـكـينـ). هذا وقد وردت في نهج البلاغة. علمًا بأنه ليس في كتاب (شرح الأصول الخمسة) ما يدعى به المؤلف حول إنكار الشيخ المفید المعجزة !!

١٤- في ص ٩٦ ذكر المؤلف في النص الذي نقله من رسالة «المسائل السروية» للشيخ المفید أنّ في النص إسقاطاً، في حين رجعت إلى الرسالة فعثرت على العبارة التي لم يوردها المؤلف وذكرتها في الترجمة تتميماً للنص وتحقيقاً للفائدة.

وكذلك في هذا النص نفسه، أسقط عبارة وهي موجودة في «المسائل السروية» وهي: (وَقُرُأَوا يَسْأَلُونَكُمْ عَنِ الْأَنْفَالِ) وهذا بخلاف ما في المصحف الذي في أيدي الناس، قيل له: قد مضى الجواب عن هذا). ونقلتها في النص للأمانة، والتأكد على ضرورة مراعاة الدقة.

١٥- في ص ٩٦ أيضاً يقول المؤلف ما نصه تعريباً: (فالقاعدة العملية، إذن، هي قبول القرآن كما هو، والإذعان بأنه ناقص. ومعنى أنَّ قرآن الإمامية كامل هو: إنَّ نصه كله موجود لدى الإمام المهدي المنتظر ﷺ ...) أقول: إذا كان هذا هو رأي المؤلف نفسه، فهو على خطأ. وإذا كان المؤلف يستنتج من كلام، الشيخ المفید، فليس في كلامه ما يدلّ على وجود نقص في القرآن. ويبرا الإمامية جميعهم من هذه الشبهة.

١٦- يقول المؤلف في ص ١١٤ من كتابه تحت عنوان: «ألوان مرفوضة من الغلو»: (وَأَمَّا وُجُودُ أَجْسَادِهِمْ [الائمة] فِي الْجَنَّةِ، فَهِيَ مَزَّةٌ فَرِيدَةٌ لَهُمْ، بِيَدِ أَنَّهَا -أيضاً- الشَّيْءُ الْوَحِيدُ الَّذِي وَعَدَ بِهِ كُلَّ مُؤْمِنٍ فِي الْقُرْآنِ بِوَصْفِهِ جَزَاءً)، أقول: لم يُوعَدُ المؤمنون في القرآن بأنَّ أجسادهم تنتقل إلى الجنة بعد موتهم، وهذا خطأ وقع فيه المؤلف، ولا أدرى من أين له هذا الرأي؟ فالموعدون في القرآن هم الشهداء فحسب، وتحت عنوان: «أحياء عند ربهم يرزقون» لا تحت عنوان (أجسادهم في الجنة).

١٧- في الفصل الثامن، تحت عنوان (الأجسام) ص ٢٠٦ يقول المؤلف: (وقد وقع هنا (الشيخ المفید) في تناقض هو قادر كلَّ نظام ترقيعي)، وذلك بعد إشارته إلى أنَّ الشيخ المفید، مع أنه قال بوجود مساحات للذرات، لكنه ألمح إلى الحديث عن أقل عدد لازم من الذرات لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد. أقول: التناقض حظ كلَّ من كان ذا أفكار ترقيعية هجينة، ولكنَّ الشيخ المفید يمثل مدرسة أصيلة مستقلة لها

أفكارها النقية من كلّ شوائب الترقيع. وأين التناقض المزعوم هنا؟ إنّه عندما ذكر أقلّ عدد من الذرّات، فإنّه نقل رأي بعض المتكلّمين، وليس رأيه. وما توهّمه الكاتب غير صحيح.

١٨- في الفصل التاسع تحت عنوان (أصحاب البدع) يقول الكاتب: (ولا جرم أنّه (الشيخ المفید) كان يعتبر كلّ فريق ينكر الأئمّة الاثني عشر، ولا يعتقد بهم، من أهل البدع. وبالنتيجة فهم كفار): أقول: تصوّر الكاتب هنا غير صحيح، وذلك لأنّه يفتقد إلى الدليل. ولا يمكن الحكم عليه بهذا النمط مالم يكن هناك نصّ صريح يفيد ذلك.

١٩- في الفصل التاسع تحت عنوان (النتيجة) ص ٢٥٠ يقول المؤلّف: (ومع التسلّيم بتأثیر کلام المعتزلة والمرجئة على أفکار الشیخ المفید...). أقول: المؤلّف هنا ينافق نفسه، لأنّه ذكر عكس ذلك في السطور المتقدّمة على هذه العبارة! إذ قال: (ولا يمكن القول بأنّ الشیخ المفید قد استوحي هذا الاعتقاد من المتكلّمين المعروفيّن في الخطّ القدري - المرجحی...).

٢٠- في الفصل الحادي عشر، تحت عنوان (الوضع الفقهي للإمامية) يقول المؤلّف: (... فإنّ معياره [الشيخ المفید] ليس بحكم الأغلب فيها، بل معياره الطواهر. فالمنطقة التي يتواجد فيها عدد ملحوظ من الشيعة الذين يتبعون فقه الإمامية - مثلاً - تعتبر دار إيمان). يقول ذلك بعد نقله نصاً من «أوائل المقالات» يخصّ هذا الموضوع. أقول: ولكن الشیخ المفید قال في ذلك النصّ: إنّ كلّ موضع غلب فيه الإيمان، فهو دار إيمان. وسمى الموضوع الذي يقول ياما مامه آل محمد عليه السلام بعد الإسلام: دار إسلام ودار إيمان، ولم يُسمّه دار إيمان فحسب كما يزعم المؤلّف. فهذه واحدة من الهفوات. يُرجع إلى «أوائل المقالات»، ص ٧٦-٧٠.

٢١- في الفصل الحادي عشر، تحت عنوان: (الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر) يقول المؤلف في ص ٢٨٠ من كتابه نقاً عن عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» بأنه يقول [عبد الجبار]: ليس لأحد أن يجبر شخصاً على أداء الصلاة الواجبة في المسجد، وهو غير راغب في ذلك. في حين أن نص العبارة في المصدر المذكور هو: «ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملًا». فلم يذكر المؤلف كلمة (المسجد)، وجزء غير الراغب إليه عُنوا.

٢٢- يلاحظ القارئ المتتبع أن المؤلف يصور الشيخ المفید تابعاً للبلخي في استدلالاته. (والبلخي هو أبو القاسم الكعبي نفسه، أحد أقطاب المعتزلة) في حين أن نصاً من النصوص التي ينقلها المؤلف نفسه عن كتاب «الفصول المختارة» للشيخ المفید ينسف عقیدته من الأساس ويدحضها. يُراجع هذا النص في الفصل الحادي عشر، تحت عنوان «القياس». ص ٢٩٤ - ٢٩٥ وفي كتاب «الفصول المختارة» ص ٧٣.

٢٣- في الفصل الحادي عشر، تحت عنوان: «الخلاصة» ص ٣١١ يقول المؤلف: إن مبدأ التقى يحدّ المؤمن الشيعي من القيام بأي نشاط أو ثورة سياسية. وكان ينصح بأن يحافظ على الهدوء والاستقرار تحت نير الحكومة الجائرة حتى ظهور الإمام المهدي عليه السلام. أقول: هذا خلاف المشهور عن الشيعة وما تميزوا به من روح ثورية متقدة على مرّ التاريخ. ثم إن التقى عند علماء الشيعة على ثلاثة أنواع: واجبة، ومحرمة، ومحظى. فإذا كان هناك خطر على بيضة الإسلام، فإن التقى محظمة عندئذٍ. ولو كان ما يزعمه الكاتب صحيحاً، فبم يفسر الثورات والانتفاضات الشيعية العديدة على مرّ التاريخ؟

٢٤- في الفصل الثالث عشر، تحت عنوان: «التوحيد» ص ٣٢٥ يعلق المؤلف على نص نقله من كتاب «التوحيد» لابن بابويه (الشيخ الصدوق)، يحمل القول بقدم الأجسام، فيقول: (لم ترفض نظرية قدم الأجسام بصراحة عند ابن بابويه في

النص المتقدم). أقول: بل رفضت بصرامة في النص المتقدم، لأن أدنى تأمل في النص يحكي ما نقوله. ولا أدرى كيف يعلق المؤلف على النصوص، وهل يستوعبها كما هي؟ يراجع كتاب «التوحيد»، ص ٢٦٩. وهذا الكتاب ص ٤١٣. طبعاً ترجمته. وفي النص الأصلي، ص ٣٢٥.

٢٥- في الفصل الخامس عشر، تحت عنوان «الوحى»، ص ٣٥٥ يقول المؤلف: (إنَّ تصريح ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» بأنَّ القرآن نزل في ليلة القدر جملة واحدة إلى البيت المعمور لا ينسجم مع ما ذكره في كتاب «التوحيد» إذ قال بأنَّ القرآن محدث، لأنَّه نزل على شكل أجزاء متتابعة). أقول: لقد وقع المؤلف هنا في خطأ، لأنَّ ابن بابويه لم يصرح في المصدر المذكور بأنَّ القرآن نزل تدريجياً، بل قال: إنه محدث وعلق على ذلك. يراجع كتاب «التوحيد»، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٢٦- في الفصل الخامس عشر أيضاً، تحت عنوان: «عصمة النبي والأئمة» ص ٣٥٧ يقول المؤلف: (يستدل الدافعون لسهو النبي (الغلاة) على أنه لم يكن في الصحابة من يقال له: ذو اليدين، وأنَّه لا أصل للرجل ولا للخبر. فيجيب ابن بابويه أنَّ الرجل معروف إلى درجة أنه لو جاز أن يرداً حديثه، لجاز أن تُرد جميع الأحاديث، والأخبار). أقول: هذا خطأ في غاية الخطأ، وقع فيه المؤلف، وذلك لأنَّ ابن بابويه نفسه لم يقل هذا الكلام الذي صاغه المؤلف بهذا الشكل. ولأنَّ العبارة الواردة في المصدر المذكور «من لا يحضره الفقيه» ليس فيها مسألة رد حديث الراوي بالذات (ذو اليدين)، وإنما رد مثل هذه الأحاديث مهما كان روتها. يُراجع: كتاب «من لا يحضره الفقيه»، الجزء الأول، ص ٣٦٠. طبعة جماعة المدرسین في قم.

٢٧- في الفصل الخامس عشر أيضاً، وتحت نفس العنوان، في السطور الأخيرة من ص ٣٥٨ بعد أن ينقل المؤلف نصاً للشيخ المفید من كتاب «تصحیح

الاعتقاد»، يقول: (بهذا اللحن من التهكم والسخرية، يكرر الشيخ المفید بأنّ...) في حين ليس في كلام الشيخ المفید أى لون من التهكم والسخرية حتى يحلو للمؤلف أن يصفه بهذا الوصف. يراجع النص في ص ٦٥ - ٦٦ من كتاب «تصحيح الاعتقاد».

٢٨- في الفصل السادس عشر، تحت عنوان: «الجنة»، ص ٣٦١. يقول المؤلف: (يعترض الشيخ المفید على هذا الرأي [رأى ابن بابويه في أهل الجنة] اعترافاً شديداً، ويركّز بقوّة على أنّ في الجنة طبقة واحدة من الناس) ثم ينقل نصاً للشيخ المفید من كتاب «تصحيح الاعتقاد»، ص ٥٤ لدعم رأيه. أقول: لقد وهم المؤلف لأنّ الشيخ المفید لا يقول بوجود طبقة واحدة، بل إنّ له تقسيماً لأهل الجنة يختلف عن تقسيم ابن بابويه. فليس في تقسيمه الطبقة التي يذكرها ابن بابويه من الذين يلتذّون بالتسبيح والتقدیس. يراجع المصدر المذكور.

٢٩- في بداية كتابه، وعد المؤلف أنه سيخصص القسم الثالث من كتابه لعقد موازنة بين الشيخ المفید، وبين تلميذه الشريف المرتضى. بيد أنه لم يف بوعده إذ أقحم المعتزلة في هذه الموازنة التي ينبغي أن لا يكون للمعتزلة أثر فيها. ونقل كلاماً عن «المغني» و«شرح الأصول الخمسة» لعبد الجبار المعتزلاني. لا أدرى فإنّ الذي يلحظ على المؤلف أنه يجعل الفضل للمعتزلة في حين سبقهم ستة مئتين كثيرون في مضمون الكلام والعقائد. يراجع القسم الثالث من كتابه، ص ٣٧٣.

٣٠- في القسم الثالث، الفصل السابع عشر، تحت عنوان: [السمع (الوحى)] ص ٣٨٦. يقول المؤلف: (... بيد أنه [الشيخ المفید] يعتقد بأنّ الأنبياء الآخرين يجوز أن تقع منهم الذنوب قبل النبوة). وأشار إلى المصدر الذي نقل عنه كلام الشيخ، وهو «أوائل المقالات» ص ٣٠ - ٢٩. أقول: ولكنّ الشيخ المفید في المصدر المذكور لم يطلق الذنوب، بل قيدها بالصغرائر فقط، فقال ما نصّه: «وأمّا ما كان من صغير لا

يستخف فاعله، فجائز وقوعه منهم قبل النبوة وعلى غير تعمد. وممتنع منهم بعدها على كل حال». فالفرق شاسع بين هذا النص وبين ما يذكره المؤلف. أكتفي بهذا المقدار الذي ذكرته، مع العلم بأن هناك إشكالات ومأخذات أخرى تركتها خشية الإطالة. هذا وإنني قد ذكرت جميع المأخذات والملحوظات تقريباً في هامش الكتاب حسب الموضوع.

إن الذي يمكن أن أستشفه من الكتاب كله هو أن عدداً من استنتاجات المؤلف غير سديدة، وغير موضوعية، وتفتقر إلى الدليل. وكذلك له رؤى غير سليمة بشأن بعض المسائل. إن كتابه زاخر بالبعد الإبداعي والابتكاري، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره من منظار التقويم المنصف. لكنه يمثل رؤيته الشخصية، وفهمه الخاص من وحي الثقافة التي يمتلكها. لذلك ينبغي الترير في الحكم على الكتاب، والتحققظ عند مطالعته، والتأمل في معانيه. ولا يؤخذ كنظرة صائبة صحيحة، وعقيدة جازمة قاطعة. وقد يعجب به البعض، بيد أن الإعجاب ضد الصواب. وأفة الألباب كما قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه في رسالته إلى الإمام الحسن المجتبى عليه السلام.

في الختام، أحمد الله وأشكره على أن وفقني لترجمة الكتاب، وأدعوه جل شأنه أن يجعل لنا نوراً نهتدي به «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ نُورًا فَأَلَّهُ مِنْ نُورٍ»، وأسأل الله تعالى أن يعيننا على أنفسنا بأن لا نزكيها، فقد قال جل من قائل: «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ مَا رَزَّكَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبْدَلَهُ النُّورِ». علمًا بأني نقلت جميع النصوص الواردة في الكتاب من مصادرها العربية الأصلية حيثما توفرت. ولم أنظر في ترجمتها الإنجليزية والفارسية إلا قليلاً.

وقد راجع المرحوم الدكتور محمود البستانى عليه السلام الكتاب قبل طبعته الأولى، وكان قد أبدى ملاحظات مفيدة حوله فله من الله سبحانه الرحمة والرضوان

وأثصل مجمع البحوث الإسلامية بي معلناً عن رغبته في إعادة طبع الكتاب فاقتربت النظر فيه ثانية قبل الطبع فاستجاب. وها هو في طبعته الثانية التي نالت شيئاً من التعديل والتنقية بمقدار ما أسعفت الحال.

وأشكر مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة على توفيره الإمكانيات الالزمة في الترجمة والتحقيق والتأليف، وعلى إتاحته الفرصة من أجل ترجمة هذا الكتاب. وأآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

علي هاشم الأستاذ

المقدمة

منذ مدة والشعور بالحاجة إلى فهم أفضل لتكامل علم الكلام الإمامي يراود الكثيرين. وقد أشار مؤلفو كتاب «مدخل على علم الكلام الإسلامي» إلى أن دراستهم المنظمة قد اقتصرت على إيراد ملاحظات حول علم الكلام لدى أهل السنة (وأنهم يتمتعون من أعماق قلوبهم أن تكون هناك دراسات خاصة ذات صبغة أكثر تاريخية، يقوم بها أشخاص آخرون في حقل الكلام الإسلامي، لتتوفر على صورة أ洁 عن كلام المعتزلة ذي الصلة القريبة بكلام متكلمي الإمامية). وما زال ضرورياً أن تكون هناك نبذة مستقلة عديدة عن حياة جميع المتتكلمين لنتمكّن من رسم صورة كاملة عن المبادئ التي يؤمن بها المذهبان: الإمامي والمعتزلي، والعلاقات المتبادلة بينهما، وتاريخ اتحادهما المبكر^٢ في علم الكلام، حيث كانا - وهو احتمال بعيد جدأً - منفصلين في البداية.

١. ل. غارديه، وم. أناواتي، مدخل على علم الكلام الإسلامي («دراسات في فلسفة القرون الوسطى»، رقم ٣٧؛ باريس: ورن ١٩٤٨) ٦-٥.

L. Gardet and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* («Études de Philosophie médiévale»).

٢. هذا وقُمَّ ليس أكثر، إذ إن التحليل العلمي القوي المنصف يفتضي هذا الرأي فلا اتحاد مبكر ولا متأخر بينهما (المترجم).

وتزامن مع تلك الملاحظات المطروحة وجود دراسة بعنوان: «آل نوبخت»^١ للسيد عباس إقبال، قد أعيد طبعها فيما بعد. ييد أن دراسات أكثر حول كلام الإمامية كانت تسير ببطء، وصدر حديثاً مقال تحت عنوان: «علم الكلام الإمامي والمعتزلية» للسيد و. مادلونغ، تحدث فيه عن وجود توسيع كلّي لمثل هذه الدراسات^٢.

ووردت مقالة قصيرة للسيد ر. شتروتمان في «دائرة المعارف الإسلامية» تحت عنوان: الشيخ المفيد (أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان الحارثي البغدادي، المتوفى سنة ٤١٣/١٠٢٢)^٣. وجاء في مقدمة «تهذيب الأحكام» للشيخ الطوسي، شرح لحياة الشيخ المفيد وأثاره بقلم السيد حسن الموسوي الخرسان^٤. وصدرت حديثاً مقالة حول الشيخ المفيد للشيخ محمد حسن آل ياسين الكاظمي، كما أنه قد أعد ترجمة لحياة الشيخ المفيد علىأمل أن يطبعها^٥. وأقرب المقالات عهداً

١. عباس إقبال، آل نوبخت (الطبعة الثانية؛ ثقافة الفرس وأدابهم، رقم ٤٣؛ طهران، طهوري ١٩٦٦). صدرت أول طبعة منه سنة ١٩٣٢.

٢. و. مادلونغ، الإمامية والكلام المعتزلية في تشيع الإمامية (مناقشات مركز الدراسات الأخلاقانية العليا في تاريخ أديان «استراسبورج»؛ باريس، الإصدارات الجامعية في فرنسا ١٩٧٠، ص ٣٠-١٣).

W. Madelung, Imamism and Mutazilite Theology in Le Shiism imamite Colloque du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religion de Strasbourg.

٣. ر. شتروتمان، «المفيد»، دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الأولى، ليدن: بريل ١٩١٣-١٩٣٤) ٦٢٥-٦٢٦.

R. Strothmann, "Al-Mufid" Encyclopaedia of Islam.

٤. أبو جعفر، محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، طبع حسن الموسوي الخرسان (الطبعة الثانية؛ النجف: النعمان الأول ١٩٥٩) ٤٤ - ٤٣.

٥. محمد حسن آل ياسين، مقالة «محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد»، مجلة البلاغ ٣ (١٩٧٠).

بالصدور - بعد تأليف هذا الكتاب - مقالتان حول الشيخ، بقلم السيد د. سوردل.^١ ومن سوء الحظ فإن مقالتي الأستاذ «سوردل» كانتا متاخرتين، إذ لم يتسع لي الاستفادة منها في هذا الكتاب، لكنني أظن أن آراءنا متباعدة بشكل كافٍ مما يسُوّغ القول بوجود دراستين مستقلتين.

الشيخ المفيد

يشير ابن تيمية^٢، في معرض تهجمه على اعتقادات الإمامية في اختيار الإنسان، والعدل الإلهي، إلى أن هذا الاعتقاد ظهر متأخراً عندهم. وفيما يأتي نص كلامه:

«ومعلوم أن المعتزلة هم أصل هذا القول، وأن شيخ الرافضة كالمفید والموسوي والطوسی والکرجکی وغيرهم إنما أخذوا ذلك من المعتزلة، وإلا فالشیعة القدماء لا يوجد في کلامهم شيء من هذا...»^٣

١. د. سوردل، «مذهب الإمامية من وجهة نظر الشيخ المفيد»، مجلة الدراسات الإسلامية ٤٠ (١٩٧٢) ٢٩٦-٢١٧؛ ومقالة في الحضارة الإسلامية ٩٥٠-٩٥٠، مراجعة ر. ريشاردز (أوكسفورد: إصدارات جامعة أوكسفورد ١٩٧٣) ١٨٧-٢٠٠. وجاءت ترجمة أولئك المقالات في المقالة الأولى.

D. Sourdel, "L'Imamisme Vu par le Cheikh al-, Mufid", REI, Islamic civilisation, ed. R. Richards.

٢. ما أنصف المؤلف وهو في بداية حديثه عن الشيخ المفيد إذ يذكر كلام ابن تيمية الجافي المناهض للحق والحقيقة. ويلحظه بكلام الخطاط والأشعري المتعصبين. ليته استند إلى كلام أولي البصائر المنصفين!

٣. ابن تيمية، منهاج السنة (القاهرة: بولاق ١٣٢١ھ) ١: ٣١، ٢٠٨. راجع أيضاً: ص ٢٠٨ إذ أشار هناك إلى «الشیعة المتاخرین، مثل الشيخ المفيد وأتباعه». [هذا الفراء من ابن تيمية ضد الشیعة وعلمائهم، وذلك لأنهم سبقو المعتزلة في ذلك]. واستفاد العلماء المذكورون هنا في كلامه من مناظرات الإمامين الباقي والصادق عليهما السلام مع الخصوم. لا يخفى فإن الإمام الصادق عليهما السلام كان يشجع أصحابه من أمثال هشام بن الحكم، ومؤمن الطاق على الخوض في علم الكلام، ومناظرة المخالفين، المترجم.

علمًا أن الشيخ المفيد كان أستاذ المتكلمين الثلاثة الآخرين، وهم: الموسوي (الشريف المرتضى)، والطوسي، والكراجكي.

إذا كان قصد ابن تيمية من كلامه أن الشيخ المفيد أول إمامي أخذ عن المعتزلة بعض اعتقاداتهم، فقد أفرط في ذلك وأساء فهمه. وذكر الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار» الذي ألفه حوالي سنة ٨٨٢/٢٦٩ أن الرافضة (أي: الإمامية) ينفرون من الكلام ويعيرون النظر، وهم يعتقدون أن الله - عز وجل - ذو قدّ وصورة وحدّ يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويختفّ ويُثقل،... وأن جميعهم يقول بالبداء، وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر، ثم يبدو له، فلا يفعله. ويقولون: إن الكافر كفر، لعلة وبسبب من قبل الله ألجأه إلى الكفر^١ ... وأن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية. ولكنّه يبرئ فريقاً من الإمامية من هذه التهمة بقوله: «...إنّفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد، فنفّتهم الرافضة عنهم وتبرّت منهم...»^٢.

وذكر الأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» الذي ألفه حوالي سنة ٢٠٠/٩١٢ أسماء عدد من الرافضة الذين كانوا على عقيدة المعتزلة في توحيد الله قائلاً: «... وهؤلاء قوم من متأخرِيهم، فأما أوائلهم، فإنّهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم

١. الخياط، كتاب الانتصار، طبع.. نبييج H.Nyberg (القاهرة: دار الكتب المصرية ١٩٢٥) ٤-٦.

٢. نفس المصدر، ص. ٦. يُرجع كذلك إلى ص ١٢٧ إذ تحدث الخياط هناك عن «نفر صحبوا المعتزلة متأخرِين».

ملاحظة: لا يمقّل رأي الإمامية لآكلام أئمة أهل البيت عليهم السلام أنفسهم، أو كلام أصحابهم المخلصين الذين ثبّتوا على خطّهم حتى آخر عمرهم، أو كلام العلماء الناهجين منهمهم، وأما كلام غيرهم من المنحرفين المحسوبين على الإمامية، أو كلام الغلاة، أو تهم المتقولين المتخرّصين على بعض أصحاب الأئمة، أو الشبهات المثارة من قبل السياسة الجائرة، فلا يمثل رأي الإمامية أبداً، فمن أين للخياط ما ذكره، وهذه كتب الإمامية الصحيحة تشهد بخلاف ما نقله عليهم؟! المترجم.

من التشبيه^١.

وفي ضوء ما ذكرنا، فإن ابن تيمية كان مصيباً في وصفه للإماميتين الأول، لكن بما أنه لم يُشر إلى بعض رجال الإمامية المستثنين في أواخر القرن الثالث، إذ اقتبسوا قسماً من التعاليم المهمة للمعتزلة، لذلك يظل كلامه مبتوراً. وهؤلاء الرجال هم من «آل نوبخت»^٢. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الحق مع ابن تيمية عندما يلقي تبعة بروز الطابع الاعتزالي في الكلام الإمامي^٣ المتأخر على الشيخ المفید وتلاميذه^٤. لأن سير الأحداث يحكي بأن القرنين الرابع والخامس كانوا قرئي تكوين الفكر الإمامي وبلورته أكثر من القرن الثالث.

توفي الكليني سنة ٩٤١/٣٢٩، وهو مؤلف (الكافي) الذي يضم أول مجموعة كبيرة من أحاديث الإمامية التي كانت لها حجيتها واعتبارها، وفي السنة التي أعقبتها توفي رابع سفراء الإمام المهدى عليهما السلام وأخوه، فبدأت الغيبة الكبرى. وبعد

١. الأشعري، مقالات الإسلامية، طبع هـ. رitter H. (الطبعة الثانية: «المكتبة الإسلامية»، رقم ١)

ويسبادن: شتايبر ١٩٩٣ ٣٥.

٢. راجع هامش رقم (١) القريب من نهاية هذا المدخل.

٣. هكذا ورد في النصر الإنجليزي، وهو الأصح. المغرب.

٤. كيف يكون الشيخ المفید مسؤولاً عن بروز الصبغة الاعتزالية في الكلام الإمامي المتأخر، وهو العالم الإمامي المعروف بأصالته واستقلاليته، والمشهور بمقارنته لكل من لا يلتقي والتوجهات الإمامية، والمعتزلة منهم؟ وياحتذوا بأقام المؤلف الدليل في إعطائه الحق لابن تيمية أو أقام ابن تيمية الدليل على كلامه! فإذا كانت هناك بعض نقاط الالقاء بين مدرسة الشيخ المفید ومدرسة الاعتزاز، فهذا لا يدل على تطبيقه الكلام الإمامي بطابع الاعتزاز كما يزعم ابن تيمية. بل بالعكس فإن المعتزلة - ولاستima البغداديين منهم - قد تأثروا في بعض عقائدهم بالمروريات عن أئمة أهل البيت عليهما السلام - وخلاصة الكلام فإن مدرسة الاعتزاز لم تؤثر على مدرسة الإمامية بل تأثرت بها. وأحياناً القارئ الكريم إلى كتب الشيخ المفید، ومنها: «أوائل المقالات» فإنها تشهد على مخالفته المعتزلة لكثير من عقائد الإمامية. المترجم.

مضى أربع سنين على ذلك، بدأ البوهيتون حكمهم الذي دام مائة وثلاث عشرة سنة، في بغداد. فقدان حلقة الوصل التي كانت تربط الإمامية يامامهم المهدى الغائب، وجمع أحاديث الإمامية، واستلام حكومة شيعية لمقاليد السلطة في بغداد، كل ذلك جعل الفرصة مواتية للمذهب الإمامي بأن يعيش قرناً من التطور الفكري السريع والوطيد.

إن أعظم عالم إمامي جاء بعد (الكليني) هو المحدث والفقير المعروف: ابن بابويه القمي المتوفى سنة ٩٢-٩٩١/٣٨١، صاحب كتاب «من لا يحضره الفقيه» الذي يعد ثاني كتاب بين كتب الإمامية الأربعية المعترفة. وكان من تلاميذه: الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي البغدادي الملقب: ابن المعلم، الذي لم يستهير كزنة فقيهاً ومحدثاً فحسب، بل كان متكلماً أيضاً.

إن الهدف من هذا الكتاب هو دراسة أوجه الشبه والخلاف بين نظريات الشيخ المفيد الكلامية ونظريات المعتزلة، محاولين أن نبين فيه منزلة الشيخ المفيد ودوره في تطوير علم الكلام الإمامي. وستكون الخطوة الأولى دراسة لكتابه مشفوعة بموازنته بكلام القاضي عبد الجبار المعتزلي البصري. ولم يقع اختيارنا على القاضي عبد الجبار لمعاصرته الشيخ المفيد فحسب، بل لأنّه - أيضاً - المعتزلي الوحيد الذي ما زالت معظم كتاباته الكلامية موجودة. وسيتضح لنا عاجلاً أن نظريات الشيخ المفيد الكلامية أقرب إلى مدرسة الاعتزاز في بغداد منها إلى مدرسة عبد الجبار البصري المتأخرة^١، علمًا أنّ جهودنا قد انصبت خلال تلك الموازنة على تمييز تعاليم المدرسة البغدادية عن غيرها، وبينا إلى أي مدى كان الشيخ المفيد قريباً منها.

قمنا بعد ذلك. لأجل التعرف على موقع الشيخ المفيد في مدرسة الكلام

١. علقنا على ذلك سلفاً فلا حاجة إلى التكرار. المترجم.

الإسلامية. بعقد مقايسة بينه وبين أستاذه، وسلفه في زعامة الإمامية: ابن بابويه القمي من جهة، وبين تلميذه المبزز، وخليفة المعروف: الشري夫 المرتضى - الذي تتلمذ أيضاً على يد عبد الجبار.^١ من جهة أخرى. لذلك فكتابنا ينقسم إلى ثلاثة أقسام متفاوتة الأحجام، هي: ١- موازنة علم الكلام عند الشيخ المفید بالاعتزال. ٢- موازنة الشيخ بابن بابويه. ٣- وأخيراً موازنة قصيرة بينه وبين الشري夫 المرتضى.

تبين الموازنة الأولى أنَّ الشيخ المفید يتافق مع المعتزلة في التوحيد والعدل^٢، كما تحكى تبعيته^٣ لمدرسة بغداد أكثر من مدرسة البصرة في الجزئيات. وما اختلاف الرئيس معهم إلا في الإمامة، ووضع مركب الكبيرة في الدنيا (مقابل «الوضع الوسط» أو «المنزلة بين المنزلتين» للمعتزلة) وفي الآخرة (مقابل الوعد والوعيد لهم).

أما الموازنة الثانية، فتتناول اختلاف الشيخ المفید مع أستاذه المحدث في الدفاع عن توظيف العقل في المباحث الدينية التي هي بذاتها حصيلة المباحث الإلهية في علم الكلام. وسيتضح أيضاً أنَّ التمتك بالحديث لدى الشيعة الذي انطلق منه الشيخ المفید أقرب إلى آراء المعتزلة مما هو عليه أهل السنة. وأما

١. يوحى هذا إلى أنَّ شخصاً آخر قد تلمذ على يد عبد الجبار، فمن هو هذا الشخص؟ فهذه مؤاخذة على المؤلف إذ لم يذكر شيئاً من ذلك. المترجم.

٢. أخذ الشيخ المفید عقائده وآرائه، لاستima في التوحيد والعدل، من أئمة أهل البيت عليهم السلام - فهم السباقون في هذا المضمار، وليس المعتزلة كما يرى المؤلف. المترجم.

٣. ماذا يقصد من التبعية، وكتابات الشيخ المفید تصرح بذلك؟ أليس في هذا مصادرة للجانب الإبداعي في الشخصية العلمية للشيخ المفید؟ إنها - حقيقة - رؤية ضبابية مشوهة لم تراع الدقة والإنصاف! المترجم.

الموافنة الأخيرة التي تشكل القسم الثالث من الكتاب فتبين أن الشريف المرتضى قد خطأ خطوة كبيرة تفوق خطوة أستاذه المفید باتجاه الاعتزال^١، لأنّه لم يبدأ نظامه، كما بدأ أستاذه في تأكيده مبدأ تكليف الإنسان لمعرفة الله، بل فعل كما فعل معتزلة البصرة في تأكيدهم تكليف الإنسان لمعرفة الله عن طريق العقل والاستدلال. وسنرى أن الشريف المرتضى كان يحدو حذو البصريين في كل نقطة، في حين كان أستاذه ينحى منحى البغداديين، بيد أنه كان إلى جانبه ضد المعتزلة في المسائل المتعلقة بالإمامية، ووضع مرتکب الكبيرة في الدنيا والآخرة.

وفي ضوء ما تقدم، فإن الشيخ المفید يحتل موقعاً وسطاً بين مدرسة الحديث عند ابن بابويه، وبين اعتزال^١ الشریف المرتضی، ذي الصبغة البصرية الأکثر عقلية.

مدرسات الاعتزاز

إن تعبيري «المدرسة البغدادية» و«المدرسة البصرية» في الاعتزال يمثلان مهد نشأتهم، ولا يمثلان المكان الذي كان يعيش فيه متكلمو هذه المدرسة أو تلك في عصر الشيخ المفید. لقد أسس بشر بن المعتمر المتوفى سنة ٨٢٥/٢١٠ مدرسة للاعتزال في بغداد، كانت متعاطفة مع العلوتین.^٣ وبالرغم من أن هذه المدرسة قد تعرضت للمضايقة والاضطهاد في عصر هارون، بسبب تعاطفها مع العلوتین،

١. هذه تهمة لصفتها الخصوم بالشريف المرتضى، ومن يطالع آراء الطرفين يقف على شدة ما بينهما من خلاف. المترجم.

٢٠. وصف مجانب للصواب وكلام في غير شدّد. وهو يدلّ على وعي غير سليم ورؤبة عديمة البصيرة إذ إن الشّريف عليه برئ من الاعتراض براءة نبي الله موسى عليهما السلام مما أودي به. المترجم.

^٣. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، مراجعة س. ديوالد. ويلز «المكتبة الإسلامية» رقم ٢١؛ ويسbaden: شتاتين ١٩٦١.

لكتها تمنتَّت بتأييد المأمون، خَلَفَ أبِيه ونَصِيرَ الْعُلوَيْنَ^١. ثُمَّ مَا لبَثَتْ أَنْ عادَتْ إِلَى حَيَاةِ الْمُضَايَقَةِ وَالاضطهادِ فِي عَصْرِ الْمُتَوَكِّلِ (٢٤٧-٨٤٧/٢٣٢-٨٦١). كَانَ يَتَزَعَّمُ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ، فِي أَيَّامِهَا الْآخِيرَةِ، مُتَكَلِّمُونَ مُشَهُورُونَ، مُثَلُّ الْخَيَاطِ الْمُتَوَفِّيِّ سَنَةَ ٩٢٧٩٠، وَخَلَفُهُ أَبِي القَاسِمِ الْبَلْخِيِّ الْمُعْرُوفِ بِالْكَعْبِيِّ، الْمُتَوَفِّيِّ سَنَةَ ٩٣١/٣١٩.

اتَّخَذَتِ الْمَدْرَسَةُ الْبَصْرِيَّةُ طَابِعَهَا الْخَاصِّ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ الْمُتَأَخِّرِ مِنْ خَلَالِ تَعَالِيمِ أَبِي عَلَيِّ الْجَبَائِيِّ الْمُتَوَفِّيِّ سَنَةَ ٩١٦/٣٠٣، وَنَجْلِهِ أَبِي هَاشِمِ الْمُتَوَفِّيِّ سَنَةَ ٩٣٢/٣٢١ عَلَى وِجْهِ الْخَصُوصِ. وَأَصْبَحَتِ مَدْرَسَةُ أَبِي هَاشِمِ الْمُسَمَّةُ بِالْبَهْشَمِيَّةِ الشَّكْلَ الْمَهِيمِ لِلْاعْتِزَالِ الْمُتَأَخِّرِ، وَلَأَبِي هَاشِمِ تَلَمِيذٌ يُدْعَى: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيِّ الْمُتَوَفِّيِّ سَنَةَ ٩٧٧/٣٩٧. تَولَّ رَئِيسَةِ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ فِي بَغْدَادِ.

وَصَلَتْ تَعَالِيمُ الْمَدْرَسَةِ الْبَصْرِيَّةِ إِلَى بَغْدَادَ بِوَاسِطَةِ أَبِي عُمَرِ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْبَاهْلِيِّ الْمُتَوَفِّيِّ سَنَةَ ٩١٢/٣٠٠، أَحَدُ تَلَامِذَةِ أَبِي عَلَيِّ الْجَبَائِيِّ، فَصَارَتْ سَبَباً فِي سِيَطَرَةِ الْمَنْهَجِ الْبَصْرِيِّ عَلَى الْمَنْهَجِ الْبَغْدَادِيِّ الْقَدِيمِ^٢. تَبَعَ ذَلِكَ تَوْجُّهُ مُعْتَزِلَةِ الْبَصْرَةِ الْآخِرَينِ، وَمِنْهُمْ: أَبُو هَاشِمِ نَفْسُهُ، تَلَقَّأَ بَغْدَادَ.

وَعِنْدَمَا كَانَ أَبُو هَاشِمُ فِي الْبَصْرَةِ، حَدَثَ انشِقَاقٌ بَيْنَ الْمُعْتَزِلَةِ هُنَاكَ بِسَبِّبِ تَأْسِيسِ أَبِي بَكْرِ أَحْمَدِ بْنِ عَلَيِّ الْإِخْشِيدِ مَدْرَسَتَهُ^٣ الَّتِي يَحْتَمِلُ أَنَّهَا احْتَفَظَتْ

١. كَيْفَ يَكُونُ نَصِيرُهُمْ وَهُوَ عَدُوُّهُمُ الْلَّدُودُ؟ وَقَدْ قُتِلَ عَمِيدُهُمْ وَكَبِيرُهُمْ: الإِمامُ الرَّضا عليه السلام. المُتَرَجم.

٢. ذَكَرَهُ بُوسِيَّهُ هَذَا الْمَوْضِعُ فِي «الْخَلْفَاءُ وَالْمُلُوكُ الْكَبَارُ»: الْبَوَيْهَيْتُونُ فِي الْعَرَاقِ («النَّصُوصُ وَالدِّرَاسَاتُ الْبَيْرُوْتِيَّةُ»، رقم ٤١، وِيْسَابَادُون: شَتَّاينِر ١٩٦٩) ص ٤٤، وَهَامِشُ، رقم ٩١ استناداً إِلَى ابنِ الْمَرْتَضِيِّ ص ٩١.

H. Busse, Chalif and Grosskonigidie Buyiden in Iraq ("Beiruter Texte und Studien").

٣. الْمَصْدَرُ السَّابِقُ ص ١٠٠؛ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ، تَارِيخُ بَغْدَادِ (الْقَاهِرَةُ: الْخَانِجِيُّ ١٩٣١)، الْرَّابِعُ ٣٠٩. رَاجِعٌ أَيْضًا وَادِيَّة (J-C-Vadet)، مَقَالَةُ ابنِ الْإِخْشِيدِ فِي دَائِرَةِ الْمَعَارِفِ الْإِسْلَامِيَّةِ (الْطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ؛ لِيْدُنُ: بِرِيل ١٩٦٠)، التَّالِثُ ٨٠٧.

بعاليم أبي علي أكثر مما احتفظت به المدرسة البهشمية. رحل الإخشيد بعد ذلك إلى بغداد. وهكذا كانت ثلاثة أجنحة من المعتزلة موجودة في بغداد خلال القرن الرابع^١، وهذه الأجنحة هي: مدرسة بغداد القديمة، والإخشيدية، والبهشمية أو المدرسة البصرية^٢.

يُدعى الملطي المتوفى سنة ٣٧٧/٩٨٧-٨٨، وهو الناقد القاسي للمعتزلة، بأن المعتزلة البصريين والبغداديين، يرمي أحدهما الآخر بالكفر، وأن بينهما أكثر من ألف موضع خلاف^٣. وتتفق البهشمية أو المدرسة البصرية بشهرتها الأكثـر وببروزها من بين المدارس الثلاث الموجودة في بغداد. إن أشهر تلاميذ أبي عبد الله البصري وأبرزهم هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمданـي الأسدآبادي (المولود حوالي سنة ٣٢٥/٩٣٦، والمـتوفـى سنة ٤١٥/١٠٢٥). كان من أتباع المذهب الشافعي، بدأ نشاطـه بصفـتهـ أـشـعـريـاً فـي عـلـمـ الـكـلـامـ، ثـمـ التـحـقـ بـالـمـعـتـزـلـةـ، فـتـلـمـذـ لـأـثـنـيـنـ من تلاميذـ أبي هـاشـمـ، وـهـمـاـ: أبو إـسـحـاقـ بنـ عـيـاشـ فـيـ الـبـصـرـةـ، وـأـبـوـ عـبـدـ اللهـ الـبـصـرـيـ فـيـ بـغـادـاـ. ظـلـ عبدـ الجـبارـ فـيـ بـغـادـ حـتـىـ سـنـةـ ٣٦٧/٩٧٨، وـفـيـهـ دـعـاهـ دـعـاهـ الـوزـيرـ الـبـويـهـيـ الصـاحـبـ بنـ عـبـادـ، وـكـانـ مـعـتـزـلـياـ، إـلـىـ بـلـاطـ الـرـيـ.

إن الكتاب الكلامي الرئيس لعبد الجبار هو: «المغني» الذي عُثر منه على أربعة عشر جزءاً من مجموعة عشرين جزءاً يتكون منها الكتاب، وتم طبعها^٤. وقد وردت آراء عبد الجبار الكلامية جميعها في كتاب «شرح الأصول الخمسة» الذي

١. هـكـذاـ وـرـدـ فـيـ النـصـ الإـنـجـلـيـزـيـ الأـصـلـيـ. المـتـرـجمـ.

٢. رـاجـعـ: بـوسـيـهـ ٤٣٩ـ٤٤١ـ.

٣. الملطي، التبيه والرة على أهل الأهواء والبدع، طبعة م، الكوثري (القاهرة: الثقافة الإسلامية ١٩٤٩) ٤٤.

٤. لم يُؤثـرـ أـنـ الصـاحـبـ بنـ عـبـادـ كـانـ مـعـتـزـلـياـ فـيـ بـغـادـ فـيـ التـرـيـتـ فـيـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـأـشـخـاصـ. المـتـرـجمـ.

٥. عبدـ الجـبارـ، المـغـنيـ (الـقـاهـرـةـ: الـمـؤـتـسـسـ الـعـاـمـةـ الـمـصـرـيـةـ لـلـتـأـلـيفـ وـالـأـبـاءـ وـالـنـشـرـ) ١٩٦١ـ٦٥ـ.

جمعه تلميذه السيد مانكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني. ويمكن قبول محتويات هذا الكتاب على أنها تمثل تعاليم القاضي عبد الجبار، ماعدا الفصل المتعلق بالإمامية إذ استدل مانكديم ضد تعاليم أستاذه في هذا الميدان لأنّه كان زيدي المذهب^١. ومن كتب القاضي الأخرى. كتاب «المحيط بالتكليف» وقد جمعه تلميذه الآخر: أبو محمد الحسن بن أحمد بن مَتَّوِيه^٢، ويبين هذا الكتاب أيضاً تعاليم القاضي مشفوعة بتعليقات ابن مَتَّوِيه نفسه أحياناً.

علم الكلام

كان الشيخ المفید فقيهاً ومحدثاً ومتكلماً، وكان علم الكلام في عصره ما زال مدار بحث بين الإمامية. وعلى عكس ابن بابويه، الذي كان يرى أنّ مسؤولية الإنسان الخبير المتمرّس في علم الكلام هي: «الاحتجاج على المخالفين بقول الله، وقول رسوله ﷺ، ويقول الأئمة عليهما السلام، وبمعنى كلامهم»^٣، وهو نشاط تقليدي متعارف، فإنّ الشيخ المفید كان يدافع عن الأشخاص الذين يستعملون العقل (النظر) ويعتمدون الحجاج ويجادلون بالحق ويدعمون (يدفعون) الباطل بالحجج والبراهين^٤. وهذا هو رأي الشيخ المفید بالنسبة إلى مهمة المتكلّم.

١. عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، طبعة عبد الكريم عثمان (القاهرة: وهبة ١٩٩٥-٧٦٨-٧٦١).

٢. عبد الجبار، المحيط بالتكليف، طبعة عمر السيد عزمي (القاهرة: المصرية ١٩٦٥).

٣. ابن بابويه، رسالة الاعتقادات في الباب الحادى عشر للعلامة الحلى (طهران، مركز إصدار الكتب ١٣٧٥هـ): ٧٤؛ راجع أيضاً بداية الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

٤. المفید، كتاب شرح عقائد الصدوق، أو تصحيح الاعتقاد، طبعة عباس قلي. ص. وجدی، مع مقدمة وحواشی بقلم السيد هبة الدين الشهري (الطبعة الثانية؛ تبريز: جزندابي ١٣٧١هـ): ٢٦-٢٧.

نذكر هنا التعريف التقليدي لعلم الكلام كما ذكره ابن خلدون في مقدمته، طبعة عبد الواحد الوفي

وسنرى فيما بعد أن عبد الجبار والشريف المرتضى قد ذهباً أبعد من ذلك بالنسبة إلى دور العقل والاستدلال، وكانا يعتقدان بأن العقل وحده يستطيع ترسیخ حقائق الدين الأساسية، وبداية التكليف الأخلاقى. ولكن مزاولة الشيخ المفيد لعلم الكلام عملياً بالشكل الذى عرفه واستوعبه منه جعلته يذهب - بجلاء - إلى ما وراء الحدود التي قررها المحدثون.

حياة الشيخ المفيد

كتب عنه الخطيب البغدادي قائلاً:

«محمد بن محمد بن النعمان، أبو عبد الله المعروف بابن العلم [كذا، بدل ابن] المعلم، شيخ الراضة، والمتعلم على مذاهبهم، صتف كتبأكثيرة في ضلالاتهم، والذب عن اعتقاداتهم ومقالاتهم، والطعن على السلف الماضين من الصحابة والتابعين، وعامة الفقهاء والمجتهدين. وكان أحد أئمة الضلال، هلك به خلق من الناس إلى أن أراح الله المسلمين منه. مات في اليوم الثاني من شهر رمضان من سنة ثلاثة عشرة وأربعين».^١

(الطبعة الثانية، القاهرة: لجنة البيان العربي ١٩٦٤) وهو كالتالي: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرواية على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد». إن معيار صحة الاعتقاد عند الشيخ المفيد يغاير ما عد ابن خلدون، ورغم ذلك فإنَّ تعريفيهما متفقان.

راجع: غارديه واناواتي، المصدر المذكور، ولاسيما ص ٣٠٩ - ٣١٥ للتعرف على بحث الكلام بصفته مناظرة ومحاججة دفاعية، و مقاييسه مقاييس موسعة مع الأبحاث الإلهية المسيحية (علم اللاهوت). ١. تاريخ بغداد ٢٣١/٣. لقد شظط الخطيب في كلامه هذا ولم يربح الخرمة ولم يعدل، وهذا دأب ودين كل شقى متغتصب فاقد للبصرة. والعجيب أن المؤلف يبدأ كلامه عن حياة الشيخ بالنقل عن هذا الإنسان غير القوي. المترجم.

هذا رأي أحد أصحاب الحديث الستي. وكتب عنه ابن النديم، معاصره الأكبر منه ستاً مبييناً كفاءته في الاستدلال، منطلاقاً من رؤية ذات وذ أكثراً، فلنسمعه يتكلّم عنه في الفصل المتعلّق بمتكلّمي الشيعة:

«ابن المعلم أبو عبد الله، في عصرنا انتهت إليه رئاسة متكلّمي الشيعة. مقدّم في صناعة الكلام، دقيق الفطنة، ماضي الخاطر. شاهدته فرأيته بارعاً»^١.

صدر فهرست ابن النديم في سنة ٣٧٧/٩٨٧ في وقت كان الشيخ المفید فيه ابن الأربعين.

وهنالك تقويم جامع بين الرؤى الشيعية والستية، ذكره الذهبي في كتابه، فقال ما نصه:

«والشيخ المفید، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي الكرخي، ويعرف أيضاً: بابن المعلم، عالم الشيعة وإمام الرافضة، وصاحب التصانيف الكثيرة. قال ابن أبي طي في تاريخ الإمامية: هو شيخ مشايخ الطائفة، ولسان الإمامية، ورئيس الكلام والفقه والجدل، وكان يناظر أهل كلّ عقيدة مع الجالة العظيمة في الدولة البوهيمية. قال: وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم، خشن اللباس. وقال غيره: كان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفید... عاش ستاً وسبعين سنة. وله أكثر من مائتي مصنف. كانت جنازته مشهودة، وشييعه ثمانون ألفاً من الرافضة والشيعة [والخوارج]. وأراح الله منه. وكان موته في رمضان ^٢».

١. ابن النديم، كتاب الفهرست، طبعة فلوجل (بيروت: طبعة الأوقسيت للطباط، ١٩٦٤)، ص ١٧٨. راجع أيضاً: ١٩٧.

٢. الذهبي كتاب العبر في خبر من غبر، طبعة صلاح الدين المنجد («التراث العربي» رقم ١٠؛ الكويت: مطبعة حكومة الكويت ١٩٦٠-٦٦)، الثالث ١١٤-١١٥.

هذه ثلاثة نماذج تكفي - إلى حد ما لبيان شأن الشيخ المفيد بوصفه عالماً شيعياً بارزاً في عصره. وفيما يلي نتعرّج على ما حدث له في أيام حياته.

ولد الشيخ المفيد في الحادي عشر من ذي القعدة سنة ٩٤٨ / ٣٣٦ أو سنة ٩٥٠ / ٣٣٨ في عُكْبَرِي، وهي مدينة تقع على الضفة الشرقية لنهر دجلة في منتصف الطريق بين بغداد والموصل. انحدر مع أبيه إلى بغداد في وقت مبكر جداً، وهناك بدأ بتحصيل العلم. هذه المعلومات مأخوذة من «مجموعة وزام» للأمير وزام بن أبي فراس، المؤلف الإمامي المعروف في القرن السادس.^٣ ويدرك هذا المؤلف بأنّ الشيخ المفيد بدأ بقراءة العلم على أبي عبد الله البصري، ثم قرأ من بعده على أبي ياسر الذي كان يعيش في محلّة تعرف: بباب خراسان. ولما وجد أبو ياسر نفسه عاجزاً عن جواب مسائل تلميذه، أرسله مع من يدله إلى علي بن عيسى الرقاني، مفسر القرآن المعروف، وتلميذ ابن الإخشيد^٤.

وهناك سمع الشيخ المفيد رجلاً من أهل البصرة، سأله الرقاني عن حديث الغدير، إذ عين النبي ﷺ علينا خليفة له؛ وحديث الغار، حيث رافق فيه أبو بكر رسول الله - ﷺ ... فأجابه الرقاني: «أما خبر الغار فدرامية وأتنا خبر الغدير فرواية،

١. النجاشي، كتاب الرجال (طهران: مصطفوي، بدون تاريخ) ٣١٥.

٢. محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، طبعة محمد صادق آل بحر العلوم (الطبعة الثانية: النجف، الحيدرية ١٩٦١) ١٨٦.

٣. نقلأً عن نور الله الشوشري في مجالس المؤمنين (طهران، إسلامية ١٩٧٥هـ) اعتباراً من الأول ٤٦٣ فصاعداً، وفيما يخص «وزام» راجع: كارل بروكلمان في تاريخ الآداب العربية (الطبعة الثالثة، ليدن: بريل ١٩٤٣)، الذيل الأول ٧٠٩.

G. Broekelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur.

٤. راجع: المصدر السابق، الذيل الأول ١٧٥ حول الرقاني، وكذلك ابن المرتضى ١١٠.

والرواية لا توجب ما توجب الدراءة» فانصرف البصري. وبعد انصرافه، سأله المفید الرقانی حول رأيه فيما نسب إلى قاتل الإمام العادل، فأجاب الرقانی: يكون مرتکبًا للكبيرة. عندها سأله المفید: ما تقول في علي بن أبي طالب؟ هل كان على الحق؟ فأجابه الرقانی بالإيجاب. فسأل المفید: «فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟» فأجاب الرقانی: تابا. فقال المفید عند ذلك: «أما خبر الجمل فدراءة وأما خبر التوبة فرواية» وبعد هذه الحادثة، أرجعه الرقانی إلى أبي عبد الله، ومعه رُقعة لقبه فيها بالمفید^١.

ولكن هناك دليل على التشكيك في صحة هذه القصة، لأن الشوشتري ذكر -نقاًلاً عن كتاب «مصابيح القلوب»- أن هذا الحوار جرى بين ابن المعلم والقاضي عبد الجبار في حلقة درس الأخير، إذ أخذ القاضي يده بعد الحوار وأقعده في صدر المجلس قائلاً: «إنه المفید حقاً»^٢.

نُقلت وقائع الحوار بين الشيخ المفید والرقانی في كتاب «الفصول المختارة»^٣ الذي ضم بحثاً واستدلالاً مفصليين حول فدك وأحقية أبي بكر^٤، لكن لم يذكر فيه أن المفید كان تلميذاً، أو منح فيه لقباً. كذلك لم يذكره ابن النديم بهذا اللقب في

١. الشوشتري ٤٦٤/١؛ وذكر محمد باقر الخوانساري نفس هذا الموضوع في كتاب روضات الجنات (الطبعة الثانية، طهران: الطبعة الحجرية ١٣١٧هـ).

٢. الشوشتري ٤٦٤/٤٦٥.

٣. الشيخ المفید، الفصول المختارة من العيون والمحاسن (الطبعة الثانية: النجف: الحيدرية ١٩٩٢م) ٢٧٤-٢٦٩.

٤. ليس في الحوار ما يبيّن أحقية أبي بكر كما يزعم المؤلف، ومن يطالعه، يقف على عظمة الشيخ المفید في تمكّنه من الاستدلال، ودحض الخصم، ورجعت إلى الحوار، فلم أجده فيه شيئاً مما ذكره الكاتب حول أحقية أبي بكر. المترجم.

كتابه الذي ألقه حوالي سنة ٣٧٧/٩٨٧.

ولابن شهر آشوب رأي آخر حول لقب المفید، فهو يرى أن الإمام المهدی منحه هذا اللقب^١. ونقل الطبرسی في كتابه رسالتین أو ثلاث رسائل معروفة كتبها الإمام المهدی إلى الشيخ بين سنة ٤١٠ و ٤١٣. وكان عنوان الرسالة الأولى: «للاخ السدید، والولي الرشید، الشیخ المفید، أبي عبد الله...»^٢ وأیضاً كان مصدر هذه الرسائل، فالإمكان القائم بصورة تامة يحکي أنها كتبت إلى الشیخ المفید وهو على قيد الحياة. وهذا ما يبین لنا منشأ هذا اللقب موضحاً القصد من كلمة «المفید» إذ إنه «مفید» للإمام المهدی، و «معلم نافع» لطلابه أيضاً.

من هم شیوخ الشیخ المفید في علم الكلام؟

يشیر النجاشی إلى هذا الموضوع قائلاً:

«طاهر غلام أبي الحبیش [وهو بلاشك]. يجب أن يقرأ: «أبی الجیش» [كان متکلماً، وعليه كان ابتداءاً قراءة شیخنا أبي عبد الله عليه السلام له كتب كان الشیخ ~~بلاشك~~^{بلاشك} يذکرها»^٣.

من المحتمل أن يكون هذا الشخص أباً ياسر نفسه الذي ذكرناه سلفاً كأحد شیوخ الشیخ المفید^٤. وكان غلام أبي الجیش - كما هو واضح - أحد تلامذة أبي

١. محمد بن علي بن شهر آشوب، معلم العلماء، طبعة محمد صادق آل بحر العلوم (النجف: الحيدرية ١٩٦١)، ص ١١٣.

٢. الطبرسی، الاحتجاج، طبعة محمد باقر الخرسان (النجف: النعمان ١٩٦٦/٢)، ٣٢٢/٢.

٣. النجاشی ١٥٥. أشير أيضاً إلى طاهر غلام أبي الجیش بإيجاز في «الفهرست» للشیخ الطوسی ١١٢.

٤. أورد الزنجانی هذا الرأي دون ذكر السند. راجع: الشیخ المفید في أوائل المقالات في المذاهب المختارات، طبعة عباس قلی. ص. وجدی، مع مقدمة فضل الله الزنجانی و هوامشه (الطبعة الثانية؛ تبریز: الجنان ١٣٧١ھ). المقدمة، ص: لط.

وذكر الخرسان هذا أيضاً في مقدمة تهذیب الطوسی ١٢١. بالرغم من أنه ذكر في ص ٧ بأن كتبته: أبو بکر.

الجيش الذي ذكره الشيخ الطوسي قائلاً:

«المظفر بن محمد الخراساني، يكتئي: أبا الجيش. متكلّم، له كتب في الإمامة، وكان عارفاً بالأخبار، وكان من تلاميذ (غلمان) أبي سهل التوبختي. فمن كتبه: كتاب المثالب، سماه: (فعلت فلاتلم). وله «كتاب نقض كتاب العثمانية للجاحظ»، و«كتاب الأعراض» و«النكت في الإمامة»، وغير ذلك. وكان شيخنا المفید^١ قرأ عليه وأخذ منه»^٢.

وهكذا يرتبط الشيخ المفید بأبي سهل التوبختي.

وهناك شيخ آخر من شيوخ الشيخ المفید، كان أيضاً من تلاميذه أبي سهل. وهو أبو الحسين علي بن عبد الله بن وصيف الملقب بالناشي الأصغر. كتب عنه الشيخ الطوسي قائلاً:

«علي بن وصيف أبو الحسين الناشي. كان متكلّماً شاعراً مجوّداً، وله كتب، وكان يتكلّم على مذهب أهل الظاهر في الفقه. أخبرنا عنه الشيخ المفید، رحمة الله عليه»^٣.

وبهذا يتضح أن للشيخ المفید ثلاثة شيوخ، يرتبط اثنان منهم بالخطّ الإمامي المعزّل للنوبختيين^٤ بصورة مباشرة.

١. الطوسي، الفهرست ١٩٨. وقال به النجاشي في ص ٣٣١-٣٣٠، وذكر أنه مات سنة ٣٦٧-٩٧٧/٧٨.

٢. الطوسي، الفهرست ١١٥-١١٦. وقال ابن خلkan في وفيات الأعيان، ترجمة دوسلان، ج ٢، ص ٣٠٧ بأنه أخذ علم الكلام من أبي سهل، راجع: إقبال أيضاً في ص ١٥٥ من كتابه.

Ibn Khallikān's Biographical Dictionary, trans. M.G. de Slane ("Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland"), No.57, Paris, 1842-71).

٣. هذا تعبير غريب. وأغلب الظنّ أنه ليس علميّاً. المترجم.

شيخ الشيخ المفيد في الحديث

يقول ابن شهر آشوب^١ بأنَّ الشيخ المفيد قد قرأ أيضًا على أبي القاسم علي بن محمد الرفاء (الذي لا نعرف عنه شيئاً)، وأبي جعفر بن قوله.

انتقلت مدرسة الحديث الإمامي من الكوفة إلى قم وخراسان في القرن الثالث. وكان لمدرسة الحديث في قم موقفها المناهض للمتشدد ضد النوبختيين وميولهم نحو تبَّيِّن آراء المعتزلة وأساليبهم^٢. وقد ذهب اثنان من هذه المدرسة - على الأقل - إلى بغداد، وزاولا التدريس هناك أيام دراسة الشيخ المفيد فيها. وذكر النجاشي أنَّ المفيد كان أحد تلاميذ أبي القاسم جعفر بن موسى بن قوله القمي البغدادي (المتوفى سنة ٩٧٨/٣٦٨)^٣، ولا بدَّ أن يكون هذا الشخص نجل أبي جعفر بن قوله، وأشار ابن شهر آشوب إلى اسمه.

ومن شيخ الشيخ المفيد: المحدث البارز، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق. فتح هذا الشيخ عينيه على الدنيا وسط أُسرة مرموقَة من علماء الإمامية، ويحتمل أنه ولد سنة ٩٦٤/٣٥٤ - ٩٢٣/٣١١. سافر إلى بغداد سنة ٩٦٢/٣٥٢ - ٩٦٣/٣٥٣. وكان في الكوفة سنة ٩٦٤/٣٥٤ - ٩٦٥/٣٥٥. وفي سنة ٩٦٥/٣٥٥ عاد إلى بغداد ثانية، وانشغل بالتدريس هناك حيث كان يحضر دروسه شيخ كبار ومحاذثون معروفون مع أنه كان شاباً آنذاك^٤. وكان

١. ابن شهر آشوب .١١٣

٢. أشار مادلونغ إلى هذه النقطة في كتابه: الإمامية والكلام المعتزلي .١٧

٣. النجاشي .٩٥. راجع: الخوانصاري ١٤٤ المزيد من الأقلام حول ابن قوله.

٤. ابن بابويه، المققنة والهدایة، طبعة محمد واعظ زاده الخراسانی (طهران: الإسلامية ١٣٧٧ھ). المقدمة

٢٤. استَّـ المراجع هذه المعلومات من أسانييد كتاب «عيون أخبار الرضا» لابن بابويه، الفصل السادس.

٥. النجاشي .٣٠٣

المفید أحد تلاميذه^١. ثم يقم نیساپور وطوس سنة (٩٧٨/٣٦٧) و (٩٧٩/٣٦٧)^٢. ومن هناك شد الرحال إلى بلخ، وفيها ألف كتاب المعروف «من لا يحضره الفقيه»، فقرأه على شیوخ ذلك المصر سنة ٩٨٣/٣٧٢. بعد ذلك دعاه رکن الدولة الدیلمی إلى بلاطه في مدينة الري لیساهم في المناظرات والمحاججات^٣. وبما أنه أصبح وجهاً لوجه أمام هجمات المتكلمين المعتزلة في البلاط، لذلك هب يصنف كتابه: (التوحید). وهدفه من تأليف هذا الكتاب - كما يقول - هو الدفاع عن الإمامية ضد التهم المزيفة التي لصقها بهم أعداؤهم كالاعتقاد بالتشبيه والجبر^٤. ولم تستمر دروس الشیخ في الحديث طويلاً إذ قام الصاحب بن عباد وزير آل بویه المعتزلی بتعطيلها^٥. توفی الشیخ الصدوق سنة ٩٩١/٣٨١.

منهج الشیخ المفید في العمل

كان للشیخ المفید مجلس نظر بمسجده أو بداره بدرب الرياح الواقع في الكرخ، يحضره كافة العلماء^٦ وهو بدوره كان يحضر مجالس رجال الإمامية الآخرين

١. الطوسي، الفهرست ١٨٦؛ مواطن كثيرة من كتابات الشیخ المفید.

٢. ابن بازیوه، المقنعة، المقدمة، ٢٤. هذه المعلومات موجودة في أعماله.

٣. ابن بازیوه، المقنعة، المقدمة، ٢٥. ذكرت هذه المناظرات في كتاب الشوشتری ٤٥٦/٤٦٣، وكذلك في كتاب الخوانساري، ص ٥٣٣-٥٣٤.

٤. ابن بازیوه، كتاب التوحید، طبعة هاشم الحسيني (طهران: مكتبة الصدوق ١٣٨٧ھ)، ١٦. راجع: أواخر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب للتعرف على التعديلات التي بيّنتها «كتاب التوحید» في عقيدة ابن بازیوه الخاصة حول العدل الالهي.

٥. ورد نص ما قاله أبو حیان التوحیدي في كتابه: أخلاق الوزراء، طبعة م. ب. تاویت الطبخی (دمشق: المجمع العلمي العربي ١٩٦٥م) ١٦٧.

٦. ابن الجوزي، المتظم في تاريخ الملوك والأمم (حیدر آباد، دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٨ھ) ١١٨.

في أوقات مختلفة. ومن هؤلاء مثلاً: الشري夫 عبد الله محمد بن محمد بن طاهر الموسوي الذي كان أبوه نقيب العلوترين حتى وفاته سنة ٣٦٤-٩٥٧^١. وكان الأمير عضد الدولة قد تعود على حضور مجالس بحث الشيخ المفيد^٢. وما يدل على عظمة الشيخ المفيد وعلق منزلته اختياره لتعليم ولد النقيب أبي أحمد الحسين بن موسى الموسوي، أي: الرضي والمرتضى، وتربيتهم^٣. وبعد وفاة أبي أحمد سنة ٣٩٦ تولى نجله الشري夫 الرضي (المولود سنة ٣٥٩-٩٧٠) نقابة بغداد علماً أنه كان نائباً لأبيه منذ سنة ٣٨١^٤. وظل الشري夫 الرضي في النقابة حتى وفاته سنة ٤٠٦-١٠١٥. فانتقل هذا المنصب إلى أخيه الشريف المرتضى المولود

١. الشيخ المفيد، الفصول ١١، ١٢. ماسينيون «القضاة والنقباء البغداديون»، في «الآثار الصغيرة»، مراجعة ي. مبارك (بيروت: دار المعارف ١٩٦٣) الأول ٢٦٣.

٢. الذهبي، العبر، الثالث ١١٤.
٣. ماسينيون «القضاة والنقباء» ص ٢٦٣-٢٦٤. ذكر أنه كان في منصب النقابة مدة أربعين سنة بشكل متقطع، إذ كان يقال تارة، ويعاد أخرى حتى بلغ عدد المرات التي تسلم فيها هذا المنصب ست مرات. وذكر ابن كثير في البداية والنهاية ١١/٣٣٢، (القاهرة: السعادة ١٩٢٩) بأن بهاء الدولة عينه مشرفاً على ديوان العظام، وأميرأ لللحظ، ونقيباً للعلوترين، وقاضياً للقضاة، وذلك سنة ٣٩٤ إلأن الحاكم العتاسي منعه من تسلم المنصب الأخير، راجع: بوسبي أيضاً ٢٩٤-٢٩٥.

٤. حول تعينين الشيخ المفيد معلماً لولدي أبي أحمد، راجع: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤٧١.
مراجعة محمد أبو الفضل إبراهيم «القاهرة، عيسى البابي الحلبي ١٩٥٩». نقلت القصة بالشكل الآتي: «رأى الشيخ المفيد في منامه، كأن فاطمة بنت رسول الله ﷺ دخلت عليه وهو في مسجده بالكري، ومعها ولداها: الحسن والحسين عليهما السلام صغيرين، فسلمتلهما إليه، وقالت له: علّمهما الفقه، فانتبه متعجبًا من ذلك. فلما تعاالي النهار، دخلت إليه المسجد فاطمة بنت الناصر، وحملتها جواريها، وبين يديها ابناها: محمد الرضي وعلى المرتضى، صغيرين، فقالت له: أيتها الشيخ: هذان ولدائي، قد أحضرتهم لتعلمهمما الفقه...».

سنة ٩٦٧/٣٥٥، الذي ظلّ - بدوره. نقيباً للعلويين في بغداد حتى سنة وفاته ١٤٤٤/٤٣٦.

نقلت قصص وحكايات حول ذكاء الشيخ المفید ودهائه في المناظرات التي دارت مع رؤساء الفرق المخالفة ومنهم: ابن البارقياني السُّنْتِي وعبد الجبار المعتزلي. ومن هذه الحكايات: حكاية نقلتها مصادر الإمامية تذكر أنَّ ابن البارقياني قد غالب على أمره في إحدى المناظرات، ولكي يصرف الشيخ المفید عن استثمار هذا النصر الذي حققه الأخير، بدأ يتملّق ويترنّح إليه، وقال له مادحًا غزاره علمه: «ألك أيها الشيخ في كل قدر معرفة؟» فقال المفید في جوابه: «نعم»، ثم أردف قائلاً: «نعم ما تمثلت به من أدلة أبيك»^١. وهذه إشارة إلى اسمه المشتق من البارقياء... ولكن أي جانب ظفر بالابتسامة الأخيرة، فهذا يعتمد على من نقل هذه القصة من الجانبين.

نقل السيدة هذه القصة بالشكل الآتي:

«سمعت بعض الشيوخ يحكى أنَّ ابن المعلم تكلَّم معه يوماً، فلما احتدَ الكلام بينهما، رماه ابن المعلم بكف باقلاء أعدَّه له - يعرض له ما ينسب إليه ليخرجله بذلك ويحصره - فردَ القاضي للحين يده إلى محمد، ورماه بدرة أعدَّها له. فعجب من فطنته وإعداده للأمور أشياها قبل وقتها»^٢.

من الطبيعي أنَّ الدرة كانت وسيلة المعلم للإسراع في عملية التعليم. وذكر الخطيب البغدادي السُّنْتِي أنَّ ابن المعلم حضر بعض مجالس النظر مع

١. مasisibion، «القضاة والقباء»، ٢٦٤.

٢. الشوشتري، الأول، ٤٦٧.

٣. القاضي عياض، ترتيب العدarak، نقاً عن البارقياني في التمهيد، مراجعة م. الخضيري، وم. «أبو ريدة» (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧) ٢٤٦.

أصحاب له إذ أقبل ابن البارقياني، فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه، وقال لهم: قد جاءكم الشيطان! فسمع ابن البارقياني، كلامه صدفة، ولما جلس، فرأ قوله تعالى: «أَلمْ يَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوَزِّعُهُمْ أَنْجِلَهُ»^١. بيد أن الشوشتري الشيعي نقل هذه القصة بأدوار معكوسة^٢ وقال بأن نفس هذه القصة قد نقلت عن المتكلم الشيعي الأسبق: شيطان الطاق^٣ أيضاً.

تشير بعض المعلومات إلى وجود مناظرات ومحاججات جدية عنيفة جرت بين الشيخ المفید وابن البارقياني حول خلافة الإمام على^٤ واستعمال القياس في المسائل الفقهية^٥.

إن الذي يعنينا أكثر في هذه الدراسة، المواجهات التي حصلت بين الشيخ المفید والمعتزلة. ويتطرق كتاب (الفصول المختارة) إلى أسماء لمعتزلة مغموريين، كانوا يشتربون في المناظرات مع الشيخ المفید، مثل: عزالة^٦، وأبی عمرو الشظوي^٧، وأبی محمد العماني، وأبی بكر بن الدقاد^٨، و«شيخ معتزلی من أهل الری يعظمونه لمحل سلفه، وتعلّقه بالدولة»^٩. ولعله القاضی عبد الجبار. وأشار في مواطن أخرى إلى أحد المعتزلة أو إلى جماعة منهم دون ذكر

١. مريم / ٨٣: تاريخ بغداد ٢٧٩/٥.

٢. الشوشتري ٤٧١/١.

٣. لابد من التذکیر أن المشهور هو «مؤمن الطاق» لا «شيطان الطاق» كما لصقها به الخصم. المترجم.

٤. يرجع إلى الرقم (١٣٥) من فهرس كتب الشيخ المفید المذکور في هذه المقدمة.

٥. الفصول المختارة ٥٣ ويرجع في هذا الشأن إلى أواسط الفصل الحادی عشر من هذا الكتاب.

٦. نفس المصدر ٧.

٧. نفس المصدر ٨.

٨. نفس المصدر ١١.

٩. الفصول المختارة ٩٧.

الاسم، كانوا يحضرون في مجالس البحث والمناقشة. وكان الحكام البوبيهيتون ذوي خلفية مذهبية زيدية^١، ويظهرون ودهم للشيعة الإمامية. بيد أنهم كانوا يؤثرون مصالحهم السياسية على الاعتبارات الدينية. ومقر حكمتهم في العاصمة السنّية بغداد التي كانت تقطنها أقلية لا يستهان بها من الإمامية، تتركز في محلّة الكرخ^٢. وتحكى سياستهم الدينية تعاملهم مع الشيعة والستة على قدم المساواة، كما قال كاهن:

«كانوا يتوقون إلى إقامة نوع من الحكومة العباسية - الشيعية المشتركة، يأمن فيها الشيعة ولا يحتاجون معها إلى التقية. ويكون لهم وللسنة كيان رسمي منظم. وحقاً كان هدفهم - من وجهة نظر شيعية - إحياء ما كان يحلّم به معظم العباسيين في عصر المأمون^٣ معتقدين بأنهم سيكتبون أتباعاً أقوىاء بهذا العمل دون الابتعاد عن سائر الناس في الوقت نفسه»^٤.

من أجل تطبيق هذه الخطة، قام البوبيهيتون بتنظيم العلوبيين في تكتل واحد ذي حكم ذاتي، له رئيس أو نقيب. مما ثالل لتنظيم العباسى للهاشمتين. وقد تحدثنا سلفاً عن ارتباط الشيخ المفید ببعض النقباء العلوبيين. وفي مقابل سياسة التوازن التي انتهجهها البوبيهيتون، كانت هناك نشاطات

١. هذا خلاف ما حكاه التاريخ عنهم من أنهم كانوا شيعة اثنى عشرية، فمن أين للكاتب هذه العقيدة؟ المترجم.

٢. راجع: بوسى في ٤٦، فما بعد للتعرف على توزيع الشيعة في بغداد والمناطق الأخرى الخاضعة لنفوذ الخلافة.

٣. لم يحسن المترجم تفريس هذا النص من الإنجليزية، فالصحيح هو ما ورد هنا تعريراً مباشراً عن النص الإنجليزي نفسه. المترجم.

٤. كاهن، مقالة «البوبيهيتون» في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ١٣٥٢/١.
C. Cahen, "Buylids," E.I. 2, I, 1352.

متنامية لاستعادة سيطرة السنة من خلال التركيز على الحاكم العباسى القادر الذى استمر حكمه الطويل أربعين سنة، اعتباراً من سنة ٩١١/٣٨١ حتى سنة ٩٤٢/١٥٣١. وكان أول من بادر إلى تأييد هذا التوجه هو السلطان محمود بن شبككتين الذى احتل خراسان سنة ٩٩٧/٣٨٧، ونادى بنفسه ناصراً للمذهب الشافعى. عند ذلك بدأ القادر ينسحب تدريجياً من الوصاية البوهيمية، وتوجه إلى توطيد دعائمه سلطته الشخصية. فرفض سنة ١٠٠٣/٣٩٤، بقاء أبي أحمد والد الشريفين: الرضى والمرتضى فى منصبه كنقيب للعلويين بعد أن كان قد عيشه بهاء الدولة. وقام بحملة دعائية ضد الحكام الفاطميين. فأعاد سنة ١٠١١/٤٠٢ مذكرة وقعها علماء بارزون من الشيعة والسنة، صرحاً فيها بالنسب المدعى المنحول للفاطميين فى مصر. وحيث على بن سعيد الإصطخري المعتزلي (المتوفى سنة ١٠١٣/٤٠٤) أن يؤلف رسالة في تفنيد الباطنية. كما أرسل سنة ١٠١٧/٤٠٨ رسالة إلى السلطان محمود الغزنوي مقترحاً عليه القيام بحملة مشتركة ضد الباطنية والمعزلة. وتصدى لإصدار نشرة حول العقيدة السنية مبنية على الحديث، شجب فيها عقائد المعتزلة والرافضة.^١

ومن العوامل الأخرى المؤثرة في تعزيز فكرة انبعاث المذهب الشافعى، منسجمًا مع هيبة السلطان ونفوذه المتعاظم، هو استفحال الفتنة والاضطرابات المتواصلة المزمنة بين الشيعة والسنة في بغداد. وقد بدأ بها السنة عام ٩٩٩/٣٨٩ إذ اتخذوا

١. يرجى إلى هـ. لاوست، «أصول السنة والديانة» لابن بطة (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق ١٩٥٨)، ص ٩٢ إلى ص ٩٦.

لأنفسهم يومين^١ خاصين بهما يحتفلون فيما يقابل اليومين اللذين كان يحتفل
فيهما الشيعة، وأقرّهما معزّ الدولة سنة ٣٥١/٩٦٢. ففي اليوم الثامن عشر من المحرم.
أي بعد يوم عاشوراء، الذي يقيم فيه الشيعة مراسيم العزاء، بثمانية أيام - يقيم السنة
العزاء لمناسبة وفاة مصعب بن الزبیر. وفي اليوم السادس والعشرين من ذي
الحجّة - بعد غدير خم، الذي يحتفل فيه الشيعة، بثمانية أيام - يحتفل السنة
لمناسبة يوم الغار تخليداً لذلك اليوم الذي كان فيه أبو Bakr رضي الله عنه^٢. إقامة
مثل هذه المراسيم في تلك الأيام الأربع هي التي أسفرت عن بروز الخلافات بين
الشيعة والسنة، ووقوع الاشتباكات في أوساطهم.

وبلغت الاشتباكات حدتها بين الشطار سنة ٣٩٢/١٠٣، فكلف الحاكم البوبيهي في العراق بإخماد نارها. يقول ابن الجوزي في هذا الصدد:

«... وزاد أمر العيتارين والقتاد ببغداد. وكان فيهم من هو عباسى وعلوى، فواصلوا الحملات وأخذوا الأموال وقتلوا أشرف الناس معهم على خطة صعبة. بعث بهاء الدولة عميد الجيوش أبا علي بن استاذ هرمز إلى العراق ليدير أمورها، فدخلها يوم الثلاثاء ^٣ سايع عشر ذي الحجة، فزيت له بغداد خوفاً منه. فكان يقرن بين العباسى والعلوى، ويغرقهما نهاراً. وغرق جماعة من حواشى الأتراك. ومنع السنة والشيعة من إظهار مذهبهم. ونفى بعد ذلك ابن المعلم فقيه الشيعة عن البلد، فقادمت هيسته»^٤.

١. لقد سها المؤلف نفسه في ذكره لكلمة «عبيد» ولو قال: يومين، لكان أفضل؛ وذلك لأن أحدهما عيد، والآخر مأتم عزاء، فلاتناسب كلمة «عبيد» هذا المقام لذلك ترجحهما: يومين. المترجم.

^٢. ابن الأثير، *الكامل في التاريخ* (القاهرة: يولاق ١٢٩٠هـ)، التاسع، ٥٨.

٣. هكذا ورد في المصدر المذكور (المتنظم...), وكذلك في النص الإنجليزي:

٤. ابن الجوزي، السابع ٢٢٠.

لا يبدو أن لابن المعلم يدأ في تلك الأحداث. بل بما أن تدابير صارمة قد اتخذت ضدّ الستة من خلال منعهم من إقامة مراسيمهم، وتمّت معاقبة بعض الأتراك الذين كانوا يؤيّدون تلك التوجهات، لذلك قام الحاكم المذكور بإبعاد زعيم الشيعة مؤقتاً كي يثبت حياده من الجميع.

وتعرض الشيخ المفيد ثانية إلى متاعب أخرى في أحداث الشغب التي وقعت سنة ٣٩٨. ييد أن مؤرخي الستة لا ينحون باللائمة عليه أيضاً، ويبيّنون ساحتها من الشروع بها. يقول ابن الجوزي:

«وفي يوم الأحد عاشر رجب جرت فتنـة بين أهل الكرخ والفقهاء بقطـيعة الـربع. وكان السـبـب أن بعض الـهاـشـمـيـنـ من أـهـلـ الـبـصـرـ قـصـدـواـ أـبـاـ عـبـدـ اللهـ، مـحـمـدـ بنـ النـعـمـانـ^١ المعـرـوفـ بـابـنـ الـمـعـلـمـ. وـكـانـ فـقـيـهـ الشـيـعـةـ فـيـ مـسـجـدـهـ بـدـرـبـ رـياـحـ، وـتـعـرـضـ بـهـ تـعـرـضاـ اـمـتـعـضـ مـنـهـ أـصـحـابـهـ، فـسـارـوـ وـاسـتـفـرـواـ أـهـلـ الـكـرـخـ، وـصـارـواـ إـلـىـ دـارـ القـاضـيـ أـبـيـ مـحـمـدـ بـنـ الـأـكـفـانـيـ وـأـبـيـ حـامـدـ الـإـسـفـراـيـينـيـ فـسـبـوـهـمـ، وـطـلـبـواـ الـفـقـهـاءـ لـيـوـاقـعـواـ بـهـمـ. وـنـشـأـتـ مـنـ ذـلـكـ فـتـنـةـ عـظـيمـةـ^٢».

كان ابن الأكفاني قاضي القضاة في بغداد^٣، والإسفياني أحد قضاة الشافعية^٤. ووّقعت حادثة أخرى بعد هذه الحادثة بستة عشر يوماً لعلّها كانت في بداياتها هي السبب الأصلي وراء أول هجوم تعرض له الشيخ المفيد. ويستطرد ابن الجوزي قائلاً:

«وـأـتـقـقـ أـتـهـ أـحـضـرـ مـصـحـفـ ذـكـرـ آـتـهـ مـصـحـفـ اـبـنـ مـسـعـودـ، وـهـوـ يـخـالـفـ الـمـصـاحـفـ،

١. الصحيح هو أنه محمد بن محمد بن النعمان... المترجم.

٢. ابن الجوزي .٢٣٧

٣. نفس المصدر ٢٢٧٣؛ تاريخ بغداد ٤٢-١٤١١٠.

٤. ابن خلّakan/٥٣٦: ٥٥؛ بوسـيـهـ .٤٢٧

فجمع الأشراف والقضاة والفقهاء في يوم الجمعة لليلة بقيت من رجب، وعرض المصحف عليهم، فأشار أبو حامد الإسفرايني والفقهاء بتحريقه. فعل ذلك بمحضرهم^١.

لم يوضح لنا ابن الجوزي من هو الذي أحضر المصحف المذكور. وذكر ابن كثير أنه كان شيعياً^٢. على أي حال، لم يكن الشيخ المفید هو الذي أحضر المصحف، لأننا سوف نرى فيما بعد أنه يعتبر الإضافات المزورة الملحة بالنص المنسوب إلى ابن مسعود من روایات خبر الواحد، لذلك فهي غير مؤثقة^٣.

ومهما يكن من أمر فإن حرق النص الشيعي آتى أكله. يقول ابن الجوزي:

«فلما كان في شعبان كتب إلى الخليفة بأنَّ رجلاً من أهل جسر النهر وان حضر المشهد بالحائر ليلة النصف، ودعا على من أحرق المصحف، وسبه. فتقدَّم طلبه فأُخذ، فرسم قتله، فتكلَّم أهل الكرخ في هذا المقتول لأنَّه من الشيعة. ووقع القتال بينهم وبين أهل باب البصرة وباب الشعير والقلائين. وقد أحداث الكرخ بباب دار أبي حامد، فانتقل عنها ونزل دارقطن، وصاحوا: يا حاكم يا منصور^٤.

وتدخل السلطان على أثر مقتل أحد الشيعة، ولهذا السبب كان الشيعة يهتفون لمصلحة الحاكم، منافسه في القاهرة. وكانت صرخات الجماهير الغاضبة تذر بتهديد لمركز السلطان، ولذلك لجأ إلى العنف، وأرسل حرسه الخاص لإخماد نار

١. ابن الجوزي ٢٣٧/٧.

٢. ابن كثير ٣٣٩/١١، نقاً عن ابن الجوزي.

٣. المفید، «المسائل المعتبرة»، نسخة النجف المخطوطة: مكتبة آية الله الحكيم العامة، رقم ١٠٨٧، ص ٤٩.

٤. ابن الجوزي ٢٣٨-٢٣٧/٧.

الفتنة. ويتابع ابن الجوزي كلامه قائلاً:

«بلغ ذلك الخليفة فأحفظه، وأنفذ الخول الذين على بابه لمعاونة أهل السنة، وساعدهم الغلمان. وضعف أهل الكريخ، وأحرق ما يلي نهر الدجاج. ثم اجتمع الأشراف والتجار إلى دار الخليفة، فسألوه العفو عما فعل السفهاء...». لقد حرق السنة نصراً مبيناً في هذه الحادثة، إذ ذهب الأشراف من الشيعة إلى دار الحكم ليعتذروا عما فعله السفهاء من فتن. بعد ذلك دخل الحاكم البويمي للعراق حلبة الصراع، وفرض عقوبات على الطرفين. يقول ابن الجوزي:

«بلغ الخبر إلى عميد الجيش فسار، ودخل بغداد، فراسل أبو عبد الله بن المعلم فقيه الشيعة بأن يخرج عن البلد ولا يساكه، ووكل به. فخرج في ليلة الأحد لسبع بقين من رمضان. وتقدم بالقبض على من كانت له يد في الفتنة، فضرب قوماً، وحبس آخرين. ورجع أبو حامد إلى داره، ومنع القصاص من الجلوس. فسأل علي بن مزيد في ابن المعلم، فرُدَّ، ورسم للقصاص في عدمه إلى عادتهم من الكلام، بعد أن شرط عليهم ترك التعزض للفتن»^١.

مرة أخرى لم يذكر مؤرخو السنة بأن للمفید يداً في أعمال الشغب. والذي يبدو هنا هو أنه، مع إناطة مسؤولية المجتمع الإمامي بالنقيب الذي لا مناص من حضوره لإقرار السلام والأمن والنظام، فلا بد للحاكم من إبعاد شخصية مهتمة تطبيباً للخواطر السُّنية الملائعة الهائجة. ولم يكن كبش الفداء غير الفقيه الشيعي البارز، ألا وهو الشيخ المفید.

بعد مضي أربع سنين، اتّخذ القادر العباسي إجراءً ضدّ الحكم الفاطميين من

١. ابن الجوزي ٢٣٨/٧.

٢. نفس المصدر، وكان علي بن مزيد: زعيم الشيعة في الحلة، التي كان من المقرر أن يترجح إليها الشيخ المفید بعد تركه بغداد. راجع: بوسیه ٧٩.

خلال حصوله على وثيقة تطعن في نسبهم، وتشكّك فيه. وقد وقع رجال الشيعة المبرّزون - بما فيهم الشيخ المفید. هذه الوثيقة^١.

أُبعد الشيخ المفید عن بغداد مرتة أخرى على النحو المؤقت بأمر حاكمها المتشدد آنذاك: ابن سهلان، وذلك في سنة ٤٠٩/١٠١٨. يقول ابن الأثير:

«ورد عليه الخبر [على ابن سهلان] باشتداد الفتنة في بغداد، فسار إليها، فدخلها أواخر شهر ربيع الآخر، فهرب منها العيارون. ونفى جماعة من العباسيين وغيرهم. ونفى أبو عبد الله بن النعمان فقيه الشيعة»^٢.

كان الشيخ المفید يومئذ من همكأتأليف الكتب الكثيرة التي بلغت ما يقارب المائتي كتاب. علمًا أنه يمكن تحديد تاريخ عدد يسير منها فحسب. وجاء في الرسالة الخامسة من رسائل الشيخ المفید حول غيبة الإمام المهدى علیه السلام. أن أحد المعتزلة المخالفين يستغرب من اعتقاد الشيخ المفید أيام ولد قبل (١٤٥) سنة وما زال حيًّا^٣.

يدرك الشيخ المفید في كتاب «الإرشاد» أن ولادة الإمام الثاني عشر كانت في سنة ٢٥٥هـ. وفي ضوء هذا التاريخ، تكون الرسالة الخامسة حول الغيبة قد كتبت في سنة ٤٠٠هـ. ولما كان الاعتراض على الرسالة الأولى (المعروفة بالفصل العشرة في الغيبة) في موضعه أيضاً، لذلك أشار الشيخ المفید إلى أن هذه السنة هي (٤١١)^٤. وكانت أماليه قد كتبت بين سنتي (٤٠٤) و (٤١١)^٥.

إن أهم كتاب كلامي للشيخ المفید هو كتاب «أوائل المقالات في المذاهب

١. ابن الأثير ٨٨٩. ملاحظة: الجملة الأخيرة هي مما أفاده النص الإنجليزي. المترجم.

٢. نفس المصدر ١١٥.

٣. المفید: خمس رسائل في إثبات العجّة (النجف: دار الكتب التجارية ١٩٦٢) ٣٤٦.

٤. المفید، خمس رسائل، الرسالة الأولى، ١٩. هذا النص محرف غایة التحريف، ويجب أن يكون في الجملة السابقة التي تجعل ميلاد الإمام الثاني عشر سنة ٢١٠هـ غلط مطبعي. ولا يعيننا ما ورد في مصدر مماثل هو: «الفصل العشرة في الغيبة» (النجف: الحيدرية ١٩٥١) ١٢.

٥. المفید، أمالي الشيخ المفید (الطبعة الثالثة؛ النجف: الحيدرية ١٩٦٢) ٢٠٩-٢١٥.

المختارات». يذكر في مستهله هدفه من تأليفه قائلاً:

«أما بعد. أطالت الله بقاء سيدنا الشريف النقيب في عز طاعته وأدام تمكينه وعلق كلمته. فإني بتوفيق الله ومشيئته مثبت في هذا الكتاب ما أثير إثارته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب إلى العدل من المعتزلة، والفرق ما بينهم من بعد، وما بين الإمامية فيما اتفقا عليه من خلافهم فيه من الأصول. وذاكر في أصل ذلك ما اجتبنته أنا من المذاهب المتفرعة في أصول التوحيد والعدل والقول من اللطيف من الكلام، وما كان وافقاً منه لبني نوبخت رض، وما هو خلاف لآرائهم في المقال وما يوافق ذلك مذهب من أهل الاعتزال وغيرهم من أصحاب الكلام ليكون أصلاً معتمدأً فيما يمتحن للاعتقاد...»^١.

عرج بعد ذلك على تعريف التشيع قائلاً: « فهو على التخصيص لا محالة اتباع أمير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلوات الله عليه وآلـه بلا فصل، ونفي الإمامة عنـن تقدـمه في مقـام الخـلافة...»^٢ وأما أصل مذهب الاعتزال - حسب قوله - فهو الاعتقاد « بالمنزلة بين المنزليـن » على ما أحـدـثـهـ وـاصـلـ بنـ عـطـاءـ^٣. إنـ الـانتـماءـ لـأـثـيـةـ فـرـقـةـ كـانـتـ يـتـحـقـقـ بـتـبـيـ المـبـدـأـ الأـسـاسـ لـتـلـكـ الفـرـقـةـ. يـدـ آـثـيـهـ لـيـسـ بـيـنـ الشـيـعـةـ. بـمـاـ فـيـهـ آـلـ نـوـبـخـتـ. مـنـ يـعـتـقـدـ بـالـمـنـزـلـةـ بـيـنـ الـمـنـزـلـيـنـ، وـبـغـضـ النـظـرـ عـنـ نـقـاطـ الـالـتـقاءـ الـتـيـ قدـ تـجـمـعـ الشـيـعـةـ مـعـ الـمـعـتـزـلـةـ،

١. أوائل ٢-١. يحتمل أن يكون المقصود من النقيب هنا هو الشريف الرضي الذي كان يتولى شؤون النقابة من سنة ٣٩٦ حتى سنة ٤٤٦. هذا النص وحده يكفي في بيان موقف الشيخ المفيد من المعتزلة. كما يدحض رأي المؤلف مارتن مكدرموت في تأثره بهم وأخذه عنهم. المترجم.

٢. نفس المصدر.^٤

٣. أوائل ٤-٤.

فإن الشيعة لا يعدون معتزلة حسب تعريف الشيخ المفيد.^١ للشيخ المفيد كتاب آخر في علم الكلام يأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية بعد كتاب «أوائل المقالات» وهو كتاب «تصحيح الاعتقاد» (ويسمى «شرح عقائد الصدوق» أيضاً) يضم تعليقاً على رسالة الاعتقاد لابن بابويه. يشرح فيه الشيخ المفيد اعتقاد ابن بابويه بل «يصححه» غالباً، مبيناً المواطن التي يختلف فيها مع أستاذه المحدث.

هذا الكتابان اللذان يحدد فيماهما الشيخ المفيد موقفه حيال المعتزلة ومحدثي الشيعة مما المصدران الرئسان للقسم الأول والثاني من هذا الكتاب.

الدليل الأول: حول آل نوبخت

كان أبو سهل، إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت (٢٣٧-٨٥١) حتى سنة (٩٢٣-٢٤٣) رئيس الإمامية ومتكلّمها مع ميول انتزالية^٢. وكان يناظر أبا علي الجبائني وثابت بن قرة ويحاججهما. وتدلّ كتبه العديدة على أنه كان يرى ما تراه المعتزلة في التوحيد وقدرة الإنسان على الأفعال^٣، ييدّ أنه كان لا يتفق مع مختلف المنتسبين إلى مدرستهم، ويحتمل أن يكون خلافه معهم حول الإمامة إذ

١. كلامه هذا ينافق ما ذكره سابقاً، والحق هو ما علق عليه الآن. المترجم.

٢. هذا نافق بين إذ كيف يمكن الشخص رئيساً للإمامية وعنه ميول انتزالية، مضافة إلى أنه كان يناظرهم. فلا ريب في أن رؤية المؤلف غير سليمة وتقويمه غير سديد. وليس بعيد القول بأن هنا تخططاً واضحاً. المترجم.

٣. ابن النديم ١٧٦؛ فهرست الطوسي ٣٥-٣٩؛ النجاشي ٤٢٥؛ إقبال ١١٦-٢٣. راجع: كتاب مصائب الحسين بن منصور العلاج، شهيد التصرف الإسلامي» (باريس، جوتير ١٩٢٢) ص ٥١-٤٢ لمؤلفه ماسينيون من أجل الاطلاع على الدور السياسي لآل نوبخت، ولاستima دور أبي سهل.
L.Masignon, La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam.

كان يناظرهم ويحاججهم فيها. ويبدو من كتبه أنه كان مخالفًا لاستعمال «القياس» و«الرأي» في المسائل الفقهية. وذكر النجاشي أنه قرأ على أستاذه الشيخ المفيد كتاب «التنبيه في الإمامة» لأبي سهل^١.

وذكر ابن النديم أن لأبي سهل النوبختي رأياً غريباً شاداً في الغيبة يقول فيه: إن الإمام الثاني عشر توفى في أيام غيبته، وخلفه نجله ... وستستمر هذه الخلافة في الغيبة من الآباء إلى الأبناء حتى تقتضي مشيئة الله بأن يظهر أحد أخلاف الإمام باسم المهدي^٢. وأشار «عباس إقبال» إلى أن الكتابات الشيعية بأسرها لم تنسّب اعتقاداً مثل هذا إلى أبي سهل. وكذلك لم يذكر قسم من كتابه - المسمى «بالتنبيه في الإمامة» - الذي نقله ابن بابويه في كتابه «إكمال الدين». - رأياً مثل هذا. لذلك نوّه إقبال برأيه مستنذجاً بأنه حتى لو كان ابن النديم صادقاً في كلامه الحاكي عن نسبة هذا الرأي إلى أبي سهل، فلا بد من القول بأنه عدل عن رأيه فيما بعد مسلماً لرأي أغلبية الإمامية^٣.

ثمة متكلّم بارز آخر من آل نوبخت، ذو ميل أكثر إلى الفلسفة، وهو ابن أخي أبي سهل الماز ذكره، وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي (المتوفى بين ٩١٢/٣٠ و٩٢٨/٣٦)^٤. ويدلّ فهرس لمصنفاته على وجود مناظرة له مع أبي علي الجبائي، وأبي القاسم البليخي، وله «رسالة في تفنيد آراء المعتقدين بالمنزلة بين المنزليين في الوعيد»، وكذلك له كتب كان قد ألفها في الدفاع عن رأيه في الإمامة^٥.

١. النجاشي .٢٥

٢. ابن النديم .١٧٦

٣. إقبال .١١١. إشارة إلى ابن بابويه، كتاب «إكمال الدين» (طهران: الطبعة الحجرية ١٣٠١ھ) ص ٥٣-٥٦.

٤. إقبال .١٢٥

٥. نفس المصدر رقم ١٣١، رقم ٢٠؛ النجاشي .٥٠، يبدو أن «المنزلة بين المنزليين في الوعيد» إشارة إلى حالة المؤمن العذن في الآخرة لا في الدنيا.

وفي أغلب الظن، إنَّ الشِّيخ المفید اعتمد على هاتين الشخصيتين عند إشارته إلى آراء آل نوبخت في كتابه «أوائل المقالات». وفي ضوء كلامه، فإنَّ النوبختيين كانوا ينكرون صدور المعجزات عن أئمَّة أهل البيت، كما ينكرون وجود أجسامهم في العجنة الآخرة^١، ولكتهم يقترون بأنَّ الأئمَّة يعرفون جميع العلوم والفنون واللغات، ويعتبرون هذا الأمر مما يمكن إثباته بالدليل والبرهان، ليس عن طريق الأحاديث فحسب، بل عن طريق العقل والقياس أيضاً. ويتفق الشِّيخ المفید معهم في الرأي بأنَّ أهل السنة قد زادوا في القرآن أو نقصوا منه^٢. فكان هذا ذريعة لصراع مrir مع جميع أهل السنة^٣. وذكر الشِّيخ المفید كذلك بأنَّ النوبختيين يعتقدون بمذهب المعتزلة في حبط الطاعة والمعصية أو الشُّواب والعِقاب^٤. ويزعمون أنَّ كثيراً من الكُفَّار في قيامهم بالأعمال الصالحة مطίعون لله، وأنَّ الشخص إذا كان مؤمناً بالله في وقت من الأوقات، يمكن أن يفقد إيمانه في وقت آخر^٥. ويذهبون إلى ما يذهب إليه المعتزلة من أنَّ بعض الذنوب صغيرة في نفسها^٦، ولكتهم يختلفون معهم ومع الشِّيخ المفید أيضاً بأنَّ المؤمن المرتكب الكبيرة يبقى مؤمناً مطلقاً^٧.

ولما كان النوبختيون يعتقدون بوجود اختلاف مطلق بين كبار الذنوب وصغرائِرها. ويررون الحبط في الأعمال الصالحة والسيئة، فإنَّهم يجب أن يكونوا

١. أوائل المقالات.^{٤٠}

٢. نفس المصدر.^{٣٨}

٣. نفس المصدر.^{٥٦}

٤. نفس المصدر.^{٥٧}

٥. أوائل المقالات.^{٥٨}

٦. نفس المصدر.^{٥٩}

٧. نفس المصدر.^{٦٠}

متفقين مع المعتزلة - منطقياً - في قولهم بخلود مرتكب الكبيرة في النار، بالرغم من أنهم يختلفون معهم في عدم القول بالمنزلة بين المنزلتين في هذا العالم. ويتفق النوبختيون مع المعتزلة في جميع المسائل المذكورة، ما عدا تحريف القرآن، والمنزلة بين المنزلتين، ولا يتفقون مع الشيخ المفيد في تلك المسائل.

في نقطة واحدة، على أي حال، يتبع النوبختيون المتكلّم الإمامي القديم: هشام بن الحكم، والمعتزلي الوحيد: معمر، وهي: تعريف الإنسان بوصفه نفساً. ويتفق الشيخ المفيد معهم في ذلك.

و كانت هناك حلقة وصل بين أبي سهل النوبختي والشيخ المفيد عن طريق ثلاثة من أساتذة الشيخ المفيد. ييد أن النوبختيين كانوا عموماً - أقرب إلى المعتزلة من الشيخ المفيد.

ثمة كتاب عنوانه (الياقوت) لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت الذي لم يعرف إلا عن طريق هذا الكتاب. وهو رسالة كلامية صغيرة، كتب العلامة الحلي شرعاً عليه^٢. وكان عباس إقبال يتصرّر أن كتاب (الياقوت) قد أُلف في النصف الأول من القرن الرابع^٣، ييد أنّ و. مادلونغ ذكر بأنّ الأفكار الموجودة في هذا الكتاب لا تنسجم مع الأفكار التي نسبها الشيخ المفيد إلى النوبختيين، لذلك استنتاج بأنه لا بد أن يكون هذا الكتاب قد أُلف في منتصف القرن الخامس أو متأخراً عنه^٤. وفي ضوء

١. الشيخ المفيد، المسائل السروية في «الشقان»: الكتاب والعترة (النجف: دار الكتب التجارية، بدون تاريخ)، ص.٥١. يراجع في هذا الشأن أواخر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

٢. العلامة الحلي، «أنوار الملكوت في شرح الياقوت»، مراجعة: م. الزنجاني [إصدارات جامعة طهران]، الرقم ٥٣٦: طهران: إصدارات جامعة طهران ١٣٣٨ شمسي (١٩٥٩).

٣. إقبال، ص.١٦٦ فيما بعدها.

٤. مادلونغ ١٥، والحاشيتان: ١ و ٢.

ما تقدم، لا يدخل كتاب (الياقوت) في رحاب هذه الدراسة المتعلقة بنظريات علم الكلام عند الشيخ المفید.

الذيل الثاني: مصنفات الشيخ المفید

لعل من المفید هنا أن نذكر فهرساً لعناوين الكتب التي ألفها الشيخ المفید، وذلك لبيان مدى تعلقه بالعلم وتوارثه به. وقد قام اثنان من تلاميذه هما: الطوسی (المتوفى سنة ٤٥٩/١٠٦٧)، والنجاشی (المتوفى سنة ٤٥٥/١٠٦٣) بتصنيف كتاين بيليوغرافيتين في ترجمة رجال الشیعه، أورداً فيما فهرساً لمصنفات أستاذهما. بعد ذلك قام ابن شهرآشوب (المتوفى سنة ٥٨٨/١١٩٢) بتأليف كتابه من أجل إكمال كتاب الطوسی^١. فكل الفهارس الجديدة لمصنفات الشيخ المفید تعتمد على هذه المصادر الثلاثة.

إن العمل الأصعب هنا هو تحديد هذه النقطة، وهي: أي كتاب من كتب الشيخ المفید موجود في عصرنا هذا؟ فالسيد فؤاد سزگین يقدم لنا معلومات حول أربعة وعشرين كتاباً، وذلك بالإفادة من فهارس المخطوطات الموجودة في المكتبات الكبرى^٢. أما الشيخ محمد حسن آل ياسين، فإنه فهرس واحداً وثلاثين كتاباً مطبعاً له، في مقالته عن الشيخ المفید^٣.

١. الطوسی، الفهرست ١٧٨؛ النجاشی ٣١١-٣١٥.

٢. محتد بن علي بن شهرآشوب، معالم العلماء، مراجعة م. صادق آل بحر العلوم (النجد: الحیدرية ١٩٦١). راجع ص ١١٤-١١١ للتعرف على فهرسه الحاوی لأثار الشيخ المفید.

٣. ف. سزگین، «*تاريخ المخطوطات العربية*» (لیدن: بریل ١٩٦٧)، الأول ٥٥١-٥٥٠. تم تعریب كتابه تحت

عنوان: «*تاريخ التراث العربي*». F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftiums*.

٤. م. حسن آل ياسين، «محمد بن النعمان، الشيخ المفید»، مجلة البلاغ (بغداد)، ٣، ١٩٧٠.

تعتبر موسوعة (الذریعة) للشيخ آغا بزرگ، التي تضم فهرساً ألفبائياً وصفياً ضخماً للمصنفات الموجودة أو المفقودة للمؤلفين من الإمامية، كنزاً عظيماً من المعلومات، نظراً لأن المصنف كان على تواصل متواصل بكثير من المكتبات الكبرى العامة في العراق وإيران.^١ وعندما توفى الشيخ آغا بزرگ سنة (١٩٧٠)، كانت (الذریعة) قد صدرت حتى حرف الميم فقط، ولم تصدر أجزاؤها الأخرى بعد، على أمل طبعها وصدورها في يوم من الأيام.^٢

وذكر السيد حسن الموسوي الخرسان مائة وسبعة وستين كتاباً للشيخ المفيد في مقدمته على كتاب «تهذيب الأحكام» مستعيناً بموسوعة (الذریعة).^٣

وأخيراً، فإن هذا الكاتب زار عدداً من المكتبات في النجف وإيران باحثاً عن مصنفات الشيخ المفيد. وفيما يأتي أسماء هذه المكتبات التي زارها.

أ) النجف: ١- مكتبة أمير المؤمنين العامة. ٢- مكتبة الإمام الحكيم العامة.
 ٣- مكتبة محمد صادق آل بحر العلوم.

ب) قم: مكتبة آية الله النجفي المرعشى، وفيها مجموعة قديمة تضم عشرين^٤ رسالة صغيرة للشيخ المفيد. تكون المراجعات وفقاً لترتيبها في تلك المجموعة.

١-١٤. يشير الكاتب كذلك إلى فهرس كامل من مخطوطات الشيخ المفيد، وهو بحث لم يزبور الطبع بعد. [هذا في الطبعة الأولى من الكتاب. أما في هذه الطبعة فلابد لي أطبع أم لا]. المترجم.

١. آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة (طهران: الإسلامية ١٩٣٦). ذكر المؤلف فهرساً للمكتبات التي زارها، في الجزء السادس، ٤٠٢-٤٠٠؛ والجزء السابع، ٢٩٤-٢٨٩؛ والجزء الثامن، ٢٩٧-٢٩٦.

.٢٩٩

٢. راجع كتاب: «آغا بزرگ الطهراني: حياته وأثاره» لمؤلفه عبد الرحيم محمد علي (النجف: النعمان ١٩٧٠).

٣. الطرسى، التهذيب ٢٢/٣١-٣٢.

٤. هذا ما يفيده النص الإنجليزي. المترجم.

ج) طهران: ١- مكتبة المجلس. تكون المراجعات لمخطوطات هذه المكتبة وفقاً لأرقام صفحات فهرس مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، الجزء السابع (١٩٦٨)، مراجعة عبد الحسين الحائري. ٢- مكتبة ملِك. ٣- مكتبة جامعة طهران.

إن أساس الفهرس الذي سنذكره هنا هو فهرس النجاشي إذ إنه أتم وأكمل الببليوغرافيات الشيعية القديمة الثلاثة. وسترقم العناوين التي أوردها النجاشي في كتابه. أما العناوين الأخرى غير الموجودة في فهرس النجاشي، فستذكر حسب الترتيب الألفبائي، لكنها دون ترقيم^١. وإذا كان أحد العناوين مسبوقاً بكلمة «كتاب» فالمعقول عليه في الترتيب الألفبائي هو العنوان المذكور بعدها. وقد يكون هناك كتاب له عناوين متعددة في نسخ متعددة، فهنا نأخذ بعنوان النجاشي. ثم نأتي في ذيله بالعناوين الأخرى التي تبدو مرتبطة بالكتاب نفسه. مع هذا كلّه، يمكن أن تظهر أخطاء في هذا الفهرس.

لما كان كتاب «تاريخ المخطوطات العربية» لفؤاد سرّجين في متناول أيدي القراء، لذلك نحجم عن تكرار ما أورده من معلومات في فهرسنا هذا، بيد أننا نكرر معلومات المصادر الأخرى.

إن الذين كتب الشيخ المفيد رسائل في تفنيد عقائدهم - وهم من الأجيال السابقة في الأغلب - أشخاص معروفون عادةً. ولكن قلماً يحتمل أن يكون بعض معاصريه. ومن راسله وأجايه - من الأشخاص المغمورين جداً.

وعندما يشير عنوان من العناوين إلى موضوع كلامي، فسوف ننوه بالصفحة التي تحدثت عن هذا الموضوع، لذلك حتى لو كان أحد الكتب مفقوداً، فمن

١. نفضل أن نضع خطأً أدقّاً صغيراً (شرطه) أمام الكتاب غير المرقم.

الممكّن الحصول على رأيه في موضوع ذلك الكتاب من كتبه الأخرى.

وفيما يأتي أسماء كتب الشيخ المفید و مصنفاته:

١- الأجوبة عن المسائل الخوارزمية.

- كتاب أحكام المتعة. ذكره الطوسي. يراجع في هذا الصدد ما جاء بعد هذا البحث، وما يلي الرقم (٧٤)، وكذلك الأرقام ١٠٩، ١٦٠، و ١٦١.

٢- أحكام النساء. سرگین، الأول، ٥٥١، رقم ١٥. وذكر آغا بزرگ في الجزء الأول، ص ٣٠٢ وجود مخطوطتين منه في مكتبة الشيخ حسين الحلبي في النجف. وكذلك في النجف: الحكيم، ٩٩٨ (٢)؛ أمير المؤمنين، نسخة ٤١. قم: المرعشی، المجموعة، رقم ١؛ طهران، المجلس، السابع ٢٧١.

- الاختصاص. طباعة طهران: الصدوق، ١٣٧٩ هـ. سرگین، الأول، ٥٥٠، رقم ٢. مجموعة من الأحاديث، ولعله هو نفسه «العيون والمحاسن» المذكور تحت رقم ٨٣ كما سيأتي.

- اختيار الشعراء. ذكره ابن شهر آشوب.

٣- الإرشاد. طباعة النجف: الحيدرية ١٩٦٢. سرگین، ٥٥٠، رقم (٤). أحاديث في الأئمة الاثني عشر.

٤- الأركان في دعائم الدين. قال الشيخ المفید في الفصول، ص ٢٨٤، وفي التصحيح، ص ٢٨ بأنه قد بين أن المتكلمين القدامى، بعد استحسان أئمتهم، كانوا يستعملون البراهين العقلية في المناظرات.

- الأركان في الفقه. ذكره الطوسي وابن شهر آشوب. ولعله هو المذكور سلفاً تحت رقم (٤).

٥- كتاب الاستبصار فيما جمعه الشافعی من الأخبار. ويحتمل أن يكون هذا الكتاب نقداً موجهاً إلى الشافعی.

- ٦- كتاب الإشراف (بالكسر)، أو احتمالاً (بالفتح)، سرگین، الأول، ٥٥١، رقم ١٣.
آغا بزرگ، الثاني، ١٥٢، وأضاف إليه: في عام فرائض الإسلام، وذكر أنه رأى عدداً من مخطوطات هذا الكتاب. وأيضاً في قم: المرعشی، المجموعة، رقم (٤)؛ القاهرة: دار الكتب، المخطوطة رقم ب ٢٠٣٧.
- الإشراق في نعت أهل البيت عليهم السلام. ذكره ابن شهر آشوب. وقد ورد في طبعة إقبال، عن ابن شهر آشوب اسم «الإشراف».
- ٧- كتاب أصول الفقه، نُقل هذا الكتاب بتمامه في مؤلف لأحد تلاميذ المفید، وهو أبو الفتح محمد بن علي الكراججي، تحت عنوان «كنز الفوائد». سرگین، الأول، ٥٥١، رقم ١٤.
- أطراف الدلائل في أوائل المسائل، ذكره ابن شهر آشوب.
- ٨- كتاب الإعلام. طبع تحت عنوان «الإعلام فيما اتفقت الإمامية عليه من الأحكام» (النجف: العدل، بدون تاريخ). سرگین، الأول، ٥٥١، رقم (١٢). ألف المفید هذا الكتاب بطلب من تلميذه المرتضى، كخلاصة لفارق بين الإمامية والفرق الأخرى في المسائل الفقهية.
- ٩- كتاب الافتخار.
- الإصلاح. ذكره ابن شهر آشوب. طبع تحت عنوان «الإصلاح في إمامية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» (النجف: الحيدرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٢).
- ١٠- كتاب أقسام (مولى) في اللسان. طبع تحت عنوان «رسالة في تحقيق لفظ المولى» في «الشقان» (النجف: التجارية، بدون تاريخ)، ص ٢٨-٤١. النجف: أمير المؤمنين، مخطوطة رقم ٤١؛ قم، المرعشی، المجموعة رقم (١٢). تم في هذه الرسالة بحث معنى الحديث الذي قاله رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَعْلَمُ في غدير خم، في حق علي بن أبي طالب: «من كنت مولاه فهذا علىي مولاه».

- ١١- كتاب الإقناع في وجوب الدعوى. إن القصد منه - كما يبدو. هو أنه لا يمكن الوصول إلى الله عن طريق العقل فقط. راجع في هذا الصدد القسم الأول من الفصل الثاني في هذا الكتاب.
- ١٢- كتاب الأمالي المترافقات. طبع تحت عنوان أمالى الشیخ المفید (النجف: الحیدریة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢). ویحتوی على روایات.
- اقتصار على الثابت في الفتيا. ذکره ابن شهر آشوب.
- ١٣- كتاب الانتصار، ولعله هو الاقتصار المذكور أعلاه، وقد طبع - خطأ - بهذا الشكل.
- ١٤- كتاب أوائل المقالات. طبع تحت عنوان «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»، مراجعة ع.ص. وجدی (تبریز: الجرنداپی، ١٣٧١ھ). سرگین، الأول، رقم ٥١، رقم ١١.
- ١٥- كتاب الإيضاح في الإمامة. سرگین، الأول، ٥٥١، رقم ٢٠؛ طهران، ملك، مخطوطه رقم ٢٩٢٦. ذکر المفید في «الفصول العشرة في إثبات الحجۃ»، ص ٣١ أنه لشخص عقیدته في المعجزات البرهانية في آخر كتابه الإيضاح.
- ١٦- كتاب إيمان أبي طالب. طبع في نفائس المخطوطات (بغداد: النهضة، الطبعة الثانية، ١٩٦٣). ص ٧٦-٨٤. الهدف منه تفنيد التهمة التي تلوکها بعض الألسن من أنَّ والد الإمام علي عليه السلام مات كافراً.
- (الباهر في المعجزات. راجع رقم ٧٨ في هذا التسلسل).
- ١٧- كتاب بغض المروانية. ولعل كلمة «نقض» كانت بدل «بغض». بالنسبة إلى إطلاق كلمة «المروانية» على أنصار الأمويّين في العصر العباسي، راجع «دراسات إسلامية» لجوولد تسیهیر (هاله: نیمیر، ١٨٨٨-٩٠)، الثاني، ١٢٠-٢١، Goldziher, Muhammedanische Studien,

ويحتمل أيضاً أن تكون هذه تهمة سياسية كانت قد لصقت بالسلسلة المروانية الكردية في ديار بكر. صد هجوم هؤلاء على بغداد بعد أن أرادوا احتلالها، وذلك في سنة ٩٨٤/٣٧٤.

- ١٨- كتاب البيان على غلط قطرب في القرآن. ذكر ابن النديم في ص ٥٢ من كتابه أن قطرب، وهو أبو علي محمد بن المستنير (المتوفى سنة ٨٢١-٢٢٦) وسمّي: أحمد بن محمد أو الحسن بن محمد، من تلاميذ سيبويه وعدد من علماء البصرة. وعدّه ابن المرتضى في ص ١٣١ من كتابه من النحويين الذين يعتقدون بمذهب المعترضة في العدل.
- ١٩- كتاب البيان في تأليف القرآن.
- ٢٠- كتاب بيان وجوه الأحكام.

٢١- كتاب التاريخ الشرعية (هكذا ورد بدل «التاريخ») وهو مذكور في كتاب ابن شهر آشوب. وفي ما يتعلّق بالنسخ المخطوطة، هناك كتاب عنوانه: «مسار الشيعة في تواریخ الشريعة»، راجع سرگین، الأول، ٥٥١، رقم ٨؛ طهران: جامعة طهران، النسخة المخطوطة ٤٠٨٩/١.

- تصحيح اعتقاد الإمامية، طبع مع (أوائل المقالات) تحت عنوان «كتاب شرح عقائد الصدوق» أو «تصحيح الاعتقاد» (تبريز: جرندا بي، الطبعة الثانية، ١٣٧١هـ). سرگین، الأول، ٥٤٧، رقم ٦. ومع أن الطوسي والنجاشي وابن شهر آشوب لم يذكروه في كتبهم، لكنه لابد أن يكون كتاباً حقيقياً.

- ٢٢- كتاب تفضيل الأنثى على الملائكة. راجع في هذا الصدد بداية الفصل الخامس من هذا الكتاب.
- تقرير الأحكام. ذكره ابن شهر آشوب.
- ٢٣- كتاب التمهيد. راجع أواخر الفصل التاسع عشر من هذا الكتاب.

- ٤٤- كتاب الجمل. وقد ذكره الطوسي وابن شهر آشوب تحت عنوان «كتاب في أحكام الجمل». طبع تحت عنوان: الجمل: النصرة في حرب البصرة (النجف: الحيدرية ١٩٦٣).
- (جمل الفرائض. يرجع إلى رقم ٥٦ في هذا التسلسل).
- ٤٥- كتاب جواب ابن واقد الستي. يرى آغا بزرگ في الجزء الخامس، ١٧٢ من كتابه أنه يجب أن يقرأ: الليثي بدلاً من الستي. وهذا الشخص هو حفيد المحدث واقد بن أبي واقد الليثي.
- جواب أبي جعفر الخراساني. ذكره ابن شهر آشوب.
- ٤٦- كتاب «جواب أبي الفرج بن إسحاق عما يفسد الصلاة».
- ٤٧- جواب أبي محمد الحسن بن الحسين التوبندي جانبي المقيم بمشهد عثمان. وسيأتي اسم نوبندي جان مرة أخرى في رقم ١٤٩.
- ٤٨- كتاب جواب أهل جرجان في تحريم الفقاع.
- ٤٩- جواب أهل الرقة في الأهلة والعدد. ذكر آغا بزرگ في الجزء الخامس، ١٧٧ من كتابه أن هذا الكتاب قد قرئ تحت عنوان «الرسالة العددية» (يرجع لما بعد ذلك، رقم ٨٠)، وتحت عنوان «المسائل الموصليات» (يرجع لما بعد ذلك، رقم ٤٦). والرقة مدينة تقع على الساحل الشرقي لنهر الفرات بين الموصل وحران. راجع رقم (١٦١) من أجل تعيين اليوم الأول للشهر وعدد أيامه.
- ٥٠- جواب الكرماني في فضل النبي على سائر الأنبياء. راجع آخر الفصل الرابع من هذا الكتاب في خصوص هذه المسألة.
- ٥١- جواب المافروخي في المسائل.
- ٥٢- جواب المسائل في اختلاف الأخبار. أُشير إلى هذا الكتاب في المسائل السروية ص ٥٧. وتحذّثنا عنه قريباً من نهاية الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

- ٣٣- كتاب جوابات ابن الحمامي. علّق عليه آغا بزرگ في الجزء الخامس، ص ١٩٦ من كتابه بقوله: إنه قد كتب في بعض النسخ: ابن الحمامي.
- ٣٤- كتاب جواباتبني عرقى.
- ٣٥- كتاب جوابات ابن نباتة. وقد اعتبره آغا بزرگ في الجزء الخامس ص ١٩٦ مع الخطيب أبي يحيى عبد الرحيم محمد بن إسماعيل بن نباتة، واحداً. وبما أنه ولد في ميافارقين (ديار بكر) لذلك لُقب بالفارقى. توفي هذا الرجل في نفس ذلك المكان سنة ٣٧٤/٩٨٤. وكان من كبار وعاظ الشيعة. راجع ابن خلkan (ترجمة دوسلان)، الجزء الثاني، ١١-١٠.
- ٣٦- كتاب جوابات أبي جعفر القمي. ويحتمل أن يكون ابن بابويه أو ابن قولويه الذي ذكرناه كثيرة. راجع فيما بعد ذلك أواخر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.
- ٣٧- كتاب جوابات أبي جعفر محمد بن الحسين الليثي.
- ٣٨- كتاب جوابات أبي الحسن الحصيني.
- ٣٩- جوابات أبي الحسن التيسابوري. ذكر الخطيب البغدادي محدثين بهذا الاسم الأول مذكور في الجزء العاشر: ٣٠٢، رقم ٥٤٥٧، وهو: عبد الرحمن بن إبراهيم ابن محمد بن يحيى بن سختويه (المتوفى سنة ٣٩٧ أو ١٠٦/٣٩٨). والثاني مذكور في الجزء الثاني عشر: ١٠٠، رقم ٦٥٣٢، وهو: علي بن محمد بن علي بن حيدر ابن عبد الجبار (المتوفى سنة ٤٣٠/١٠٣٨). ذكر آغا بزرگ في الجزء الخامس، ص ٢٤ من كتابه وجود نسخة تحت عنوان «جوابات المسائل التيسابورية» في مكتبة السيد شهاب الدين التبريزى النجفى في قم.
- ٤٠- جوابات أبي الحسن سبط المعافى بن زكريا في إعجاز القرآن.
- ٤١- كتاب جوابات أبي الفتح محمد بن علي بن عثمان. وهذا الشخص هو الكراجكى (المتوفى سنة ٤٤٩/١٠٥٧). ذكرناه في بداية هذه المقدمة. راجع

- أيضاً ابن شهر آشوب، ص ١١٨؛ الخوانساري، ص ٦٦٢.
- ٤٢- كتاب جوابات أبي الليث الأوازي. وقد خاطبه المفید بالحاجب. وتوجد منه نسخ مخطوطة عديدة لكن عناوينها مختلفة. سماه آغا بزرگ في الجزء الخامس: ١٩٨؛ «جوابات الإحدى والخمسين مسائل». وسماه سرگین في الجزء الأول: ٥٥١، رقم ٢٤، من كتابه «بالمسائل العكبرية». ويوجد هذا الكتاب تحت عنوان: أجوبة المسائل الحاجبية في قم: المرعشی، المجموعة، رقم ٢٠؛ النجف: الحکیم، نسخة ونسخة رقم (٤٣٦) في مكتبة الحکیم. يحتوي هذا الكتاب على واحد وخمسين سؤالاً في موضوعات متنوعة.
- ٤٣- كتاب جوابات الأمير أبي عبد الله. يراجع رقم ٧٠ فيما يخص هذا الشخص.
- ٤٤- كتاب جوابات أهل الدينور. ذكره الطوسي وابن شهر آشوب تحت عنوان: المسائل الدينورية.
- ٤٥- كتاب جوابات أهل طبرستان.
- ٤٦- كتاب جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية. قال آغا بزرگ في الجزء الخامس، ص ٢٣٥: إن نسخ هذا الكتاب موجودة في كل مكان. وللشيخ المفید في هذا الكتاب رأي حول تعبيين أول الشهر، معاكس للحساب المعتمد عند رؤية الهلال. للحصول على معلومات أكثر يراجع رقم (٢٩) السالف، وأرقام ٨٠ و ١٥٠. ويوجد هذا الكتاب في قم: مكتبة المرعشی، المجموعة رقم ٨ تحت عنوان «المسائل في العدد والرؤية».
- ٤٧- كتاب جوابات البرقعي في فروع الفقه.
- ٤٨- كتاب جوابات الشرقيين في فروع الدين.
- ٤٩- كتاب جوابات علي بن نصر العبد جانی.
- ٥٠- كتاب جوابات الفريقيين في الغيبة، يرجع إلى رقم (٩٠) اللاحق.

٥١. كتاب جوابات في خروج المهدى. يراجع رقم (٩٠) اللاحق.
٥٢. كتاب جوابات الفيلسوف في الاتحاد.
٥٣. كتاب جوابات المسائل في اللطيف من الكلام. ويحتمل أن يكون هذا الكتاب هو القسم المطبوع مع (أوائل المقالات) (ص ٧٢-١١٦) تحت عنوان «باب القول في اللطيف من الكلام». بالرغم من أنه لم يكن على شكل حوار أو سؤال وجواب.
٥٤. كتاب جوابات مقاتل بن عبد الرحمن عما استخرجه من كتب العاجظ.
٥٥. كتاب جوابات النصر بن بشير في الصيام.
- حدائق الرياض وزهرة المرتاض. تحدّث الكاتب الشيعي علي بن طاووس (المتوفى سنة ٦٦٤) عن أهمية هذا الكتاب واعتباره فيما يخص تاريخ مولد النبي ﷺ ومولد الزهراء ؑ والأعمال المطلوبة يوم (٢٥) و (٢٩) من ذي الحجة.
- انظر الجزء السادس ص ٢٨٦ من كتاب آغا بزرگ. ولعله يرتبط بالرقم ١٢١ الآتي فيما بعد.
٥٦. كتاب حمل الفرائض. سمّاه آغا بزرگ في الجزء الخامس، ص ١٤٥ «جمل الفرائض»، وهو الصحيح بلاشك.
- الرذ على ابن بابويه. ذكره ابن شهرآشوب. قال آغا بزرگ في الجزء العاشر، ص ٢٤ من كتابه: إن نسخة من هذا الكتاب موجودة في مكتبة السماوي في النجف.
- ويوجد هذا الرذ تحت عنوان: «في الرذ على الصدوق في قوله: إن شهر رمضان لا ينقص»؛ في برلين: آلوارت (Ahiwardt)، الثاني، ١٧١، رقم ١٣٧٠. ويوجد تحت عنوان: «الرسالة العددية»، في طهران: المجلس، الثامن، ١٨٤، رقم ٨١/١. راجع في هذا الصدد: رقمي (٨٠) و (١٠٦).
٥٧. كتاب الرذ على ابن الإخشيد في الإمامة. ذكرنا هذا الشخص في مقدمتنا هذه.

- ٥٨- كتاب الرد على ابن الرشيد في الإمامة.
- ٥٩- كتاب الرد على ابن عون في المخلوق. وهذا الشخص هو: أبو حسين، محمد بن جعفر بن عون الكوفي الرازي الأسدية (المتوفى سنة ٩٢٤/٣١٢). وكان محدثاً إمامياً يعتقد بالتشبيه والجبر. راجع النجاشي ص ٢٨٩، والطوسى ص ١٧٩. ويحتمل أن تكون كلمة «المخلوق» الواردة في عنوان الكتاب إشارة إلى الموضوع المطروح عن أفعال الإنسان، هل هي من الله، أو من الإنسان نفسه؟ راجع (أوائل) الفصل السابع من هذا الكتاب.
- ٦٠- الرد على ابن كلاب في الصفات. من أجل الاطلاع على بحث عن عقائد عبد الله بن محمد بن كُلَّاب، راجع م. آلارد «مسألة صفات الله في تعاليم الأشعرى وتلاميذه الكبار الأول»، («بحوث منشورة تحت إشراف معهد الآداب الشرقية في بيروت» الجزء الثامن والعشرون؛ بيروت: دار المشرق ١٩٦٥)، ص ١٤٩-١٥٣.
- M. Allard, Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ashoari et ses pr. grands disciples ("Recherches publiees sous la direction de l'Institut de lettres émieres orientales de Beyrouth").
- ٦١- الرد على أبي عبد الله البصري في تفضيل الملائكة. تحدثنا عن أبي عبد الله في سطور سابقة من هذه المقدمة. راجع أوائل الفصل الخامس من هذا الكتاب فيما يخص السؤال المطروح: هل الأنبياء أفضل من الملائكة؟
- ٦٢- كتاب الرد على أصحاب الحجاج. ويحتمل أن يكون هذا الكتاب هو الذي ذكره سرگين في الجزء الأول، ص ٥٥١، رقم ١٨ من كتابه، تحت عنوان: «رد الصوفيين».
- ـ الرد على ثعلب في آيات القرآن. ذكره ابن شهر آشوب. وهذا الشخص هو عالم التحو الكوفي: أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني (المتوفى سنة ٢٩١/٩٠٣). راجع ابن النديم، ص ٧٤.
- ٦٣- كتاب الرد على الجاحظ العثماني (كذا) ويحتمل أن يكون بدل «في

العثمانية». دافع الجاحظ في كتابه عن رأي الفرقـة العثمانية في أفضليـة أبي بكر على علي عليهما السلام. للاظـاع على خلاصـته، راجـع «بـلـا، آرابـيكا»، ٣ (١٩٦٥)، ٣٢١-٣، فيما يخصـ الفرقـة العثمانـية، راجـع: كتاب «بحـوث إسلامـية»، (Arabica, ch. Pelat) لـ جـولـدتـسيـهـر، الثاني ١١٩-٢١.

٦٤- كتاب الرد على الجـبـائـيـ في التـفـسـيرـ. وهذا الشـخـصـ هو: أبو عـلـيـ الجـبـائـيـ الـذـيـ مـرـ ذـكـرـهـ فيـ هـذـهـ المـقـدـمـةـ.

٦٥- كتاب الرـدـ علىـ الـخـالـدـيـ فـيـ الإـمامـةـ. وهذاـ الشـخـصـ هوـ: الـمـعـتـزـلـيـ الـبغـدـادـيـ؛ أـبـوـ الطـيـبـ، مـحـمـدـ بـنـ إـبـرـاهـيمـ بـنـ شـهـابـ الـخـالـدـيـ (الـمـتـوفـىـ بـعـدـ سـنـةـ ٩٦٣ـ/٣٥١ـ). رـاجـعـ: اـبـنـ النـديـمـ، صـ ١٧٤ـ، وـابـنـ الـمـرـتضـىـ، صـ ١١٠ـ.

٦٦- كتاب فيـ الرـدـ عـلـىـ الشـعـبـيـ. وـيمـكـنـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ الشـخـصـ أـبـاـ عـمـرـ وـعـامـرـ اـبـنـ شـراـحـيلـ الشـعـبـيـ (الـمـتـوفـىـ سـنـةـ ٧٢١ـ/١٠٣ـ). رـاجـعـ بـشـأنـهـ: سـرـگـينـ، الـأـولـ ٢٧٧ـ.

٦٧- الرـدـ عـلـىـ الـعـتـبـيـ فـيـ الـحـكـاـيـةـ وـالـمـحـكـيـ (كـذاـ)! وـيـبـدـوـ أـنـهـ: «الـقـتـبـيـ» بـدـلـ «الـعـتـبـيـ»، أـوـ كـمـاـ ذـكـرـ الشـيـخـ الطـوـسـيـ أـنـهـ: اـبـنـ قـتـبـةـ. رـاجـعـ أـوـاسـطـ الـفـصـلـ الـرـابـعـ مـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ، فـيمـاـ يـخـصـ هـذـهـ الـمـسـأـةـ.

٦٨- كتاب الرـدـ عـلـىـ النـسـفـيـ.

٦٩- الرـدـ عـلـىـ الـكـرـابـيـسـيـ فـيـ الإـمامـةـ. لـابـدـ أـنـ يـكـونـ هـذـاـ الشـخـصـ هوـ الـمـنـاظـرـ وـالـمـحـدـثـ وـالـفـقـيـهـ السـنـيـ؛ أـبـوـ عـلـيـ الـحـسـينـ بـنـ عـلـيـ بـنـ يـزـيدـ الـكـرـابـيـسـيـ (الـمـتـوفـىـ سـنـةـ ٨٦٢ـ/٢٤٨ـ). نـسـبـ اـبـنـ النـديـمـ فـيـ صـ ١٨١ـ مـنـ كـتـابـ الإـمامـةـ إـلـيـهـ، وـقـالـ عـنـهـ: أـنـهـ كـانـ يـبـغـضـ عـلـيـاـمـالـلهـ.

- الرـدـ عـلـىـ حـدـ الـمـهـرـ. ذـكـرـ آـغاـ بـرـزـكـ فـيـ الـجـزـءـ الـعـاـشـرـ، صـ ٢٢٧ـ مـنـ كـتـابـهـ: إـنـ نـسـخـةـ مـنـ هـذـهـ الرـسـالـةـ مـوـجـودـةـ فـيـ مـكـتبـةـ السـمـاـوـيـ فـيـ الـنـجـفـ. وـيـطـلـقـ عـلـىـ هـذـهـ

الرسالة عنوان آخر هو: «مسائل المهر».

٧٠- كتاب الرسالة إلى الأمير عبد الله وأبي طاهر بن ناصر الدولة في مجلس جرى في الإمامة. وكان أبو عبد الله حسين، وأبو طاهر إبراهيم سادة الموصل ورؤساؤها سنة ٩٨٩/٣٧٩. يراجع م. كانار في «تاریخ الحمدانیین في الجزیرة وسوریا» («إصدارات كلية الآداب في الجزائر»)، باریس: الإصدارات الجامعیة فرنسا، ١٩٥٣، الأول ٧٣ هـ.

M. Canard, *Histoire de la Dynastie des Hamdanites de Jazira et de Syrie* ("Publ. de la Fac. des lettres d'Algiers;") Paris: Presse univers.de France.

٧١- رسالة إلى أهل التقليد.

٧٢- رسالة الجنيد إلى أهل مصر. ربما يجب أن يقرأ هذا العنوان بالشكل الآتي: «نقض رسالة الجنيد إلى أهل مصر». والشخص المشار إليه هو: الفقيه الإمامي أبو علي محمد بن الجنيد الإسکافی (المتوفى سنة ١٩١/٣٨١-٩٢). قال المفید في «المسائل السروية» ص ٥٨: «وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقبها بالمسائل المصرية». راجع - فيما يخصه - القسم القريب من نهاية الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

٧٣- الرسالة العزية.

٧٤- كتاب الرسالة العلویة.

- رسالة عيسى بن داب برواية المفید. النجف: الحكم، نسخة رقم (٨) ٤٣٣.

- رسالة في الفقه إلى ولده. ذكرها الطوسي، وقال: إن المفید لم یتمها.

- رسالة في المتعة. ذكرها ابن شهر آشوب. قال آغا بزرگ في الجزء التاسع عشر، ص ٦٦ من كتابه: إن نسخاً من رسالة أو رسائل المفید في هذا الموضوع موجودة في المكتبة الرضوية في مشهد، ومكتبة العلامة النوري في النجف، ومكتبة السيد

علي الإبرواني في تبريز. وذكر أيضاً أن المجلسي أورد رسالة (المتعة) للشيخ المفید بالتفصیل في كتابه «بحار الأنوار» الجزء الثالث والعشرين، حيث يحوي القسم الرئيس منها على روايات نقلت اعتماداً على ابن قولويه. فيما يخص رسائل أخرى عن نکاح المتعة، راجع: هذا الفهرس، بعد رقم (١) المتقدم ذكره، والأرقام ١٦٠، ١٠٩، ١٦١ الآتية لاحقاً.

٧٥- كتاب الرسالة الكافية في الفقه.

٧٦- الرسالة المقنعة.

٧٧- كتاب الرسالة المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روی عن الأئمة.

لعل هذه الرسالة محاولة لتذکیر فقهاء الإمامية ببعض أفکار المعتزلة وأساليبهم.

٧٨- كتاب الظاهر في المعجزات. سماه آغا بزرگ في الجزء الثاني عشر، ص ١٣ من كتابه: «الباهر في المعجزات». راجع أوائل الفصل الرابع من هذا الكتاب حول المعجزات.

٧٩- شرح كتاب الأعلام. يمكن أن يكون هذا الكتاب توسيعة للمصنف الذي مرت ذكره في رقم (٨) سلفاً.

- شرح المنام الذي رأه الشيخ المفید ومناظرته. قم: المرعشی، المجموعة، رقم ٥. طهران: المجلس، السابع، ٢٧١، رقم ١٤، المجموعة ٨، ص ٧٢-١٦٠. روی المفید أنه رأى في المنام أنه كان في طريق التفتت فيه جماعة من الناس حول واعظ من الوعاظ. وعندما اقترب منهم أخبر أن الواقع هو عمر بن الخطاب. فالتحق بهم، ودعا عمر إلى المناقضة، وطلب منه أن يثبت له أفضلية أبي بكر على الإمام علي.

٨٠- كتاب عدد الصوم والصلوة. دار الحديث في هذا الكتاب حول عدد أيام

- شهر رمضان. راجع: رقم (٥٦) المتقدم، ورقم (١٠٦) الآتي.
- عقود الدين. أشار الشيخ المفيد إليه في التصحيح ص ٢٨، قائلاً: إنه يحوي أحاديث تجوز المباحثة والمناقشة.
- ٨١- كتاب العمد في الإمامة. ذكر آغا بزرگ في الجزء الخامس عشر: أن هذا الكتاب يسمى «العمدة» أيضاً.
- ٨٢- عدم مختصرة على المعتزلة في الوعيد. راجع بشأن هذه المسألة: الفصل العاشر من هذا الكتاب.
- العويس في الأحكام. سرگین، الأول ٥٥١، رقم ١٩؛ قم: المرعشی، المجموعة، رقم ١١؛ النجف: الحکیم، النسخ ٣٦٤ و (٣) ٩٩٨؛ طهران: المجلس، السابع، رقم ١٤٤.
- ٨٣- العيون والمحاسن. ذكر آغا بزرگ في الجزء الخامس عشر، ص ٣٨٦ نسخاً من هذا الكتاب موجودة في المكتبة الرضوية في مشهد، ومكتبة السماوي في النجف. ونقل السطور الأولى لتلك النسخ، وهي نفسها السطور الأولى الموجودة في كتاب (الاختصاص) المطبوع. (مرّ ذكره آنفاً بعد رقم ٢). ولما كان هذا العنوان الأخير لم يذكر في أي من الفهارس القديمة، لذلك يحتمل أن يكون كتاب «الاختصاص» هو نفسه كتاب (العيون والمحاسن). يرجع إلى رقم (٨٦) الآتي لاحقاً.
- ٨٤- كتاب الفرائض الشرعية.
- ٨٥- كتاب الفرائض في الأحكام.
- ٨٦- كتاب الفصول من العيون والمحاسن. صدر كتاب من مؤلفات الشريف المرتضى تحت عنوان «الفصول المختارة من العيون والمحاسن» (النجف: الحیدریة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢). يقول الشريف في مقدمة مخاطباً النصیر: المجهول:

«سالت - أيدك الله - أن أجمع لك فصولاً من كتب شيخنا ومولانا المفید أبي عبد الله محدث بن محمد النعمان «أدام الله عرته» في المجالس، ونكتاً من كتابه المعروف بـ (العيون والمحاسن) لاستعراض إلى قراءته في سفرك، وتنشر ذكره في مستقرك وبلدك...».

هذا الكتاب عبارة عن أحاديث وبحوث حول التاريخ وعلم الكلام وفقه الشيعة. والمشكلة هنا هي عدم وجود تطابق وتشابه بين هذه النسخة، وبين ما طبع باسم «الاختصاص». (راجع ما تقدم، بعد رقم ٢). ولو كان «الاختلاف»، في الواقع، هو نفسه «العيون والمحاسن»، فإننا نصل إلى هذه النتيجة الألفاظية وهي: إنّ الشريف المرتضى لم ينقد ما طلبه منه ذلك الشخص من فصول مختارة. يعتقد آغا بزرگ في الجزء السادس عشر: ٤٥-٢٤٤ من كتابه بأنّ كتاب الشريف المرتضى المطبع يختلف - إجمالاً عما سماه النجاشي: «كتاب الفصول من العيون والمحاسن»، وهو كتاب آخر. راجع رقم (١٠٧) للتعرف على احتمال آخر في هذا المجال.

- كتاب فضائح أبي حنيفة. ذكره ابن شهر آشوب. النجف: أمير المؤمنين. مخطوطة رقم (٤١)، وفيها عنوان «رسالة تقدّم فيها أبا حنيفة». راجع رقم (١٤٦) أيضاً.

- الفضائل. ذكره ابن شهر آشوب.

- كتاب في إمامية أمير المؤمنين من القرآن.

- كتاب في تأويل قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾. إشارة إلى الآية السابعة من سورة الأنبياء. وفي رواية عن الإمام جعفر الصادق: إنّ أهل الذكر هم الأئمة.

- كتاب في تفضيل أمير المؤمنين على سائر أصحابه. قم: المرعشلي، المجموعة، رقم (١٣)، تحت عنوان: مسألة في.... على سائر البشر؛ طهران:

المجلس، السابع، ٥٠، المجموعة ٥٠/١، تحت عنوان: تفضيل.... على سائر الأصحاب. إن محتويات هاتين النسختين تُشبه ما جاء في الرسالة المطبوعة تحت عنوان: «رسالة في تفضيل أمير المؤمنين على جميع الأنبياء غير محمد» [عليه السلام] والموجودة في كتاب: «الثقلان: الكتاب والعترة» للمفید. التجف: التجاریة، بلا تاريخ، ص ٣٤-٤٠.

٩٠- كتاب في الغيبة. قال آغا بزرگ في الجزء السادس عشر: (٨١) من كتابه إنَّه لا يُعرف شيئاً عن وجود هذا الكتاب. بيد أنَّ مجموعة من رسائل المفید في هذا الموضوع قد طبعت تحت عنوان «خمس رسائل في إثبات الحجۃ» (التجف: العدل الإسلامية، ١٩٥١).

١- راجع رقم (١٤٧) للاقطاع على أول هذه الرسائل.

٢- حول الحديث القائل: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية» قم: المرعشی، المجموعة، رقم (١٥).

٣- حول الحديث القائل: «أنَّه لو اجتمع على الإمام ثلاثة وبضعة عشر رجلاً لوجب عليه الخروج».

٤- حول السؤال المطروح: «ما السبب الموجب لاستئثار الإمام وغيبته؟» قم: المرعشی، المجموعة، رقم (١٦).

٥- حول السؤال القائل: «ما الدليل على وجود الإمام صاحب الغيبة؟» قم: المرعشی، المجموعة، رقم (١٧).

إنَّ نسخاً مخطوطة من بعض الرسائل المذكورة أعلاه موجودة في التجف أيضاً: الحکیم، نسخة ٩٩٨، رقم ٨ و ٧. وكذلك في المكتبة الخاصة لمحمد صادق آل بحر العلوم في النجف.

٩١- كتاب في قوله: أنت مني بمنزلة هارون من موسى.

- ٩٢- كتاب في القياس. الشيخ المفید معارض لاستعمال القياس في الفقه.
يرجع في هذا الصدد إلى أواسط الفصل الحادی عشر من هذا الكتاب.
- ٩٣- قضية العقل على الأفعال. راجع في هذا الشأن أواخر الفصل الثاني من هذا الكتاب.
- (القول في دلائل القرآن. راجع رقم ١٠٣).
- ٩٤- كتاب الكامل في الدين. سماه ابن شهر آشوب: الكامل في علوم الدين.
قال الشيخ المفید (في الفصول، ص ٢٨٤) أنه ذكر في هذه الرسالة أسماء وعناوين كتب المتكلمين الأول للإمامية.
- ٩٥- كتاب كشف الإلباب.
- ٩٦- كتاب كشف السرائر.
- ٩٧- كتاب الكشف في مقدمات الأصول.
- ٩٨- الكلام على الجبائية في المعدوم. راجع أواسط الفصل الثامن من هذا الكتاب فيما يخص هذه المسألة.
- ٩٩- كتاب الكلام في أن المكان لا يخلو من متمكّن. راجع أوائل الفصل الثامن من هذا الكتاب بشأن تصور الشيخ المفید في المكان.
- ١٠٠- كتاب الكلام في الإنسان، راجع نهاية الفصل الثامن من هذا الكتاب حول هذه المسألة.
- ١٠١- كتاب الكلام في حديث القرآن. لا ريب أنه يجب أن تكون كلمة «حدوث» بدل «حديث». يرجع إلى أواسط الفصل الرابع من هذا الكتاب فيما يخص هذه المسألة.
- ١٠٢- كتاب الكلام في خبر المختلق بغير أثر. راجع أواخر الفصل الحادی عشر من هذا الكتاب بشأن البحث حول صحة الأخبار.

- ١٠٣- كتاب الكلام في دلائل القرآن. جاء في الجزء السابع عشر، ص ٢٠٨ من كتاب آغا بزرگ: «القول في دلائل القرآن».
- ١٠٤- الكلام في المعدوم. راجع الفصل الثامن من هذا الكتاب حول هذه المسألة.
- ١٠٥- كتاب الكلام في وجوه إعجاز القرآن. راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب بشأن هذه المسألة.
- ١٠٦- كتاب لمح البرهان. وفقاً لما ذكره آغا بزرگ في الجزء الثامن عشر، ص ٣٦٠ من كتابه معتمداً على رواية ابن طاووس، فإن العنوان الكامل لهذا الكتاب قد فُقد، وهو: «المح البرهان في عدم نقصان شهر رمضان». كان المفید قد ألف هذا الكتاب في شبابه سنة ٩٧٣/٣٦٣-٤ تأييداً لاستاذه ابن قولويه في مقابل الشيخ محمد بن أحمد بن داود بن علي القمي. ولكن المفید غير رأيه بعد ذلك مستحسنأً المبدأ القاتل بأن أول شهر رمضان يجب أن يُعنَّ عن طريق رؤية الهلال، لأن طريق الحساب. لذلك قام بتأليف الرسالة العددية (راجع بعد رقم ٥٦) ومصابيح النور في علامات أوائل الشهور (راجع رقم ١٥٠) دعماً لهذا المبدأ.
- ١٠٧- المجالس المحفوظ في فنون الكلام (كذا، بدل المحفوظة) الكتنوري، كشف الحجاب، ص ٤٨٦، يرى الكتنوري أن هذا الكتاب مع كتاب «العيون والمحاسن» هما مصدراً لكتاب «الفصول المختارة من العيون والمحاسن» الذي وقع عليه اختيار الشريف المرتضى. لا يتفق آغا بزرگ مع هذا الرأي في الجزء التاسع عشر، ص ٣٦٤-٣٦٥ من كتابه. يراجع سرگین في الجزء الأول، رقم ٥٥٠، رقم (٢) من كتابه.
- ١٠٨- كتاب مختصر في الغيبة. يراجع رقم (٩١).
- مختصر الفرائد. ذكره ابن شهير آشوب.

- ١٠٩- كتاب مختصر المتعة.
- ١١٠- كتاب المزار الصغير. سرگین، الأول، ٥٥١، رقم (٨). مشهد: الرضوية، الأول، رقم (٤٥٠).
- ١١١- كتاب المزورين عن معاني الأخبار.
- مسألة جرت بين الشيخ وبين القاضي البهشمي في الإمامة ومعنى «المولى».
- تراجم الصفحات الأولى لهذه المقدمة فيما يخص البهشمية. قم: المرعشبي، المجموعة، رقم (٧). نص هذه الرسالة متفاوت مع نص «أقسام المولى» (رقم ١٠).
- ١١٢- كتاب مسألة الجنبلية (كذا) بدل «الجنبلية».
- ١١٣- المسألة على الزيدية.
- ١١٤- كتاب مسألة في الإجماع. راجع أواسط الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب حول هذه المسألة.
- ١١٥- كتاب مسألة في الإرادة. راجع أواسط الفصل السابع من هذا الكتاب حولها.
- ١١٦- كتاب مسألة في الأصلاح. راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب بشأنها.
- ١١٧- كتاب مسألة في أقصى الصحابة. أو يجب أن تقرأ (أقضى) بدل (أقصى). يبدو أن هذا الكتاب يتحدث حول حجية الراوي في رواية الخبر.
- ١١٨- مسألة في انشقاق القمر وتکليم الذراع. راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب حول المعجزات.
- ١١٩- كتاب مسألة البلوغ.
- ١٢٠- مسألة في تحريم ذبائح أهل الكتاب. سرگین، الأول ٥٥١. رقم (٣). النجف: الحكيم، نسخة (٣) ٥٣٩.

- ١٢١- كتاب مسألة في تخصيص الأئم. راجع في هذا الصدد رقم (١٠٦)، أو بعد رقم (٥٥).
- ١٢٢- كتاب مسألة في خبر مارية. طبع في «الثقلان»، ص ٢٩-٣٣. قم: المرعشي، المجموعة، رقم ١٩، تحت عنوان «مسألة الدامغاني وجوابها»؛ النجف، الحكيم، نسخة (٩) ٩٩٨؛ طهران: المجلس، السابع، رقم ١٠٤، ٨/٣١، باسم «حديث مارية القبطية» (كذا).
- ١٢٣- مسألة في رجوع الشمس.
- ١٢٤- مسألة في العترة، أو ربما في العترة كما ورد في الجزء العشرين، ص ٣٨٩ من كتاب آغا بزرگ.
- ١٢٥- كتاب مسألة في قوله: المطلقات. الرجوع إلى القرآن، سورة البقرة، آية (٢٤١) أو (٢٢٨).
- ١٢٦- كتاب مسألة في القياس، مختصر.
- ١٢٧- كتاب مسألة فيما روته العامة.
- ١٢٨- كتاب مسألة في المسح على الرجلين. قم: المرعشي، المجموعة، رقم ١٠، أضاف على العنوان: ... جرت بين الشيخ وبين أبي جعفر النسفي في مجلس؛ النجف: الحكيم، نسخة ٥ (٩٩٨) تحت عنوان: «مناظرة المفید مع النسفي في المسح على الرجلين»؛ طهران: المجلس، السابع، رقم ١٣٠، ٢٥/٦.
- ١٢٩- كتاب مسألة في المعراج.
- ١٣٠- كتاب مسألة في معرفة النبي بالكتاب. راجع: نهاية الفصل الرابع من هذا الكتاب.
- ١٣١- كتاب مسألة في قوله: إني مختلف فيكم الثقلين. طبع تحت عنوان: الثقلان: الكتاب والعترة (النجف: التجارية، بدون تاريخ).

- ١٣٢- كتاب مسألة في معنى قول النبي: أصحابي كالنجوم.
- ١٣٣- مسألة في المواريث.
- ١٣٤- مسألة في ميراث النبي عليه وعلى آله السلام. طبعت تحت عنوان رسالة في تحقيق الخبر المنسوب إلى النبي: «نحن معاشر الأنبياء، لأنورث» في «الثقلان»، صفحه ١٧-١٩. قم: المرعشي، المجموعة، رقم ١٤. تحت عنوان: «مسألة من إملائه في معنى قول النبي: نحن معاشر الأنبياء، لأنورث»؛ النجف: الحكيم، نسخة (١٠) ٩٩٨، تحت عنوان: «تأويل: نحن معاشر»؛ طهران: المجلس، السابع، رقم ٨/٢٧، تحت عنوان: «حديث: نحن معاشر...».
- ١٣٥- كتاب مسألة في النص الجلي. طبع تحت عنوان «رسالة في النص على أمير المؤمنين بالخلافة، وهي صورة مناظرة دارت بين شيخنا المفید والقاضي الباقلانی» في «الثقلان»، ص ١٥-١٩. قم: المرعشي؛ النجف، الحكيم، نسخة (٦) ٩٩٨، تحت عنوان: (إبطال الشبهة)، ونسخة (١١) ٩٩٨ تحت عنوان: مناظرة الشيخ المفید مع الباقلانی.
- ١٣٦- كتاب مسألة في نکاح الکتابیات.
- ١٣٧- مسألة في وجوب الجنة لمن ينسب ولادته إلى النبي.
- ١٣٨- مسألة في الوکالة.
- ١٣٩- كتاب المسألة الكافية في إبطال توبه الخاطئة. الافتراض المطروح هنا يدور حول امرأة لا تقصد ترك الزنا وتوبتها مزيفة. يرجع إلى أواسط الفصل العاشر من هذا الكتاب حول التوبة المقبولة.
- ١٤٠- مسألة محمد بن الخضر الفارسي.
- ١٤١- المسألة المقنعة في إمامية أمير المؤمنين.
- ١٤٢- المسألة الموضحة عن أسباب نکاح أمير المؤمنين.
- ١٤٣- كتاب المسألة الموضحة في تزویج عثمان. السؤال حول تزویج النبي ﷺ

بنئيه: زينب ورقية، من عثمان. ذكر المفید هذه المسألة في المسائل السروية سؤال رقم (١٠).

١٤٤- كتاب مسائل أهل الخلاف.

- المسائل الجارودية. طبعت في «الثقلان»، ص ٢-٩. طهران: المجلس، السابع، رقم ٦٤، رقم ٢٥/٤؛ قم: المرعشی، المجموعة، رقم ٦، تحت عنوان «مختصر من الكلام على الزیدیة»؛ النجف، الحکیم، نسخة (٤)، ٤٣٣، تحت عنوان: «المسائل الجلیة في الرد على الزیدیة».

بشأن أبي الجارود والفرقة التي أسسها بصفتها فرعاً من الزیدیة، يرجع إلى كتاب «فرق الشیعه» للحسن بن موسى التوخيتی، طبعة هـ. ریتر («المکتبة الإسلامیة»، الجزء الرابع؛ لا یزیک: بروکهاوز ١٩٣١)، ص ٤٨-٤٩. ک. فان آردنونک، « بدايات الإمامة الزیدیة فی الیمن»، ترجمة ریکمانز (لیدن: بریل ١٩٦٠) ص ٧٨-٨٠.

H. Ritter ("Bibliotheca Islamica"); C. Van Arendonk, Les Débuts de l'imamat zaidite au Yémen, trad J. Ryckmans.

- المسائل الجرجانیة. ذكرها كل من الشيخ الطوسي، وابن شهر آشوب.

١٤٥- مسائل الزیدیة. لعلها هي نفسها «المسائل الجرجانیة». يرجع إلى الجزء العشرين/ ٣٥١ من كتاب «الذریعة».

- المسائل السروية. أشار إليها ابن شهر آشوب. طبعت في «الثقلان»، ص ٤١-٦٦ تحت عنوان «رسالة في أجوبة المسائل السروية التي وردت من سید فاضل في ساریة، والأجوبة للشيخ المفید». سرگین، الأول، ٥٥١، رقم ١٧؛ طهران: جامعة طهران، نسخة (٢)، ٢٣١٩.

١٤٦- كتاب المسائل الصاغانیة. طبع تحت عنوان «المسائل الصاغانیة في الرد على أبي حنيفة» (النجف: العدل الإسلامي، بلا تاريخ). قم: المرعشی، المجموعة،

رقم ٢؛ النجف: الحكيم، نسخة (١) ١١٠١.

أجاب الشيخ المفید عن عشرة اعترافات طرحها شیخ حنفی ضد الفتاوی الفقهیة الإمامیة حول الزواج، والطلاق، والإرث، والدیة. وبعد الجواب العاشر هاجم المفید التعالیم الفقهیة لأبی حنفیة. ویحتمل أن يكون هذا القسم الأخير (ص ٦٣ - ٤٧) هو نفسه الرسالة التي أشار إليها ابن شهر آشوب تحت عنوان «كتاب فضائح أبی حنفیة».

١٤٧- كتاب المسائل العشرة في الغيبة. طبع تحت عنوان «الفصول في الغيبة» (النجف: الحیدریة ١٩٥١). وطبع كذلك كأول رسالة في «خمس رسائل في إثبات الحجّة» (النجف: التجارية ١٩٥١). قم: المرعشی، المجموعة، رقم ٩ تحت عنوان: «شرح الأوجبة عن المسائل في العشرة الفصول بما يتعلّق بمهدی آل الرسول، وهو جواب الرئيس أبی العلاء بن تاج الملك». ولعل المسألة السادسة هي نفسها نسخة مکتبة أمیر المؤمنین، رقم (٤١) في النجف، وعنوانها: «رسالة في طول العمر للإمام المنتظر».

- المسائل العکبریة، يراجع رقم (٤٢).

- المسائل المازندرانیة. أشار إليها الطوسي، وكذلك المفید في المسائل السرویة، إذ قال في ص ٥٧: إن هذه المسائل تتعلّق باعتبار بعض الأحادیث والتعویل عليها.

إذا كان هذان النصان صحيحین، فيجب تعديل الرأی المذکور في الطبعة الأولى لدائرة المعارف الإسلامية حول اسم «مازندران» من أنه كان غير مستعمل قبل السلاغقة. على أي حال، جاء في طبعة سبرنجر لفهرست الشیخ الطوسي: «المازرانية» (كلکتا، إصدارات الهیئة التبلیغیة في بابتست ١٨٨٥).

- المسائل المنثورة. أشار إليه الطوسي، وقال: إنه يحتوي على مائة مسألة تقريباً.
- ١٤٨- كتاب مسائل النظم.
- ١٤٩- كتاب المسائل الواردة عن أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الفارسي المقيم بالمشهد بالنوبندجان.
- المسائل الواردة من خوزستان. أشار إليها ابن شهر آشوب.
- ١٥٠- كتاب مصابيح النور. أضاف إليه ابن شهر آشوب: ... في علامات أوائل الشهور. يراجع في هذا الشأن رقم (١٦١). راجع أيضاً القسم القريب من نهاية الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.
- ١٥١- كتاب مقابيس الأنوار في الرد على أهل الأخبار.
- ١٥٢- كتاب المقنعة في الفقه. سرگین، الأول، ٥٥٠ رقم (١). وكذلك ذكره آل ياسين. المطبعة الحجرية في طهران ١٢٧٦ هـ، ود. دونالدسون في كتابه «دين الشيعة» (لندن: لوزاك ١٩٣٣)، ص ٢٨٨، مطبوع في إيران بجزءين سنة ١٣١٦-١٣١٧ شمسي، النجف: أمير المؤمنين، نسخة ٦٤١؛ مشهد: الرضوية، الخامس، ٦٣٥-٣٨، الرقمان .

D. Donaldson, Shiite Religion.

- هذا الكتاب أعظم كتاب فقهى للشيخ المفيد. وكتاب «تهذيب الأحكام» للشيخ الطوسي شرح له وتعليق عليه.
- المبين في الإمامة. ذكره الشهريستاني.
- ١٥٣- كتاب مناسك الحجّ.
- ١٥٤- كتاب مناسك الحجّ، موجز.
- المنير في الإمامة. أشار إليه الشيخ الطوسي.

- ١٥٥- كتاب الموضع في الوعيد. راجع الصفحات الأولى للفصل العاشر من هذا الكتاب.
- ١٥٦- كتاب النصرة في فضل القرآن. راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب.
- ١٥٧- كتاب النصرة لسيد العترة. أضاف إليه الشيخ الطوسي... في أحکام البغاة عليه بالبصرة. ويحتمل أن يكون هو نفسه المذكور في رقم ٢٤ المتقدم.
- ١٥٨- كتاب نقض الإمامة على جعفر بن حرب، وهو: أبو الفضل، جعفر بن حرب الهمданىي (المتوفى سنة ٨٥٠/٢٣٦). كان من معتزلة بغداد.
- ١٥٩- كتاب نقض الخمس عشرة مسألة على البلخي [إذا وردت «مسائل» في العنوان الأصلي فهو سهو]. وهو أبو القاسم البلخي (المتوفى سنة ٩٣١/٣١٩) أحد معتزلة بغداد. وكان يعرف بالكتبي أيضاً. كان الشيخ المفید مقلعاً على آرائه وأفكاره كثيراً.
- ١٦٠- كتاب النقض على أبي عبد الله البصري في المتعة. تحدثنا عنه في بداية هذه المقدمة.
- ١٦١- كتاب الموجز فيها. لعل هذا الكتاب هو الكتاب الذي ذكره سرگين في الجزء الأول، رقم ٥٥٠، تحت عنوان «خلاصة الإيجاز في المتعة».
- ١٦٢- النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي. راجع أواخر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب بشأن انتقاد المفید لابن الجنيد.
- ١٦٣- كتاب النقض على ابن عباد في الإمامة. ذكرنا الصاحب بن عباد في هذه المقدمة سلفاً.
- ١٦٤- النقض على الجاحظ فضيلة المعتزلة (كذا) بدل «في فضيلة». يراجع أواسط الفصل السابع من هذا الكتاب.
- ١٦٥- كتاب النقض على الطلحي في الغيبة.

- ١٦٦- كتاب النقض على علي بن عيسى الرمانى. أضاف إليه الطوسي، قوله: في الإمامة. ذكرنا الرمانى في هذه المقدمة آنفاً.
- ١٦٧- النقض على غلام البحراني في الإمامة.
- ١٦٨- كتاب النقض على النصيبي في الإمامة.
- ١٦٩- النقض على الواسطى. لعل هذا الشخص هو: أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى (المتوفى سنة ٣٠٦/٩١٨) من تلاميذ أبي علي الجبائى، كان يعيش في بغداد. راجع ابن النديم، ص ١٧٢.
- ١٧٠- كتاب نقض فضيلة المعتزلة. لابد أن يكون هذا الكتاب هو الذي أوردهناه. في رقم (١٦٤).
- ١٧١- كتاب نقض كتاب الأصم في الإمامة. لعل هذا الأصم هو: أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (المتوفى حوالي سنة ٢٣٦/٨٥٠) أحد معتزلة البصرة. يراجع ابن المرتضى، ص ٥٦-٥٧.
- كتاب نقد المروانيتين. يرجع إلى رقم (١٧).
- النكت في مقدمات الأصول. ذكره ابن شهر آشوب. وتوجد منه نسخة تحت هذا العنوان في النجف: مكتبة الحكيم ٣٦٤. راجع الصفحات الآتية من هذه المقدمة للتعرف على أسباب عدم أصالة هذه النسخة.
- ١٧٢- نهج البيان عن سبيل الإمامان.
- كتاب الوعد والوعيد. أشار إليه المفيد في «السروية» ص ٦٦. ويمكن أن يكون نفسه المذكور في رقم (١٥٥) أو (٨٢).

الكتب المشكوكه والمنحولة

النجف: الحكيم، نسخة (٤)، ٩٩٨، تحت عنوان «رد على من يزعم أن النبي

يسهو»؛ قم: المرعشی، المجموعة، رقم (٣)، تحت عنوان «جواب أهل الحائر في سهو النبي»؛ برلين: آلوارت، الثاني، ١٧١، رقم (١٣٧٠)، تحت عنوان الرد عليه في قوله سهو النبي في الصلاة والنوم عنها «ربما للشيخ المفید»؛ الرسالة السهوية، نقلها كاملةً محمد باقر المجلسی في (بحار الأنوار) (طهران: المطبعة الحجرية ١٣٠٥هـ)، السادس، ٢٩٧-٢٩٩. ذكر المجلسی أنَّ هذه الرسالة، إما للمفید أو للمرتضی. طهران: المجلس، السابع، ١٤٠، رقم ٢٣٠٠، تحت عنوان «الرسالة السهوية» وقرئت بهذا الاسم أيضاً و «جواب أهل الحائر فيما سألوا عنه من سهو النبي».

دقنت هذه الرسالة نقطة فنقطة لتفنيد استدلال ابن بابویه المؤید للحدیث القائل إنَّ النبي ﷺ نسي نفسه في الصلاة مرتَّة فتجاوز العدد الطبيعي للسجادات^١.

إنَّ محَرِّزَ فهرس مكتبة المجلس لا يتفق مع من يرى أنَّ هذا الكتاب للمفید، وذلك لعدم وجود وثيقة تدلُّ على قریب أو بعيد. على أنَّ المفید قد كتب جواباً إلى أهل الحائر، في حين أنَّ خلیفته، وهو: أبویعلى محمد بن الحسن بن حمزہ الجعفری (المتوفی سنة ٤٦٣/١٠٧١)، قد ألف كتاباً عنوانه: «جواب المسائل الواردۃ من الحائِر»^٢.

ولكن بالرغم من أنَّ الشك يحوم حول تأليف الشيخ المفید هذه الرسالة، فلا نقاش في أنَّ الرأي الوارد فيها. والقائل إنَّ الله يعصم نبیه من أن يغلبه النوم فتبطل

١. ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه (إیران: الحجرية ١٣٢٤هـ) ٧٤. راجع بهذا الشأن: أوائل الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

٢. النجاشی ٣١٦-٣١٧.

صلاته - هو من تعاليم الشيخ المفيد وأفكاره^١.

- الكيمياء. طهران: مكتبة الجامعة، نسخة رقم (٨٧٦).

هذه الرسالة الفارسية منسوبة إلى المفيد. وقد أشار إليها آغا بزرگ في الجزء الثامن عشر، ص ٢٠٠ من كتابه.

- النكت الاعتقادية، مراجعة محمد تقى دانش پژوه (طهران: الأول ١٣٢٤ شمسى); سرگین، الأول، (٥٥٠)، رقم ٥؛ النجف: الحكيم، نسخة (١) ٩٩٨، تحت عنوان «النكت في العقائد الكلامية الإمامية».

وهو كتاب في قالب الحوار يضم خلاصة أصول العقائد في كلام الإمامية، وهي: معرفة الله والتوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد^٢. يبدأ ببرهان على وجود الله، طرح على شكل حوار مع القارئ، إذ يوجّه القارئ إلى التسلیم بأنّه قد وجد في زمان

١. راجع: أوائل الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب. بل هي التعاليم الربانية الصحيحة التي جعلها الله سبحانه وتعالى. المترجم.

٢. وردت هذه الأصول الخمسة في القسم الأوسط من كتاب أوائل المقالات: التوحيد (ص ٢٤-١٧) العدل (ص ٢٩-٢٤)، النبوة (ص ٣٣-٢٩)، الإمامة (ص ٣٣ - ٣٤)، المعاد (ص ٤٥-٤٥) إلآئها لا تمثل المخطط العام لكتاب «الأوائل» أبداً، وجعل الشريف المرتضى رسالته على الأصول الخمسة. الأربع الأولى منها كما يأتي: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة. ولا يختلف إلا الأصل الخامس. ذكر في كتابه «الأصول الاعتقادية»، وهو مطبوع في «نفائس المخطوطات»، الطبعة الأولى (١٩٥٤) الثاني ٨٢-٨١، أن الأصل الخامس هو: «الوعد والوعيد» وفي كتابه «جمل العلم والعمل»، مراجعة: أحمد الحسيني (النجف: الآداب ١٣٨٧ هـ)، ص ٤٦-٤٥ ذكر أن الأصل الخامس هو «الأجال والأسعار والأرزاق».

إن النقاط الخمس المذكورة في كتاب «النكت الاعتقادية» مشفوعة بدليل على وجود الله مذكور في البداية، وهي النموذج المأثور والشائع بين الرسائل الكلامية المتأخرة للشيعة. راجع، مثلاً: العلامة الحلي في الباب الحادي عشر (طهران: مركز نشر الكتب ١٣٧٠ هـ) إذ يعتبر الكتاب العقائدي التقليدي للشيعة، وتنظيمه يشبه تنظيم «النكت».

معين. أي: إنّه حادث، وبما أنّه حادث، فهو ممكّن. ويصل إلى هذه النتيجة، وهي: إنّه لابد لواحد الوجود من وجود. وورد تعريف الواجب كما يأتي: «الواجب هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره، ولا يجوز عليه العدم»^١. ومنه تستنتج صفات الله الأخرى، إذ هو واهب الوجود لكل الوجودات الممكّنة (موجب الوجود). وبعد أن ثبت أنّه موجب الوجود، فيلزم أن يكون واجب الوجود أيضًا.

لو تركنا كتاب «النكت الاعتقادية» جانباً، إذ إنّ تاريخ تدوينه - هنا - محل نقاش، فإنَّ مفهوم المخلوقات المصطلح عليها «ممكّن الوجود» لم تكن معروفة في الكلام الإسلامي قبل الغزالى. وورد تعريف الممكّن في «النكت الاعتقادية»، وفي «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالى كما يأتي: «هو الممكّن المسبوق بالعدم، وله بداية في الزمان». وثبت أنَّ للأشياء الماذية بداية عن طريق البرهان الكلامي المعروف القائل إنَّها مركبة من الذرّات والأعراض الزمانية^٢.

إنَّ الوجود الواجب والممكّن مصطلحان فاعلان في فلسفة الفارابي. وقد اشتقهما من منطقه، فالواجب هو الذي لا يمازجه العدم، والممكّن هو الذي يمازجه العدم^٣. وفي ضوء تصور الفارابي عن الإمكانيّة والوجوب الذاتيين، فإنَّ

١. المقيد (٤)، النكت الاعتقادية، مراجعة محمد تقى دانش پژوه (طهران، إقبال، ١٣٢٤ شمسى [١٩٤٥]).

٢. نفس المصدر.^٤

٣. النكت الاعتقادية، الغزالى، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: المطبعة المحمدية التجارية، بلا تاريخ) ١٧-١٨.

عرف الغزالى الممكّن في ص ١٧ من كتابه كما يأتي: «عني بالممكّن هو ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد، ولكن لم يكن موجوداً، لأنَّه ليس يجب وجوده لذاته». إهذا سهو لأنَّ (ليس) لا تدخل على الفعل بل تدخل على الاسم. فلما أن يقال: لا يجب ... أو ليس وجوده واجباً لذاته. المترجم.

٤. الفارابي، عيون المسائل، في الرسائل الفلسفية للمفارابي، مراجعة: ديرسي. (ليدن: بريل ١٨٩٠) ٥٧: Aifārābī's Philosophische Abhandlungen ed. F. Dietrich.

فنقول: إنَّ الوجودات على ضربين: أحدهما: إذا اعتبر ذاته، لم يجب وجوده، ويستوي: ممكّن

الموجود الممكن يمكن أن يكون له وجود بشكل أبدي، بشرط أن يأخذ وجوده من موجود واجب الوجود لذاته. يقول الفارابي: «وهو [الله] علة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدية، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها الوجود المجدد بعد كونها معدومة».^١

إن حدوث العالم مقدمة لإثبات وجود الله في علم الكلام دائماً. والمتكلّم الذي ألف كتاب «النكت الاعتقادية» استعار^٢ مجموعة من المصطلحات الفلسفية (الوجود، الممكن، الواجب)، بيد أنه لم ينتهج الأسلوب الفلسفـي الذي انبثـقت عنه هذه المصطلـحات. فالدلـيل في كتاب «النكت» كلامـي في طـلـاء فـلـسـفي.

لم يلحظ مفهوماً المـوجود المـمـكـن، والمـمـوجـود الـواـجـب في أيـ من الكـتابـات الأخرى المـنسـوبة إلى الشـيخ المـفـيد. ومن المـتـيقـن به أنه لا وجود لأـي دـلـيل على إثبات وجود الله في جميع مـصـفاتـه التي يـطمـئـنـ إلى تـصـنيـفـه نـفـسـه إـيـاهـا. ولكن رغم ذلك يجب الإذـعـان بـوـجـود دـلـيل عـنـده في هـذـا المـجـال، لأنـه يـبـحـثـ في نقاطـ رـائـعةـ حتـىـاسـةـ من عـلـمـ الـكـلامـ، كالـذـرـاتـ والأـعـراضـ الزـمانـيـةـ بـنـفـسـ الطـرـيقـةـ التي يـتـحدـثـ فيها المـتـكـلـمـونـ لـإـثـبـاتـ حدـوـثـ الـعـالـمـ. معـ هـذـا كـلـهـ فإنـ استـعـمالـ مـصـطلـحـ

الوجود. والثاني: إذا اعتبر ذاته، ووجب وجوده، ويستـنى: واجـب الـوـجـودـ. فـماـكـانـ مـمـكـنـ الـوـجـودـ، إـذـاـ فـرـضـناـهـ غـيرـ مـوـجـودـ، لـمـ يـلـزـمـ مـنـهـ مـحـالـ، وـلـاـ غـيـرـ لـوـجـودـهـ عـنـ عـلـةـ، إـذـاـ وـجـدـ، صـارـ وـاجـبـ الـوـجـودـ لـغـيـرـهـ، فـيـلـزـمـ مـنـ هـذـاـ أـنـ كـانـ مـاـلـمـ يـلـزـمـ مـمـكـنـ الـوـجـودـ بـذـاتـهـ وـاجـبـ الـوـجـودـ لـغـيـرـهـ. وـهـذـاـ إـيمـانـ، إـيمـانـ يـكـونـ شـيـئـاـ فـيـمـاـلـ يـلـزـمـ. إـيمـانـ يـكـونـ فـيـ وـقـتـ ذـوـنـ وـقـتـ الأـشـيـاءـ المـمـكـنةـ لـيـجـوزـ أـنـ يـمـرـ بـلـانـهـاـ فـيـ كـوـنـهـاـ عـلـةـ وـمـعـلـوـلـ. وـلـاـ يـجـوزـ كـوـنـهـاـ عـلـىـ سـبـيلـ الدـورـ، بـلـ لـابـدـ مـنـ اـنـتـهـاـنـهـاـ إـلـىـ شـيـءـ وـاجـبـ الـوـجـودـ، وـهـوـ الـمـوـجـودـ الـأـوـلـ». ويـقـولـ الفـارـابـيـ: إنـ أـوـلـيـتـهـ لـيـسـ زـمانـيـةـ.

١. عيون المسائل .٥٨

٢. لم يذكر المؤلف ممن استعارها. أو إن الجملة ناقصة أساساً. المترجم.

«واجب الوجود» بوصفه اسمًا لله، بعيدًا جدًا صدوره عن الشيخ المفید كما يبدو، لأنّه - في موضع آخر - لم يظهر أية رغبة في مصطلحات الفلسفه.^١ إن الأقسام المتنوعة لكتاب (النکت الاعتقاديّة) التي تتحدث عن العدل والنبوة والإمامـة، لا تعارض مع تعاليم الشيخ المفید المطروحة في كتبه الأخرى التي صتفها على نحو اليقين. مع ذلك فإنه يبدو وجود فرق واحد في القسم الأخير من الكتاب الذي يتحدث عن المعاد، إذ يرى الشيخ المفید فيه أن «شهادة الأجسـام والجـوارح» من حوادث يوم القيـامة وأنـها «حق لا يشكـ فيـه أحد من المؤمنـين»^٢. يـدـ أنه في «أوائل المـقالـات» يـرى أن شـاهـدةـ الجـوارـحـ منـ بـابـ الاستـعـارـةـ^٣.

- كتاب النکت في مقدمات الأصول، من إملاء الشيخ الأجل المفید محمد بن [محمد بن] النعمان الحارثي، رضي الله عنه وأرضاه. النجف: الحكيم، نسخة رقم (٣٦٤).

على الرغم من أن ابن شهر آشوب ذكر هذا العنوان في فهرسه، لكن هناك أمارات ودلائل تجعلنا نشك في أصالة هذه النسخة. وتبـدـأـ هذهـ الرـسـالـةـ بـطـرـحـ السـؤـالـ الآـتـيـ: ماـ هوـ التـكـلـيفـ الـأـوـلـ الـذـيـ وـضـعـهـ اللهـ عـلـىـ عـاتـقـ النـاسـ الـمـسـؤـولـينـ منـ النـاحـيـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ؟ وـيـجـبـ عـنـهـ قـائـلاـ: إـنـ أـوـلـ تـكـلـيفـ عـلـيـهـ هـوـ إـثـبـاتـ وـجـودـ اللهـ عـنـ طـرـيقـ الـأـدـلـةـ. وـهـذـاـ مـغـايـرـ تـمـامـاـ لـمـاـ ذـكـرـهـ الشـيـخـ المـفـیدـ فـيـ شـرـحـهـ لـلـرـوـاـيـةـ الـوارـدـةـ عـنـ الإـمـامـ الصـادـقـ عـلـيـهـ إـذـ اـعـتـبـرـ مـعـرـفـةـ اللهـ أـوـلـ تـكـلـيفـ عـلـىـ إـلـهـانـسـانـ^٤، وـكـذـلـكـ هـوـ مـبـاـيـنـ، لـرـأـيـهـ فـيـماـ يـخـصـ حـاجـةـ الـعـقـلـ إـلـىـ الـوـحـيـ لـبـلـوغـ الـيـقـينـ فـيـ الـعـرـفـةـ،

١. النکت الاعتقاديّة ٣٩-٣٨.

٢. أوائل ١٠٤-١٠٣. سـتـنقـلـهـ فـيـ نـهـاـيـةـ الـفـصـلـ التـاسـعـ مـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ.

٣. نقـلـاـعـنـ الـخـواـسـارـيـ، صـ٥٤٣ـ، يـرـجـعـ إـلـىـ أوـاـلـ الـفـصـلـ الثـانـيـ مـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ.

والنتائج المتفرعة عنها^١.

مضافاً إلى ذلك، فإن التعريف الوارد «للحسن» في الصفحة الثالثة، «وهو ما استحسن العقل»، والتعريف المذكور «للبديح» في نفس تلك الصفحة «وهو ما استقبحه العقل» ذوا بعد عقلية بشكل لافت للنظر. والشيخ المفید في كتاباته المنسوبة إليه على نحو اليقين لا يعتبر العقل المقياس الأخير في الأخلاقية^٢.

وفي الصفحة الرابعة من هذه النسخة، أطلق الشيخ المفید على خاصية الدوام التي تفتقد لها الأعراض كلمة: «اللبيث»، في حين أطلق عليها كلمة: (البقاء) في كتابه المعروف «أوائل المقالات»^٣. وفي الصفحة السادسة منها يعتبر صفتی: «البصیر» و «السمیع» لله مشتقتین من «حياته»، أما في «أوائل المقالات» فإنه يعدهما مشتقتین من «علمه»^٤. وأخيراً، وفي الصفحة الأخيرة من النسخة يتردد الكاتب في القول إن المؤمن المذنب سوف ينجو. ويقول إن هذا الأمر متعلق بالله. وفي كتاباته المقطوع بها، يعتقد الشيخ المفید بأن المؤمن المرتكب الكبيرة سوف يدخل الجنة آخر أمره^٥.

١. الشيخ المفید، أوائل المقالات ١١؛ نقلناه في أوائل الفصل الثاني من هذا الكتاب.

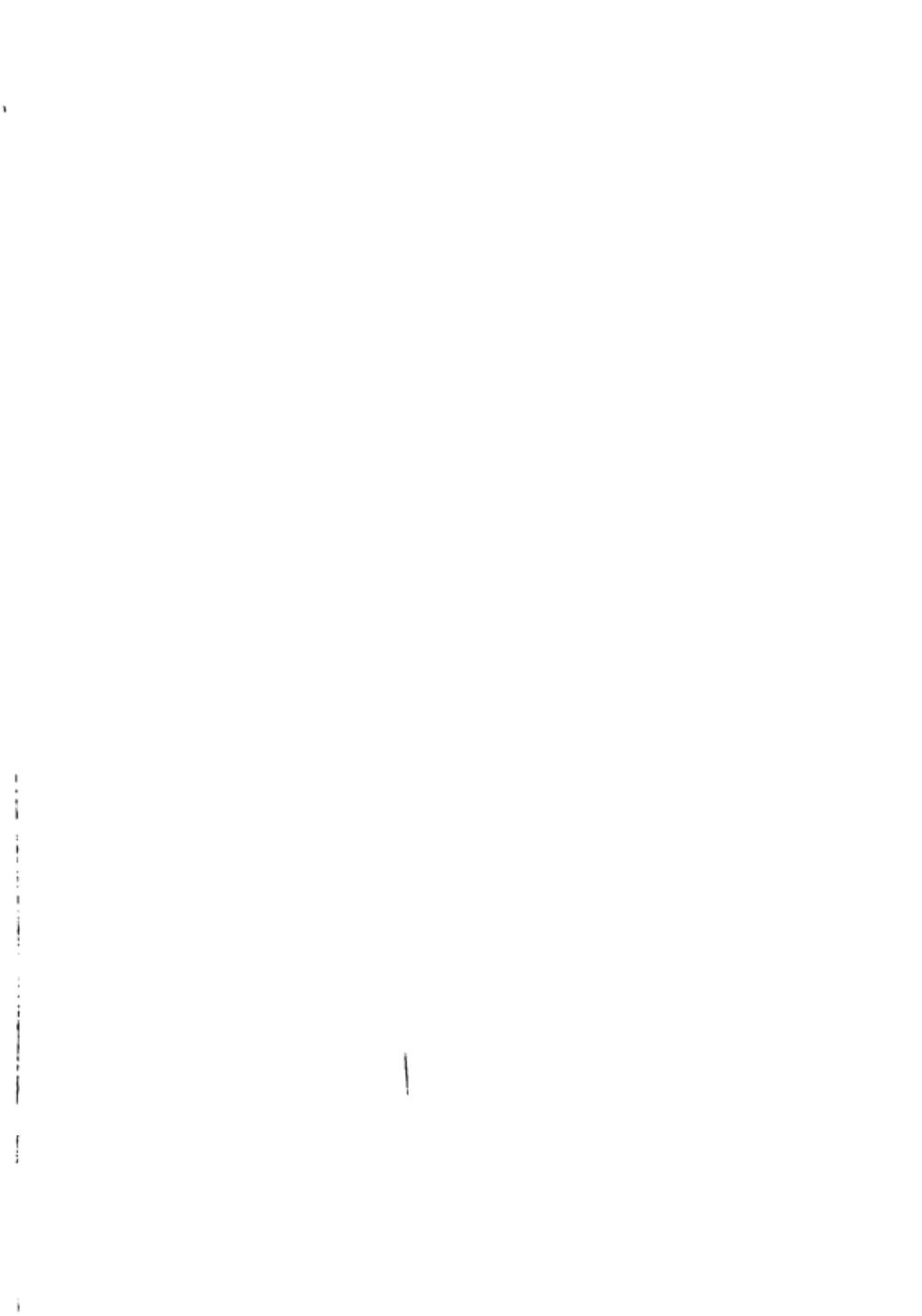
٢. يرجع إلى أواسط الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٣. الشيخ المفید، أوائل المقالات ٧٨؛ نقلناه في أوائل الفصل الثامن من هذا الكتاب.

٤. نفس المصدر ٢٠؛ نقلناه في أواخر الفصل السادس من هذا الكتاب.

٥. نفس المصدر ١٤؛ نقلناه في أوائل الفصل العاشر من هذا الكتاب.

القسم الأول: الاعتزال



الفصل الأول: خلاصة لنظاميين

سوف نتحدث في القسم الأول من هذا الكتاب عن علم الكلام عند الشيخ المفید موازناً بعلم الكلام عند عبد الجبار. وسنحاول أن نبين الاختلاف الموجود بين آرائهما. ونتكلّم عن المصادر التي أخذ منها الشيخ المفید تعالیمه، والأسباب التاريخية أو المنطقية لعدم اتفاقه مع عبد الجبار. وحيثما نجد الشيخ المفید يقبل رأياً للمعتزلة في موضوع من الموضوعات التي يختلف فيها معتزلة بغداد عن معتزلة البصرة، فإنه - تقريباً - يتفق مع معتزلة بغداد دائماً. لذلك فإن السبب التاريخي لكثير من خلافات الشيخ المفید مع عبد الجبار هو - ببساطة - وجود تعليم معتزلي بغدادي حول موضوع ما يختلف عما عليه المدرسة البصرية. وهذا فإن ما يضاف هنا هو أننا يمكن أن نتعرف على رأى مدرسة الاعتزاز البغدادي في موضوع معين من خلال شهادة الشيخ المفید أو عبد الجبار، أو الأشعري.

ومن المفید أن نخصص الفصل الأول للحديث عن خلاصة لنظامي الشيخ

١. يتصرّر المؤلّف أنّ الشيخ المفید تابع للمعتزلة، في حين أنّ سيرته ومؤلفاته تشهد على خلاف هذا التصرّر. ومن أراد الاطمئنان أكثر فليراجع كتبه الموجودة هذا اليوم - سواء المطبوعة منها أم المخطوطة - ليقف على حقيقة ما أقول. وذكرت هذا في هامش سابقة مبرهننا على سهو المؤلّف أو غلطته أو وهمه أو تناقضه. المترجم.

المفید وعبد الجبار، قبل أن ندخل في التفاصيل. وسيكون تركيزنا على التماسك الداخلي لكل نظام في محاولة لأداء حق كل منهما، وذلك لأن الآراء الرئيسة لكل منها متباعدة. إن النقاط التي ستدرس - فيما بعد - بصورة منفصلة من حيث أوجه الشبه والاختلاف ستكون جنباً إلى جنب في كل من النظامين بشكل متفاوت. وهدفنا الآن هو عرض التعليم المركزي في كل نظام، وتوضيح الكيفية التي ترتبط به أجزاء النظام الأخرى.

نظام الشيخ المفید

إن العمل على تنظيم تعاليم الشيخ المفید سيكون شاقاً بالضرورة، لأن نتاجاته الكلامية تدل على أن النظم لم يكن من نقاط القوة في قاموسه. وجاء القسم الأعظم من كتاباته في قالب الحوار أو في مجموعة من الأوجوه عن أسئلة مطروحة، اختلطت فيها الموضوعات الفقهية والتاريخية والكلامية بدون تحطيط. إلا أن رسالة واحدة فقط من رسائله الكلامية تميّز بنظم وترتيب خاصين، وهي: «أوائل المقالات» إذ يشمل ثلاثة أقسام مبوبة هي: الأول: نقاط الخلاف الرئيسة بين الإمامية والفرق الأخرى، ولا سيما المعتزلة (ص ١٦-٢). الثاني: بحث مفصل في التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامية، والمعاد ص ١٧-٥٢. الثالث: عناوين متفرقة، حمل بعضها اسم: «اللطيف في علم الكلام»، صُنِّفت هذه الأقسام حسب الموضوع، ولكن لم تُنظم وفق خطة خاصة (ص ٥٣-١٠٨).

إن محور اعتقاد الشيخ المفید الذي ترتبط به تعاليمه الأخرى هو: إن على كل إنسان أن يعتقد بحضور إمام معصوم منزه عن الخطأ في هذا العالم^١. وهذا الاعتقاد

يشير عدداً من المشاكل التي تمْحَضت عن أسئلة شغلت الشيخ المفید. ولقد خصص القسم الأكبر من كتاباته للدفاع عن الخلافة الشرعية ل الإمام على عليه السلام وأبنائه الأحد عشر^١.

ويعتقد الشيخ المفید أن الأئمة معصومون من ارتكاب الذنوب، ومصنونون عن القصور في أداء الوظائف الشرعية، ذلك القصور الذي يمكن أن يصدر عن سهو وغفلة في زمان تصدّيهم للإمامية^٢. ويُمْيل، وفقاً للروايات الواردة، إلى الاعتقاد بأن الإمام يعرف جميع الفنون والعلوم واللغات، بيد أنه يذكر أن هذا الأمر لا يُعد أساسياً وضرورياً في الإمامة أبداً. ويُرى الشيخ كذلك بأن الإمام في بعض الحالات يعلم ما سيكون، وماذا يدور في ضمير بعض الناس، إلا أنه لا يرى بأن الإمام يعلم الغيب مطلقاً، لأن هذا مما يختص به الله وحده. ويجوز عنده أن تغيب عن الإمام بواطن الأمور فيحكم فيها بالظواهر^٣. ويُرى أن الأئمة كسائر البشر محدثون مصنوعون تلحّهم الآلام. وأما أحوالهم بعد الوفاة فإنهم ينقولون من تحت التراب فيسكنون بأجسامهم وأرواحهم جنة الله تعالى^٤.

وكلّ شخص مكلف أن يعرف إمام زمانه. ووفقاً لرواية وردت عن الإمامية، ويدافع الشيخ المفید عن صحتها دفاعاً مستميتاً، فإنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية^٥. لذلك فإن الاعتقاد بالوحى الإلهي الذي يصل إلى الناس

١. تراجع مثلاً هذه الكتب التي ألفها الشيخ المفید: الإرشاد، الإقتصاد في الإمامة، والمسائل العرجاتية.

٢. أوائل ٢٥، ٢٩.

٣. نفسه ٣٦-٣٨.

٤. نفس المصدر ٤٥-٤٦.

٥. المفید، خمس رسائل في إثبات الحجّة، الرسالة الثانية. [بل عن غيرهم أيضاً وهي ممّا يتفق عليه الفريقان]. المترجم.

عن طريق النبي والأئمة^١ ضروري تماماً لمن قدر له دخول الجنة. ولما كان إمام عصر الشيخ المفید يعيش في الغيبة، لذلك قام الشيخ بتأليف كتب في الغيبة، والمسأليتين اللتين تتعلقان بها، وهما: مسألة التأخير في ظهور الإمام المهدى، ومسألة حفظه (المعجز من الشیخوخة خلال أيام الغيبة)^٢.

و على الرغم من أن العقل يحتاج إلى السمع (الوحى) لتحصيل النتائج الصحيحة والمبادئ الأولية المتعلقة بالتكليف الأخلاقي^٣، فإن إيمان الشخص المؤمن يجب أن يكون معرفة عقلية حقيقة مبنية على العقل والاستدلال إلى حد ما. إذ إن التقليد الأعمى ليس مجيداً، لأن ما يقبل على نحو أعمى لا يكتب له الثبات أبداً. فالإمام الغائب، مثلاً، لم يظهر لحد الآن، لأنه يعلم بأن اعتقاد أكثر أتباعه مبني على التقليد، فلا يمكن الركون، إذن، إلى مثل هؤلاء الأتباع^٤.

كل شخص عاقل مكلف أخلاقياً أن يستعمل عقله كوسيلة لإثبات وجود الله. ومن كان قادراً على استعمال عقله، ولم يفعل، فقد استحق الخلود في النار، وذلك لأنَّه ليس مؤمناً حقيقة^٥. فاستعمال العقل والاستدلال به على الله يقودان إلى معرفة توحيدِه. وهذا يستلزم الاعتقاد بأنَّ اللهَ حَيٌّ، قادرٌ، عالمٌ بكل شيء، وسميع،

١. كما ورد في النص الإنجليزي. المترجم.

٢. نفس المصدر، في مواضع عديدة منه؛ الفصول ٢٦٦.

٣. أوائل المقالات ١١-١٢.

٤. الفصول المختارة ٧٨.

لم أقف في المصدر المذكور على ما يوحى بأنَّ رأي الشيخ المفید في عدم ظهور الإمام هو ما ذكره مؤلف هذا الكتاب. ولا أدرى من أين له هذا الرأي؟ وليراجع القارئ ذلك المصدر لمزيد من الاطمئنان فلن يجد ما ذكره هذا الكاتب. المترجم.

٥. نفس المصدر ٧٩.

وبصير، ومرید، وكاره، ولا تدركه الأ بصار^١. ييد أنه يجب أن لا يتتجاوز أحد حدود القرآن والحديث، ويطلق على الله أسماء أساسها العقل وحده^٢.

ويفضي العقل - ياسعاف الوحي - إلى نتائج حول العدل الإلهي. فما في خلق الخلق وأمرهم بطاعته لما فيه خيرهم وصلاحهم. ويفعل في هذا العالم وعالم الآخرة ما فيه خير العباد ومصلحتهم فحسب^٣. ويرى الشيخ المفید، تبعاً لمدرسة الاعتزال البغدادية^٤، أن الله يفعل ما يفعل باقتضاء حكمته لا باقتضاء عدله. ونوقشت هذه الفكرة في مبدأ «اللطف» الذي ذكره الشيخ المفید. والإمامية لطف من الله^٥.

إن الله لا يكلف خلقه بشيء خارج عن قدرتهم واستطاعتهم^٦. ولا يريده أن يرتكب أحد ذنبًا^٧. أما الإمامية الذين يعتقدون خلاف ذلك، فهم ليسوا مؤمنين كما يراد، وينبغي أن لا ينظر إليهم كمسلمين حقيقيين^٨. ويعتقد الشيخ المفید، من خلال نظرياته الكلامية، أن الله عادل، وأن الإنسان مختار، ويدافع عن اعتقاده هذا بنفس القوة التي يدافع بها المعتزلة عن نفس الاعتقاد.

وفي الأيام الأخيرة قبل نهاية العالم، سيظهر الإمام المهدي ليثبت حقوق آل

١. أوائل المقالات ١٨-٢٣؛ الفصول ٣٨.

٢. أوائل المقالات ٢٢.

٣. نفس المصدر ٢٥-٢٦.

٤. هذه التعبية مزعمه لا أساس لها من الصحة. ويحار الإنسان حقًا في ما يقول للمؤلف وماذا يقول له؟ هذا سوء فهم وقدانوعي أو تجربة أو حكم غير عادل. المترجم.

٥. أوائل المقالات ٢٥-٢٦.

٦. تصحيح الاعتقاد ١٥-٢٠.

٧. المسائل السروية ٥٥.

على طريقه وأتباعه. وسيرة الله قوماً من الأبرار، وقوماً من الأشرار إلى الدنيا ليخوضوا آخر معركة، ثم ينتصر الله للأبرار. بعدها يصير الفريقان إلى الموت، ومن بعده إلى النشور، إذ يبعث الجميع يوم القيمة.^١

وفي غضون ذلك، وحتى ظهور الإمام الثاني عشر، فإن الإمامية مجازون، وأحياناً، مجبورون أن يعملوا بالحقيقة، وحق التقية ومهمتها هو المحافظة على ولاء الإمامية للإمام المهدى^٢. ويُسَوِّغ العمل بالحقيقة باتباع أسلوب الإمام الغائب الذي يعمل بها للمحافظة على حياته الشخصية حتى يوم الظهور. و يوم تقوم القيمة، سيشفع النبي والأئمة وأتباعهم المخلصون لجميع المؤمنين - بما فيهم مرتكبي الكبائر - وسيجد هؤلاء جميعهم طريقهم إلى الجنة. ولا يخلد في النار إلا الكفار فقط.^٣

وستأتي تفاصيل ما جاء هنا ملخصاً، مع مصادره في الفصول القادمة من هذا الكتاب، والنقطة التي نرى ذكرها ضرورياً هي: إن عقيدة الشيخ المفید الرئیسة ترتبط بمبدأ الإمامة، وضرورة معرفة إمام العصر لمن يعيش في عصره. وكان إمام عصر الشيخ المفید هو المهدى المنتظر عليه السلام.

نظام عبد الجبار

عندما نريد تعريف نظام عبد الجبار، فلا يمكننا التقىد دائمًا بالتقسيم التي استعملها، لأنها تباين من رسالة إلى أخرى. ففي «شرح الأصول الخمسة» استخدم العناوين المعتزلية التقليدية الخمسة، وهي: (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد،

١. أوائل المقالات .٥٠

٢. نفس المصدر .٩٦-٩٧

٣. نفس المصدر .٥٢، ٥٧

المنزلة بين المنزليتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). في حين أشار ما تكديم - وهو جامع تلك الرسالة و محققتها - إلى أن التقسيم الوارد في «المغني» اثنان لا غيرهما، وهما: التوحيد، والعدل. وفي «مختصر الحسنی» وردت أربعة تقسيم هي: التوحيد، العدل، النبوة، الشرائع. وهذا الأخير يشمل: الوعد والوعيد، الأسماء والأحكام، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي «المغني»، ذكر عبد الجبار النبوة، والشرعاني في ذيل عنوان «العدل»، وذلك لتقا كان الله يعلم بأن صلاحنا في بعثة الرسل، فمن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه^١.

على الرغم من هذه الاختلافات في التقسيم، ففي رسائله المأثورة عنه، مثل: المغني^٢، وشرح الأصول الخمسة^٣، والمحيط بالتكليف، موضوع مركزي ثابت يعطينا نقطة أُولية أساسية، وهذه النقطة هي: إن الإنسان مكلف بأن يستعين بعقله واستدلاله لمعرفة الله^٤. وكل الأفعال الأخرى التي يكلف بها الإنسان أخلاقياً تُصبح معقوله وصحيحة فحسب بعد أن يتأتى لهذا الإنسان أن يعرف ربـه الذي ألقى على عاتقه مثل ذلك التكليف. أما النقاط الرئيسية الأخرى التي تضمها كتب عبد الجبار، فترتبط جميعها بوحدة من العناوين الثلاثة لهذا الاعتقاد المركزي، وهي: المعرفة والاستدلال، الله، التكليف.

جاءت المسائل المذكورة تحت عنوان المعرفة لإثبات معارضته المعتزلة للتقليد^٥. فالعقل قمين أن يصل الإنسان إلى اليقين دون الاستعانة بالوحى^٦. وهذا هو موقف عبد الجبار الأساس في نظرياته الكلامية.

١. شرح الأصول الخمسة ١٢٢ - ١٢٣.

٢. نفس المصدر ٣٩؛ المغني ٥٠٩/١٢، المحيط ٢٦١.

٣. شرح الأصول الخمسة ٧٤-٣٩؛ المغني ج ١٢، في مواضع عديدة منه.

٤. المغني ٦٩/١٢ - ١٢٦.

أما العنوان الثاني لهذا الاعتقاد فهو الله. وهذا يشمل موضوعين: الأول: يجب أن نتلمس الدليل لإثبات وجود الله، وهذا الدليل متوكّل على أساس حدوث العالم. فكلّ حادث يحتاج إلى مُحَدِّثٍ. وإن ترسّيخ المقدمة الأولى يقود عبد الجبار إلى البحث في القضايا والمسائل الطبيعية: العرض، الجوهر، تركيب الأجسام من الذرات، الحادث والقديم. ولابد أن تكون الأجسام حادثة، لأنّها لا تخلو من الأعراض الرمانية^١.

وأما الثالث فهو بعد أن بلغ العقل معرفة وجود الله، فإنه يتوجه إلى إطلاق الصفات عليه. فهو قادر، عليم، حي، سميع، بصير، أبديٌ^٢. وهذا يثير مسألهين: الأولى: المسألة المنطقية لمعنى الاتصاف بالصفات. والثانية: المسألة الميتافيزيقية لكيفية اتصف الله بهذه الصفات^٣. وقد عالج عبد الجبار المسألة الثانية باتّباع نظرية أبي هاشم الجبائي في الأحوال^٤.

وقد نوقشت الصفات الفعلية لله، مثل كونه مريداً وكارهاً، أمراً ونهاياً، ومتكلماً، مستقلة عن صفاته الذاتية، لأنّ صفاته الفعلية تتطلّب الأخذ بعين الاعتبار عدله^٥. وتم الخوض أيضاً في الصفات السلبية. فالله ليس جسماً أو عرضاً، كما أنه لا يُرى، وليس له شريك. بكلمة بديلة، هو واحد أحد مطلق^٦.

١. شرح ٨٧-١٢٢.

٢. نفس المصدر ١٥١-١٨٢؛ المعني ٥٤-٢٤٦.

٣. نفس المصدر ١٦٠-٢٠٤.

٤. شرح الأصول الخمسة ١٨٢-٢٠٠.

٥. المعني، الجزء السادس، القسم الثاني ١٠٤-٣٤١.

٦. نفس المصدر ٧/٥٨؛ شرح ٥٣٥.

٧. المعني، الجزء الثاني ١٨٦-٢٣٧.

٨. شرح ٢١٣-٢٩١.

ويتطلب فرض التكليف الأخلاقي على الناس ثلث فرضيات أصلية هي:
 ١) الوضع الأخلاقي للأفعال، العدل من جانب الله، اختيار الإنسان. وهذه مع
 تقسماتها المتعددة مجتمعة تشكل مقوله العدل.

وبينفي أن يكون فرض التكليف والأمر على الإنسان بالحق والعدل. لذلك لا
 مناص من البرهنة على أن الله حق وعادل، أي: إنه لا يظلم، ولا يفعل ما من شأنه
 القبيح، والدليل على أنه لا يظلم: استغناوه المبتنى على توحيده. وقد جاء في
 ذلك القسم: إن الله لا يظلم لاستغنائه عن شيء يريد بلوغه^١.

لماذا خلق الله الخلق إذن؟ خلقهم لما فيه خيرهم وصلاحهم^٢. وهذا يقضي
 بضرورة الجواب عن مسألة تحمل المشقة عَبَرَ مبدأ المنفعة والجزاء^٣. والمسألة من
 جانب الإنسان عبارة عن البحث حول الضمانة التنفيذية للأوامر الملقة على
 عاتقه: الشواب والعقاب، أو «الوعد والوعيد»^٤.

فالمبدأ القائل إن الشواب يخص المؤمن، وإن مرتكب الكبيرة المصر عليها،
 والكافر محروم منه، يقود إلى مسألة «الأسماء والأحكام». والمسألة المطروحة هنا
 هي: ما هو أساس الإيمان؟ أو على التحويل الأخضر، هل تخرج الكبيرة الإنسان من
 جماعة المؤمنين^٥؟

ثمة أمر ضروري آخر حول عدالة التكليف الإلهي للإنسان، وهو: إن الإنسان
 مختار أن يكون مطيناً لله أو عاصياً له. وهذا يعني أن الإنسان يجب أن يكون هو

١. شرح ٣١٦، المغني ج ٦، القسم الأول، ١٧٧ وما يليها.

٢. نفس المصدر ١١٦/١١.

٣. المغني ٣٧٧/١٣، ٥٦٨-٤٤٨، شرح ٥٠٣ فما يليها.

٤. نفس المصدر ٦١١-٦٩٣.

٥. نفس المصدر ٦٩٧-٧١٨.

الموجود لأفعاله، ويجب أن تكون عنده الاستطاعة على الفعل قبل أن يقوم به.^١ وتصدر المعصية عن الإنسان فحسب. والله لا يريد لها منه، لأن ذلك خلاف العدل الإلهي. فهل من الحق والعدالة أن يأمر الله الإنسان بشيء، وهو يعلم أنه لا يطيقه؟ وأجاب عبد الجبار عن هذا السؤال بقوله: ليس الغرض من خلق الإنسان إثباته دون استحقاق، بل الغرض توفير فرصة اختيار شيء يوصله إلى الثواب. وعلم الله باختيار الإنسان قبل حصوله لا يعني إرادته لذلك الاختيار، كما لا يعني حتمية الاختيار.^٢

إن التكليف الإلهي للإنسان لطف المناسب والملائمة لا بالضرورة. وهذا اللطف يعني: أي شيء من شأنه أن يقوى الإنسان، ويزيل العقبات التي تعرقل طريق اختياره للطاعة.^٣ ولما كان الوحي الإلهي نوعاً من اللطف، فالحديث عن القرآن يتلوه، ثم يأتي بعد ذلك حديث حول النبوة^٤، ومعجزة النبي وعصمته.^٥ ويحدد عبد الجبار كيفية إعجاز القرآن [أي: كيف يكون معجزة؟].^٦

تحت عنوان الوحي، تنتهي الفرصة للحديث عن المسائل الشرعية والفقهية كالأمر والنهي العاقلين والخاصين، وحقيقة الإجماع، والسيرة النبوية بوصفها معياراً للسلوك، واستعمال القياس والرأي، وقيمة خبر الواحد.^٧

١. شرح ١٧ - ٣٩٥؛ المغني ٤٦-٣٦٧/١١.

٢. شرح ٥١٨ - ٥١٨؛ المغني ٤٦/١١.

٣. شرح ٥٢٥ - ٥١٨؛ وفي المغني بحث تام عن اللطف ٣١٣-٢٢٦.

٤. شرح ٥٤٨ - ٥٢٧؛ المغني ج ٧.

٥. المغني ٧/١٥.

٦. نفس المصدر ١٤٧-٣١٦؛ شرح ٥٦٨، ٥٧٣، ٥٨٥.

٧. شرح ٥٩٥ - ٥٨٦؛ والمغني ٤٥/١٦.

٨. شرح ٥٨٥ - ٩٧٣؛ المغني ج ١٧.

وارتبط المبدأ المعتزلي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بمسألة اللطف وبوصفه وسيلة إلى العمل الصالح^١ ولا ينظر إلى اللطف في مذهب عبد الجبار كمبدأ للعمل، وذلك لأنّه كان قد أله كتابه في مرحلة متأخرة من حياة الاعتزاز. أمّا الإمامة، أي: منصب الشخص المسؤول - مبدئياً - عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد جاءت تحت هذا العنوان. وذكرت ضرورة وجود الإمام، وصفاته، وطريقة اختياره^٢.

يأيُّجاز: إنَّ نظام عبد الجبار يركِّز على الاعتقاد الذي يرى أنَّ الإنسان - في ظلَّ الالتزام والتکلیف الأخلاقي - مكلَّف بالنظر والاستدلال على معرفة الله. وستَّتضح تفاصيل هذا النظام أكثر في الفصول القادمة التي تضمّ موازنة بين نظام عبد الجبار ونظام الشیخ المفید.

١. شرح ٧٤١ وما يليها.

٢. نفس المصدر ٧٤٩-٧٦٠؛ المغني ج ٢٠، القسم الأول ١١-١٨٥.

الفصل الثاني: الواجب الأخلاقي ودور العقل

حينما يقوم المعتزلة بتعريف الإسلام للكافرين، يفرقون بين المعرفة الضرورية التي لا تُنكر، والمعرفة التي تتأتى عن طريق الاستدلال إذ يكون العقل فيها مختاراً؛ إما أن يأخذ بها أو يهملها. ويعتقدون أن معرفة الله من الصنف الثاني^١، لذلك أصبحوا وجهاً لوجه أمام مسألة الواجب الابتدائي للإنسان من أجل نيل هذه المعرفة. وهذه هي مسألة فرض الواجب من الله على الإنسان، ومبدأ ذلك لا ينبع من التفكير الفلسفى، بل من المسألة الأخلاقية بما فيها الفقهية للإنسان غير المؤمن.^٢ ولم يشرع الشيخ المفید في عمله من ملاحظة حالة الشخص غير المؤمن. إنه يهتم أكثر بمسألة ضرورة وجود إمام في كل عصر، ولذلك عندما يتحدث عن بداية الالتزام الأخلاقي والواجب، يشير إلى قصور العقل غير المُسدد، وإلى ضرورة الوحي.

١. بيدو من بعض ملاحظات المفید أنه ينفي البصريين بمخالفة هذا الرأي، راجع: ذيل نهاية هذا الفصل.
٢. أشار ج. فان ايس إلى هذا الموضوع في علم المعرفة لعبد الدين الإيجي («المجمع اللغوي للعلم والأدب» الجزء الثاني والعشرين، ويسابدن: شتاينر ١٩٦٦)، ص. ١٦.

J. Van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici ("Akademie der Wissenschaften und der Literatur". Vol. XXII; Wiesbaden: Steiner, 1966).

الواجب الأول للإنسان

يرى القاضي عبد الجبار أنّ أقول ما أوجب الله على الإنسان هو النظر المؤذن إلى معرفة الله^١. ولا يجوز القول إنّ معرفة الله - تعالى - أ قول الواجبات، وذلك أن وجود الله يجب أن يعرف أولاً عن طريق الاستدلال^٢.

من جهة أخرى، يرى الشيخ المفید أنّ أ قول واجب على الإنسان هو معرفة الله. ويقول، في شرح الحديث المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام، الذي يقتسم فيه العلم أربعة أقسام: (أن تعرف ربك، أن تعرف ما صنع بك، أن تعرف ما أراد منك، أن تعرف ما يخرجك عن دينك)^٣:

«هذه أقسام تحيط بالمفروض من المعرفات، لأنّه أ قول ما يجب على العبد: معرفة ربها - جل جلاله - فإذا علم أن له إلها، وجب أن يعرف أنه صنعه؛ وإذا عرف صنعه، عرف به نعمته. فإذا عرف نعمته، وجب عليه شكره. فإذا أراد تأدية الشكر، وجب عليه معرفة مراده ليطيعه بفعله. وإذا وجب عليه طاعته، وجب عليه معرفة ما يخرجه من دينه، ليجتنبه، فتخلص له به طاعة ربها وشكر إنعامه»^٤.

قالوا: إنّ معزولة بغداد يرون أيضاً أنّ أ قول الواجبات على الإنسان: معرفة الله^٥.

١. شرح .٣٩

٢. نفس المصدر .٧٢

٣. بعد تتبعي، وجدت أن النص الصحيح للحديث هو بالشكل المدون أعلاه، أما الترجمة الإنجليزية والفارسية فلا تتطابقان مع الفقرة الأخيرة فيه. المترجم.

٤. الصحيح: «أن يعرف صنعه»، لأنّه صنعه كما تصور الكاتب الإنجليزي مکدرموت، ونقله إلى الفارسية المترجم أحمد آرام. المترجم.

٥. الخوانساري ،٥٤٣، نقلاً عن كنز الفوائد لأبي الفتاح: محمد بن علي الكراجكي.

٦. سليمان بن محمد بن أحمد المحلّي، البرهان الرائق (القاهرة، مجموعة فيلمات (Microfilms)

كيف يعرف الواجب

يعود الخلاف بين الشيخ المفيد وعبد الجبار بشأن أول الواجبات المفروضة على الإنسان إلى آرائهما في قوة العقل غير المسدّد. وكان رأي المعتزلة أنَّ علم الإنسان بأول واجباته يهْبِأ له بمعزل عن الوحي.

ويرى عبد الجبار أنَّ الواجب: «إرادة فعل ما على المكلَّف فيه كلفة ومشقة»^١ في حين يراه أبو هاشم الجبائي: «الأمر بشيء يشق على المكلَّف». ويوضح عبد الجبار بأننا إذا تحرَّينا الدقة فإنَّ جوهر الواجب الأخلاقي أو التكليف عبارة عن إرادة الشخص المكلَّف والإشعار بمن يؤدِّي الواجب، وتمكينه من تهيئته الشروط التي لا بد منها لتنفيذ إرادة المفترض. ويقول: إنَّ أبي هاشم تكلَّم عن الموضوع بصورة موسعة^٢.

بيد أنَّ السؤال هو: كيف يجعل الله - في البداية - إرادته معلومة للإنسان؟ فهذا العلم لا يمكن تحصيله عن طريق شريعة الوحي، لأنَّ الإنسان ما زال مفتقرًا إلى العلم اللازم لقبول الشريعة. على سبيل المثال، ما لم يعرف الإنسان أنَّ الله عادل لا يكذب، فمن العبث الاستدلال له من القرآن، لأنَّ ما يعرفه هذا الشخص هو أنَّ القرآن نفسه يمكن أن يكون كذبًا متعمداً^٣.

١٠

المخطوطات اليمنية، رقم ٥٣)، ورقة ٦ ظهرها: الذين يقولون: إنَّ المعرفة اكتسابية قسمان [قسم يرى أنها أول الواجبات، وهذا رأي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ومدرسة البغداديين كأبي القاسم البختي وأخرين، ونحن نعتقد به أيضًا] [قسم يرى أنَّ الاستدلال العقلي أول الواجبات، وهو رأي غير صحيح].

١. المغني .٢٩٣/١١

٢. نفس المصدر .٢٩٩

٣. سُرِّح .٤٠١

إن العلم - كما قال عبد الجبار - هو ما يمنع عقل صاحبه الهدوء والاطمئنان^١. والله قادر على تثبيت بعض القواعد في ذهن الإنسان مثلاً ليسعه إنكارها، وكذلك يفعل ... ومن هذه القواعد مثلاً: الشكر على النعمة، تفادي الضرر المتوقع، حسن الإحسان^٢. وهذه كلها علم ضروري لا يحتاج إلى برهان، ولا يقبل النقاش.

والآن يبدأ الإنسان بالخوف من الخطر المحتمل على نفسه، وهو يعلم أن الوسيلة الوحيدة التي تنقذه من هذا الخوف، وتوصله إلى شاطئ الأمان، هي: العثور على الطريق المؤدية إلى العلم الصحيح بواسطة الاستدلال. ويأتي هذا الخوف من الخارج عن طريق الاستماع إلى تهديد يطلقه شخص ضد آخر، أو عن طريق الاستماع إلى أقاويل الناس، إذ يكفر أحدنا الآخر، ويخوفه من العقاب المستتبع للكفر^٣. ويجب أن يأتي الباعث الأول على هذا الخوف من الخارج؛ لأن الأذى الذي يخشاه الإنسان يتباين مع الأذى الذي جربه حتى الآن^٤. ولكن بعد هذا الإيحاء الأول بالخوف، فإن عقل الإنسان نفسه خليق بأن يجعله على معبأة الأدلة على وجود الله، وأن الله هو المثبت، وهو المعاقب.

إن عملية الاستدلال العقلية هي سبب بروز العلم والمعرفة، وإيجاد اليقين المطمئن في الشخص المستدل^٥. لذلك، وفقاً لكلام عبد الجبار، فإن الواجب الأول للإنسان، الذي يتمحض عن الخوف الابتدائي في الذهن، لا عن طريق الوحي

١. المعنى ١٣/١٢.

٢. شرح ٤٨، المحيط ١٨/١.

٣. شرح ٦٨.

٤. المعنى ٣٨٧/١٢.

٥. نفس المصدر ٧٧ فما بعدها.

الموجود في القرآن والشّرعة، هو أن يضع الإنسان على الطريق التي تسوقه باتجاه معرفة الله^١.

أما الشيخ المفید فيرى أن قدرة العقل أقل بكثير من هذا، فهو يقول:

(القول في أن العقل لا ينفك عن سمع وأن التكليف لا يصح إلا بالرسول)

«اتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجـه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينتهـي الغافل على كيفية الاستدلال. وأنه لابد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول. ووافقـهم في ذلك أصحابـ الحديث. وأجمعتـ المعـتزلـة والخوارـج والزيدـية على خلافـ ذلك، وزعمـوا أنـ العـقـول تـعـمل بمـجرـدـها منـ السـمع والـتـوقـيف، إـلاـ أنـ الـبغـدادـيـنـ منـ الـمعـتـزلـةـ خـاصـةـ يـوجـبـونـ الرـسـالـةـ فـيـ أولـ التـكـلـيفـ، وـيـخـالـفـونـ الـإـمامـيـةـ فـيـ عـلـتـهـمـ لـذـلـكـ، وـيـثـبـتـونـ عـلـاـيـاـ يـصـحـحـهـاـ الـإـمامـيـةـ وـيـضـيـفـونـهـاـ إـلـىـ عـلـتـهـمـ فـيـ مـاـ وـصـفـاهـ»^٢.

لذلك فإن العقل - في رأي الشيخ المفید - لا يمكن أن يكون وسيلة لتحصيل معرفة الله أو التكليف الأخـلاـقيـ، مضافـاـ إلى عدم ضـرورـتهـ فيـ بـلوـغـ مـعـرـفـةـ اللهـ. هذهـ إـشـارـةـ إـلـىـ الـخـلـافـ الـأسـاسـ بـيـنـ الشـيـخـ المـفـيدـ وـعـبـدـ الجـبارـ بـشـأنـ استـعـمالـ الـعـقـلـ، فالـعـقـلـ - فـيـ نـظـامـ عـبـدـ الجـبارـ - ضـرـوريـ منـ أـجـلـ اـسـتـقـرـارـ الـحـقـائـقـ الـأسـاسـيـةـ

١. للتعرف على الخلاف الموجود لدى الستة غير المعتزلة فيما يخص هذه المسألة، راجع: ج. فان ايس، ص ٣٢٦-٣٢٧ إذ يقول: في رأي الأشاعرة، لا يمكن أن يكون هناك أمر دون كلام صريح من الله، بيد أنه يقول: لم يكن تعليم صدر الإسلام بهذا الشكل، لأن البدايل لم تكن معروفة آنذاك. وقال أبو حنيفة: لو لم يبعث الله نبياً، فإنه يجب أن يعرف عن طريق العقل. وهذه فرضية غير واقعية - بكل وضوح - لأن النبي قد بعث. وعندما يستدلّ الإنسان على وجود الله، فإنه يتبع أوامره وهي: عبارة عن قراءة الآيات وملحوظتها، ومنذ عصر الماتريدي، اختار المتكلمون مذهبين: أحدهما) مذهب المعتزلة الذي يتبعه الماتريدي، والآخر) مذهب الأشاعرة.

٢. أوائل ١١-١٢.

للدين أقا في نظام المفید، فدوره يقتصر على الدفاع عن التعاليم الأساسية المثبتة عن طريق الوحي الإلهي. وهذا الدور الدفاعي للعقل جليٌ واضح في جميع كلام المفید، حتى عندما يتحدث عن أدق النقاط وأركانها. على سبيل المثال، لم تذكر النظرية الطبيعية للعناصر الأربع في القرآن أو الحديث، بيد أن المفید قال إنه، مضافاً إلى أنه لم يجد حجّة يعتمد لها الدفع هذا التقسيم الرباعي، لا يراه مخالفًا لشيء من التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، أو النبوتات أو الشرائع ... لهذا السبب، قيل الشیخ المفید هذه النظرية. وتتابع كلامه قائلاً: إنها مؤيدة للدين مؤكدة لأدلة الله - تعالى - على ربوبيته وحكمته وتوحيدته. وبيدو أن انسجام هذه النظرية مع التعليم السماوي أكثر من انسجامها مع البراهين الواقعية هو الذي دفع الشیخ المفید إلى قبولها.

إن ادعاء الشیخ المفید حول تأييد معتزلة بغداد لقسم من آرائه بشأن ضرورة الوحي شيء محير. ويقر البالخي: أن التقليد، إذا كان صحيحاً، فإنه يمكن أن يكون مصدر علم حقيقي^١. وهو بهذا الرأي يعارض عبد الجبار والمفید في أن واحد. ولكنه - كالبصريين - يعتقد بأن الإنسان، قبل كل شيء، يكون ذا مسؤولية أخلاقية من خلال العمل الطبيعي لعقله. وكلما يقترب من سن البلوغ، يشعر بال الحاجة إلى شكر الخالق، إذا كان له وجود^٢. وهذا التفكير يدفعه إلى

١. أوائل ٨٤. راجع: أواسط الفصل الثامن، مع التعديل الذي أجري على النص هناك.

٢. هورتن، المسألة الفلسفية للبحث الكلامي في الإسلام. (بون: هانشتاين ١٩١٠)، ص ٢٢٥، وذلك ضمن شرح ابن المرتضى، البحر الزخار (نسخة برلين: كلازز ٢٣٠، آلوارت ٤ ٤٨٩)، الورقة ٣٥ ظهرها، أكثر ما في هذا الكتاب عبارات مترجمة من كتاب «البحر الزخار».

M. Horten, Die Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn: Hanstein).

٣. نفس المصدر ٢٠٧، وذلك ضمن نقل الورقة ٣٧ أمامها، راجع: فان ايس، ص ٣٣١، أيضاً.

الاستدلال على وجود الله. ومع أن البلخي يرى أن أول الواجبات على الإنسان هو معرفة الله، بيد أنه - لا شك - كان يعتبر هذه المعرفة شاملة لمهمة الاستدلال على وجود الله.

إلى ذلك، فإن ثقة البغداديين بجدوى العملية الاستدلالية التي بدأت بهذا النمط كانت أقل. وقد أشار الأشعري إلى هذا الخلاف الموجود بين البصريين والبغداديين. ففي الوقت الذي يعتقد فيه البصريون أن الاستدلال لابد أن يوصل العقل إلى المعرفة، يعتقد بعض البغداديين بأن العقل لا يصل إلى مثل هذه النتيجة بالضرورة، حتى لو كان الشخص مفكراً، فإنه بعد شروعه بالاستدلال، يكون مكلفاً وذا إلزام أخلاقي^١. هؤلاء البغداديون أقرب إلى رأي المفید، ولكن ليس بالشكل الذي يدعوه. إنه ادعى أن البغداديين يؤيدونه بشأن ضرورة الوحي في بداية التكليف، وليس بشأن نتائج الاستدلال.

ثمة توضيح محتمل، وهو: إن الشيخ المفید أخذ بعين الاعتبار كلام معتزلي مغمور من المدرسة البغدادية، وهو: أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي المعروف ببوقه (المتوفى سنة ٢٩٧-٤٠٩) إذ كان يرى أن التفكير العقلي وسيلة لبلوغ اليقين فحسب عندما يستعمل في الشؤون المتعلقة بهذا العالم لا غيرها. إن البحث في الذات الإلهية والأمور الغيبية كاحتمال العذاب في النار، أشياء ملتبسة غير مقطوع بها، لذلك فإن الإنسان غير مكلف بالاستدلال على معرفة الله^٢. ولعل هذا هو موقف فريق من معتزلة المدرسة البغدادية. على أي حال، لقد تعجل

١. مقالات الإسلاميين ٤٨١-٤٨٢.

٢. فيما يخص الشطوي، راجع: فان ايس ٣٣٢، ابن المرتضى ٩٣؛ تاريخ بغداد ٤/٣٠٨، وتوجد موقف الشطري المعارض لمذهب عبد الجبار، في المغني ١٢/٣٦٣-٣٦٤.

المفید كثیراً في اذعانه بأن كل معتزلی أعرض عن المذهب العقلي المتهور للمدرسة البصرية، يقف إلى جانبه^١.

أساس الواجب

كان بحثنا إلى الآن يدور حول كيفية معرفة الواجب الأخلاقي. فعبد الجبار كان يقول بأن هذا الواجب يتحقق بدون مساعدة الوحي. أما الشيخ المفید فقد كان يرى أن هذه المعرفة تتحقق فقط بمساعدة الوحي. ولكن المسألة الموجودة في حيز معرفة الواجب هي: مسألة أساس الواجب؛ فهل هو يرتكز على طبيعة الأشياء، أو على الأوامر الإلهية؟

يجب المعتزلة - بوضوح - عن أن طبيعة الأشياء هي أساس الواجب، إذ إن أساس الخير والشر والحسن والقبح أساس طبيعي. ووفقاً لرأي عبد الجبار، فإن المبادئ الأخلاقية الأساسية من نحو: (الظلم قبيح، الكذب الذي لا مصلحة فيه، ولا يدفع ضرراً، قبيح، أمر الشخص بعمل السوء قبيح، تحميم الإنسان فوق طاقته وخارجأ عن استطاعته، قبيح) معروفة بالضرورة. وتتحقق الأحكام الأخلاقية العملية [Practical moral judgments] من جمع مبدأ ضروري معروف مع علم مكتسب^٢. ولكن العقل، المدعوم بواسطة المبادئ الضرورية المعروفة لغيرها، لا يعرف جميع مظاهر أفعال الإنسان ونتائجها. ولو ترك شأنه - مثلاً - فربما يستحسن الزنا ويستتبّح الصلاة. ويوجز عبد الجبار - بعدها - دور الوحي، فيقول:

١. كيف استخلص المؤلف هذا الرأي؟ لعل الشيخ يريد أنه يلتقي معه في الرأي. وربما كان هذا الشيء قد صرّح به في عصره. المترجم.

٢. المغني/٦٣-٦٤، يقول عبد الجبار بالنسبة إلى الفكرة المطروحة في الجملة الأخيرة ما نصه: «ولا قبيل من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه باضطرار، ليصبح أن يجعل أصلاً وفيما يعلم باكتساب».

« وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل، لعلمنا قبحه أو حسنة، لأنَّا لو علمنا بالعقل أنَّ لنا في الصلاة نفعاً عظيماً، وأنَّها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلاً. ولو علمنا أنَّ الزنا يؤدي إلى فساد، لعلمنا قبحه عقلاً. ولذلك نقول: إنَّ السمع لا يوجب قبح شيءٍ ولا حسنة ... وإنما كان كذلك، لأنَّ الدلالة على الشيء، على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالدلالة. وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم. وكذلك الخبر الصدق. فالقول بأنَّ العقل يقبح أو يحسن، أو السمع، لا يصح إلا أن يراد أنَّهما يدللان على ذلك من حال الحسن والقبح»^١.

وهكذا يظهر أنَّ بعض الأفعال - من منظور عبد الجبار - حسنة أو قبيحة، بمعرض عن التكليف الإلهي. والوحى لا يفيض على الأشياء حالتها الأخلاقية، بل يعرض تلك الحالة التي عليها الأشياء ويُظهرها. ولهذا السبب أيضاً استطاع عبد الجبار أن يقول بأنَّ الله قادر على فعل القبيح، ولكن لا يفعله^٢.

ثمة رأي آخر في مقابل هذا الرأي، وهو لأبي الحسن الأشعري، يقول فيه: لما كان الله غير خاضع لقانون معين، فلا يمكن أن يفعل القبيح أبداً^٣. فالأفعال القبيحة أو الحسنة هي ما استقبحها الله أو استحسنها^٤.

١. المغني ٦٤-٦٥.

٢. نفس المصدر ١٢٧.

٣. الأشعري، كتاب اللumen، وفي علم كلام الأشعري لم مؤلفه ر. مكارثي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣)، ص ٧١، رقم ١٧٠.

٤. مكارثي، ص ٢٤١، وضمن نقل الرقم ١٩ من أصول عقائد الأشعري في المقالات، ورقم ٢٠ في الإبانة. فالكلذب حالة خاصة، يقول الأشعري: لو حسن الله الكلذب، لكن حسناً، (الدمع، ص ٧١، رقم ١٧١) بالرغم من أنَّ الله لا يمكن أن يكذب (نفس المصدر، ص ٧٢، رقم ١٧٢، وص ٧٤، رقم ١٧٩).

لم يُبَدِّل المفید رأيه حول أساس الحسن والقبح العقليين بشكل صريح، ولكن ما قاله ضمـنـيـاً يـبيـن أـنـه لا يـتـقـنـ مع كـلـاـ الطـرـفـينـ تـامـاًـ.ـ وـأـنـ كـلامـهـ حولـ ضـرـورةـ الـوـحـيـ للـإـنـسـانـ فـيـ بـداـيـةـ فـرـضـ الـوـاجـبـ الـأـخـلـاقـيـ،ـ وـكـوـنـ اـسـتـقـرـارـ هـذـاـ الـوـاجـبـ كـانـ فـيـ الـعـالـمـ بـهـذـاـ الشـكـلـ،ـ يـمـكـنـ أـنـ يـعـنـيـ بـأـنـ لـيـسـ هـنـاكـ أـيـ فـعـلـ حـسـنـ أـوـ قـبـحـ بـذـاتـهـ،ـ وـلـكـنـ يـعـنـيـ بـأـحـتمـالـ أـكـثـرـ.ـ أـنـ الـعـقـلـ ضـعـيفـ فـيـ تـمـيـزـ الـحـسـنـ مـنـ الـقـبـحـ،ـ فـهـوـ مـحـتـاجـ إـلـىـ الـوـحـيـ.

ومـاـتـفـيـدـهـ الـمـصـادـرـ الـمـتـفـرـقـةـ الـتـيـ تـحـدـثـتـ عـنـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ هـوـ أـنـ اـحـتمـالـ الـمـعـنـىـ الـثـانـيـ أـكـثـرـ.ـ وـقـالـ الشـيـخـ الـمـفـيـدـ فـيـ تـعـلـيـقـهـ عـلـىـ الـحـكـمـ الـفـقـهـيـ لـابـنـ بـابـويـهـ،ـ الـذـيـ يـقـولـ فـيـهـ:ـ كـلـ مـاـ لـمـ يـرـدـ تـصـرـيـحـ بـتـحـرـيمـهـ فـهـوـ مـبـاحـ:ـ إـنـ بـعـضـ الـأـشـيـاءـ مـعـلـومـ حـظـرـهـاـ بـالـعـقـلـ كـالـظـلـمـ وـالـسـفـهـ وـالـعـبـثـ.ـ أـمـاـ بـعـدـ اـسـتـقـرـارـ الشـرـائـعـ فـالـحـكـمـ أـنـ كـلـ شـيـءـ لـاـ نـصـ فـيـ حـظـرـهـ فـإـنـهـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ،ـ فـالـشـرـعـ هـوـ مـلـاـكـ حـظـرـ الـأـشـيـاءـ وـالـأـعـمـالـ أـوـ عـدـمـ حـظـرـهـاـ،ـ لـذـلـكـ فـإـنـ كـلـ شـيـءـ لـمـ يـحـظـرـ بـشـكـلـ خـاصـ فـهـوـ مـبـاحـ.ـ وـسـارـ الشـيـخـ الـمـفـيـدـ عـلـىـ هـذـاـ الـاسـتـنـتـاجـ،ـ حـتـىـ إـنـهـ كـانـ يـرـىـ اـسـتـعـمـالـ الـقـيـاسـ فـيـ توـسيـعـ الـحـظـرـ بـاتـجـاهـ الشـيـءـ الـمـحـدـدـ شـرـعاـ،ـ مـخـالـفـاـ لـالـشـرـعـ.

وـهـكـذـاـ يـتـقـنـ الشـيـخـ الـمـفـيـدـ مـعـ الـخـطـوـةـ الـأـوـلـىـ لـعـبـدـ الـجـبارـ،ـ وـهـيـ الـقـائلـةـ بـأـنـ بـعـضـ الـمـبـادـئـ الـأـخـلـاقـيـةـ عـاـمـةـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ الـوـحـيـ.ـ وـلـكـنـ الـمـسـأـلـةـ الـتـيـ تـبـقـىـ هـيـ:ـ أـنـاـ لـوـ سـلـمـنـاـ بـأـنـ الـظـلـمـ شـرـ وـقـبـحـ مـطـلـقاـ،ـ فـهـلـ الـعـمـلـ الـفـلـانـيـ الـخـاصـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـخـذـ طـابـعـ الـظـلـمـ بـذـاتـهـ،ـ أـوـ إـنـ ظـلـمـهـ وـعـدـمـهـ بـأـمـرـ اللهـ وـإـرـادـتـهـ فـحـسـبـ.

وـفـيـ «ـجـوابـاتـ أـبـيـ الـلـيـثـ الـأـوـانـيـ»ـ أـثـيـرـ هـذـاـ السـؤـالـ،ـ وـهـوـ:ـ هـلـ يـجـوزـ أـنـ يـحـسـنـ اللهـ قـبـحـاـ فـيـ حـالـ وـيـقـبـحـهـ فـيـ أـخـرـىـ؟ـ وـأـجـابـ الشـيـخـ الـمـفـيـدـ عـنـهـ قـائـلـاـ بـأـنـهـ سـؤـالـ

١. شـرـحـ عـقـائـدـ الصـدـوقـ أـوـ تـصـحـيـحـ الـاعـقـادـ ١٩ـ (ـوـسـيـشـارـ إـلـيـهـ بـالـتـصـحـيـحـ فـيـمـاـ بـعـدـ).

مناف للعقل، ولا يصدر إلا من جاهل بطبيعة الأشياء. ييد أن ما أدى إلى إثارة السؤال هو نسخ بعض الأحكام الشرعية. فهل يتبدل القبيح إلى حسن، والحسن إلى قبيح من خلال هذا النسخ أو من خلال تعطيل الحكم الديني الأول؟ ويوضح المفید: بأن الله يمكن أن يأمر بشيء كان في الماضي حسنة، ويكون في المستقبل قبيحاً، أو بالعكس، لأنّه مع تغير الظروف، قد يكون شيء ما مفيدةً جداً في الماضي، ييد أنه مضر في الوقت الحاضر. ولكن - وفقاً لقوله - هذه الكيفية تخص الأفعال التي ليس هناك دليل عقلي على حسنها أو قبحها^١. يقول الشيخ المفید بعد ذلك ضمن وصفه لمثل هذه الأفعال:

«فأما تحريم الربا والزنا، فلستنا نعلم خلافاً في أنه كان كذلك في كل شريعة ولم يأت يبأحته نبي. والاستفساد به ظاهر لذوي الألباب».

ولعل البعض يرتاب في وضوح ضرر الزنا والربا للعقل. فعبد الجبار يتردد في قضية الزنا. ييد أن النقطة الجوهرية التي تعال اهتمام الشيخ المفید هي ليست كذلك. فدليله الرئيس هو أن الزنا والربا عملان محظمان في كل شريعة^٢. وقد أشار إشارة عابرة فقط إلى أن الاستفساد بهما ظاهر لذوي الألباب.

يواصل الشيخ المفید كلامه فيقول: لم يكن شرب الخمر مباحاً في حال من الأحوال. وينقل روايات عن الأنئمة في دعم كلامه^٣. كما يستند إلى النتائج المضرة

١. جوايات أبي الليث الأوانى للمفید، سؤال رقم (٣٠)، راجع: تسلسل ٤٢، في مصنفات المفید للتعرف على العناوين المختلفة لهذا الكتاب، ونشر إلى «بالعکبریة»، فيما يأتي من موضوعات.

٢. نفس المصدر.

٣. لم تأت بالصفة لأن كلمة (شريعة) تغنى عن ذلك. المترجم.

٤. لم ينقل الشيخ المفید أي رواية عن الأنئمة في المصدر المذكور، وإنما قال فقط: وافق ذلك ما جاءت به عن الأنئمة الصادقين الآثار، لم تلحوظ الدقة في النقل. المترجم.

المتمحضة عن شرب الخمر، التي يشهد عليها القرآن والتجربة. وأما ما يخص حرمة أكل لحم الفيل والقرد والدب، فيقول:

«... فقد عرفنا تحريمه في كلّ شرع. ولسنا نعلم للعقلاء حالاً قبل الشرع فنتكلّم عليهما. فإن كنّا لو قدرناها، لوجب الوقف عندنا في الحظر والإباحة، لما لا يدلّ العقل على حسن وقبحه من الأشياء^١.»

وهكذا نجد - بوضوح - أنّ حالة الناس دون شريعة موحدة حالة غير واقعية حسب رأي الشيخ المفید، كما أنه لا يحاول أن يتّوهم مثل هذه الحالة، ومن ثمّ يبْت في أمر متوكّن على العقل لا غيره.

من وجهة أخرى، يرى المفید - كعبد الجبار - أنَّ الله قادر على خلاف العدل، إلا أنه لا يفعل جوراً ولا ظلماً. ويعتقد أنَّ المجبرة مخالفون لهذا الرأي^٢. ويرى أنَّ بعض الأفعال يمكن أن تكون أفعالاً ظالمة بذاتها دون تدخل الله في ذلك، خلافاً لرأي الأشاعرة الذين يعتقدون أنَّ الله غير قادر على فعل القبيح.

في خاتمة المطاف، يبدو أنَّ المفید كان غير جادٍ بالنسبة إلى أساس الحسن والقبح. ولما كان الله قد حدَّد الوضع الأخلاقي للأفعال بوجوب بعضها وتحريم البعض الآخر، على لسان النبي والأئمَّة عليه وعليهم السلام، فالبحث في قدرة العقل المُحض وطبيعة الأشياء قبل استقرار الشرائع يبدو أمراً غير واقعيٍ، حسب رأيه.

١. العنكبوت، بالنسبة إلى حرمة لحم الفيل والقرد، راجع: الكافي الفروع، مراجعة على أكبر غفارى، طهران: دار الكتب الإسلامية (١٣٧٧-١٤٠٩هـ)، السادس، رقم ١٤، جاء ذكر الدب في حديث في ص ٢٤٥، رقم ٣، إذ ذكر هناك حرمة جميع الحيوانات المفترسة.

٢. أوائل المقالات ٢٣. عَدَ المفید النّظام من مخالفي هذا الرأي، وكان النّظام يرى أنَّ الله لا يفعل إلا الحسن، ولو لم يكن كذلك، فهذا دليل على نقص فيه. راجع: الأشعري في المقالات ٥٥٥.

الخلاصة

يمكن تلخيص النتائج عبر الأحجية المطروحة عن ثلاثة أسئلة: الأول: ما هو أول واجب على الإنسان؟ يقول المفید: معرفة الله؛ ويقول عبد الجبار: الاستدلال على معرفة الله. الثاني: كيف يُعرف هذا الواجب؟ يقول المفید: يُعرف بتسديد الوحي فحسب؛ ويقول عبد الجبار: تتهيأ هذه المعرفة لعقل الإنسان بصورة طبيعية كوسيلة وحيدة لتخليص نفسه من الخوف. الثالث: ما هو أساس هذا الواجب؟ هل هو طبيعة الأشياء أو أمر الله؟ يقول عبد الجبار: طبيعة الأشياء هي أساسه. أما المفید فلا يقول شيئاً، ولكن يُستنبط من كلماته: إن بعض الأفعال التي يستحسنها العقل أو يستقبحها، هي كذلك بالطبع، وليس بمعنى أن الله صرّح بها بهذا الشكل. على أي حال، فهذه المسألة، التي كانت في غاية الأهمية عند المعتزلة، لم تكن على درجة كبيرة من الأهمية في رأي الشيخ المفید.

ذيل: العلم الضروري

إن أغلب المعتزلة، وكذلك الشيخ المفید يُميزون بين المعرفة الضرورية التي تحصل في ذهن الإنسان دون جهد يبذلها، ولا سبيل إلى التشكيك بها وإنكارها، وبين المعرفة المكتسبة التي تحصل عن طريق الاستماع إلى الوحي، أو عن طريق تفكير واستدلال الشخص نفسه. مع ذلك، فإن بعض الموضوعات التي ذكرها الشيخ المفید حول اعتقاد معتزلة البصرة بالمعرفة الضرورية محيرة. يقول الشيخ المفید:

«أقول: إن المعرفة بالله - تعالى - اكتساب، وكذلك المعرفة بأنبياته، وكلّ غائب. وأنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيءٍ مما ذكرناه. وهو مذهب كثير من الإمامية والبغداديين من المعتزلة خاصة. ويخالف فيه البصريون من المعتزلة،

والتجربة، والحسنة من أصحاب الحديث^١.

ويتوسع الشيخ المفید في هذا الموضوع قليلاً، في فصل متأخر من كتابه هذا، فيقول:

«أقول: إن العلم بالله - عَزَّ وَجَلَّ - وأبياته، وبصحة دينه الذي ارتضاه، وكل شيء لا تدرك حقيقته بالحواسن، ولا تكون المعرفة قائمة به في البداية. وإنما يحصل بضرب من القياس، لا يصح أن يكون من جهة الاضطرار، ولا يحصل على الأحوال كلها إلا من جهة الاكتساب، كما لا يصح وقوع العلم بما طريقه الحواسن من جهة القياس. ولا يحصل العلم في حال من الأحوال بما في البداية من جهة القياس. وهذا قد تقدم وزدنا فيه شرحاً هنا للبيان، وإليه يذهب جماعة البغداديين. ويختلف في البصريون من المعتزلة، والمشتبهة، وأهل القدر، والإرجاء^٢.»

إذا أخذنا بعين الاعتبار كلام الشيخ المفید بمعناه الواضح البين، فإن ادعاءه ضد البصريين غير صحيح، لأنهم كانوا يعتقدون من غير ريب أن الإنسان يجب أن ينال معرفة الله عن طريق التفكير والاستدلال. ففي كلامه شيءٌ من التفريط، ومن المحموم احتمالاً قوياً أنه يُشير إلى الحياة الآخرة، لا إلى الحياة الدنيا. وهو هنا متاثر بأبي القاسم البلخي الذي يرى أن معرفة الله نظرية اكتسابية حتى في عالم الآخرة. ومذهب البلخي هو: أن ما يُعرف استدلاً، لا يجوز أن يُعرف إلا استدلاً^٣ كما أن ما يُعرف ضرورة لا يجوز أن يُعرف إلا ضرورة^٤. لذلك فإن الإنسان الذي يُعرف الله عن طريق العقل في هذا العالم، سيعرفه عن نفس الطريق في عالم الآخرة. وكان

١. أوائل المقالات .٢٧

٢. نفسه .٦٥-٦٤

٣. شرح الأصول الخمسة .٥٧

٤. مختصرة بغيرها

البصريون يعتقدون بأنَّ الله سيزود الإنسان في الجنة بمعرفته الضرورية (لامعرفة المكتسبة بجهده واهتمامه).

وكان البصريون يرون - في كل حال - أنَّ الإنسان يكسب معرفته في هذه الدنيا عن طريق العقل، حتى الجاحظ، الذي كان يقول إنَّ الإنسان يعرف الله بالضرورة، كان يقصد من كلمة (الضرورة) معنى متبناها تماماً. فالمعرفة الضرورية ليست معرفة يزفها الله الإنسان، بل هي معرفة تتهيأ له من القرآن الكريم، ولذلك لا يمكن إنكارها^١. والبرهان الذي جاء به البصريون ضدَّ البلخي يذكر أنَّ معرفة الإنسان الله في الجنة لا يمكن أن تكون معرفة استدلالية، لأنَّ الاستدلال يستلزم المشقة المنافية عن أهل الجنة. وكان جواب البلخي: إنَّ أهل الجنة يعرفون الله بتذكرة الاستدلال الذي كانوا قد بلغوه في حياتهم الأولى دون مشقة^٢.

ويحاري الشيخ المفید البلخي في رأيه بأنَّ أهل الآخرة «مأمورون بعقولهم بالسداد»^٣، ييدُ أنَّ هذا لا يعني أنَّ أهل الجنة مكلَّفون. وسبب هذا الخلاف هو: أنَّ التكليف يعني: «التزام ما يثقل على الطبع ويلحق بفعله المشاق»^٤. ويمكن إنَّ هذا يعني أنَّ أهل الجنة مأمورون بتذكرة ما كانوا عليه من نظر واستدلال في الحياة الدنيا، ولكن كما قال البلخي، إنَّ هذا التذكرة لا يثقل عليهم. أمَّا، بالمعنى الأعم، فإنَّ الشيخ المفید يختلف عن البلخي في قوله بحاجة العقل إلى الوحي في أول النظر والتفكير.

وأمَّا بالنسبة إلى أهل النار، فيقول الشيخ المفید إنَّهم من العذاب وكلفه ومشاقه

١. فان ايس ۱۴۱.

٢. شرح .٥٨

٣. أوائل .٦٧

٤. نفس المصدر.

وآلامه على ما لا يُحصى من أضعاف التكليف للأعمال، وليس يتعرّون من الأمر والنهي بعقولهم. ثم يذكر في هذا الصدد بأنه يتفق مع معتزلة بغداد، ويخالف معتزلة البصرة^١.

ويقول عبد الجبار أيضاً إن أهل الجنة غير مكلفين^٢، ودليله في هذا المجال نفس دليل الشيخ المفید. وكذلك يقول: لما كان اختيار الشخص شرط جوهري في التكليف^٣، فأهل النار غير مكلفين.

وفي ضوء ما تقدّم فإن مفهوم التكليف لدى الشيخ المفید يختلف قليلاً عن مفهومه عند عبد الجبار، وهذا يعني أن عبد الجبار يعد اختيار الشخص شرطاً ضروريأله. ولا يعني أن الشيخ المفید، واقعاً، يريد أن يجعل الشخص غير المختار في حمى التكليف. إذ لا يقول بهذا أبداً. وإن ما أشرنا إليه من موضوع لا يعني أن مفهومي التكليف عندهما يختلفان كثيراً على صعيد التطبيق العملي، بل أردنا أن نقول: إن آراء الشيخ المفید حول معتزلة البصرة مُضللة، ليس بشأن المعرفة الضرورية فحسب، بل بشأن التكليف أيضاً. علمًا أن هذه الآراء، نتيجة تأثير إحدى عقائد البلخي على الشيخ المفید^٤.

١. أوائل، بل يتفق مع معتزلة بغداد معه ويخالفه معتزلة البصرة. المترجم

٢. المعنى ٢٩٧/١١

٣. المحيط ١٧١

٤. هذا فهم مغلوب تماماً لآراء الشيخ المفید لأن كتبه تشهد على عكس ما استشفه المؤلف من آرائه ونظرياته. المترجم.

الفصل الثالث: مصلحة الإنسان واللطف الإلهي

مصلحة الإنسان

رأينا في الفصل الماضي أن الله فرض على الناس التكليف، وفي هذا الفصل نتحدث عن هدفه من هذا التكليف. فالمجبرة يظنون أن الله خلق لينفع أولياءه ويضر أعداءه^١. أما المعتزلة فإنهم يخالفون أن الله إنما خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم إذاته خلقهم وكلفهم. ويجب أن يكون فعله موافقاً لعدله وعظمته، لذلك لم يخلق الخلق لمصلحته ونفعه، بل لمصلحتهم ونفعهم. وهذا الرأي في أفضل صورته وأقواها^٢ عبر عنه أبو الهذيل إذ قال: إن الله لا يفعل إلا الأصلح لعباده^٣. ويتفق الشيخ المفید مع هذا الرأي اتفاقاً تاماً، فيقول:

«أقول: إن الله - تعالى - لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم، وأنه لا يذخرهم صلحاً ولا نفعاً. وإن من أغناه فقد

١. الانتصار للخياط ٢٤ واعتبر رأي المجبرة مقصورة على ما ذكر.

٢. مقالات الإسلامية للأشعري ٢٤٩: قال أبو الهذيل: «ما يقدر الله [عليه] من الصلاح والخير كُلُّه وجميع، وكذلك سائر مقدراته، لها كمال، ولا صلاح أصلح مما فعل». ي. شاخت، «مصادر جديدة لتأريخ علم الكلام في الإسلام»، في مجلة «بحوث إسلامية» العدد الأول، (١٩٥٣)، ٢٩، بري الكاتب أن المصدر بعيد لمفهوم المعتزلة عن الأصلح يعود إلى مفهوم علم الأحياء عند اليونان.

J. Schacht, "New sources for the History of Mohammadan Thcology" studia Islamica.

فعل به الأصلاح في التدبير. وكذلك من أفقره، ومن أصبه، ومن أمرضه، فالقول فيه كذلك^١».

ولما كان رأي المعتزلة منبثقاً عن العدل الإلهي، إذ يجب على الله أن يفعل ذلك، فكأنهم يفرضون تكليفاً على الله. والتکلیف علی اللہ شیء مشین عند المجترة. يقول الإسپرایینی، بعد إشارته إلى رأي أبي القاسم البلاخي إذ يعتقد بأنَّ الله مكلَّف، ويرى إيجاب الأصلاح للعبد على الله تعالى: «الإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة وجوب فرقه بوجوب عليه شيئاً^٢. ولكن أعداء المعتزلة أثاروا اعترافات قوية أيضاً، وهاجموا التمامسك الداخلي لقاعدة الأصلاح. ومن اعتراضاتهم: قصة الإخوة الثلاثة:

مات أحدهم صغيراً. أما الانسان اللذان كبرا، فقد صار أحدهما مؤمناً، والثاني كافراً، وبعد أن ماتا، دخل الكافر النار، ودخل المؤمن الجنة في مكان أفضل من مكان أخيه الذي مات صغيراً، فطلب هذا من الله درجة كدرجة أخيه الكبير الذي مات مؤمناً، فأجابه الله - حسب رأي أصحاب قاعدة الأصلاح - بأنَّ أخاك استحق هذه الدرجة العالية بسبب عمله الصالح، فاعتراض الصغير قائلاً: يا رب لم أمتني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر، فأؤمن بك وأطيعك وأعمل الأعمال الصالحة؟ فأجابه الله: «إتي كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلاح لك أن تموت صغيراً. فاعتراض الأخ الذي مات كافراً، وصرخ وهو في النار قائلاً، «يا رب لم تُمْتني صغيراً، لئلاً أعصي، فلا أدخل النار»^٣

١. أوائل ٤٥-٤٦.

٢. الإسپرایینی، التبصیر فی الدین، ٧٩، مراجعة محمد زاهد الكوثری (القاهرة: الخانجي ١٩٥٥).

٣. البغدادی، أصول الدين ١٥١ (إسطنبول: دار الفنون التركية ١٩٢٨).

إن سؤال الأخ الكافر حول الأصلح له، أو حُسن فرض التكليف على شخص يعلم الله به أنه لن يؤمن أبداً، أثار مسألة حادة بالنسبة إلى التفاؤلية المعتزلية التي واجهتها مدرستا البصريين والبغداديين بأساليب متنوعة. فالبصريون يرون تغيير قاعدة الأصلح - جذرياً. ويقولون: إن الله غني عن أن يكلف الإنسان في الوهلة الأولى، ولو فعل ذلك، فليس هدفه الخيري أن يُثيب الإنسان، بل هدفه أن يُتيح له الفرصة لبلوغ الشَّوَّاب. أما البغداديون فلهم رأي آخر يحافظ على نظرية الأصلح، يبدوا أن صلاح المجموع مقدم على صلاح الفرد في عقيدتهم.^١

ويقر الشیخ المفید برأي المدرسة البغدادية، فيقول:

«إن من علم الله - تعالى - أنه إذا خلقه وكلفه لم يؤمن، ولا آمن أحد من الخلق لخلقه أو بقائه أو تكليفه أو فعل بأفعاله، ولا انتفع به في دينه متفاعل، لم يجز أن يخلقه. ومن علم أنه إن أبقاءه تاب من معصيته، لم يجز أن يخترمه. وإن عدل الله - جل اسمه. وجوده وكرمه يوجب ما وصفت وبقى به، ولا يجوز منه خلافه لاستحالة تعلق وصف العبث به أو البخل أو الحاجة. وهذا مذهب جمهور الإمامية والبغداديين كافة من المعتزلة، وكثير من المرجئة، والزيدية، والبصريون

١. ذكر عبد الجبار الرأيين في شرحه، ص ٥١٨، فقال: «يحصل من هذه الجملة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن، ولا خلاف في هذا، وإنما الخلاف في وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم أنه يكفر؛ فعدتنا أنه إنما حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لاتصاله بالتكليف وهي درجة الشَّوَّاب، وعند شيخنا أبي القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع، حتى قال: إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، لأن الاعتبار بكرة النفع، وذلك فاسد عندنا، لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلماً، وإن بلغ ذلك النفع ما بلغ لولاذك وإن لا كان لا يكون في العالم ظلم، فما من شيء إلا وفيه نفع للظالم وأهل بيته، وفي عددهم كثرة».

من المعتزلة على خلافه، والمجبرة توافقهم في الخلاف عليه»^١.

لم يذكر الشيخ المفید العدالة كدليل من الأدلة التي أوردها بالنسبة إلى التكليف الإلهي إلا بشكل خاطف، وفي اتفاقه مع المدرسة البغدادية الذي سيأتي لاحقاً، أكد الشيخ المفید على الجود والكرم الإلهيين كأساس للتكليف الإلهي. ولكن كلامه يدور حول إبقاء الله المذنب، الذي يعلم أنه لو أبقاءه فسوف يتوب، مشفوعاً بذلك بالمصاعب التي تكتنفه، فلا بد من إجراء تعديلات عليه. وكتب الشيخ المفید في كلام لاحق له:

القول في علم الله تعالى أنَّ العبد يؤمن إنْ أبْقاه بعد كفره، أو يتوب إنْ أبْقاه عن فسقه، أيجوز أن يخترمه دون ذلك أم لا.

«أقول: إن ذلك غير جائز فيمن لم ينقض توبته ويرجع في كفر بعد تركه وجائز بعد الإمهال فيمن أنظر فعاد إلى العصيان، لأنَّه لو وجب ذلك دائمًا أبداً، لخرج عن الحكمة إلى العبث ولم يكن للتكليف أجر. وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي وجماعة كثيرة من أصحاب الأصلح، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة. ومنعوا اللطف منهم، وسائر المجبرة»^٢.

وفي ضوء هذا العلاج المطروح، فإنَّ أمم المذنب فرصة إلى أجل غير مسمى ليتوب، وأمام الكافر ليؤمن. يستتبلي ذلك أن تتفوَّق المصلحة الاجتماعية وإذا يجب أن تكون هناك محاسبة نهائية على المصلحة الفردية. أما العلاج البصري، فإنه يقيِّد هذه القاعدة في نطاق الدين، وينكر على الله أن يولي عنایته لمصلحة

١. أواخر المقالات .٢٦. ووردت هذه القاعدة في الصفحة التاسعة والثمانين من هذا الكتاب إذ قال الشيخ المفید ما مضمونه: إنَّ كُلَّ مَا خلقه اللهُ ففيه فائدة، حتى لو كانت هذه الفائدة اتعاظاً الأشخاص الذين فرض الله عليهم التكليف فحسب.

٢. أواخر المقالات .٩٠

الفرد من جميع الجهات. وفي تعليقه على كلام البغداديين من أن الله أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم، يقول عبد الجبار:

«... وأن يعلم أنه - تعالى - أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم. وفيما يتعلّق بالدين والتكميل^١. ولابد من هذا التقييد، لأنَّه - تعالى - يعاقب العصاة. ولو خُطِروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة. فلا يكون الله تعالى - والحال هذه - أحسن نظراً منهم لأنفسهم. وكذلك فإنه ربما يقيي المرء وإن علم من حاله، أنه لو اخترمه، لاستحق ما سبق منه الثواب، وكان من أهل الجنة. ولو أبقاءه لازم وكر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر. ومعلوم أنه لو يختير بين التبقية والاختيار لاختار الاختيار دون التبقية. فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه؟! فلابد من التقييد الذي ذكرناه»^٢.

إنَّ تقييد هذه المسألة في نطاق الدين والتكميل أضيق مما يتقدّم إلى الذهن، لأنَّ مصير الإنسان النهائي - عند الحكم على الظاهر - يمكن أن يدخل في حيز القضايا الدينية. ويعتقد عبد الجبار بنفي التقييد في مدرسة البغداديين التي تعتقد بأنَّ الله يولي عناته بالمصلحتين الدينية والدنيوية لعبد^٣. ويُتضح المعنى الإيجابي الذي ينسبه عبد الجبار إلى رأيه المقيد، من خلال فقرة من كتابه «المغني» تقول:

«وبعد، فإنَّا قد بيَّنا أنَّ إطلاقنا لهذه العبارة [الأصلح] يفيد ضدَّ ما زعموه [البغداديون]. ولأنَّا أردنا أنَّه تعالى يجب عليه إذا كلف فعل ما لا شيء أصلح في اختيار ما كلف منه. فلما كان ما هذا حاله يوصف بأنه الأصلح له في فعل ما

١. شرح الأصول الخمسة ١٣٣.

٢. نفس المصدر ١٣٤.

كلف من حيث لا مزية لغيره عليه البتة، ومن حيث له المزية على غيره^١.

وكما بين عبد الجبار قضية الأصلح، إذ تعني أن الله إذا أمر بفعل، فالاصلح للإنسان أن يقوم بذلك الفعل، ولا مزية لفعل آخر عليه، من حيث إنه أمر رباني صادر عن الله تعالى. ويمكن أن لا يكون ذلك الفعل أفضل من الناحية الجوهرية إذ أمر به الله. فمزيته تبثق من كونه أمراً إلهياً ... وهكذا أخذ عبد الجبار أحد الأقوال القديمة للمعتزلة، الحافلة بالمصاغب، وشرع يشرحها.

ويعتقد الشيخ المفید - وهو میال إلى تفضیل المدرسة البغدادیة - بأن الأصلح للإنسان أن يقع عليه التکلیف، وتكون أمامه فرصة لبلوغ أعلى درجات النعيم، فاصداً من ذلك أن يبین أن الله يفعل ما هو الأصلح للإنسان. وبالنسبة إلى السؤال القائل: هل يجوز أن يخلق الله الإنسان في الجنة دون أن يختبره في الأرض؟ يقول الشيخ المفید:

«القول في ابتداء الخلق في الجنة. أقول: إنَّه لم يكن جائزًا ابتداء الخلق في الجنة على وجه التعميم من غير تکلیف، لأنَّه لو كان يمكن اقتطاعًا لمن علم الله تعالى منه أنه إنْ كلفه أطاع على التعميم المستحق على الأفعال، الذي هو أعلى وأجل وأسمى من التفضیل بالتنعيم. والله سبحانه أكرم من أن يقطع أحدًا عن نفع حسن أو يقيمه على فضل غيره أفضل له وأصلح في التدبير، لأنَّ ذلك لا يقع إلا من جاهل لا يحسن ذلك أو محتاج إلى منعه أو بخيل، والله تعالى عن تلك الصفات علواً كبيراً. وهذا مذهب جمهور الإمامية. وقد جاء به آثار عن الأئمة عليهم السلام والبغداديون من المعتزلة يوافقون فيه. والبصرةيون منهم يخالفون الجماعة عليه ويوافقهم في هذا الخلاف: المجترة والمشتبهه^٢.»

١. المغني ٢١٢/١٣.

٢. أوائل المقالات ٢٧.

إن الموقف البصري لعبد الجبار، الذي يتفق مع الرأي القائل إن الله يفعل الأصلح للإنسان في المجالات الدينية لا غيرها، يرى أن الله غير ملزم أن يضع للإنسان تكليفاً في ابتداء خلقه^١. وكان قادراً أن يبتدىء خلقه في الجنة دون أن يختبره ويمتحنه أبداً^٢.

اللطف الإلهي

إن اللطف الإلهي عامل يحرك الإنسان لاختيار الطاعة، أو يُيسّر له هذا الاختيار^٣. وبما أن مقداراً من اللطف - في الأدنى - يصدر عن الله تعالى بصورة مباشرة^٤، فهذا اللطف الذي يفرضه الله على الإنسان ليندفع نحو الاختيار الصحيح، يرتبط - عن قرب - بالسؤال القائل: كيف يفعل الله ما هو الأصلح لعبدة، ويتبعها. وكانت المدرسة البغدادية ترى أن الله مكلّف باللطف على عباده فحسب من حيث إاته يجب عليه أن يفعل ما هو الأصلح. أما المدرسة البصرية فكانت تقول: لما كان الله غير مُجبر في بدء الخليقة أن يكلّف الإنسان، فهو غير ملزم أن يعينه لاختيار ما هو الصالح. ولكن الآن إذ فرض على عباده التكليف، فلا بد له من أن يعينهم بطريقه لإنجاز ذلك التكليف^٥.

١. المعني ١٤/١٥.

٢. نفس المصدر ١٣٧. راجع: الأشعري في مقالات الإسلاميين ٢٩٨-٢٩٩، إذ يظهر منه أن عبد الجبار كان يحدو حذو أبي علي الجبائني في هذه المسألة.

٣. المعني ٩١٣. للتعرف على التعريف الذي ذكرها عبد الجبار في هذا المجال، راجع: كتابه «شرح الأصول الخمسة»، ص ٦٤، ٧٧٩، ٩١٥. ويتمخض عنها جمياً معنى واحد.

٤. المعني ٢٧/١٣.

٥. نفس المصدر ص ٧: «أما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللطف، فإنه يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب، لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح، وكذلك يوجبون

وهناك خلاف أيضاً في أساس تكليف الله لإنفاسة اللطف^١ ففي نظام عبد الجبار: بعد أن يكلف الله الإنسان، فإن عدالته تتطلب أن يعيشه بلطنه، أمّا الشيخ المفيد والبغداديون فينكرن أن يكون التكليف الإلهي نابعاً من العدالة. وهذا هو نص كلام الشيخ المفيد:

«أقول: إن ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف، إنما وجب من جهة الجود والكم، لأن حيث ظنوا أن العدل أوجبه. وأنه لولم يفعل، لكان ظالماً». إن عبد الجبار والبصريين الآخرين يخالفون هذا الرأي. ويقول البصريون: إن الله مكلف بعدله المحسن أن يرسل نبياً ويوحى إليه شريعة. وهذا هو نص كلام عبد الجبار:

«ووجه اتصاله بباب العدل، هو أنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشريعات، فلا بد من أن يعترفناها لكي لا يكون مخللاً بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يدخل بما هو واجب عليه»^٢.

وهذا الخلاف بين البغداديين والبصريين حول مصدر التكليف الإلهي يظهر مرة أخرى في قضية توبة المذنبين. فالذى عليه البغداديون أنها لا تأثير لها في إسقاط العقاب الذي يستحقه المذنب، وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة. وأمّا الذي عليه البصريون، فإنها هي التي تسقط العقوبة لا غيرها. ويستدلون على ذلك بأنّه لو كان قد تفضل الله وحده بترك عقوبة المذنب التائب، ولم يتفضل، فعقابه

نفس التكليف نفس الخلق، وعندنا علة وجوبه أنه لطف فيما كلفه العبد، فلذلك نحصر الإيجاب عليه دون نفس التكليف وما شاكله».

١. أوائل المقالات .٢٦

٢. شرح الأصول الخمسة .٥٦٣

يعد عملاً حسناً. وقصد عبد الجبار من صفة الحسن هو: العدل، أي: عملاً عادلاً. ولا يكفي - برأي عبد الجبار - القول إن الله ليس كريماً إذا لم يعف عن التائب. والشيخ المفيد - عادة - يتفق مع رأي البغداديين، إلا أنه لا يقول شيئاً في هذا المجال. وقد خالف جميع المعتزلة بقوله:

«وافتقت الإمامية على أن قبول التوبة بفضل من الله - عز وجل - وليس بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب. ولو لأن السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقولبقاء التائبين على شرط الاستحقاق. ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعوا المعتزلة على خلافهم، وزعموا أن التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب»^١.

ويعكس النزاع المحتدم بين البغداديين والبصريين حول مصدر التكليف الإلهي، اختلافاً مهماً في آرائهم بالنسبة إلى علاقة الله تعالى بعده. وعلى الرغم من أن استنتاجاتهم العملية يمكن أن تكون متساوية، لكن أدلةهم متباعدة. والذي عليه البصريون هو أن الله مكلّف. بحکم عدالته - أن يعين الإنسان ويتفضّل عليه، بعد أن ترك له حرية التكليف، فيكون بينهما شبه عقد ملزم. وهذا الرأي ينبثق عن نشاطات المعتزلة المبكرة ضد المجبّرة، وفي هذا الشأن، فإن الله عادل، وأفعاله محكومة بعده، لا يأراجه القاهره.

وتنبثق نظرية المجبّرة من تأكيدهم المقصور على قدرة الله المطلقة. ويُلحظ في نظرية معتزلة بغداد بشأن علاقة الله تعالى بعده - مع شمولها العدل الإلهي - خوف ديني جبّري من قدرة الله المطلقة. ولم يكونوا على درجة من المساواة التامة

١. نفس المصدر، ٧٩٠.

٢. أوائل المقالات.

التي تتطلّبها العلاقة المبنية على العدالة (والله تعالى من وجهة نظر البغداديين) يعامل عبده بالعدل، لكنّ هذا لا يعني أنّ تكليفه مستمدًا من العدل بهذه الصورة، بل يعني أنه مجبور على مثل هذه المعاملة بجوده وكرمه. ولذلك فإنّ الله وفقاً للمدرسة البغدادية أيضاً مكلّف برعاية مصلحة عبده منذ اللحظة الأولى التي خلقه فيها، في حين ترى المدرسة البصرية أنّ تكليفه يبدأ منذ الوقت الذي فرض فيه التكليف على الإنسان، وألزمته بطاعة أوامره.

غير أنّ هذه المواقف المتأخرة للمدرستين البغدادية والبصرية كانت بسبب ظهور نوع من التحول والتتطور. ومن السهولة بمكان أن يلحظ الإنسان أنّ اعتقاد البصريتين بالتكليف الإلهي في العدل يشكّل رد فعل لاعتقاد المجبرة. ولابد من إجراء تعديل على التفاؤلية البسيطة في اعتقاد أبي الهذيل، بواسطة خلافاته تحت ضغط جدل الجبرتين، كما مرّ في قضية الإخوة الثلاثة. من جهة أخرى، فإنّ [بشر بن المعتمر مؤسس المدرسة البغدادية لم يعتقد بمفهوم الأصلح، إذ أكد - في بحثه - اللطف الإلهي القهري بدل أن ينطلق من نظرية رفيعة عالية حول قدرة الله.

اللطف الإلهي القهري

إنّ نظرية بشر إلى اللطف الإلهي القهري تضاعف من قدرة الله على اختيار الإنسان. فهو يقول إنّ الله قادر على أن يجعل في كلّ إنسان حافزاً لا يجد سبيلاً إلى مقاومته. فإذا كان ذلك الإنسان كافراً، فالله قادر على أن يجبره على الإيمان، وإذا كان مذنبًا، فهو قادر على أن يحفّزه على التوبة. فالعملية تكون بهذا الشكل: إنّ الإنسان الذي يمارس نشاطه تحت تأثير اللطف الإلهي يستحقّ نفس الثواب الذي يستحقّه الشخص الذي يقوم بعمله بمعزل عن ذلك اللطف القهري. ومن البدهي، أنّ الله لا يمكنّ بهذا اللطف دائمًا، مهما كان من مصلحة الإنسان الذي يستفيد منه.

ومن هنا يظهر أنَّ الله غير ملزم بأنْ يفعل ما هو الأصلح للإنسان.^١ أمَّا جعفر بن حرب الذي تزعم مدرسة الاعتزال البغدادية بعد بشر، فقد كان يرى أنَّ الله قادر على أنْ يمتن بلطفة القهري، كما أنه ملزم أنْ يفعل ما هو الأصلح للإنسان. ويمكن التوفيق بين هاتين النظريتين بالقول: إنَّ الإنسان الذي يقوم بعمله تحت تأثير اللطف الإلهي القهري لا يستحق نفس الشواب الذي يستحقه شخص آخر فيما لو قام بعمله بمعزل عن هذا اللطف. إذن، ليس الأصلح للإنسان أنْ يمتنع هذا اللطف^٢. وقام جعفر بالتوفيق بين نظرة اللطف القهري، ونظرة الأصلح بتجريد الأولى من فائدتها.

وبعد جعفر، أصبحت مدرسة الاعتزال البغدادية إلى جانب قاعدة الأصلح بشكل أقوى حتى من المدرسة البصرية نفسها. وأرأينا الشيخ المفید، متفقاً مع البغداديين المتأخرین ومخالفًا للبصريین^٣، كان يعتقد بأنَّ الله لا يفعل بعباده إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهما. وتصوره بالنسبة إلى قدرة اللطف الإلهي أبعد كثيراً من فكرة بشر في اللطف القهري. فهو يقول: «إنَّ أوكد الألطاف في الدعاء إلى اتباع الحق إقامة الحجّة، وإيضاح البرهان على قول الحق»^٤. ويقول أيضاً: إنه

١. الأشعري، مقالات الإسلاميين ٢٤٦. واستدلَّ عبد الجبار ضدَّ هذا الرأي في المغني ٢٠٠/٣.

٢. مقالات الإسلاميين ٢٤٦.

٣. لا حاجة إلى التكرار أنَّ البغداديين متفقون معه والبصريين مخالفون له. المترجم.

٤. أوائل المقالات ٩٤. لقد ترجمنا كلمة «الحجّة» في هذا النص إلى «argument» باللغة الإنجليزية. ولها استعمال شائع آخر في قاموس الشيخ المفید وبقية الإمامية، وهو إطلاقها على النبي والأنبياء، فهم حجّ الله وبراهينه، يبيّنون للناس ذاته المقدّسة وما ي يريد، وبالنسبة إلى معنى هذه الكلمة، راجع: كلمة «الحجّة» في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ٥٤٤/٣. علمًا أنَّ الحجّة المنقوله في هذا النص تعني «argument». ويهُر هذا المعنى من كلام الشيخ المفید في ص ٩٥ من أوائل المقالات، إذ اعتبر نفسه متفقاً مع المعتزلة في ذلك.

يخالف المجبوبة في هذه المسألة إذ يتصورون أن النصر هو فقرة المنصور، والخذلان هو استطاعة العاصي المخدول^١. وفي تأكيده بعد العقلية، يبين الشيخ المفید أن اللطف الإلهي خارج عن نطاق الإرادة. وتصوره مرتكز على فرض اختيار الإنسان واستعداده للقيام بعمل وفقاً لحججة أو برهان قويٍ ومُرضٍ من الناحية العقلية.

العصمة واختيار الشخص

هناك حالة خاصة من اللطف الإلهي يمن بها الله تعالى على بعض عباده، وهذه الحالة هي العصمة. والعصمة ملكة تعنى حفظ الإنسان من اقتراف الذنب، كما تعنى حفظه من ارتكاب الخطأ، وتنشير إلى هذا الموضوع لاحقاً. وما يهمنا في هذا الموضوع هو اختيار الشخص فحسب، وسنرى فيما بعد أن الشيخ المفید عبد الجبار متفقان في هذا المجال.

يعرف عبد الجبار العصمة أنها لطف يحجز الإنسان المكلَّف من ارتكاب السوء^٢. وهو بنفس الشكل الذي يحفز فيه اللطف الإنسان للقيام بالعمل الصالح الذي لو قبل، فإنه يدعى: «ال توفيق ». وكذلك اللطف، فلو صان الإنسان من ارتكاب السيئات، وكان مقبولاً، يُسمى: العصمة. ويفرق عبد الجبار بين الامتناع من الذنب

١. أواخر المقالات، ٩٥، ولكن المفید يشير هنا إلى نوع آخر من النصر، وهو التأييد الإلهي في الحرب، فيقول: «والضرر الثاني ثبيت نفوس المؤمنين في الحرب، وعند لقاء الخصوم، وإنزال السكينة عليهم، وتهين أمر أعدائهم، وإلقاء الرعب في قلوبهم، وإلزام الخوف والرجع أنفسهم، ومنه الإمداد بالملائكة وغيرهم من الناصرين بما يبعثهم إليه من ألطافه، وأسباب توفيقاته على ما اقتضته العقول، ودلَّ عليه الكتاب المسطور».

٢. راجع: الفصل القادم، إذ تكلمنا فيه حول العصمة.

الذى يبلغه الإنسان بسبب العصمة، وبين المنع، فالثانى يتصادر من الإنسان استعداده للقيام بنوع آخر من العمل، وهذا من الخصائص الأصلية للشخص الذى وقع عليه التكليف^١.

ويقول الشيخ المفید في شرحه على عقائد الصدوق: إن العصمة تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته. والاعتصام فعل المعتصم، وليس العصمة مانعة من القدرة على القبيح، ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجمة له إليه. بل هي الشيء الذي يعلم الله تعالى أنه إذا فعله بعد من عبده لم يؤثر معه معصية له، وليس كل الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك، هم: الصفة والأخيار^٢. وفي موضع آخر تحدث الشيخ المفید عن العصمة بشكل أكثر تفصيلاً، فقال: إنها عمل من الشخص المعصوم، وشتبهها بالجبل الذي يرمي على الغريق لإنقاذه، فما عليه إلا أن يتثبت به فيسلم، وإلا فلافائدة فيه، ولا يسمى عصمة له^٣.

ويتفق الشيخ المفید مع عبد الجبار في قوله يامكانية عدم استعمال المعصوم لعصمته، وعندها يرتكب القبيح. ويبين بعده عن الاعتقاد البغدادي القديم القائل: إن الله قادر على أن يمن بلطفة المؤثر بحيث لا يستطيع أحد أن يرفضه. وستتحدث في الفصل القادم عن عدم اتفاقه مع المعتزلة في موضوع العصمة واتساع نطاقها عندما ندرس العصمة كإحدى مزايا النبي الكريم محمد^ص.

١. المغني .١٧

٢. تصحیح الاعتقاد .٦١-٦٢

٣. أوائل المقالات .١١١. إشارة إلى قوله تعالى: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...» آل عمران / ١٠٣

النتيجة

إنّ عقيدة بشر في اللطف بصفته تفضلاً يمنح باختيار الله مجاناً، والعقيدة المتأخرة للاعتزال البغدادي فيه، بصفته تفضلاً يصدر عن جود الله وكرمه بالضرورة، مما أقرب إلى المعنى الجذري للكلمة من عقيدة البصريين فيه؛ فالمعنى البصري لللطف هو أنه تفضل يمن به الله غالباً بصفته ديننا للعدالة. وتحدّثنا في ختام هذا الفصل عن النظريتين المعتزايتين حول علاقة الله بمحلوّاته. فالنظرة البغدادية، في تأكيدها اللطف الإلهي، تغير أهمية أكثر للشعور الديني بالخوف من القدرة المطلقة لله، في حين أنّ النظرة البصرية في تأكيدها العدالة، ذات جانب أكثر تعقلاً. والبصريون - في الدرجة الأولى - يهتمون باختيار الإنسان والعدل الإلهي، في حين يهتمّ البغداديون أكثر بالقدرة الإلهية مع عدم إنكارهم لاختيار الإنسان. ويقدم الشيخ المفید نفسه متفقاً مع المدرسة البغدادية من خلال تعليمه بالنسبة إلى سعادة الإنسان واللطف الإلهي.

الفصل الرابع: النبوة

إن ضرورة النبوة - وفقاً لرأي الشيخ المفید - قطعية ثابتة، وذلك لحاجة الإنسان إلى الوحي من أجل معرفة الله، والقواعد الأخلاقية الأولى^١. وفي رأي عبد الجبار: أن الله بعد أن كلف الإنسان، فمن الواجب عليه - باقتضاء عدالته - أن يبعث نبياً يوحى إليه^٢. إن الهدف من هذا الفصل هو دراسة النبوة، وورقة الاعتماد التي بيد النبي، وهي المعجزة، لا سيما المعجزة الأولى للنبي محمد ﷺ. وهي القرآن، ومزايا النبي ﷺ، لا سيما العصمة.

النبي

جاء في القرآن الكريم أن الله بعث في كل أمة رسولاً^٣. بيد أن الأفراد الذين سموا رسلاً لهم: (محمد ﷺ، نوح، ولوط، وإسماعيل، وموسى، وشعيب، وهود، وصالح، وعيسى، وأخرون غيرهم)، وسموا أنبياء أيضاً. وقد أشار الشيخ المفید إلى هذا الموضوع، فقال:

١. أوائل المقالات ١١-١٣ ولم نذكر ما بعدها لأن رقم الصفحة في النسخة العربية غير معروف.

٢. شرح الأصول الخمسة: ٥٦٢؛ لم نذكر ما بعدها لأن رقم الصفحة في النسخة العربية غير معروف.

٣. يونس: ٤٧، النحل: ٣٦، وكذلك جاء في سورة فاطر: ٢٤]. المترجم. راجع أيضاً: ونسينك، «الرسول».

موجز دائرة المعارف الإسلامية، مراجعة كيب وكرامرز (ليدن: بريل ١٩٦١) ٤٦٩.

J.Wensinck, «Rasul», Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H. Gibb and J.Kramers.

«وافتقت الإمامية على أنَّ كُلَّ رسولٍ فهو نبِيٌّ، وليس كُلَّ نبِيٍّ فهو رسولٌ. وقد كان من أئْبَاءَ اللهِ - عَزَّ وَجَلَّ - حفظةً لشَرائِعِ الرسلِ وخلفائهم في المقام. وإنما منع الشَّرِيعَةِ مِنْ تَسْمِيَةِ أَئْمَانَتِنَا بِالنَّبُوَّةِ دونَ أَنْ يَكُونَ العَقْلُ مانعاً مِنْ ذَلِكَ، لِحَصْولِهِمْ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي حَصَلَ لِمَنْ ذَكَرْنَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الْكَلَمُ وَاتَّفَقُوا عَلَى جُوازِ بَعْثَةِ رَسُولٍ يَجْدُدُ شَرِيعَةَ مِنْ تَقْدِيمِهِ وَإِنْ لَمْ يَسْتَأْنِفْ شَرِيعَةَ وَيُؤَكِّدْ نَبُوَّةَ مِنْ سَلْفٍ، وَإِنْ لَمْ يَفْرُضْ غَيْرَ ذَلِكَ فَرَضًا. وأَجْمَعَتِ الْمُعْتَزِلَةُ عَلَى خَلَافَ هَذِينِ القَوْلَيْنِ. وَمَعَ الْإِمامَيْتَةِ فِي تَصْحِيحِهِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمَرْجَيْتَةِ، وَكَافَةُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ^١.»

وكان الشيخ المفید يعتقد بالفرق بين الألقاب المستندة إلى القرآن، بيد أنه لم يؤمن بتفاوت في المهمة والعمل. فقد كان يقول: لا يعني هذا أن يأتي الرسول بشريعة، ويكون النبي محافظاً عليها^٢. وبينما كان ذلك فرقاً وتفاوتاً في الوظيفة والعمل، استطاع الشيخ المفید أن يجعل الأنتمة في مستوى الأنبياء الواردة أسماؤهم في القرآن، وكذلك في مستوى من سُمِّعوا رسلاً، من كل ناحية إلا من ناحية الاسم. وسنرى في الفصل القادم أنَّ الشيخ المفید يميل - في الواقع - إلى تفضيل الأنتمة على جميع الأنبياء والمرسلين، ما عدا النبي محمد^ص^٣. والهدف الرئيس من هذا الفصل هو الحديث عن النبي محمد^ص أكثر من الحديث عن الأنبياء بشكل عام.

١. أواخر المقالات. ١٢. هناك فرق - حسب رواية الإمامية - بين الرسول والنبي والإمام من ناحية الوحي والإلهام الذي يصله من الله تعالى، فالرسول مضافاً إلى ما يراه في الرؤيا، فهو يلتقي الملائكة ويتكلم معهم في البصرة. أما النبي فهو يرى الرؤيا، ويسمع الكلام، بيد أنه لا يرى الملائكة، وأما الإمام فهو يسمع الكلام فقط. راجع: الكافي للكليني ١٨٦١-١٨٧١.

٢. يلاحظ هذا الفارق في كتاب الملة ونصوص أخرى، فصل «من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة» للفارابي، ص ٩٧، مراجعة محسن مهدي (بيروت: دار المشرق ١٩٦٧).

٣. أواخر المقالات.

وقال عبد الجبار: لا فرق بين الرسول والنبي، والكلمتان في القرآن متفقتان في المعنى^١. ولا يخفى فهو يخالف الشيخ المفید في تفضيل الأئمة على الأنبياء.

المعجزات

يثبت النبي الصادق أحقيته من خلال معجزاته. يشرح عبد الجبار معنى المعجزة وشروطها الأربع، فيقول:

«إعلم أنَّ المعجز هو من يعجز الغير، كما أنَّ المقدَّر هو من يقدر الغير، هذا في اللغة. أما في المصطلح عليه، فهو الفعل الذي يدلُّ على صدق المدعي للنبيَّة؛ وشبهه بأصل اللغة، هو أنَّ البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سببه، فصار كأنَّه أعجزهم»^٢.

والشرط الأول للمعجزة هو إما أن تكون خارجة من قدرة كلِّ موجود محدود عموماً، كإحياء الموتى، أو تكون في حدود القدرة البشرية، ولكنها بدرجة أعلى جدأً مما هو موجود، كبلاغة القرآن. أما الشرط الثاني فهو أن تكون واقعة عقيب دعوى المدعي للنبيَّة^٣. وأما الشرط الثالث فهو أن تكون مطابقة لدعواه، وأما الشرط الرابع فهو أن تكون ناقضة لعادةٍ من بين ظهرانيه^٤.

ليس للشيخ المفید بحث نظري حول المعجزة في جميع كتاباته^٥. إلا أنه أشار إلى معجزة واحدة لأحد الأنبياء، وهو عيسى عليه السلام عندما تكلَّم وهو في المهد، فذكر

١. شرح الأصول الخمسة ٥٦٨-٥٦٧؛ المعني ٩/١٥-١٧.

٢. شرح الأصول الخمسة ٥٦٨.

٣. نفس المصدر ٥٦٩.

٤. نفس المصدر ٥٧٠-٥٧١.

٥. راجع رقم (٧٨) في تسلسل المصنفات المفقودة للشيخ المفید، إذ يحمل عنوان «الظاهر في المعجزات».

أن كلامه عليه السلام. كان على كمال عقل وثبوت تكليف، وبعد أداء واجب كان منه، ونبأ حصلت له^١. إن أهمية كلام عيسى عليه السلام في المهد بالنسبة إلى الإمامية تكمن في كونه يمثل دليلاً وبرهاناً على إمامية الإمام محمد الجواد عليه السلام الذي كان له من العمر سبع سنين عند وفاة أبيه الرضا عليه السلام. وكان المؤيدون لإمامية الجواد عليه السلام يستدلّون بنبأ عيسى عليه السلام مع صغر سنه كدليل على إمكانية تصدّي شاب صغير السن للإمامية^٢.

ولم يذكر الشيخ المفيد فهرساً للمعجزات المنسوبة إلى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه. حسب الخبر الصحيح، في حين يلاحظ هذا الفهرس في كتاب عبد الجبار^٣. مع هذا فإنَّ الشيخ المفيد خالف عبد الجبار في نقطة واحدة؛ إذ كان - بالإضافة إلى البغداديين - ينكر أنَّ الله يفعل بالأجسام ما يخالف القوانين الميكانيكية الطبيعية^٤. وبهذا، فمن المحتمل أنه كان يريد أن ينكر إمكان حدوث معجزة واحدة وردت في فهرس عبد الجبار، وهي دعوة رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه الشجرة أن تأتي إليه، وبعد مجئها، أمرها أن ترجع إلى مكانها^٥.

١. أوائل المقالات ١٠٥. استناداً إلى القرآن الكريم، سورة مريم ٣٠.

٢. راجع كتاب «فرق الشيعة» ٧٦ للنبيختي، طباعة هـ. ريتز (المكتبة الإسلامية)، ج ٤، لايبزيك: بروكهاوز ١٩٣١؛ وكذلك كتاب الفصول المختارة للشيخ المفيد ٢٥٧-٢٥٦.

٣. شرح ٥٩٥-٥٩٧، وتشيّط دلائل النبوة لعبد الجبار، مراجعة عبد الكريم عثمان (بيروت: دار العربية، ١٩٦٦)، الأول، ٩١-٥، ثقة بحث موسع عن معجزات النبي محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه.

٤. أوائل المقالات ١٠٨؛ راجع وسط الفصل الثامن من هذا الكتاب في هذا الخصوص.

٥. شرح ٥٩٦. [لم يذكر المؤلف مصدراً ينكر فيه الشيخ المفيد حدوث هذه المعجزة. علمًا أنها وردت في نهج البلاغة تحت عنوان «الخطبة القاسعة» ورقمها ١٩٠. المترجم].

القرآن

يتفق الشیخ المفید وعبد الجبار کلاهما على أن القرآن الكريم هو أعلى معجزة للنبي ﷺ، ودليل إعجازه هو عجز العرب عن الإتيان بمثله في بلاغته مع تحديه لهم. وأغلب المتكلمين يتفقون على هذا الأمر^١. بيد أن هناك خلافاً في سبب عجز العرب عن الإتيان بمثله. أهل كان عجزهم بسبب البلاغة الفذة التي لا تضاهى ولا تقارب للقرآن، أو أن الله صرف من أراد مقارعته عن ذلك؟ وكان هذا الخلاف من الخلافات القديمة بين المعتزلة. ووصفه الأشعري بقوله:

«فقالت المعتزلة إلـأـلتـنـاظـمـ، وهـشـامـ الفـوـطـيـ، وـعـبـادـ بنـ سـلـيـمانـ: تـأـلـيـفـ القرآنـ وـنـظـمـهـ مـعـجـزـ، مـحـالـ وـقـوـعـهـ مـنـهـمـ، كـاسـتـحـالـةـ إـحـيـاءـ الـموـتـىـ مـنـهـمـ، وـأـنـهـ عـلـمـ لـرـسـولـ اللهـ ﷺـ».^٢

وهذا يعني أن القرآن على درجة عالية جداً من الفصاحة والبلاغة بحيث إن الإنسان مهما بذل من الجهد، فهو عاجز عن الإتيان بمثله. وثمة رأي آخر للنظام ذكره الأشعري بعد كلامه السابق، فقال:

«وقـالـ النـاظـمـ: الـآـيـةـ وـالـأـعـجـوـبـةـ فـيـ الـقـرـآنـ مـاـ فـيـ مـاـ فـيـ الـإـخـبـارـ عـنـ الـغـيـبـ. فـأـنـاـ التـأـلـيـفـ وـالـنـظـمـ، فـقـدـ كـانـ يـجـوزـ أـنـ يـقـدـرـ عـلـيـهـ الـعـبـادـ، لـوـلـأـنـ اللهـ مـنـعـهـ بـمـعـ عـزـجـ أـحـدـهـمـ فـيـهـمـ».^٣

أما عبد الجبار وجمهور المعتزلة فإنهم يخالفون رأي النظام. وفهرس عبد الجبار الآراء المختلفة في هذا الصدد، دون أن يُسمّي المخالفين، فقال:

١. ولكن عبد بن سليمان وهشام الفوطني كانوا ينكرون أن يكون القرآن علماً للنبي محمد ﷺ. راجع: مقالات الإسلاميين ٢٢٥-٢٢٦.

٢. نفس المصدر. ٢٢٥

٣. نفس المصدر.

«وأختلف العلماء في وجه دلالة القرآن؛ فمنهم: من جعله معجزاً، لاختصاصه برتبة في الفصاحة خارجة عن العادة، وهو الذي نظرناه، وبينما مذهب شيوخنا فيه. ومنهم: من [قال: لاختصاصه بنظم مباین للمعهود عندهم] صار معجزاً [ومنهم: من جعله معجزاً من حيث صرف همهم عن المعارضة، وإن كانوا قادرين ممكّنين [ومنهم: من جعله معجزاً لصيغة معانيه واستمرارها على النظر، وموافقتها الطريقة العقل].^٢

والرأي الثالث المطروح هنا، هو الذي نسب إلى النظام فيما بعد. وقد أشار ج. بومان (J.Bouman) إليه بقوله: إنَّ النَّظَامَ وفقاً لِتَقَارِيرِ الْأَشْعُرِيِّ وَالْخَيَاطِ وَالْبَغْدَادِيِّ - لم يقل إنَّ صَرْفَ اللَّهِ النَّاسُ عَنِ الْإِتِّيَانِ بِمَثِيلِ الْقُرْآنِ (وَالَّذِي عُرِفَ فِيمَا بَعْدَ «الصِّرْفَةَ» اصطلاحاً) معجزة، وإنما ذكر النظام هذا الرأي فقط جواباً لمن يسأل السؤال الآتي: لماذا لم يُقلَّدَ الأسلوب القرآني تقليداً ناجحاً على الصعيد العملي، مع أنه قابل للتقليد؟ وكان الباقلاني - الذي استدلَّ ضدَّ نظرية الصرف التي يؤمن بها النظام - هو الذي أخرج القرآن عن صفتِه الإعجازية، حسب قوله. وهذا الشهيرستاني حدو الباقلاني في هذا الرأي.^٣

على أي حال، فقد نسب الشيخ المفید القول بالصرف إلى النظام أيضاً، فقال: «القول في جهة إعجاز القرآن. أقول: إنَّ جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضته النبي ﷺ بمثله في النظام عند تحديه لهم. وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله، وإن كان في مقدورهم دليلاً على نبوته ﷺ».

١. المغني ٣٨٦. راجع: شرح الأصول الخمسة ٥٨٦-٥٩٤ للاظلاع على موقف عبد الجبار. وكذلك راجع: تزكي القرآن عن المطاعن ٤٢٨-٤٣١ له أيضاً (القاهرة: الجامعة ١٣٢٩هـ).

٢. ج. بومان، الاختلاف في القرآن وطريقة حل الباقلاني (امsterdam: فان امين ١٩٥٩).
J.Bouman, Le Conflit autour du Coran et la solution dal-Bāqillāni.

٣. أوائل ٣١.

واللطف من الله تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان. وهذا أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان. وهو مذهب النظام. وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال^١.

مع ما نراه، فإن الشيخ المفید «في المسائل العکبرية» يواجه هذه المسألة من وجهة أخرى، إذ يتبنى فيها الرأي القائل إن الناس عجزوا عن معارضته القرآن لعلواً مقام باطنه، وتقوّقه الحقيقي. وأثير الاعتراض على أن الله عندما قال: «فَأَنْتُمْ بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ»^٢، فإنما أمر العرب بشيء خارج عن استطاعتهم. ومن هذه النقطة بالذات، فإن القول إن الله صرف العرب عن طاعة أمره، يعني أننا نتهمه بالظلم علينا. وفي ردّه على هذا الاعتراض، تخلّى الشيخ المفید عن مبدأ النظام، واستدلّ على أن فصاحة الله تعالى خارجة عن قدرة البشر. وله رأي كذلك يفرق فيه بين التحدّي والأمر، فيقول:

«... «فَأَنْتُمْ بِعَشْرِ سورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» يزيد به الله - تعالى - أنه لو كان القرآن من كلام بشر قد افتراء، لكان مقدوراً لغيره من البشر، فامتحنوا أنفسكم، فإذا عجزتم عن افتراء مثله، فقد علمتم بطلان دعواكم على محمد صلوات الله عليه وآله وسالم الافتراء للقرآن. ومن لم يفهم فرق ما بين التحدّي والتقرير والتعجيز والأمر والتکلیف والإلزام، كان في عدد البهائم...».

ويستطرد الشيخ المفید في كلامه، فيوازن بين هذا التحدّي والجواب الذي يعطيه كاتب ضلبيع كتاباً مبتدئاً مغروراً يدعى أنه مثله، أو الجواب الذي يعطيه شاعر من يدعى أنه مساوٍ له في الشاعرية. وهكذا يلحظ أن الشيخ المفید قد طرح - في اثنين من مؤلفاته - رأيين مختلفين حول عدم مضاهاة القرآن ومقارعته.

^١ ١٣/ هود، ٣١

٢. العکبرية، المسألة الرابعة والثلاثون.

ويذكر علي بن عيسى الرقاني - معاصره الأكبر منه ستاً، ولعله أستاذه - في أحد كتبه، أن القرآن معجزة لفصاحته وبلاغته أولاً، ولانصراف الآخرين عن تقليله ثانياً.

حدوث القرآن

ثباتاً على اتجاهه في إنكار أبدية القرآن وقدمه، يعرف الشيخ المفید الكلام أنه تقطيع الأصوات ونظمها، وخروجها من محلها الطبيعي، وعلى هذا، يوضح مزتهما بصفتها عرضاً من الأعراض. وفيما يأتي نص كلامه في هذا المجال:

«أقول: إن الكلام هو تقطيع الأصوات ونظمها على وجه يفيد المعاني المعقولات. والأصوات عندي ضرب من الأعراض. وليس يصح على الكلام البقاء من حيث يستحيل ذلك على الأعراض كلها، ولأنه لو بقي الكلام، لم يكن ما تقدم من حروف الكلمة أولى بالتقدير. والمتأخر أولى بالتأخر. وكان ذلك يؤدي إلى إفساد الكلام وارتفاع التفاهم به على كل حال، وهذا مذهب جماعة من المعتزلة، وخالف فيه بعضهم، وسائر المشتبهه»^٣.

ويعتقد عبد الجبار أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطوعة أيضاً، وفي ضوء هذه المقدمة يستدل بقوله: وقد ثبت فيما هذه حالة أنه محدث، لجواز العدم عليه - على ما يتبناه في حدوث الأعراض^٤....

١. علي بن عيسى الرقاني، النكت في إعجاز القرآن، في «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، مراجعة م. خلف الله (الطبعة الثانية: القاهرة: دار المعارف ١٩٦٨) ٧٥.

٢. أوائل المقالات ١٦١. في ترجمة الجملة الثالثة من كلام الشيخ المفید، تصرفنا في وضع كلمة (التقدیر) بدلاً عن (التأخير)، و(التأخير) بدلاً عنها، وذلك لمناسبتهم في هذا المقام، ولا يصح الكلام بغيرهما.

٣. المغني ٦٧.

٤. نفس المصدر ٨٤.

وهذا التعريف للكلام، بصفته حروفاً منظومة وأصواتاً مقطوعة يتعارض بشدة مع التعريف الذي يطرحه المتكلمون الأشاعرة، إذ يعتبرونه: القول القائم بالنفس. فيقول الجويني، مثلاً: «الكلام هو القول القائم بالنفس، وإن رُمِّنا تفصيلاً، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدلّ عليه العبارات، وما يصطلاح عليه من الإشارات»^١. ووفقاً لقوله، فالعبارات تُسمى كلاماً على الحقيقة، إلا أنَّ بعض رفقائه قالوا إنَّ المعنى الخاص للكلمة هو الكلام الباطني فقط، وتأخذ العبارات معنى الكلام من خلال معناها الانتقالي فحسب^٢. ولو كان الكلام بالمعنى الذي عرفه الجويني ومن سار في ركبِه، فلاتعد هناك حاجة إلى القول إنَّ كلام الله حادث.

وفي ضوء التعريف الذي ذكره الشيخ المفيد للكلام، يتضح أنَّ القرآن حادث في عقيدته - علمًا أنه يرفض إطلاق كلمة «مخلوق» عليه، كما تفعل المعتزلة، ويستعمل بدلها كلمة «مُحدَّث» تبعاً لتعليم الإمامية^٣. وفيما يأتي كلامه في هذا الحقيل:

«أقول: إنَّ القرآن كلام الله ووحيه. وأنَّه مُحدَّث كما وصفه الله - تعالى - وأمنع من إطلاق القول عليه بأنه مخلوق. وبهذا جاءت الآثار عن الصادقين عليهم السلام ... وعليه كافة الإمامية إلا من شدَّ منهم. وهو قول جمهور البغداديين من المعتزلة، وكثير من المرجئة، والزيدية، وأصحاب الحديث»^٤.

مضافاً إلى الروايات المأثورة عن الأئمة، فإنَّ استدلال الشيخ المفيد يتوكّأ على

١. الإرشاد للجويني، ١٠٤، مراجعة م. يوسف موسى وعلي عبد الحميد (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٠).

٢. نفس المصدر، ١٠٨.

٣. راجع: الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

٤. أوائل المقالات ١٨ - ١٩. الحسن ١٩٥٣: ٦٣ - ٦٤.

القرآن نفسه. ولابد أنه يشير إلى الآيات التي تصف القرآن نفسه بأنه «ذكر... أو محدث»^١.

لا يقول عبد الجبار إن معتزلة بغداد يرون أن القرآن محدث وليس مخلوقاً، كما ظن الشيخ المفید. وإشارة إلى الاعتراض الذي يقول إنه، لو سمى القرآن مخلوقاً، فربما يشار شك حول القائل أنه كافر، يجب عبد الجبار قائلاً:

«إن الأمر بالضد مما ذكرته، وذلك لأن القول فيه بأنه غير مخلوق يوهم فيما أطلقه أنه مثبت له قديماً مع الله سبحانه، وأنه ثبوي عادل عن التوحيد. فيجب أن يووصف بأنه مخلوق ليزول هذا الإبهام. كما يجب وصفه بأنه محدث»^٢.

فيتضح - حسب رأي عبد الجبار - أنه لا يكفي أن نقول: إن القرآن محدث، ونتحقق من القول إنه مخلوق.

في ضوء اعتقاد الأشخاص الذين يرون أن القرآن أبدي قديم، تثار مسألة تقول: ما هي العلاقة بين ما يقرأ في القرآن، وبين كلام الله الأبدي القديم؟ وبأي معنى، يكون للأمة الحق بالقول. إن الذين يسمعون القرآن، فإنما يسمعون كلام الله؟ وتثار المسألة نفسها بالنسبة إلى الذين يقولون إن كلام الله حادث غير قديم، ولكنها ليست بنفس الحدة. والعلاج الذي يطرحه الشيخ المفید هو أننا يجب أن نفرق بين الحكاية، والمحكي، في حين أن العُرف لا يعتقد بأمثال هذا التفريق. يقول الشيخ المفید:

«وأقول: إن حكاية القرآن قد يطلق عليها اسم القرآن، وإن كانت في المعنى غير المحكي على البيان. وكذلك حكاية كل كلام يسمى به على الإطلاق. فيقال

١. الأنبياء، ٤٢، الشعراء .٥.

٢. المعنى ٧/٢١٨.

لمن حكى شعر النابغة: فلان أنشد شعر النابغة. وسمعنا من فلان شعر زهير. كما يقال لمن امثّل أمر رسول الله ﷺ في الدين وعمل به: فلان يدين بدين رسول الله ﷺ، فيطلقون هذا القول إطلاقاً من دون تقبييد، وإن كان المعنى فيه مثل ما ذكرناه من الحكاية على التحقيق. وهذا مذهب جمهور المعتزلة. وبخلاف فيه أهل القدر من المجتبة^١.

قد ذكر عبد الجبار أنَّه توجد حلول معتزلية متعددة لهذه المسألة. فوفقاً للقول أبي علي الجبائي، إنَّ الحكاية والمحكي متشابهان لا يختلفان. وكلام الله الذي يُتلى، مسموع. وللكلام بقاء ودوماً، كما يمكن أن يكون له وجود في عدد من الأماكن. وإن دليلاً على ذكر هذا الموضوع، هو أنَّه لو كان المستمعون ينصتون إلى الحاكي، فهذا يعني أنَّ الحاكي باع كفوه في إبداع شيءٍ مماثل للقرآن، مما يؤدي إلى تقليل قيمته الإعجازية الفريدة^٢. وكان أبو هاشم يعتقد أنَّ كلام الله يحدث بواسطةه، في الحكاية، وكلام الحاكي يحدث بواسطة الحاكي^٣. وعلاج عبد الجبار للمسألة هو نفس علاج الشيخ المفيد لها، وهو أنَّ السامع لكلام الله هو سامع لكلام أحد ثلة الله بمعنى من المعاني، والعرف العام يطبق هذا الشيء في مجال ما ينبع عن طريق الحكاية^٤.

١. أوائل المقالات. ١٠١-١٠٠. ص ٥٦٣-٥٦٤. النزيل ١٣١ في إثباته أنَّه في

٢. المغني ١٨٧-١٨٨. مع هذا، لأجل الاطلاع على تقرير مبادئ أبي علي الجبائي، راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٥٩٩، إذ يقول: في رأي أبي علي، أنَّ كلام الله لا يُحكي، لأنَّ حكاية الشيء أنَّ يُوتى بمثله، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله عَزوجل، ولكنه يقرأ ويحفظ ويكتب.

٣. المغني ١٩٠/٧.

٤. نفس المصدر.

نصل القرآن

إنَّ من المسائل المقصورة على الشيعة هي الموقف الذي يجب اتخاذه حيال القرآن الذي تم جمعه في خلافة عثمان.^١ قال الخياط المعتزلي إنَّ الرافضة يعتقدون «بأنَّ القرآن بُدُلٌ وغُثُرٌ، وزيد فيه ونقص منه، وحرف عن موضعه»^٢. ونقل عن بنى نوبخت قولهم «بوجود زيادة في القرآن ونقصان فيه»^٣.

ونقل الكليني عدداً من الروايات التي تخص هذا الموضوع. ومن هذه الروايات، رواية عن الإمام الباقر عليه السلام. تحدث فيها عن جمع الإمام علي عليه السلام القرآن فقال:

«ما أدعُ أحداً من الناس ألا جمع القرآن كلَّه كما أنزل إلَّا كذاب. وما جمعه وحفظه كما نزله الله - تعالى - إلَّا علىي بن أبي طالب عليهما السلام. والأئمة ومن بعده»^٤.

وفي رواية أخرى عن الإمام الباقر عليه السلام. أيضاً يذكر فيها أنَّ علم جميع القرآن ومعرفته يخص الأئمة عليهم السلام، فيقول: «ما يستطيع أحد أن يدعُي أنَّ عنده جميع القرآن كلَّه، ظاهره وباطنه غير الأوصياء»^٥. وجاء في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام مانصه: «وَاللَّهُ، إِنِّي لَأَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ مِنْ أَوْلِهِ إِلَى آخِرِهِ كَأَنِّي فِي كَفَّيٍ. فِيهِ خَبْرُ السَّمَاوَاتِ وَخَبْرُ الْأَرْضِ، وَخَبْرُ مَا كَانَ، وَخَبْرُ مَا هُوَ كَائِنٌ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: فِيهِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ»^٦.

١. إنَّ القرآن الكريم كان قد جُمِعَ في حياة النبي ﷺ. والذي كان في عهد عثمان هو أنَّ جمع المسلمين على قراءة إمام واحد، لأنَّه جمع الآيات وال سور في مصحف واحد. المترجم.

٢. الانتصار. [علمًا أنَّ هذا رأي غريب مفترى إذ لا تعتقد الإمامية بمثله بل هي بريئة منه ومن قائله] المترجم.

٣. أوائل المقالات. ٥٦.

٤. الكافي ٢٢٨/١. حديث رقم (١).

٥. نفس المصدر. حديث رقم (٢).

٦. نفس المصدر. ٢٢٩. حديث رقم (٤)، إشارة إلى الآية ٨٩ في سورة النحل.

وفي حديث آخر عنه: «... وعندنا - والله - علم الكتاب كله». ويمكن أن تحمل هذه الروايات على أن الأئمة وحدهم يعرفون القرآن بتمامه وكماله، أو أنهم هم لا غيرهم يعرفون باطنه كله، الذي هو بيد المؤمنين.

ونقل المفسر الإمامي القديم: أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي عدداً من الأمثلة من المصحف الصحيح، التي كانت في مصلحة الأئمة، ثم حرفت - فيما بعد - مع تغيير طفيف. فعلى سبيل المثال، يقول: إن قوله تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ»^١ كان في الأصل: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرَجْوَاللِّنَاسِ»^٢ أو قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَظَاهَ»^٣، كان في الأصل: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَاهُ».

وثمة رأي لم يقتصر على الشيعة وحدهم. ويُستشف منه أن علي بن أبي طالب عليه السلام هو أول من جمع القرآن ودونه. هذا الرأي هو لابن النديم إذ تحدث عن هذا الموضوع. وادعى أنه رأى بنفسه القرآن المكتوب بخط الإمام علي عليه السلام. ونقل الرواية التي تتحدث عن الإمام علي عليه السلام بالشكل الآتي:

١. الكافي، حديث رقم (٥).

٢. آل عمران / ١١٠.

٣. تفسير القمي، ١٠١، مراجعة طبيب الموسوي الجزائري (النجف: الهدى ١٣٨٦هـ). راجع أيضاً: نماذج أخرى في ص ١٠-١١. إن علي بن إبراهيم القمي ثقة جليل، أثني عليه علماؤنا. وهذا التفسير المستقى باسمه منسوب إليه كما يذهب إلى ذلك السيد هاشم معروف الحسني وأخرون غيره من العلماء المترجم.

٤. البقرة / ١٤٣.

٥. تفسير القمي، ٦٣١. من أجل التعرّف على مواطن الحذف المزعومة راجع «تاريخ القرآن» لمؤلفه ت. نولد كه، مراجعة شوالى (الطبعة الثانية، ليزيك: ديتريش ١٩٠٩)، الثاني، ١١٢، ٩٧، ومناهب تفسير القرآن لمؤلفه جولد تسيهير، (ليدن: بيريل، تجديد الطبع ١٩٥٢)، ص ٢٧٩-٨٦؛ وجولد تسيهير دراسات إسلامية (هاله: نيمار ١٨٨٨) الثاني ١١-١٠.

T. Nöldeke, Geschichte de, Qurang, rev. by F.Schwally. -I. Goldziher, Dic Richtungen Islamischen Koranauslegung (Leiden: Brill, reprint, 1952); I.G.Muhammadanische Studien.

«...إنه رأى من الناس طيرة عند وفاة النبي ﷺ فأقسم أنه لا يضع عن ظهره رداءه حتى يجمع القرآن. فجلس في بيته ثلاثة أيام حتى جمع القرآن. فهو أول مصحف جمع فيه القرآن من قلبه. وكان المصحف عند أهل جعفر. ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى، حمزة الحسني رحمه الله مصحفًا قد سقط منه أوراق بخط علي بن أبي طالب، يتوارثه بنو الحسن على مر الزمان. وهذا ترتيب السور من ذلك المصحف...».

تفق الرواية عند هذا الحد، إذ إن فيها إسقاطاً. لذلك لا نحصل منها على ترتيب السور.

وتحدّث الشيخ المفید عن النص المتعارف للمصحف العثماني في ثلاثة من مؤلفاته، وهي: «المسائل السروية»، «والسائل العکبریة»، «أوائل المقالات». وعرضت هنا أربعة أسئلة هي: ١- هل تغيير الترتيب الصحيح للنص الأصلي؟ ٢- هل حذف جزء من النص الأصلي؟ ٣- هل أضيف إليه شيء؟ ٤- ما هو موقف الشيعة المؤمنين من المصحف المتعارف هذا اليوم؟

وورد في جميع الكتب الثلاثة المتقدمة، أن جوابي السؤالين الأول والثالث متباهاً: فقد حصل تغيير في الترتيب الأصلي للقرآن، ييد أنه لم يُضاف إليه شيء. أما السؤال الثاني، فليس له جواب في «السائل العکبریة»، ولكن «السائل السروية» تذكر أن أشياء قد حذفت من القرآن، في حين يذكر كتاب «أوائل المقالات» أن ما حذف ليس جزءاً من النص الأصلي للقرآن، بل هو تفسير صحيح للقرآن، كان من المتعين أن يُثبتت مع النص. ولما كان كتاب «أوائل المقالات» أجاب عن السؤال الثاني، فلا تعدد هناك حاجة إلى طرح السؤال الرابع. والسؤال

١. ابن النديم؛ للحصول على معلومات أكثر عن مصحف الإمام على رحمه الله راجع: جولد تسهر، التوجيهات، ٢٧٩-٢٧٢.

الذى يشار هنا هو: أياً من هذه الكتب الثلاثة، كان تأليفه متأخراً؟ ومن خلال إشارة للشيخ المفيد في «أوائل المقالات»، قوله إنه في بحثه مع المعتزلة، كان له موقف، أما الآن فله موقف آخر، يبدو أن «أوائل المقالات» كان متأخراً عن ذينك الكتابين، ولعله يمثل الموقف النهائي والأخير للشيخ المفيد.

إن أفضل أسلوب لتوسيع هذا الموضوع، هو نقل جميع الفقرات المذكورة في «المسائل السروية» و«أوائل المقالات»، وترقيم الأسئلة على نفس النسق الذي مر آنفأ. ففي جواب المسألة التاسعة من المسائل السروية، قال الشيخ المفيد:

ـ (٣) إن الذي بين الدفتين من القرآن جمیعه کلام الله تعالى وتنزیله وليس فيه شيء من کلام البشر. وهو جمهور المنزل، والباقي مما أنزله الله تعالى قرآنًا عند المستحفظ للشريعة المستودع للأحكام [أي: الإمام الحجة عجل الله فرجه] لم يضع منه شيء [لم يحذف].

ـ (٤) وإن كان الذي جمع ما بين الدفتين الآن لم يجعله في جملة ما جمع لأسباب دعته إلى ذلك، منها: قصوره عن معرفة بعضه، ومنه ما شك في، ومنه ما يعمد إخراجه منه.

ـ (٥) وقد جمع أمير المؤمنين عليهما السلام القرآن المنزّل من أوله إلى آخره، وألفه بحسب ما وجب من تأليفه، فقدّم المکتبي على المدني، والمنسوخ على الناسخ، ووضع كل شيء منه في حّقه. فلذلك قال جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام: «أما والله لو قرئ القرآن كما أنزل لأنفينا فيه مسمّين كما سمي من كان قبلنا» [أي: النبي الكريم محمد عليهما السلام]. وقال عليهما السلام: (نزل القرآن أربعة أرباع: ربّينا، ربّي عدونا، ربّي قصص وأمثال، ربّي قضايا وأحكام، ولنا أهل البيت فضائل القرآن)!

يقول الشيخ المفيد هنا: إن التدوين الرسمي الموجود للقرآن غير مرتب ترتيباً

صحيحاً، وغير شامل لكلّ ما أنزله الله؛ ولكن، بما أنه لم يُضف إليه كلام مفتعل غريب عليه، فجُمِيعه كلام الله. والقرآن الكامل والمنظم تنظيماً صحيحاً كان ولا يزال معروفاً عند الأئمة فحسب. والرواية التي تذكر أن الإمام علياً عليه السلام قد دون القرآن، ذلك التدوين الذي لم يُنشر أبداً، وردت مرة أخرى في «السائل الفكيرية».^١ ويواصل الشيخ المفید كلامه، فيقول في جواب السؤال الرابع:

«(٤) غير أن الخبر قد صَحَّ عن أمْمَتِنَا عليهم السلام أنهم أمووا بقراءة ما بين الدفتين وأن لا يتعداه إلى زيادة فيه ولا نقصان منه حتى يقوم القائم عليه السلام ... فيقرئ الناس القرآن على ما أنزله الله تعالى وجمعه أمير المؤمنين عليه السلام ... وإنما نهونا عليهم السلام عن قراءة ما وردت به الأخبار من أحرف تزيد على الثابت في الصحف، لأنَّها لم تأت على التواتر وإنما جاء بها الآحاد، وقد يغلط الوارد فيما ينقله، [ولأنَّه متى قرأ الإنسان بما يخالف ما بين الدفتين غَرَّ بنفسه مع أهل الخلاف، وأغرى به الجبارين وعرض نفسه للهلاك]. فممنوعنا عليهم السلام من قراءة القرآن بخلاف ما ثبت بين الدفتين لما ذكرناه^٢.»

فإن قال قائل: كيف يصح القول بأنَّ الذي بين الدفتين هو كلام الله تعالى

١. المکبریة، مسألة ٤٩. السؤال المطروح هو: «... ولم يكن أبي وابن مسعود في نفوس الناس أجل من أمير المؤمنين عليه السلام. فما بال مصحف أمير المؤمنين عليه السلام لم يظهر منافسة لمصحف عثمان؟» النكتة الموجودة في السؤال هي: التشكيك في الرواية التي تذكر أنَّ علياً عليه السلام هو الذي جمع القرآن. يقول الشيخ المفید في جواب السؤال ما نصه: «فَاتَّمَ سَوْلَاهُمْ عَنْ ظَهُورِ مَسْحَفِ أَبِي وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَاسْتَنْهَى مَسْحَفُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام. فَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ: عَظَمَ وَطَاءُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَى مُلُوكِ الزَّمَانِ، وَخَفَّةُ وَطَاءِ أَبِي وَابْنِ مَسْعُودٍ عَلَيْهِمْ. وَمَا اعْتَدُوهُ مِنْ الْفَسَادِ عَلَيْهِمْ بَظَهُورِ خَلَافِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَقَلَّةِ إِحْفَالِهِمْ بِخَلَافِ مِنْ سَوَاءٍ. وَلَأَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام كَانَ فِي عَدَادِ الْأَضْدَادِ لَهُمْ وَالْأَنْدَادِ، وَأَبِي وَابْنِ مَسْعُودٍ فِي عَدَادِ الرَّعْيَةِ وَالْأَبْعَادِ. وَلَمْ يَكُنْ عَلَى الْقَوْمِ كَثِيرٌ ضَرَرٌ بَظَهُورِ مَسْحَفِهِمْ بِخَلَافِ مَسْحَفِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَلَذِلِكَ تَبَيَّنَتِ الْحَالَاتُانِ فِي مَسْحَفِ الْقَوْمِ.»

٢. لم يورد المؤلف ما بين المعرفتين في كتابه، بل ذكر أنَّ في هذا الموضع إسقاطاً، فرجحَ إلى «السائل السروية»، فعثرت على هذه العبارة، وذكرتها هنا تعميماً للنَّصْ، وتحقيقاً للفائدة. المترجم.

على الحقيقة من غير زيادة فيه ولا نقصان، وأنتم ترون عن الأئمة عليهم السلام أنهم قرأوا «كنتم خير أئمة أخرجت للناس» «وكذلك جعلناكم أئمة وسطاء»، [وقرأوا] «يسئلونك الأنفال» وهذا بخلاف ما في المصحف الذي في أيدي الناس، قبل له: قد مضى الجواب عن هذا^١ وهو أن الأخبار التي جاءت بذلك أخبار آحاد لا يقطع على الله تعالى بصحتها، فلذلك وقفنا فيها، ولم نعدل عما في المصحف الظاهر على ما أمرنا به حسب ما بيناه^٢.

هـ فالقاعدة العملية. إذن. هي قبول القرآن كما هو، والإذعان بأنه ناقص^٣. ومعنى: أن القرآن الإمامية كامل هو: إن نصه كله موجود لدى الإمام المهدي المنتظر عليه السلام، ولا يعرف من خلال الروايات الموجودة، علمًا أن روايات الخبر الواحد التي يرفضها الشيخ المفيد، يوردها القمي في تفسيره.

وتم عرض مسألة القرآن وبحثها مرتين أخرى في كتاب «أوائل المقالات»، وللحظ هنا جواباً متبيناً عن السؤال الثاني المذكور آنفاً. يقول الشيخ المفيد:

«أقول: إن الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام

١. أسقط المؤلف هذه العبارة بينما أنها موجودة في «المسائل السروية»، ونقلتها هنا للأمانة، وتأكيد ضرورة مراعاة الدقة. المترجم.

٢. السروية، ٦٠-٥٩، وردت عدم ثقافة الروايات التي ضمت في طياتها فقرات من نص قرآن آخر، في «العکبریة»، مسألة ٤٩: «...مع أنه لا يثبت لأبي وابن مسعود وجود مصطفين منفردين. وإنما يذكر ذلك من طريق الظن وأخبار الآحاد وقد جاءت بكثير مما يضاف إلى أمير المؤمنين عليه السلام. من القراءة أخبار الآحاد التي جاءت بقراءة أبي وابن مسعود على ما ذكرناه».

٣. إذا كان هذا هو رأي المؤلف نفسه، فهو على خطأ، وإذا كان المؤلف يستنتج من كلام الشيخ المفيد، فليس في كلامه ما يدل على وجود نقص في القرآن، ويرأ الإمامية جميعهم من هذه الشبهة. يرجع إلى هامش ص ٥٤-٥٥ من كتاب «أوائل المقالات» للاطمئنان على ما ذكرت. ثم ليس في الجواب الذي بعد هذا الكلام تبادل عما قبله، والشيخ ينقل فيه آراء الآخرين أيضاً. المترجم.

باختلاف القرآن، وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان.

(١) فأما القول في التأليف: فالموحود يقضي فيه ب تقديم المتأخر وتأخير المتقدم، ومن عرف الناسخ والمنسوخ، والمكتن والمدنى لم يرتب بما ذكرناه.

(٢) وأما النقصان: فإن العقول لا تحيله ولا تمنع من وقوعه، وقد امتحنت مقالة من آباء، وكلمت عليه المعتزلة وغيرهم طويلاً فلم أظفر منهم بحججة اعتمدتها في فساده ^{لقد} قال جماعة من أهل الإمامة: إنه لم ينقص من كلمة، ولا من آية، ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين ^{عليه السلام} من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله. وذلك كان ثابتاً منها، وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يُسمى تأويل القرآن قرآن، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجِلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَى إِلَيْكَ وَخَيْرٌ وَقُلْ رَبِّ زُدْنِي عِلْمَنِاهُ﴾، فسمى تأويل القرآن قرآن. وهذا ما ليس فيه بين أهل التفسير اختلاف، ^{نعم} (وعندي: إن هذا القول أشبهه من مقال من آدعى نقصان كلام من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل. وإليه أميل، والله أعلم توفيقه للصواب^٢).

فالشيخ المفيد - بحمله روایات الشیعہ الواردة حول وجود نقص في القرآن على تفسیره لا على نصه بالذات^٣. يتفق بذلك مع المعتزلة وجميع أهل السنة^٤.
ويواصل الشيخ كلامه منكراً وجود زيادة في القرآن، فيقول:

«وأما الزيادة فيه، فمقطوع على فسادها من وجهه، ويجوز صحتها من وجهه.
فالوجه الذي أقطع على فساده، أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه

١. طه/١١٤.

٢. أولئك المقالات ٥٤-٥٦.

٣. لا يسمى هذا نقصاً لأن عدم وجود التفسير لا يدل على وجود نقص في النص، فليفرق بين ذلك.
المترجم.

٤. بل يتفق المعتزلة وجميع أهل السنة معه. المترجم.

على حدٍ يلتبس به عند أحد من الفصحاء. وأما الوجه المجزئ، فهو أن يزداد فيه الكلمة والكلمتان، والحرف والحرفان، وما أشبه ذلك مما لا يبلغ حد الإعجاز، ويكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن، غير أنه لابد متى وقع ذلك من أن يدلّ الله عليه، ويوضح لعباده عن الحق فيه، ولست أقطع على كون ذلك، بل أميل إلى عدمه وسلامة القرآن عنه. ومعي بذلك حديث عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام، وهذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بنى نوبخت عليهما السلام من الزيادة في القرآن والنقصان فيه. وقد ذهب إليه جماعة من متكلمي الإمامية، وأهل الفقه منهم والاعتبار^١.

والإمامي الذي استطاع الشيخ المفيد أن يدعى - بحق - أنه إلى جانبه، هو ابن بابويه^٢.

وملخص الكلام هو: إنه يمكن القول بوجود رأيين كانا سائدين بين الإمامية حول كمال القرآن. فالبعض - حتى قبل الشيخ المفيد - كان يعتقد بأنَّ مصحف عثمان كامل، أمّا البعض الآخر، كالنوبختيين، فقد كانوا يعتقدون بوجود زيادة ونقص في القرآن، على الرغم من جنوحهم إلى الاعتزال. وقد دافع الشيخ المفيد عن الرأيين كليهما، ولكن من المحتمل أنَّ رأيه النهائي هو: إنَّ القرآن كامل على ما هو عليه^٣.

١. أوائل المقالات ٥٦.

٢. راجع: الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب. [لكنَّ الشيخ لم يذكر في كلامه أحداً، فمن أين للمؤلف هذا الرأي؟] المترجم.

٣. ج. البش، القرآن الشيعي، في «آريليكا»، السادس عشر (١٩٧٩)، ٢١، J-Eliasts The Shiite Quran Arabica ذكر أنَّ الروايات التي نقلها الكليني «لاتدعى وجود تشويه متعنت في مصحف عثمان، بل تذكر وجود فروق نصية معينة بين القراءات المختلفة، والميزات الجدلية المنطقية، كما تذكر أنَّ تغييرًا قد تمَّ في ترتيب بعض السور والأيات»... واستشهد هذا الكاتب بكلام ابن بابويه (كما سيأتي في الفصل ←

أما في الجانب السنّي، فقد استدل عبد الجبار على كمال القرآن مشيراً إلى الأهمية الفائقة التي يوليها المسلمون إياته، كما نرى ذلك من خلال نقفهم لقراءات متنوعة لأشخاص، مثل: عبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت. ولو كانت هناك أقلّ محاولة من شأنها التلاعّب بالقرآن وتحريفه، فمن المؤكّد أنّهم ينتبهون إليها. واستدل عبد الجبار كذلك على أنه لو كان عثمان قد تلاعّب بالقرآن، لقام على عليه السلام بإصلاحه خلال أيام خلافته، إذ كانت عنده فرصة كافية.^١

مزايا النبي ﷺ: العصمة

لقد أكّد المعتزلة وأصرّوا على عصمة النبي ﷺ من الذنب والسلو، أكثر من أصحاب الحديث أو المتكلّمين الأشاعرة. والدليل على ذلك: أنّهم عدوا السيرة الحسنة الصالحة للنبي ﷺ ضروريّة لرفاهية المؤمنين وسعادتهم. فهو يجب أن يكون معصوماً من ارتكاب كل ذنب حتى لا يقلّ من شأنه ومصاديقه

الخامس عشر من هذا الكتاب»، وكلام الشيخ المفید في أوائل المقالات ٥٦ دعماً لرأيه القائم على أن الفكر الإمامي الرئيس لا يرى حذف أشياء أساسية من القرآن المورحى. ولكن لما كان الشيخ المفید قد عرض رأياً مخالفًا في «المسائل السروية»، وفي تقريره حول النوبختيين، لذلك يتضح، أنّ هناك رأيين سائدين في أوساط الإمامية بشأن هذا الموضوع. وفي ضوء هذا، لا يمكن القطع بأنّ الأحاديث التي نقلها الكليني، ليس فيها إشارة إلى تشويه أو تلاعّب متعنّد في مصحف عثمان. راجع أيضاً: كولبرك في «ملاحظات على موقف الإمامية من القرآن»، في س. م. استرن وآخرين، الفلسفة الإسلامية والستة الكلاسيكية: «مقالة مقدمة من قبل أصدقاء ريجارد، إليه» («دراسات شرقية»، العدد ٥، أوكسفورد: كاسبرو ١٩٧٢) ص ٢٠٩-٢٤٤ إذ يظهر منه أنّ الرأيين ما زلا سائدين بين الشيعة.

E.Kohlberg, "Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'an", in S.M. Stern, et al., Islamic Philosophy and the classical Tradition: Essay presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer.

بين المؤمنين^١.

ويعتقد عبد الجبار أن بعض الأنبياء أفضل من بعض^٢، بيد أنه لا يرى أفضلية شخصية جوهرية للنبي محمد ﷺ بالنسبة إلى سائر الأنبياء. فقد تحدث عنهم جميعاً تحت عنوان واحد. ومن أجل خير الناس وسعادتهم، إذ يحتاجون إلى رسالة نبوية لشخصٍ أمين موثوق، لا يجيز الله لأنبيائه أن يرتكبوا ذنوبياً متعمدة، أو يكذبوا، سواء قبل بعثتهم أم بعدها^٣. وكذلك ينبغي أن لا يخطأ الأنبياء، أو يرتكبوا ذنباً عن غفلة، أو يراؤوا في أداء مهامهم الرسالية^٤. ولكن قد يتعرض نبي من الأنبياء إلى غفلة أو ارتباك في أداء مهمته التي شرحها للمؤمنين، وطبق الحد الأدنى الضروري منها. فمثلاً كان النبي محمد ﷺ مسحواً له أن يسهو في صلاة نافلته كما ورد في رواية ذي اليدين^٥.

فالمبداً الذي عليه عبد الجبار هو أنه لا يجوز أن يكون هناك نقص في النبي يوجب ابتعاد الناس عن رسالته، ولكنه كسائر الناس في الجوانب الأخرى. وكذلك فإن الأنبياء غير معصومين من ارتكاب الصغائر التي لا تقدح في مصداقيتهم، سواء

١. حول موقف المعتزلة عموماً، راجع ت، آندره في كتابه: شخصية محمد من خلال تعليماته وإيمانها («أرشيف الدراسات الشرقية»، الجزء السادس عشر؛ استوكهولم: نورستد ١٩١٨)، ص ١٣٩-١٤٥.
٢. وبالنسبة إلىربط عبد الجبار بين هذه المسألة وقاعدة الأصلح للإنسان، راجع: المغني ١٥٣-٣٢.

T. Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.

٣. نفس المصدر ٢٨٠.

٤. نفس المصدر ٢٧٩، ٣٠٠، ٣٠٤.

٥. نفس المصدر ٢٨١، ٢٧٩.

فيما يخص هذه الرواية، والبحث الموجود بين المفيد وأبن باطو به حولها، راجع:
الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب. [من قال: مسحواً له؟ إنه كلام في غير سدد حفاظاً المترجم].

قبلبعثةأمبعدها.

من جهة أخرى، فإن بعض الإمامية القدامى - على الأقل - كانوا ينكرون أن يكون النبي محفوظاً من ارتكاب الذنوب. وفي الرواية التي نقلها ابن بطة الحنبلي، جاء أن عبد الله بن الحسن بن الحسن المتوفى سنة ١٤٥-٧٦٢، أتّهم الرافضة عموماً بالشرك للدليل أدناه:

«لو سألتهم، «هل يذنب النبي؟» لقالوا: «نعم، وقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر». ولو سألتهم، «هل يذنب علي؟» لأجابوا: «لا». وكل من قال: إنه يذنب فهو كافر».

إن الرأي القائل إن هذه العقيدة كانت عقيدة بعض الشيعة حقيقة، هو ما يذهب إليه الأشعري، إذ يقول إن فريقاً من الرافضة ورئيسهم المبز هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٧٩-٧٩٥) كانوا يقولون إن الأئمة معصمون من الذنب والسوء والغفلة ^{لأنما} رسول الله ^{فهو ليس كذلك}. فقد عصى فيأخذ الفداء يوم بدر^٣. من جهة أخرى، فإن الأئمة لا يُوحى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصمون من الذنب^٤.

ويستطرد الأشعري في كلامه، فيقول: من المعتقدات الأخرى للرافضة: أن

١. المعني ٢٨٠/٦: شرح الأصول الخمسة ٥٧٣-٥٧٦.

٢. أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري في أصول السنة والديانة، مراجعة وترجمة هـ. لأنوشت (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق، ١٩٥٨) النص، ص ٤٣، الترجمة، ص ٧١.
إشارة إلى الآية الثانية من سورة الفتح: «يَغْفِرُ لَكُمُ اللَّهُ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكُمْ وَمَا تَأْخُرُهُ». [لا يقول بهذا عاقل].
والشيعة جميعاً ^{برأ} من هذه التهمة الباطلة التي ألقها بهم خصومهم. المترجم.

٣. إشارة إلى الآيات ٦٧-٦٩ من سورة الأنفال. [كلا تزهت ساحة هشام بن الحكم عن هذر الأشعري المتعصب ذي الحمية المذمومة المتشينة]. المترجم.

٤. مقالات الإسلامية ٤٨.

النبي والأنمة لا يعصون الله، والله عاصمهم من القصور والغفلة والزلل، لأنهم حججه على المؤمنين^١.

أما الشيخ المفید، فقد كان يعتقد بأنَّ جميع الأنبياء، باستثناء محمد ﷺ موصومون من جميع الكبائر، وأما ما كان من صغير لا يستخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة. وعلى غير تعمد، وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول: إنَّ جميع الأنبياء الله - صلى الله عليهم - موصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، ومنها يستخف فاعله من الصغار كلها، وأما ما كان من صغير لا يستخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة، وعلى غير تعمد وممتنع منهم بعدها على كل حال. وهذا مذهب جمهور الإمامية، والمعتزلة بأسرها تختلف فيه»^٢.

بيد أنه يؤمن بالعصمة المطلقة للنبي محمد ﷺ حتى من الصغار التي قد يرتكبها سائر الأنبياء، ولتسمعه يتكلم، فيقول تحت عنوان:

(القول في عصمة نبينا محمد ﷺ خاصة)

«أقول: إنَّ نبينا محمد ﷺ ممن لم يعص الله - عز وجل - منذ خلقه الله - عز وجل - إلى أن قبضه، ولا تعمد له خلافاً ولا أذنب ذنباً على التعمد ولا النسيان. وبذلك نطق القرآن وتواتر الخبر عن آل محمد ﷺ. وهو مذهب جمهور الإمامية، والمعتزلة بأسرها على خلافه.

وأما ما يتعلق به أهل الخلاف من قول الله تعالى: «لِيُعَفِّرَ لَكُمْ أَنَّكُمْ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنِبِكُمْ وَمَا تَأْخُذُونَ»، وأشباه ذلك في القرآن، ويعتمدونه في الحجة على خلاف ما ذكرناه، فإنه تأويل بضد ما توقموه، والبرهان يعضده على البيان. وقد نطق الفرقان

١. مقالات الإسلامية ٤٨-٤٩.

٢. أوائل المقالات ٢٩-٣٠.

بما قد وصفناه، فقال جل اسمه: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ فتنفي بذلك عنه كل معصية ونسوان^١.

وخلالاً لابن بابويه وسائر شيوخ قم، فقد كان الشيخ المفید يعتقد بأن النبي ﷺ لم يشأ في صلاته قط^٢.

مزايا أخرى

قال الشيخ المفید إن الله خص محمد ﷺ بجميع الفضائل وحصول الكمال، وخلال المناقب عندما بعثه بالنبوة. ومن هذه الفضائل: فضيلة القراءة والكتابة الالزمه له إذ جعله الله تعالى حاكماً بين الخلق في جميع ما اختلفوا فيه. ولابد له أن يكون قادرًا على قراءة ما في الأديان الأخرى من عقائد وأفكار^٣.

وكان الشيخ المفید مع جميع الإمامية يعتقدون بأن آباء النبي ﷺ من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطلب، وأمه آمنة، وعمه أبي طالب، مؤمنون بالله عز وجل موحدون له. ووفقاً لكلام الشيخ، فإن جميع الفرق الأخرى تخالف هذا الاعتقاد^٤. وكذلك كانوا يعتقدون بأن الأنبياء أفضل من الملائكة. واختلفت المعتزلة في هذه المسألة حسب كلامه، فالجمهور منهم يرى أن الملائكة أفضل، وقال نفر منهم بالوقف في تفضيل أحد الفريقين على الآخر، وقال آخرون منهم كقول الإمامية^٥:

١. أوائل المقالات .٣٠

٢. راجع: الصفحة الأخيرة من الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

٣. أوائل المقالات ١١١ - ١١٣. علماً أن الجملة الأخيرة التي تبدأ من (ولابد) حتى آخر المقطع تطابق النص الإنجليزي الأصلي، إذ حصل خطأ في ترجمتها الفارسية. المترجم.

٤. نفس المصدر ١٢-١٣.

٥. نفس المصدر ١٦. وراجع: مقالات الإسلاميين ٤٣٩-٤٤٠ للأشعرى، أيضاً [أحيط القراء علمًا أنه ليس في الكتاب ما يؤيد هذه الفقرة، إذ لم يذكر الشيخ المفید أن بعض المعتزلة يقولون في هذه المسألة كقول الإمامية]. المترجم. راجع

الخلاصة

إن التوجّه الرئيس للشيخ المفید يعني بالبني بَنِي إِسْرَائِيلَ والأئمّة الاثني عشر من آله. فهو يتحدث عن معجزته الكبرى، وهي القرآن، بيد أنه لا يحدّد بشكل قاطع مجال الإعجاز في القرآن. ففي إحدى رسائله يذكر أن الفصاحة والبلاغة هما سبب الإعجاز. وفي رسالة أخرى يقول: إن الله هو الذي صرف الناس عن معارضته القرآن والإيمان بمثله. فموقعه النهائي غير واضح من هذه المسألة.

يقول الشيخ المفید: إن القرآن محدث، ويرفض أن يسميه مخلوقاً. وعندما يتلى القرآن، فيمكن القول أن السامع يسمع كلام الله تعالى، لأنه لا فرق في المتدالون من الكلام بين الحکایة والمحکی. ويعتقد الشيخ المفید بعدم وجود زيادة في القرآن، وعدم تعرضه للتحريف والتخل، ولعل رأيه المتأخر هو: أنه لم يُحذف منه شيء. وحينما يظهر الإمام المهدى عليه السلام فإنه يتلو القرآن كما هو بترتيبه الصحيح، كما يقدم للناس تفسيره الصحيح.

وفي عقيدته أنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعْصُومٌ مِّنْ كُلِّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مِّنْذِ خَلْقِهِ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى أَنْ قَبْضَهُ . وَلَمْ يَذْنَبْ أَيْ ذَنْبٍ حَتَّىٰ عَنْ ذَهُولٍ أَوْ نَسْيَانٍ . أَمَّا بِقِيَةِ الْأَنْبِيَاءِ فَيُمْكِنُ أَنْ تَصْدُرَ عَنْهُمُ الصَّغَائِرُ مَمَّا لَا يَسْتَحْفَفُ فَاعْلَمُ، وَذَلِكَ قَبْلَ بَعْثَتِهِمْ، وَأَمَّا بَعْدَ بَعْثَتِهِمْ، فَلَا تَصْدُرُ مِنْهُمْ صَغِيرٌ وَلَا كَبِيرٌ .

أما عبد الجبار، فإنه ينقل معجزات عن النبي ﷺ كما يفعل الشيخ المفید، بيد أنه أكثر وضوحاً عند تعدادها وإحصائها. ويعتقد عبد الجبار أن العجز عن مقارعة القرآن يعود إلى فصاحته الباطنية. ويقول: يجب أن نسميه مخلوقاً، والمصحف المتداول مصحف صحيح وكامل. (ويعتقد أن الأنبياء معصومون من الكذب وجميع الذنوب التي تخلّ بشأنهم، وأتقاً من الجهات الأخرى، فلا فرق بينهم وبين سائر الناس).

الفصل الخامس: الإمامة

يقول الشيخ المفید: «الإمامية هم القائلون بوجوب الإمامة والعصمة ووجوب النص». ولابد أن نتلقى السبب الأساس لأى ضرب من ضروب الخلاف القائم بين مذهب الشیخ المفید، ومذهب المعتزلة المعاصرین له، في الإمامة. وسنتحدث في هذا الفصل عن الإمام، وتعريفه كما ورد في مصنفات الشیخ المفید وعبد الجبار، وعصمتہ، وعلمه، ومزايا أخرى له، والمبالغات اللازم تفادیها، وضرورة وجود الإمام، ومسألة غيبة الإمام الثاني عشر، وطريقة تعیین الإمام.

تعريف الإمام

يقول الشیخ المفید: «الأئمة قائمون مقام الأنبياء - صلی الله علیهم وسلم - في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام»^١. وفي ضوء هذا التعريف، فإن الإمام ليس رئيساً للمجتمع إدارياً وقضائياً وعسكرياً فحسب، بل هو معلم مطلق القدرة للنوع الإنساني. وهذا التعريف الأخير لإمام الشيعة هو الأساس للتعاليم والعقائد الأخرى التي ينبغي دراستها كالعصمة من الذنب والخطأ، وضرورة وجود الإمام في جميع العصور، وطريقة تعیین الإمام.

١. النصوص المختارة .٢٣٩-٢٤٠.

٢. أوائل المقالات .٣٥.

أما عبد الجبار فإنه يجعل الشؤون الإدارية والعسكرية والقضائية، من مهام الإمام أيضاً، بيد أنه ينفي وجود دور للإمام كمعلم حقيقي للمجتمع، فيقول: «الإمام من له الولاية على الأمة والتصرف في أمرهم على وجه لا يكون فوق يده»^١ ويرد قائلاً: احتراماً عن القاضي والمتولى، أي: إنه يفرق بين الإمام والقاضي والمتولى، وثمة آراء متعددة. حتى بين الإمامية أنفسهم - حول الفضيلة الشخصية للإمام قياساً للأنبياء - ويميل الشيخ المفید - مع الاحتياط - إلى تفضيل الأئمة على جميع الأنبياء، ما عدا محمد<ص> فيقول:

«قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمة عليهم السلام من آل محمد عليه السلام على سائر من تقدم من الرسل والأنبياء سوى نبينا محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه وأوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أولي العزم منهم عليهم السلام، وأبى القولين فريق منهم آخر، وقطعوا بفضل الأنبياء كلهم على سائر الأئمة عليهم السلام.

وهذا باب ليس للعقلون في إيجابه والمنع منه مجال، ولا على أحد الأقوال فيه إجماع. وقد جاءت آثار عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه في أمير المؤمنين عليه السلام وذريته من الأئمة، والأخبار عن الأئمة الصادقين أيضاً من بعد، وفي القرآن مواضع تقدير العزم على ما قاله الفريق الأول في هذا المعنى. وأنا ناظر فيه وبالله اعتصم من الضلال»^٢.

وهناك تفضيل لهم على الملائكة أيضاً، ببعضهم له مقام الرسالة والنبأة. وفي مسألة تفضيل الأئمة على الملائكة لا يرتاب الشيخ المفید في تبني هذا الرأي، بيد أنه يتزدد في مسألة أفضلية الأئمة بالنسبة إلى كبار الملائكة، كتزده في أفضليتهم

١. شرح الأصول الخمسة ٧٥٠. للموازنة بين الإمام الشيعي وال الخليفة الستي، راجع جولدزيهير، الشريعة والقانون الإسلامي. ترجمة ف. ارين (باريس: كوتبر ١٩٥٨)، ص ١٧١-١٧٢.

Goldziher' Le Dogme et la loi de l'Islam

٢. أوائل المقالات ٤٢-٤٣.

بالنسبة إلى الأنبياء، فيقول:

«أما الرسول من الملائكة والأنبياء عليهما فقولي فيهم مع آئتها آل محمد عليهما كقولي في الأنبياء من البشر، والرسول عليهما، وأما باقي الملائكة فإنهم وإن بلغوا بالملكيّة (أي: بعنوان كونهم ملائكة) فضلاً، الآئمة من آل محمد عليهما أفضّل منهم وأعظم ثواباً عند الله - عز وجل - بأدلة ليس موضعها هذا الكتاب»^١.
وفي ضوء ما تقدّم من كلام يظهر أنّ الآئمة - من منظور الشيخ المفید - أفضّل من جميع المخلوقين، ما عدا محمد عليهما.

العصمة من الذنب والخطأ

لما كان الآئمة خلفاء الأنبياء في تعليم الناس، لذلك يستنتاج الشيخ المفید أنّهم يجب أن يكونوا معصومين كالأنبياء، حتى يتستّى لهم أداء مهامهم، بدون أن يوّقعوا المجتمع في الخطأ والزلل. فالآئمة معصومون إلى درجة:
 «أنّهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء وأنّه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين ولا ينسون شيئاً من الأحكام.
 وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شدّ منهم وتعلق بظاهر روايات لها تأويّلات على خلاف ظنه الفاسد من هذا الباب. والمعزلة بأسرها تخالّ في ذلك ويحيّرّون من الآئمة وقوع الكبائر والرّدة عن الإسلام»^٢.

فالتسامح الوحيد للشيخ المفید باعترافه بالضعف البشري الموجود عند الآئمة يشبه تسامحه بالنسبة إلى الأنبياء، ما عدا محمد عليهما فهو يرى أنّ الآئمة - قبل

١. أوائل المقالات .٤٤

٢. نفس المصدر .٣٥

الإمامية - معرضون إلى الصغائر التي لا يستخفّ فاعلها، وتصدر على غير تعمّد.^١ إن أحد علماء الإمامية المخالف لهذا الرأي، ويحمله أنه كان على بالشيخ المفيد هو: ابن بابويه الذي كان يعتقد بأن النبي ﷺ سها في صلاته، ولعله يجتاز مثل هذا السهو على الأئمة أيضاً. صحيح - كما يقول الشيخ المفيد - أن المعتزلة يجزئون على الإمام الارتداد، ييد أنه نسي أن يرد كلامه بالقول: إنهم يعتقدون بأن الإمام المرتد يفقد مقام إمامته عند ارتداده عن دينه.^٢

إن الإمام بوصفه خليفة النبي، لا يجب أن يكون معصوماً فحسب، بل يكون منزهاً مصوناً من كل خطأ وزلل. وتنذر بعد ذلك مسألة حول سعة علم الإمام فالشيخ المفيد ينكر أية ضرورة عقلية للقول إن الأئمة - كالمعتزلة - يعرفون ما سيكرون، وما تكتنه ضمائر الناس، ولكته يقول: إن الله هو الذي أكرمهم بذلك، وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول: إن الأئمة من آل محمد ﷺ قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد، ويعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم، ولا شرطاً في إمامتهم. وإنما أكرمهم الله تعالى به وأعلمهم إياه للطف في طاعتهم، والتمسك بإمامتهم. وليس ذلك بواجب عقلاً، ولكته وجب لهم من جهة السماع. فأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب، فهو منكر بين الفساد، لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلا الله عزوجل. وعلى قولي هذا: جماعة أهل الإمامية إلا من شذّ عنهم من المفروضة، ومن انتهى إليهم من الغلة»^٣.

١. يرجع إلى ص ١٥٠.

٢. يرجع إلى الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

٣. يرجع إلى المعني، عبد الجبار، ج ٢، القسم الثاني، ص ١٧٦.

٤. أوائل ٣٨، راجع: الصفحات القادمة في هذا الفصل للتعرف على المفروضة.

إذن، العلم الخارق للعادة يمنحك للأئمة أحياناً بوصفه لطفاً، ليتيسراً اعتقاد الناس بهم، لكنه ليس صفة واجبة فيهم، كشرط على إمامتهم.

إن عجز الإمام عن معرفة ما في ضمائر الآخرين له تأثير على أحکامه القضائية المرتبطة بشهادة الشهود. وقد يدلّه الله على الحقيقة، فيحكم بخلاف الظواهر وشهادة الشهود. وقد تغيب عنه باطن الأمور فيحكم فيها بالظواهر وشهادة الشهود، وقد يكون حكمه على خلاف الحقيقة، وفيما يأتي كلام الشيخ المفید في هذا الصدد:

«أقول: إن للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظاهر الشهادات. ومتى عرف من المشهود عليه ضد ما تضمنته الشهادة، أبطل بذلك شهادة من شهد عليه وحكم فيه بما أعلمه الله تعالى. وقد يجوز عندي أن تغيب عنه باطن الأمور فيحكم فيها بالظواهر، وإن كانت على خلاف الحقيقة عند الله تعالى. ويجوز أن يدلّه الله تعالى على الفرق بين الصادقين من الشهود وبين الكاذبين فلا تغيب عنه حقيقة الحال. والأمور في هذا الباب متعلقة بالألطاف والمصالح التي لا يعلمها على كل حال إلا الله - عز وجل - . ولأهل الإمامة في هذه المقالة ثلاثة أقوال: فمنهم من يزعم أن أحکام الأئمة على ظاهر على الظواهر دون ما يعلموه على كل حال؛ ومنهم من يزعم أن أحکامهم إنما هي على الباطن دون الظواهر التي يجوز فيها الخلاف؛ ومنهم من يذهب إلى ما اخترتني أنا من المقال...».

في ضوء ما تقدّم، إذا أصدر الإمام حكماً مناقضاً لشهادة الشهود، فيجب أن يقبل، لأن الاحتمال وارد بأن الإمام أصدر حكمه عن طريق العلم الذي ألقاه الله إليه مباشرةً من جهة أخرى، لا يستطيع أحد أن يطمئن اطمئناناً تاماً - مع وجود الاحتمال دائماً - إلى أن الإمام ينخدع بالظواهر في أي قضية كانت. وهذا يعني

أن حكم الإمام وفقاً للظواهر الزائفة غير صحيح. فالحكم المبني على شهادة عدد معين من الشهود الكفويين صحيح من الناحية الشرعية والقانونية، حتى لو شهدوا بالكذب. والله تعالى يغير الحكم الصادر يوم القيمة، لكن القاضي لم يخطئ ولم يفعل باطلأً عندما يحكم وفقاً لما أمامه من حقائق مع ملاحظة جميع الضوابط.

ويقف الشيخ المفيد إلى جانب الإمامية المعتدلين على نحو التأكيد بسبب قوله أن الإمام - اعتيادياً - لا يعلم ما سيكون، وما في ضمير الأشخاص، وأنه يمكن أن ينخدع بالظواهر^١. وعندما سُئل عن سبب خروج الإمام علي عليه السلام إلى مسجد الكوفة وهو يعلم بأنه سيقتل فيه، أو سبب مسيرة الإمام الحسين عليهما السلام إلى أهل الكوفة، وهو يعلم أنهم يخذلونه ولا ينصرونه، أنكر في جوابه أن يكون للأئمة علم بتفاصيل كل حادثة تقع في المستقبل، وقال: إن الإمام يعلم الحكم في ما يكون دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث، ويكون على التفضيل والتمييز^٢.

إن نظرية الشيخ المفيد المعتدلة بالنسبة إلى سعة علم الإمام وتفصيله ساعدته كثيراً في مناقشته مع أحد المعتزلة حول الإمام المهدى عليه السلام إذ سأله ذلك المعتزلي قائلاً: إذا كان الإمام الثاني عشر موجوداً حقاً، «فما باله لا يظهر لك، فيعرفك نفسه بالمشاهدة، ويريك معجزة، ويبين لك كثيراً من المشكلات، ويؤنسك بقربه، ويعظم قدرك بقصده، ويشرفك بمكانه، إذا كان قد أمن منك الإغراء به، وتيقن ولاتيك له ظاهرة وباطنة»^٣ فقال الشيخ المفيد في جوابه، إلى الحد الذي يعلمه، أنا

١. مقالات الإسلامية ٥٠. في جواب هذا السؤال وهو: هل يعلم الأنبياء بكل شيء، نقل الأشعري جوابين متناقضتين عن الرافضة.

٢. العكبرية، المسألة ٢٠.

٣. أثرت نقل السؤال نسألاً يصلح إلى القصد وإتماماً للفائدة وتوضيحاً للمطلوب، علمًا بأن جوابه يقع في صفحة ونصف من كتاب «الفصول المختارة»، المترجم.

لأقول: إن الله عز وجل قد أطلع الإمام على باطني وعرفه حقيقة حالي^١. فكل ما يعلمه الإمام أن ظهوره للشيخ المفید ربما لا يكون في مصلحته. ويقر الشیخ المفید - متربداً - بالتأثير عن الأئمة أنهم يعرفون جميع الصنائع واللغات، بيد أنه يقول: إن هذه المعرفة غير ضرورية من جهة العقل والقياس. وما دفعه إلى قبول هذا المؤثر هو اعتباره وحجتيه. يقول الشیخ تحت عنوان: (القول في معرفة الأئمة بجميع الصناعات وسائر اللغات)

«أقول: إنه ليس يمتنع ذلك منهم ولا واجب من جهة العقل والقياس. وقد جاءت أخبار عنن يجب تصدیقه بأنّ أئمة آل محمد عليهم السلام قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت، وجب القطع به من جهتها على الثبات. ولی في القطع به منها نظر والله الموفق للصواب، وعلى قولی هذا جماعة من الإمامية.

وقد خالف فيه بنو نوبخت عليهم السلام وأوجبوا بذلك عقلاً وقياساً، وافقهم فيه المفروضة كافة وسائر الغلة»^٢.

في هذا المجال، يتوسط الشیخ المفید بين أي معتزلی أو سنتی ينكر علم الإمام، وبين شیعی غالی يرى إمكانیة إثبات علم الإمام عن طريق العقل. وبحتمل أن يكون الموقف الغامض للنوبختین حیال هذه المسألة مرتبطة بنظرتهم التفاؤلیة إلى قدرة العقل غير المسدّد أكثر من ارتباطه بانشدادهم إلى الشیعة المتطرفين.

ومن الجائز عقلاً. كما يقول الشیخ المفید. أن يسمع الأئمة، أو الصالحون الأبرار من شیعهم، کلام الملائكة وإن كانوا لا يرون منهم الأشخاص، وفيما يأتي

١. الفصول ٨٠. رأیت أن أقتطف هذه العبارة من الجواب المطول عن السؤال المذکور لأنها أبلغ في هذا المقام. المترجم.
٢. أولى المقالات ٣٧-٣٨.

نص كلامه في هذا المجال:

(القول في سماع الأئمة بليغة كلام الملائكة
الكرام وإن كانوا لا يرون منهم الأشخاص)

«أقول بجواز هذا من جهة العقل، وإنه ليس بممتنع في الصديقين من الشيعة المعصومين من الضلال. وقد جاءت بصحته وكونه للأئمة عليهم السلام ومن سمييت من شيعتهم الصالحين الأبرار الأخيار واضحة الحاجة والبرهان. وهو مذهب فقهاء الإمامية، وأصحاب الآثار منهم. وقد أباه بنو نوبخت وجماعة من أهل الإمامة، لا معرفة لهم بالأخبار، ولم يعنوا النظر، ولا سلكوا طريق الصواب»^١.
 وهنا يقرّ الشيخ المفيد - مرأة أخرى - بروايات ليس فيها مخالفة للعقل، على حد تعبيره. إنه لا يقول - طبعاً - إن الأئمة أو المبرزين من أتباعهم يسمعون كلمات الملائكة وأصواتهم دائمًا. ومن خلال قبوله بالرأي القائل باحتمال سماع الآخرين لكلام الملائكة أيضاً، ترك الطريق مفتوحاً أمام الاتصال الدائم للطائفة الشيعية بعالم ما وراء الطبيعة حتى في زمن غيبة الإمام المهدى عليه السلام.

ويرفض الشيخ المفيد القول بأن الأئمة يوحى إليهم، أو أنهم يتلقون إلهاماً كالذي يتلقاه الأنبياء^٢. وقد أشار في كلام له إلى أن الله أوحى إلى أم موسى - وهي لم

١. أوائل المقالات ٤٢-٤١.

٢. لو قال المؤلف: «ولا يرى الشيخ المفيد مانعاً - عقلاً - من نزول الوحي إلى الأئمة. وقد أشار إلى أن الله أوحى إلى أم موسى.... لكن إجماع المسلمين - كما يقول الشيخ المفيد على عدم نزول الوحي بعد النبي...» لكان أنساب لسياق كلامه، وأصنوب في وحدة موضوعه وتسلسل عباراته، وذلك لأنَّ الشيخ المفيد يقول في ص ٣٩ من كتاب أوائل المقالات:

أقول: إن العقل لا يمنع من نزول الوحي إليهم [إلى الأئمة] وإن كانوا أئمة غير أنبياء، فقد أوحى الله عز وجل إلى أم موسى أن أرضعيه. [الأية]، فعرفت صحة ذلك بالوحى وعملت عليه ولم تكون نبياً ولا رسولاً ولا إماماً ولكنها كانت من عباد الله الصالحين. وإنما منع من نزول الوحي عليهم... للإجماع

تكن نبياً أن تُرضعه^١. لكن إجماع المسلمين - كما يقول الشيخ المفید - على عدم نزول الوحي بعد النبي محمد ﷺ^٢.

وفي حقل منamas الرسل والأنبياء والأئمة، فإنها صادقة مصونة من الخطأ. ولم يذكر شيء عن منام صلحاء الشيعة. والأئمة في مستوى الرسل والأنبياء على صعيد المنamas والأحلام. وفيما يأتي كلام الشيخ المفید في هذا الصدد:

«أقول: إن منamas الرسل والأنبياء والأئمة صادقة لا تكذب، وإن الله تعالى عصمهم عن الأحلام. وبذلك جاءت الأخبار عنهم صادقة على الظهور والانتشار. وعلى هذا القول جماعة فقهاء الإمامية وأصحاب النقل منهم، وأئمّة متکلموهم فلا أعرف لهم نفياً ولا إثباتاً ولا مسألة فيه ولا جواباً، والمعتزلة بأسرها تختلفنا فيه»^٣.

مزايا أخرى

من المزايا الأخرى للأئمة: ظهور المعجزات على أيديهم، بالرغم من عدم وجود دليل عقلي على ذلك. يقول الشيخ المفید:

«فاما ظهور المعجزات على الأئمة والأعلام، فإنه من الممكن الذي ليس

على المنع من ذلك والاتفاق على أنه من يزعم أن أحداً بعد نبينا ﷺ يوحى إليه فقد أخطأ وكفر...»
المترجم.

١. إشارة إلى الآية السابعة من سورة القصص.

٢. أوائل المقالات، ٣٩، بالنسبة إلى الرواية الإمامية المتعلقة بالأشكال المختلفة لتنقّي الوحي، يرجع إلى... وكذلك راجع: ج. ونسينك، مقالة «الوحي» في دائرة المعارف الإسلامية الموجزة ٦٢٢ إذ يقول: إن هذه الكلمة إشارة إلى أن الارتباط يتم بالشكل الذي يُنقل إلى الأنبياء. وينظر روايات يتضح منها كيفية نزول الوحي على محمد ﷺ.

٣. أوائل الفصول المختارة ٩٣-٩٤ بشأن دفاع الشيخ المفید عن رأي الإمامية في الرؤيا.

بواجب عقلاً ولا ممتنع قياساً. وقد جاءت بكونه منهم ^{بيان} الأخبار على التظاهر والانتشار. فقطعت عليه من جهة السمع وصحيح الآثار.

ومعي في هذا الباب جمهور أهل الإمامة، وبنو نويخت تختلف فيه وتأباء، وكثير من المنتسبين إلى الإمامة يوجونه عقلاً كما يوجبونه للأنبياء، والمعتزلة بأسرها على خلافنا جميعاً في سوى ابن الإخشيد ومن تبعه يذهبون فيه إلى الجواز وأصحاب الحديث كافة تجوزه لكل صالح من أهل الثقى والإيمان^{٤١}.

مرة أخرى، يقف الشيخ المفيد في الوسط المعتدل. فالعقل لا يتطلب أن تكون للإمام قدرة على المعجزة، ولا ينفي وقوعها على يده. ومن الناحية الطبيعية لا يختلف الأئمة عن سائر الناس. يقول الشيخ المفيد:

«أقول: إنَّ رسل الله تعالى من البشر وأبيائه والأئمة من خلفائه محدثون مصنوعون، تلتحقهم الآلام، وتحدث لهم اللذات، وتتنمى أجسامهم بالأغذية، وتنقص على مرور الزمان، ويحلُّ بهم الموت، ويجوز عليهم الفناء. وعلى هذا القول إجماع أهل التوحيد، وقد خالفنا فيه المنتسبون إلى التفويض وطبقات الغلة»^{٤٢}.

وإذا كان للأنبياء والأئمة أجساد طبيعية في هذه الدنيا، فإنَّ أحوالهم بعد الوفاة خارجة عن المتعارف، إجمالاً. وفي النص الآتي يتحدث الشيخ المفيد عن عقيدة الشيعة في شفاعة الأئمة، وزيارة قبورهم:

«وأمَّا أحوالهم بعد الوفاة: فإنَّهم ينقلون من تحت التراب فيسكنون بأجسامهم وأرواحهم جنة الله تعالى، فيكونون فيها أحياء متنعمين إلى يوم الحساب، يستبشرون بمن يلحق بهم من صالحِي أممهم وشيعتهم، ويلقونه بالكرامات،

٤١-٤٢. أوائل.

٤٣. نفس المصدر.

وينتظرون من يرد عليهم (بالكرامات) من أمثال السابقين من ذوي الديانات. وأنَّ رسول الله ﷺ. والأئمَّة من عترته خاصة لا يخفى عليهم بعد الوفاة أحوال شيعتهم في دار الدنيا ياعلام الله تعالى لهم ذلك حالاً بعد حال. ويسمعون كلام المناجي لهم في مشاهدتهم المكرمة العظام بلطيفة من لطائف الله تعالى، يتبَّعُنَّهم بها من جهة جمهور العباد، وتبلغهم المناجاة من بعد كما جاءت به الرواية. وهذا مذهب فقهاء الإمامية كافة وحملة الآثار منهم. ولست أعرف فيه لمتكلميهم من قبل مقالاً، وبلغني من بنى نوبخت رضوان الله عليهم خلاف فيه، ولقيت جماعة من المقصررين عن المعرفة ممن ينتمي إلى الإمامة أيضاً يأبونه^{٤٥}.

إنَّ الاعتقاد بعدم بقاء أجساد الأنبياء والأئمَّة في القبور بعيد جداً عن أن يقرَّ به المعزلة طبعاً. ولا شك أنَّ هذا هو الاعتقاد السائد عند معظم الإمامية، بيد أنَّ النقطة اللافتة للنظر هنا هي: أنَّ الشيخ المفید لم يسمَّ أحداً من متكلمي الإمامية المتقدمين الذين دافعوا عن هذا الاعتقاد. وقد أشار إلى أنَّ النوبختيين وبعض المعاصرين له مخالفون لهذا الرأي، علمًاً آثناً أشرنا - فيما سلف - إلى الميرول العقلية للنوبختيين. ويقف الشيخ المفید هنا إلى جانب المتدينين العاديين، وأصحاب الحديث بكل صراحة. فيستطرد في كلامه السابق مستشهاداً بأبيتين من القرآن^{٤٦}، وحديث نبوي نصه: «من سلم على عند قبرى سمعته، ومن سلم على من بعيد بلغته»^{٤٧}. ويدرك الشيخ المفید أيضاً بأنه دافع عن هذا الاعتقاد في موضع آخر. ويدافع الشيخ المفید في أحد النصوص الموجودة، عن العظيم والتuwَّسُل والابتهاج عند قبور الأئمَّة الخالية، موازناً ذلك بالطواف حول الكعبة فيقول: «وقد تعبد الله

٤٥. أواينل ٤٥.

٤٦. آل عمران / ٧٠ - ٧١؛ يس / ٢٦ - ٢٧. أواينل ٤٥ - ٤٦.

٤٧. أواينل ٤٥ - ٤٦.

تعالى الخلق بالحجّ إلى البيت الحرام والسعى إليه من جميع البلاد والأماكن، وجعله بيتأله مقصوداً ومقداماً معظماً محجوباً، وإن كان الله عزّ وجلّ لا يحييه مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب من مكان^١.

ألوان مرفوضة من الغلو

رأينا أنّ الأئمة - على حد تعبير الشيخ المفید - أفضل من جميع المخلوقين ما عدا محمد^{صلوات الله عليه} ولكن تبقى المسافة قائمة بين الله وبين عباده، من حيث لا يعلمون الغيب إلا ما يتفضل به الله تعالى عليهم من لطف أحياناً وأتا وجود أجسادهم في الجنة، فهي مزية فريدة لهم، إلا أنها - أيضاً - الشيء الوحيد الذي وعد به كل مؤمن في القرآن، بوصفه جزاء^٢، فهي إذن مزية لا ترفع الأئمة فوق الآخرين، ولا تضع الإمام في درجة النبي محمد^{صلوات الله عليه} بالضرورة.

وفي شرحه الذي كتبه على «عوائد الصدوق»، قام الشيخ المفید بتوضيح معنى كلمتي «الغلو» و«التفويف»، فقال في الغلو ما نصه:

«والغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته^{عليهم السلام} إلى الألوهية والنبوة، ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين^{عليه السلام} بالقتل والتحريق بالنار، وقضت الأئمة^{عليهم السلام} عليهم بالإكفار والخروج عن الإسلام^٣.»

١. المسائل العكيرية، المسألة ٤٤.

٢. لم يوعد المؤمنون في القرآن بأن أجسادهم تنتقل إلى الجنة بعد موتها، وهذا سهو كبير من المؤلف، ولا أدرى من أين له هذا الرأي؟ فالموعدون في القرآن هم الشهداء فحسب. وتحت عنوان «أحياء عند ربهم يرزقون»، لاتحت عنوان «أجسادهم في الجنة». المترجم.

٣. تصحیح الاعتقاد ٦٣. للاطلاع على الأخبار التي ترى أن أصل هذا الاعتقاد جاء من عبد الله بن سباء.

أما التفويض الذي يختلف معناه عند الشيعة عما هو موجود عند السنة على صعيد علم الكلام، فهو نوع من الغلو. والمعتقدون به لا يقولون إن الأنمة آلة وأرباب، بل يقولون: إنهم محدثون مع «دعواهم أن الله سبحانه وتعالى تفرد بخلقهم خاصة، وأنه فرض إليهم خلق العالم بما فيه وجميع الأفعال»^١.

وربما لا يشعر متفرج سني بالحاجة إلى التفريق بين هاتين الدرجتين من الغلو. ولكن يبدو أنَّ تهم الغلو والتقصير كانت متبادلة بين مختلف المدارس الشيعية، لأنَّ الشيخ المفید، بعد هذه الفقرة من كلامه مباشرة، يدافع عن نفسه ضدَّ تهمة أحد المتكلمين القداميين، إذ إنَّ الخطوة الأولى في الغلو عدم التسليم باحتمال السهو على الأنبياء والأئمة. والشيخ المفید - بدوره - يتهم مخالفيه بالقصیر^٢.

و حول الإمامة، أ هي تفضل من الله - عز وجل - أم استحقاق، يقول الشيخ المفید بأنَّها تفضل إلهي يهبه الله تعالى للمستحق بعزمه على القيام بما كلفه من الأعمال، والله - تعالى - يعلم بأنَّ هذا الشخص واجد لجميع الصفات الاستثنائية الازمة للاضطلاع بهذه المهمة. وكلام الشيخ المفید هذا هو نفس كلامه في النبوة. وفيما يأتي كلامه حول الإمامة:

«أقول: إن تكليف الإمامة، في معنى التفضيل به على الإمام كالنبوة على ما

وتتحدث عن إدانته. راجع «رجال الكشي». طبع أحمد الحسيني (النجف: الآداب، بدون تاريخ، ص ٩٨-١٠١). وراجع هوجسن (M.hodgson) أيضاً، مقالة «الغلاة» في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ١٩٣-١٩٥.

١. نفس المصدر ٦٥. وفي ما يخص مذهب التفويض، راجع: التوبختي ٧١، وسعد بن عبد الله، كتاب المقالات والفرق، مراجعة محمد جواد مشكور (طهران: عطائي ١٩١٣)، إذ ذكر هناك أنَّ أتباع محمد بن بشير كانوا على مثل هذا الاعتقاد. وكذلك يرجع إلى إقبال ٢٦٤-٢٦٥.

٢. يرجع إلى آخر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

قدمت من المقال والتعظيم المفترض له والتبرير والطاعة مستحق بعزمه على القيام بما كلفه من الأعمال، وعلى أعماله الواقعة منه أيضاً حالاً بعد حال. وهذا مذهب الجمهور من الإمامية على ما ذكرت في النبوة. وقد خالف فيه منهم من قدمت ذكره، ومعي فيه جمهور المعتزلة وسائر أصحاب الحديث.^١

يشير الشيخ المفید هنا إلى ما ذكره قبل ذلك مباشرة حول النبوة من أنها تفضل من الله - عزّ وجلّ - ولكن النبي يستحق هذا التفضيل لعلم الله السابق بأنه سيقوم بتتكليف النبوة على أحسن وجه.^٢ ويمكن أن نعد هذه القاعدة كالبحث في المسألة التي اختلف فيها المعتزلة فيما بينهم، وهي: هل النبوة تفضل ولطف أو لا؟^٣ ولكن في النظام التعليمي للشيخ المفید، فإن الدليل الرئيس على إثارة هذا السؤال هو: مواجهة الشيعة المتطرفين المعتقدين بالتناسخ. ويحدد الشيخ المفید في كلامه الآتي المؤيدین والمناوئین لرأيه القائل بأن النبوة والإمامية - من حيث الأساس - تفضل ولطف من الله، تعالى:

«وهذا مذهب الجمهور من أهل الإمامة وجميع فقهائنا وأهل النقل منا. وإنما خالف فيه أصحاب التناسخ المفترضين إلى الإمامية وغيرهم. ووافقهم على ذلك من متكلمي الإمامية بنونبخت ومن اتبعهم بأسرهم من المنتسبين إلى الكلام. وجمهور المعتزلة على القول بالتفضيل فيها، وأصحاب الحديث بأسرهم على مثل هذا المقال».^٤

إن الفكرة التي يعارضها الشيخ المفید هنا هي: إنه يمكن أن يستحق شخص ما

١. أوائل المقالات ٣٤-٣٥.

٢. نفس المصدر ٣٤-٣٥.

٣. مقالات الإسلاميين ٢٢٧.

٤. أوائل المقالات ٣٣.

الإمامية بسبب أعمال صالحة له في حياته الماضية. ويعارض الشيخ المفید - بشدة - الاعتقاد بالتناسخ الذي كان يطفو على السطح بين الحين والآخر عند غلاة الشيعة القدماء^١. وبهاجم حتى معلمه: ابن بابويه لتصديقه أو لتفسيره اللفظي أحاديث تذكر وجود الأرواح قبل الأجساد، وبقاء الأرواح ودومتها بذاتها. وبناءً على كلامه، فإنَّ مثل هذه التعاليم تمهد الطريق لأنصار مذهب التناسخ^٢.

صفات الإمام من منظار عبد الجبار

من الطبيعي أنَّ عبد الجبار ينكر أن يكون للإمام علم خاص في هذه الحياة، كما ينكر حاليه الخاصة بعد الموت، وهو ما ينسبه الشيخ المفید إلى الأئمة. وفيما يخص حاجة الأئمة إلى الإمام المعصوم، ينقل عبد الجبار برهان الشيعة، ويقول: لو ارتكب الإمام ذنبًا، فإنه يستحق إقامة الحد الشرعي عليه، وفي تلك الحالة، هو والأئمة يحتاجون إلى إمام آخر لإجراء الحد، والأخرى، إلى إمام قد يقع بمثل ما وقع به الأول، وقس على هذا إلى ما لا نهاية^٣. ويقول عبد الجبار في موضوع العصمة بعد جوابه عن هذا الاعتراض: «إنما وجب ذلك في الرسول لأنَّه حجة فيما يؤدِّيه، لا للوجه الذي ذكرتم»^٤ فالعصمة. إذن، مزية خاصة للنبي وحده. ثم يستطرد عبد الجبار بالإعراب عن رأيه في الإمامة ومواصفات من يتصدى لها، فيقول:

«فلسنا نقول في الإمام: إنه يجب أن يتميز عن غيره بفضل وعلم، بل لا يمتنع

١. راجع النوبختي، ص ٣١، ٣٥، ٧١، عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق، طباعة م. الكوثري القاهرة: النقابة الإسلامية ١٩٤٨.

٢. تصحيح الاعتقاد ٣٦-٣٢، منقول في أواسط الفصل السادس عشر من هذا الكتاب.

٣. المعني ٢٠، القسم الأول / ٨٤.

٤. نفس المصدر ٨٥.

من سائر خصاله أن يشاركه فيها غيره، وإنما يجب فيه أن يكون على أوصاف، ويحصل فيه الطريق الذي به يصير إماماً كما يجب مثله في الحكم والأمراء، إن وقع منه بعض الأحداث. وإن علم أنه فسق، انفسخت إمامته، ووجب طلب غيره، كما يجب مثل ذلك عند موته. فإذا كان كونه إماماً لا يمنع فيه من موت وما يجري مجرىه. فكذلك لا يمنع مثا ذكرناه^١.

وفي مقابل إصرار الشيعة على وجوب عصمة الإمام، لكي لا يكون سبباً في ضلال أئمته، يصر عبد الجبار على أن الإمام يمكن أن يكون فاسداً، وإذا كان كذلك فلا بد أن يقصى من منصبه. والإمام - في رأي الإمامية - حاكم الأمة، والله هو الضامن لاستقامتها. أما من منظار المعتزلة، فالآلة هي حاكمة الإمام، والله حاكم الأمة.

و قبل قليل، في هذا القسم، تحدث عبد الجبار ضد مفهوم العصمة عند الإمامية، وأنها تخص الأئمة. ويمكن أن يكون للعصمة - على حد قول عبد الجبار - أحد المعنيين الآتيين:

«إذا آتاه تعالى قد لطف له في الامتناع من القبيح، فهو معصوم بما فعله تعالى، وهذا الوجه يستوي فيه كل مكلف، ولا يجوز أن يكون هذا مرادهم، وإنما أن يراد بذلك أن المتعلم من حاله أنه لا يختار القبيح والإخلال بالواجب؛ فإنه تعالى عصمه من ذلك، بمعنى أنه فعل ما يقتضي اختياره عند الفعل الواجب، والانتهاء عن القبيح. وقد علمنا أنه لا يمتنع إثبات جماعة في كل زمان هذه حالهم سوى الإمام. وهذا يبين بطلان علتهم»^٢.

إن المعنى الأول الذي اقترحه عبد الجبار للعصمة، ليس لطفاً إلهياً بالضرورة. وجميع الناس - من منظور المعتزلة - يحظون باللطف الإلهي بصورة كافية لكي

١. المعني، ٢٠، القسم الأول / ٨٥.

٢. نفس المصدر، ٢٠، القسم الأول / ٨٦.

يكونوا مصوّنين من عمل السوء، لذلك فهم متساوون من هذه الناحية. ولكن جميع الناس لا يقبلون هذا اللطف، لذا فإن انتخابهم عامل مؤثر. وهذا يمكن أن يكون نفس مفهوم العصمة عند الشيخ المفيد، لأنّه ذكر أن العصمة تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسّك بعصّمته^١. ولما كان قبول العصمة الممنوحة - حسب رأي الشيخ المفيد - يعود إلى جوهر العصمة ذاتها، لذلك فإن الذين سماهم معصومين هم «جميع المؤمنين من الملائكة والأنبياء والأئمة»^٢.

إن السبب الذي يجعل الشيخ المفيد لا يوسع من دائرة العصمة لتشمل غير الملائكة والأنبياء والأئمة، هو تصوره عنها بأنّها تشمل أشياء أكثر مما يتصوره عبد الجبار. فهي لا تشمل الكبار فحسب، بل الصغار، بل السهو والغفلة أيضاً. والتجربة لا تدل على وجود نماذج من الناس مصونة محفوظة من الصغار. لهذا السبب تكون العصمة مزية خاصة للأنبياء والأئمة والملائكة.

يواصل عبد الجبار مناقشته للأنماط الممكنة من الصيانة الإلهية، فيذكر نمط آخر، ويرفضه، كما يرفضه الشيخ المفيد، فيقول:

«ولا يمكن أن يقال: إنه معصوم بمعنى أنه مننع من القبيح؛ لأنه لو كان كذلك لبطل تكليفة، ولخرج من أن يكون ممدوحًا؛ لأننا قد بتنا أن عصمة الإمام لا تفيد إلا ما ذكرناه، ولا تكون حال الأئمة لو كانوا معصومين أو كد من حالهم [حال الرجال العادلين والمحسنين في الأمة]»^٣.

فمن منظار عبد الجبار، يمكن أن يرتكب الأئمة القبيح، إلى الحد الذي يفضي

١. تصحيح الاعتقاد ٦١، وراجع الصفحة التي تتكلّم عن هذا الموضوع تحت عنوان «العصمة و اختيار الشخص».

٢. أوائل المقالات ١١١.

٣. المعني ٢٠، القسم الأول / ٨٦.

إلى إقصائهم. وتصوره عن العصمة أنها يمكن أن تنطبق على أي فرد من أفراد المجتمع. ولا مانع من انطباقها على هذا الإمام أو ذاك، بيد أنها ضرورية على الإطلاق. ولا حاجة إلى أن يكون الإمام أفضل أفراد الأئمة. ولأنناش عبد الجبار حول العلم الخاص للإمام، كما لا يدور في خلده أن يوازن بينه وبين الأنبياء والملائكة. فالإمام كسائر الناس من حيث الصفات الشخصية.

وينكر عبد الجبار صدور المعجزات عن الأئمة. وعندما يقول إن المعجزة يجب أن تُسبَّق بادعاء النبوة، فهو يقصد المعجزة بمعناها على وجه الحصر. ولا تصدر المعجزة إلا من نبئ. وتبعاً لأبي هاشم الجبائي، ونقلأً عنه، قال عبد الجبار إنه لابد للأنبياء من علامة فارقة تميّزهم عن الآخرين، وهذه العلامة هي: المعجزة.^١

من وجهة أخرى، يرى الشيخ المفید أن المعجزة لا تصدر عن الأئمة فحسب،

بل عن المنصوبين من الخاصة والسفراء والأبواب أيضاً، وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في ظهور المعجزات على المنصوبين من الخاصة والسفراء والأبواب)
 «أقول: إن ذلك جائز لا يمنع منه عقل وسنة ولا كتاب. وهو مذهب جماعة من مشايخ الإمامية. وإليه يذهب ابن الإخشيد من المعتزلة وأصحاب الحديث من الصالحين والأبرار. وينون وبخت من الإمامية يمنعون ذلك، ويوقفون المعتزلة في الخلاف علينا فيه. ويجماعهم على ذلك الزيدية والخوارج المارقة عن الإسلام».^٢

ففي نظام الشيخ المفید، لا يتوقف التعليم القاطع والجازم على محمد عليه السلام إذ من الممكن أن يكون لخلفائه من الأئمة، بل لآخرين من المنصوبين نيابةً عنهم.

١. المعني ٢١٧ / ٥ فما بعدها.

٢. أوائل المقالات ٤١، ذكر الشيخ المفید الطبقات على النحو الآتي: المنصوبين من الخاصة والسفراء والأبواب. وفيما يخص العنوان الأخير يرجع إلى ب. لويس Lewis، مقالة «الباب» في الطبعة الثانية

ليفيدوا من شأن المعجزة واعتبارها.

ضرورة وجود الإمام

يدافع الشيخ المفید عن هذا التعليم المركبی للإمامية، فيقول:

«تفق أهل الإمامة على أنه لابد في كل زمان من إمام موجود يحتج الله عزوجلـ به على عباده المكلفين ويكون بوجوده تمام المصلحة في الدين. واجتمع المعتزلة على خلاف ذلك، وجواز خلو الأزمان الكثيرة من إمام موجود. وشارکهم في هذا الرأي وخالف الإمامية فيه: الخوارج، والزيدية، والمرجنة، والعامة المنتسبون إلى الحديث».^٣

واستدلّ الشيخ المفید على ضرورة وجود الإمام استدلاً موجزاً مبتكراً على أربعة أدلة هي: القرآن، والحديث، والإجماع، والعقل والتجربة، وذلك في بداية كتاب «الإنصاف في إماماً أمير المؤمنين» الذي ألفه مختصاً بالدفاع عن خلافة الإمام علي عليه السلام الحقة للنبي ﷺ فقال:

«فاما القرآن: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَفْرَى مِنْكُمْ﴾ فأوجب معرفة الأنفة من حيث أوجب طاعتهم، كما أوجب معرفة نفسه، ومعرفة نبيه ﷺ بما ألزم من طاعتهما على ما ذكرناه. وقول الله تعالى: ﴿يَعْلَمُ نَذْعُوا كُلَّ أَنَاسٍ بِمَا مِنْهُمْ فَنَّ أُولَئِكَ يَتَبَيَّنُهُ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتَلَمَّهُ﴾ [الإسراء/٧١]. وليس يصح أن يدعى أحد بما لم يفترض عليه علمه والمعرفة به».^٤

١. أوائل المقالات .٨

٢. النساء .٥٩

٣. الإنصاف في إماماً أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (الطبعة الثانية: النجف، الحيدرية ١٩٥٠).

وبواصل الشيخ المفید كلامه حول الدليل الثاني، فيقول:

«وأما الخبر: فهو المتواتر عن النبي ﷺ أنه قال: (من مات وهو لا يعرف إمام زمانه، مات ميتةً جاهلية). وهذا صريح بأنَّ الجهل بالإمام يُخرج عن الإسلام»^١.

وأما بالنسبة إلى الدليل الثالث، فيقول:

«وأما الإجماع: فإنه لا خلاف بين أهل الإسلام أنَّ معرفة أئمَّة المسلمين واجبة على العوم كوجوب معظم الفرائض في الدين»^٢.

وهذا احتكام جدلتي إلى إجماع من يسمون: مسلمين. وقد جعل الشيخ المفید الاستدلال على قاعدة الإجماع العام لجميع أهل الإسلام، ليشمل حتى أولئك الذين عرفهم على أنَّهم خارجون عن الدين في استدالله المتقدَّم: وهم الذين لا يعرفون إمام زمانهم^٣. وأما بالنسبة إلى الدليل الرابع، فيقول:

«وأما النظر والاعتبار: فإنَّا وجدنا الخلق منوطين بالأئمة في الشع إناءطة يجب بها عليهم معرفتهم على التحقيق، وإلا كان ما كلفوه من التسليم لهم فيأخذ الحقوق منهم، والمطالبة لهم فيأخذ مالهم، والارتفاع إليهم في الفصل عند الاختلاف، والرجوع إليهم في حال الاضطرار، والفقر إلى حضورهم لإقامة فرائض من صلوات وزكوات وحج وجهاد تكليف مالا يطاق، ولما استحال ذلك على الحكيم الرحيم سبحانه، ثبت أنه فرض معرفة الأئمة بإياتهم، ودللت على أعيانهم بلا ارتياط»^٤.

فحصيلة هذا الدليل هو: لو أنَّ الله أمر بشيء مستحيل، لكان ظالماً. وهذه

١. نفس المصدر ٣-٤.

٢. نفس المصدر.

٣. للاظلاع على المفهوم الدقيق للإجماع عند الشيخ المفید، الذي لم يستعمل هنا، راجع: عنوان «الإجماع» في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

٤. *القصاص*.

المقدمة. التي بُني عليها برهان الإمامية مبدأً أساسياً من مبادئ المعتزلة أيضاً.^١ ريد أن المعتزلة أنفسهم لا يستنبطون مثل هذه النتيجة من مبدئهم، وينكر عبد الجبار البرهنة على ضرورة وجود الإمام عن طريق الاستدلال العقلي. فهو يقول إنه من الممكن الالتفات إلى ضرورة الإمامة عن أحد طريقين: إما أن يكون الإنسان قادرًا على أداء واجباته، أو أن الإمام يحدد له واجباته^٢. فليست هناك حاجة إلى الإمامة حسب الدليل الأول، وذلك لأن الإنسان قادر على أداء واجباته المفروضة عليه بدون إمام. وكذلك لا ضرورة هناك لوجود الإمام من أجل تحديد الواجبات، لأن ما فرض من منظور العقل بوصفه تكليفاً، يمكن توضيحه باستعمال العقل نفسه. والواجبات المفروضة - مضافاً إلى هذه الواجبات - قد وضحتها بصورة كافية النبي الذي أتى بالوحي. ونحن أيضاً لا حاجة لنا إلى الاتصال المباشر بالنبي، لأن بين أيدينا مقداراً وافراً من الأحاديث عنه^٣.

وقام عبد الجبار، بعد أن بين عدم إمكانية البرهنة على ضرورة وجود الإمام عن طريق العقل، بعرض دليله في هذا المجال، إذ إن من الضروري + حسب قاعدة الوحي + وجود إمام في كل عصر وزمان. فالحاجة إلى وجود الإمام قائمة لإجراء الحدود المعينة في القرآن^٤، وإلجماع صحابة النبي على ضرورة وجود الإمام^٥.

هناك شبّه بين البرهان الأول لعبد الجبار «المتوكّل على الوحي»، وبين برهان الشيخ المفید «المتوكّل على النظر والاعتبار». فبرهان الشيخ المفید - عملياً - متوكّل على ركيزتين هما: المبدأ الموحى في هذا العقل، إذ إن الإنسان يجب أن

١. وأشار جولدتساير في الشريعة ١٨٩ إلى الإفادة من مبادئ الاعتزاز بوصفها قواعد لبراهين الإمامية.

٢. المغنى^٦، القسم الأول ١٧.

٣. نفس المصدر ٢٠-١٨.

٤. نفس المصدر ٢٠، القسم الأول ٤١.

٥. نفس المصدر ٤٧.

يعرف الشريعة ويطيعها. والمقدمة المبتنية على العقل والتجربة، إذ لا يمكن معرفة الشريعة وطاعتھا بدون حضور الإمام.

غير أنَّ هناك خلافاً حقيقةً بين عبد الجبار والإمامية حول ضرورة وجود الإمام. فالإمامية يرون أنَّ وجود الإمام في كل عصر ضرورة مطلقة، في حين لا يرى عبد الجبار ذلك. ولا يقرَّ عبد الجبار بما ورد في بعض روايات الإمامية، قولهما: «لولا الحجَّة لساخت الأرض بأهلها».^١

على الرغم من ذلك، فإنَّ الشيخ المفید والمعتزلة معاً كانوا في موقف متماثلٍ مُخرج، من حيث عجزهم عن الإشارة إلى الإمام الذي كان يعيش في عصرهم. واستعمل الشيخ المفید هذا الموضوع كبرهان للتنكيل بالمعتزلة، فقال:

«من العجب أنا والمعتزلة نوجب الإمامة، ونحكم بالحاجة إليها في كل زمان، ونقطع بخطأ من أوجب الاستغناء عنها في حال بعد النبي ﷺ. وهم دائمًا يشتبئون علينا بالقول في الغيبة، ومرور الزمان بغير ظهور إمام. وهو أنفسهم يعترفون بأنَّهم لا إمام لهم بعد أمير المؤمنين علي عليهما السلام إلى هذا الزمان، ولا يرجون إقامة إمام في قرب هذا من الأوان. فعلى كل حال، نحن أعزد في الغيبة وأولى بالصواب عند الموازنة، للأصل الثابت من وجوب الإمام لدفع الحاجة إليها في كل أوان».^٢

قد أوصى الشيخ المفید الباب أمام مثل هذا الاعتراض الذي أثاره المعتزلة ضدَ الإمامية لقولهم باختفاء إمامهم، وذلك بعد أن بين أنَّ الإمامية أدوا ما عليهم من واجب تجاه الإمامة أكثر من المعتزلة، فقال في هذا الصدد:

«فقال هؤلاء القوم: وإن قالوا [الإمامية] بالحاجة إلى الإمام، فعذرهم واضح في

١. الكافي ١، ١٧٩١، رقم ١٣-١٠.

٢. خمس رسائل في إثبات الحجَّة، الرسالة الثالثة.

بطلان الأحكام، لعدم الإمام الذي يقوم بالأحكام. وأنتم تقولون: إن أثمنتكم ^{عليهم}
قد كانوا ظاهرين إلى وقت زمان الغيبة عنكم، فما عذركم في ترك إقامة الحدود
وتنفيذ الأحكام؟

فقلت له: إن هؤلاء القوم، وإن انتصروا في تضييع الحدود والأحكام بعد
الأئمة الذين يقومون بها في الزمان، فإنهم يعترفون بأن في كل زمان طائفة منهم
من أهل الحل والعقد، قد جعل إليهم إقامة الأحكام، الذي يقوم بالحدود وتنفيذ
الأحكام، مما عذرهم عن كفه عن إقامة الإمام، وهم موجودون معروفو الأعيان.
فإن وجب عليهم لوجودهم ظاهرين في كل زمان، إقامة الإمام المنفذ للأحكام،
وعانوا ترك ذلك في طول هذه المدة عاصين ضالين عن طريق الرشاد، كان لنا
 بذلك عليهم ^١.

ويواصل الشيخ المفيد كلامه فيقول إنه لو كان للمخالفين عذر في ترك نصب
الإمام، فعذر الشيعة في عدم إظهار الإمام وترك إقامة الأحكام أوضح وأوجه من
عذرهم. لأننا نعلم يقيناً بلا ارتياط أن كثيراً من أهل بيت رسول الله ^{عليه} قد شردوا
عن أوطنهم وسفكت دمائهم، وألزم الباقيون منهم الخوف على التوهم عليهم أنهم
يرون الخروج بالسيف ^٢. من جهة أخرى، فإن المعتزلة الذين «يصرحون بالمجالس
بأنهم أصحاب الاختيار، وأن إليهم الحل والعقد، والإنكار على الطاعة، وأن من
مذهبهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرضاً لازماً على اعتقادهم، وهو - مع
ذلك - آمنون من السلطان، غير خائفين من نكره عليهم من هذا المقال» ^٣.
وعندما يتحدث عبد الجبار عن الخليفة المباشر للإمام علي ^{عليه}، يقرّ بأن

١. خمس رسائل في إثبات الحججة ٤-٥.

٢. [نقلأً بالنص عن المصدر المذكور]. المترجم.

٣. خمس رسائل في إثبات الحججة ٥-٦ [نقلأً بالنص عن المصدر المذكور. المترجم].

الإمام الحسن عليه السلام كان إماماً حقيقياً، وما تنازله عن الخلافة لمصلحة معاوية إلا تنازل ظاهري غير قلبي، حصل نتيجة الضغوط. حتى لو كان تنازلًا طوعياً، فلا اعتبار له، لأنَّ الإمام الحق لا يتنازل عن حقه^١. والأئمَّة الحقيقيون الآخرون هم: الإمام الحسين عليه السلام، وزيد بن علي، ومحمد بن عبد الله (النفس الركبة)، وإبراهيم، ويزيد بن الوليد، وعمر بن عبد العزيز. أمَّا معاوية والمرءوانيون فليسوا أئمَّة حقيقين بتاتاً^٢. ولم يصرَّح عبد الجبار برأيه في الملوك العباسيين.

مع هذا كله، يشير عبد الجبار اعترافاً بقوله: كيف يمكن أن يعتقد أحد بضرورة وجود إمام في كل عصر، في حين هو لا يرى مثل هذا الإمام في العصر الحاضر؟ ويجيب عنه قائلاً:

«لسنا نعني بوجوب ذلك حصوله، وإنما نريد أنه يلزم الناس التوصل إليه على شرطٍ: بأن يكون التمكّن منه حاصلاً، ويكون هناك من يصلح لذلك. ولا يكون هناك إمام ولا ولـي عهد. فمتى كانت الخلال هذه، وجب على الناس التوصل إلى إقامته. فإن فعلوا ذلك فقد أذوا مالرزمهم، وإن فقد قصروا في الواجب»^٣.

إنَّ جواب عبد الجبار عن هذا الاعتراض يمثل صورة مرنَّة لضرورة الحاجة إلى وجود الإمام. وهذا ما يتناسب مع نظامه كثيراً إذ إنَّ ضرورة وجود الإمام تتبع من

١. المغني، ٢٠، القسم الثاني، ١٤٧-١٤٩.

٢. نفس المصدر، ٢٠، القسم الثاني، ص ١٤٩-١٥٠. للاظلاع على موقف المعتزلة بالنسبة إلى هذه الأمور وبالنسبة إلى الملوك العباسيين. راجع: و. ما دونغ في «الإمام القاسم بن إبراهيم ومبادئ العقائد الزيدية» (برلين: دجرويتز ١٩٦٥)، ص ٣٦-٤٣.

W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* ("Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients", Neue Folge, Vol. I; Berlin; De Gruyter).

٣. المغني، ٢٠، القسم الأول، ٥٠.

الوحى لا من الاستدلال العقلى. ولأن الناس يستطيعون مواصلة طريقهم بتعقل دون الحاجة إلى إمام. فضوررة وجود الإمام في جميع العصور عند المعتزلة ليست بتلك الدرجة الملحة التي عند الشيعة.

وكان الشيخ المفید مكرهاً أيضاً أن يجيب عن الاعتراض الذي أثاره المعتزلة حين سأله أحدهم قائلاً: ما بال الإمام الغائب لا يظهر لك؟ فأجابه وفقاً لقاعدة الأصلح والمصلحة. والإمام يعلم بأن المفید وأمثاله لا يعتريهم الشك في أيام غيبته، يقول الشيخ المفید:

«وعلم أن اعتقادنا ذلك من جهة الاستدلال، ومع عدم ظهوره لحواسنا أصلح لنا في تعاظم الثواب، وعلق المنزلة باكتساب الأعمال، إذ كان ما يقع من العمل بالمشاق الشديد أعظم ثواباً مما يقع بالسهولة مع الراحة، فلما علم بذلك من حالتنا وجب عليه الاستئثار عنا، لـنصل إلى معرفته وطاعته على حد يكسبنا من المثوبة أكثر مما يكسبنا العلم به والطاعة له مع المشاهدة وارتفاع الشبهة التي تكون في حال الغيبة والخواطر»^١.

ثم يوجه اعترافه إلى محاورة المعتزلية، وينسب إليه الاعتقاد القائل بأن الله يجب أن يعمل ما هو الأصلح لأغلبية الناس. يقول الشيخ المفید:

«مع أن أصلك في اللطف يؤيد ما ذكرناه ويوجب ذلك، وإن علم أن الكفر يكون مع الغيبة والإيمان مع الظهور، لأنك تقول: إنه لا يجب على الله تعالى فعل اللطف الذي يعلم أن العبد إن فعل الطاعة مع عدمه كانت أشرف منها إذا فعلها معه) فكذلك يمنع الإمام من الظهور إذا علم أن الطاعة للإمام تكون عند غيبته أشرف منها عند ظهوره، وليس يكفر القوم به في كلا الحالين،

وهذا بين لا إشكال فيه^١.

ولكتنا رأينا فيما سبق أنَّ مدرسة الاعتزال البصرية لا تعتقد بأنَّ الله يجب أن يفعل ما هو الأصلح لعباده، في حين أنَّ معتزلة بغداد، والشيخ المفيد يعتقدون بذلك^٢. إذن، يمكن أن يثار هذا الاعتراض ضد معتزلة بغداد أيضاً.

وسأله تلميذه: الشريف المرتضى حول احتمال إثارة هذا الاعتراض ضده هو بالذات قائلاً: لو كانت مصلحة الأمة في غيبته، فالأنتضرز عند ظهوره؟ فأجابه الشيخ المفيد:

«ليس في ذلك منع لهم من اللطف على ما ذكرت من قبل أنه لا ينكر أن يعلم الله - سبحانه وتعالى - منهم أنه لو أداه ستره عنهم وإباحة الغيبة في ذلك الزمان بدلاً من الظهور لفسق هؤلاء الأولياء فسقاً يستحقون به من العقاب ما لا يفي أضعاف ما يفوتهم من الشواب، فأظهروه سبحانه لهذه العلة، وكان ما يقتطعهم به عنه من العذاب أرضاً عليهم وأنفع لهم مما كانوا يكتسبونه من فضل الشواب»^٣.

بكلمة بديلة، عندما يكون الإمام غائباً، فإنَّ اتباعه فرصه الحصول على ثواب أكثر من خلال ثباتهم على الولاء والوفاء له في الظروف الصعبة. ولكن سيأتي زمان، يعلم به الله أنَّ محنَة غيبته فوق طاقتهم (مع الأخذ بنظر الاعتبار دبيب الضعف فيهم)، فلو لم يظهر الإمام حالاً، فسوف يفقدون إيمانهم. عندها تقتضي المصلحة ظهوره، فيقل ثوابهم، بيد أنَّهم سيكونون أكثر اطمئناناً في تلقيه.

وفي برهان آخر مستلٍ من قاعدة الأصلح، يتحدث الشيخ المفيد عن احتمال العمل بهذه القاعدة حتى فيما يخص أعداء الإمام، وفيما يأتي نص كلامه:

١. الفصول ٨١ - ٨٠.

٢. راجع آخر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

٣. نفس المصدر ٨٢.

«ووجه آخر، وهو أنه لا يستحيل أن يكون الله تعالى قد علم من حال كثير أعداء الإمام عليه السلام أنهم يؤمنون عند ظهوره، ويعرفون بالحق عند مشاهدته ويسلمون له الأمر، وأنه إن لم يظهر في ذلك الزمان، أقاموا على كفرهم وازدادوا طغياناً بزيادة الشبهة عليهم فوجب في حكمته - تعالى - إظهاره لعموم الصلاح، ولو أباحه الغيبة لكان قد خص بالصلاح، ومنع من اللطف في ترك الكفر. وليس يجوز على مذهبنا في الأصل أن يخص الله - تعالى - بالصلاح، ولا يجوز أيضاً أن يفعل لطفاً في اكتساب بعض خلقه منافع تزيد على منافعه، إذ كان في فعل ذلك اللطف رفع لطفه لجماعة في ترك القبح والانصراف عن الكفر به سبحانه، والاستخفاف بحقوق أوليائه بعلمه لأن الأصل والمدار على إنقاذ العباد من المهالك، وزجرهم من القبائح، وليس الغرض زيادتهم في المنافع خاصة، إذ كان الاقطاع بالألطاف عمّا يجب دوام العقاب أولى من فعل اللطف فيما يستزاد به من التواب لأنّه ليس يجب على الله تعالى أن يفعل بعده ما يصل معه إلى نفع يمنعه من أضعافه من النفع. وكذلك لا يجب عليه أن يفعل اللطف له في النفع بما يمنع غيره من أضعاف ذلك النفع. وهو إذا سلبه هذا اللطف لم يستدرجه به إلى فعل القبيح، ومتى فعله حال بين غيره وبين منافعه، ومنعه من لطف ما ينصرف به عن القبيح...».

أدى مذهب الشيخ المفید في الأصلح إلى إيجاد توازن في المصالح المختلفة: فالفرد يكون في مقابل الأمة، ومضاعفة ثواب البعض تكون في مقابل إنقاذ البعض الآخر من العذاب الأبدي. والشيخ المفید، بتبيّنه لقواعد الأصلح المتبناة عند معتزلة بغداد، أحرز الأساس للاستدلال على استمرار الغيبة مهما طالت، وإيصالها إلى نهاية تنتهي عندها.

الاعتراض على الغيبة

ترکَر تعليم المذهب الإمامي الثاني عشرى - في أيام الجيل المعاصر للشيخ - على بيان أحقيّة غيبة الإمام المهدى عليه السلام وتسويغها وتوضيحها، والدفاع عنها، علماً أنَّ المناظرات ما زالت قائمة آنذاك حول البراهين والأدلة التاريخية بشأن من يكون من أصحاب النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه خليفة الحق المباشر. ييدُ أنَّ في تلك الفترة التي انقطعت فيها سلسلة الأئمّة وتواهمهم، ظلَّ السؤال الآتي على حاله دون جواب: ما هو الخلاف العلمي القائم بين مذهب التشيع الإمامي، والمذهب الستّي؟

وباتّع الشیخ المفید هذا السؤال في الفصل السابع من كتابه «الفصول العشرة في الغيبة» فقال: إذا لم يظهر الإمام بالذات، لإقامة الحجّ، وإنفاذ الحكم، والدعوة إلى الجهاد، فإنَّ وجوده في هذا العالم كعدمه، ثم انبرى إلى الجواب عن هذا الاعتراض. قوله هنا جوابان: الأول: إنَّ غيبة الإمام لا تنهي الحاجة إليه بوصفه حافظاً للشرع وحجة الله على الأرض، لأنَّ الإمام ليس بحاجة إلى أن يحضر شخصياً لأداء مهامه. إذ يمكن أن يختار له نائباً، كما فعل الأنبياء في اختيار نوابهم وعمالهم عندما كانوا على قيد الحياة. ولكن متى وجد أتباعه قد تركوا ما كلفهم به، فإنه يظهر ليتوالى الأمر بنفسه^١. الثاني: يرتبط بأعداء المجتمع الشيعي: فلو ظهر الشر والفساد في الأرض بسبب غيبة الإمام، فلا يقع اللوم على الله الذي غيبه، بل يقع على الأشرار الذين تسبّبوا في غيبته. ولو أبعده الله يارادته دون سبب، فعندما يكون الله هو المسؤول عن الشر الذي ينجم من وراء ذلك، غيرَ أنَّ الوضع لم يكن بهذا الشكل^٢.

١. خمس رسائل في إثبات الحجّة، رسالة الأولى، «الفصول العشرة في إثبات الحجّة»، الفصل السابع - ٢٤

.٢٥

٢. خمس رسائل في إثبات الحجّة .٢٥

وجاء في رواية عن الإمامية: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». قال عنها الشيخ المفید: إنها رواية صحيحة. فكيف يمكن - إذن - توسيع غيبة الإمام عن أتباعه مع وجود هذه الرواية؟ يجيب الشيخ المفید بأنّ معرفة الإمام الغائب ليست أمراً عسيراً، لأنّ الشيعي يكفيه أن يعلم بأنه موجود في هذه الدنيا. ونحن نعرف كثيراً من الأشياء ولا نراها من نحو الأشخاص الذين نسمع بهم، والأحداث التي كانت في الماضي، أو التي تقع في المستقبل^١. وهنا يسأل المتحدث مع الشيخ المفید عن الفائدة من معرفة الإمام، والإنسان لا يستطيع أن يراه، فيجيبه الشيخ بأنّ معرفتنا الحقيقة بوجود الإمام وإمامته وعصمته وكماله توجب الثواب والأجر. والانتظار - بنفسه - عبادة تبعد عن الإنسان العقاب، كما أنه أداء لتکلیف عینه الله لنا^٢. ويدافع الشيخ المفید هنا عن الاعتقاد بغيبة الإمام، لا عن الطريق الاستدلالي والعقلی الممحض، بل عن طريق الأوامر الإلهية.

وعندما يشار سؤال حول كيفية توسيع غيبة الإمام الثاني عشر، في حين أنّ أجداده من الأئمة لم يغيبوا عن الأنظار، مع كلّ الأذى والاضطهاد الذي لاقوه، يجيب الشيخ المفید بأنّ هناك اختلافاً مهمّاً بين الإمام الثاني عشر وبين أجداده، فهم لم يدعوا أتباعهم إلى القيام بالسيف والخروج، لذلك تركهم حكام الوقت يعيشون في أمن نسبي نوعاً ما. أمّا الإمام المهدي عليه السلام، فعندما يظهر، يرفع لواء المعارضة والثورة، ولهذا يجب أن يراعي الدقة والاحتياط، وتكون عنده قوّة كافية، ولا يجعل نفسه عرضة للحكام المتسليطين الذين سيواجهونه، لا محالة^٣.

١. نفس المصدر، الرسالة الثانية ٢-٣.

٢. نفس المصدر ٤-٥.

٣. خمس رسائل في إثبات الحجّة، الرسالة الرابعة ٢-٤.

وينقل أحد المخالفين حديثاً عن الإمام الصادق عليه السلام يذكر فيه أنه لواجتمع ثلاثة وثلاثة عشر رجلاً - كعدد أهل بدر، فعلى الإمام أن يظهر، ويخوض الجهاد. وقد حدث - مرات عديدة - أن توفر هذا العدد من الرجال بين الشيعة. فلماذا لم يظهر، إذن؟ ويجيب الشيخ المفيد بأنّ الموجودين من الرجال هذا اليوم ليسوا كأهل بدر من ناحية الشجاعة، والحمل، والصبر على اللقاء، والإخلاص في الجهاد، ونقاء السرائر من العيوب، وصحة العقول. فلو تهياً عددهم بهذه المواصفات، فسوف يظهر الإمام لا محالة.

ويثير الشخص المعارض سؤالاً آخر، وهو: كيف يبرهن الشيخ المفيد على وجوب وجود مثل هذه المواصفات، في حين أنها غير موجودة في النص المأثور؟ ويجيب الشيخ المفيد عن هذا السؤال مستدلاً بسيرة النبي عليه السلام في صلح الحديبية إذ كان معه أضعاف من كانوا في بدر، لكنه لم يقاتل. فهو لاء الرجال من نوع آخر.^١

وهناك معارض آخر يحمل نفس الفكرة التي يحملها عبد الجبار حول المعجزة من حيث إنّها علامة لإثبات أحقيّة النبوة. فيقول: لو ظهر الإمام الغائب يوماً، فعليه أن يثبت نفسه، لأنّ جميع المعاصرين له - وربما كانوا يعرفونه - قد ماتوا. وهو لا يستطيع أن يثبت نفسه عن طريق المعجزة، لأنّه ليس نبياً. ويجيب الشيخ المفيد بأنّ المعجزة لا تثبت النبوة بالضرورة، بل تثبت صدق من يأتي بالمعجزة، مهما كان اذعاؤه. وينقل في هذا الصدد قصة مريم عليها السلام لما كان يدخل عليها زكريا، فيجد عندها طعاماً بشكل إعجازي^٢. وإضافة إلى الأعمال الخاصة التي يقوم بها الإمام

١. نفس المصدر، الرسالة الثالثة ٣-٢.

٢. إشارة إلى الآية ٣٧ من سورة آل عمران.

المهدي عليه السلام فـإنـ هـنـاكـ عـدـدـاـ مـنـ الـعـلـامـاتـ الـتـيـ تـرـاقـقـ ظـهـورـهـ،ـ مـنـهـ:ـ خـرـوجـ السـفـيـانـيـ،ـ وـظـهـورـ الدـجـالـ،ـ وـقـتـلـ رـجـلـ مـنـ وـلـدـ الـحـسـنـ بـنـ عـلـيـ عليهـ سـلـطـةـ كـمـاـ جـاءـ ذـلـكـ فـيـ الـرـوـاـيـاتـ^١.

وـجـوـابـاـ عـنـ الـاعـتـرـاضـ الـذـيـ يـقـولـ إـنـهـ مـنـ الـمـسـتـحـيلـ أـنـ يـوـلدـ الـإـنـسـانـ قـبـلـ سـنـينـ طـوـيـلـةـ،ـ وـيـعـمـرـ إـلـىـ الـآنـ إـذـ هـيـ سـنـةـ ٤١١ـهـ،ـ يـذـكـرـ الشـيـخـ الـمـفـيدـ أـشـخـاصـاـ مـعـمـرـينـ،ـ مـذـكـورـينـ فـيـ الـتـوـرـةـ،ـ وـفـيـ الـرـوـاـيـاتـ الـوارـدـةـ^٢.

إـنـ الـرـوـاـيـاتـ الـتـيـ تـشـهـدـ عـلـىـ وـجـودـ الـإـمـامـ الغـائـبـ قـوـيـةــ،ـ كـمـاـ يـقـولـ الشـيـخـ الـمـفـيدـ إـلـىـ الـحـدـ الـذـيـ لـوـ أـنـكـرـهـاـ أـحـدـ،ـ فـيـجـبـ أـنـ يـنـكـرـ كـافـةـ الـرـوـاـيـاتـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـشـرـيـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ.ـ وـمـنـ غـيـرـ الـمـسـتـحـيلــ،ـ عـقـلـاــ،ـ أـنـ يـكـونـ اللـهـ تـعـالـىـ قـدـ رـفـعـهـ إـلـىـ السـمـاءـ،ـ وـلـكـنـ لـمـاـ كـانـتـ رـوـاـيـاتـناـ تـحـكـيـ عـنـ وـجـوبـ دـعـمـ خـلـقـ الـأـرـضـ مـنـ حـجـةـ،ـ لـذـلـكـ نـقـولـ إـنـهـ مـاـ زـالـ يـعـيـشـ عـلـىـ الـأـرـضـ^٣.

وـيـتـعـجـبـ الـمـعـتـزـلـيـ كـيـفـ أـنـ الشـيـخـ الـمـفـيدـ يـتـحـكـمـ بـمـيـولـهـ الـاعـتـزـالـيـةـ^٤،ـ وـيـقـفـ

١. خمس رسائل في إثبات الحجّة، الرسالة الأولى، الفصل العاشر ٢٩-٣١، ومن أجل الاطلاع على هذه العلامات، وعلامات أخرى لظهور الإمام المهدي عليه السلام راجع: الإرشاد للشيخ المفید (النجف: الحيدريّة ١٩٦٢) ٣٥٩-٣٩١. ويرجع ذلك إلى هـ لـامـيـنـ فـيـ «ـالـسـفـيـانـيـ،ـ الـبـطـلـ الـقـومـيـ لـلـعـربـ الـسـوـرـيـيـنـ»ـ وـهـوـ بـحـثـ مـنـشـورـ فـيـ مـجـلـةـ الـمـعـهـدـ الـفـرـنـسـيـ لـلـأـثـارـ الـشـرـقـيـةـ فـيـ الـقـاهـرـةـ،ـ العـدـدـ ٢١ـ (١٩٢٢)ـ ١٣٤ـ،ـ ١٤٤ـ،ـ لـاـسـتـمـاـصـ ١٣٤ـ،ـ ١٣٦ـ.

H, Lammens, "Le Sofiani, héros national des Arabes syriens" Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale du Caire.

٢. خمس رسائل في إثبات الحجّة، الرسالة الأولى، الفصل السادس ١٩-٢١.

٣. نفس المصدر، الرسالة الخامسة ٣.

٤. ليس في المصدر المذكور ما يشير إلى تعجب المعتملي من تحكم الشيخ المفید بميله الاعتزالية، على حد زعمه، هذا أولاً، وثانياً، إن القول بالعدل والتوحيد ليس من الميول الاعتزالية، لأنّه ورد عن آئية أهل البيت عليهما السلام وربما أخذه المعتملة منهم، المترجم.

بها عند أي حذيرته. يقول هذا المعتزلي:

«وأنت قائل بالعدل والتوحيد، أتعتقد إماماً رجلاً ما صحت ولادته دون إمامته، ولا وجوده دون عدمه، وقد تطاولت السنون، حتى إن المعتقد منكم يقول: إن له منذ ولد خمسة وأربعون ومائة سنة. فهل يجوز هذا في عقل أو سمع؟»^١.

ويجيب الشيخ المفید بأن استدلاله يقوم على الحديث القائل إن الأرض لا تخلو من حجة أبداً، فيقول:

«إن الحجة على صفات. ومن لا يكون عليها، لم تكن الحجة فيه. ولم أر في ولد العباس، ولد علي عليه السلام، ولا في قريش قاطبة من هو بتلك الصفات. فعلمت بدليل العقل أن الحجة غيرهم، ولو غاب. لأن الحجة لا يكون إلا معصوماً من الخطأ والزلل. فإذا سلم ذلك، كانت الحجة لازمة في الغيبة»^٢.

فأساس برهان الشيخ المفید هنا هو حديث الإمامية.

تعيين الإمام

لما كان الأئمة - في رأي الشيخ المفید - ينوبون عن الأنبياء في تعليم الناس وهدائهم، وأنهم حجج الله على الأرض، لذلك لا قدرة للأئمة على تعيينهم. فالإمام يثبت إما بالمعجزة، أو النص، أو التوقيف. يقول الشيخ المفید:

«وافتقت الإمامية على أن الإمامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها إلا بالنص على عينه، والتوقيف. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجنة والمسميون بأصحاب الحديث على خلاف ذلك، وأجازوا الإمامة فيمن لا معجز

١. خمس رسائل، الرسالة الخامسة ٤-٣.

٢. نفس المصدر، الرسالة الخامسة ٤.

له، ولا نص عليه ولا توقيف^١.

وقد تم تعيين جميع الأئمة بنص من سبقهم من الأئمة. ونص رسول الله ﷺ والإمام علي عليه السلام على الحسن والحسين عليهما السلام. ونص النبي، والإمام علي، والإمام الحسين عليهما السلام على إمامية علي بن الحسين^٢.

وبينكِ عبد الجبار هذا، لعدم ضرورته للإمام على صعيد العقل^٣ والوحى^٤. فيجب أن تؤخذ الشروط بنظر الاعتبار. وإن العثور على شخص واحد الشرائط للإمامية موضوع يتعلّق بالاجتهاد، والجهد الشخصي^٥. ولا يلزم أن يكون الشخص المنتخب أفضل الموجودين^٦.

وفي ضوء كلام الشيخ المفید، فإن الإمامية على أتم استعداد للدفاع عن سلسلة الإمامة الاثني عشرية بـ «القياس العقلي والسمع المرضي والبرهان الجلي الذي يفضي التمتيك به إلى اليقين»^٧. وإن المحاججات التاريخية التي صرف الشيخ المفید كثيراً من وقته وموهبيته ومداده لأجلها، ودارت حول موضوعات متعددة منها مثلاً: من كان أفضل صحابة النبي ﷺ؟ أو أنّ الرسول ﷺ نصب علينا علية وأهل بيته لخلافته، كلها خارجة عن نطاق بحثنا الذي يدور حول نظريات علم الكلام عند الشيخ المفید أكثر مما يدور حول الحوادث التاريخية التي كانت أساس جهوده الكلامية.

١. أوائل المقالات.^٩

٢. نفس المصدر.^{١٠}

٣. المعني^{٢٠}، القسم الأول ص.^{٩٩}

٤. نفس المصدر.^{١١٢}

٥. نفس المصدر.^{١٠١-٩٩}

٦. أوائل.^{٢١٧}

٧. نفس المصدر.^{١٠}

النتيجة

يقدم الشيخ المفيد نظرية معتدلة عن الإمامة، بيد أنها نظرية شيعية إمامية اثنا عشرية على نحو اليقين والتحديد. ويستدلّ الشيخ على ضرورة وجود الإمام استدلاً مبنياً على الحكمة واللطف الإلهيَّين. ويدافع عن غيبة الإمام الثاني عشر مستفيضاً من قاعدة الأصلح عند المعتزلة. وهذا يعني أنَّ محاولة الشيخ المفيد في مزج الكلام المعتزلي بالكلام الشيعي، هي أكثر من أن تكون مجرد إقرار بأصلِيَّة التوحيد والعدل. ولكن حين يطرح دليله على الاعتقاد بإمام لم يره أحد، أو الاعتقاد بالفائدة المرجوة من إمام، لا يستطيع أحد أن يستشيره، فإنه يتوكأ على الرواية الشيعية القائلة بعدم خلو الأرض من حجَّة الله عليها.

العامي؛ عزيز مهارن، «البيروت: لا زورقة يخفيها، لا عذارة تغدوها، لا لذات لا ينكرها إلا ملائكة»،
«العمان: البيرمجة تُركّز الدليل على أنّ المعرفة هي أبهى ما في الوجود».

الفصل السادس: صفات الله

يبدأ الشيخ المفید بحثه حول التوحيد بإقرار ايماني، فيقول:

«أقول: إنَّ الله - عَزَّ وَجَلَّ - واحد في الإلهية والأزلية. لا يشبهه شيء، ولا يجوز أن يماثله شيء. وإنَّه فرد في المعبدية لثاني له فيها على الوجه كلها والأسباب».١

ولكن بعد تطور مبدأ التوحيد في علم الكلام الإسلامية تدريجياً، فإنَّ هذا المبدأ واجه مسألة كيفية استعمال الكلام وإطلاق الألفاظ على الله. فإلى أي جهة منه تشير التعابير المتباينة التي تقال عنه؟ والقرآن الكريم ذكر عدداً من الصفات لله. ولا يبدو أنَّ لجميعها معنى واحداً، من جهة، ومن جهة أخرى لا ينبغي الإشارة إلى صفات فيهم تستلزم تركيبية، أو إفساد توحيده.

ويرفض الشيخ المفید - بعامة - الحل الأشعري لهذه المسألة العويصة. فهو يقول إنَّ جميع المؤمنين بتوحيد الله يتلقون مع الاعتقاد المذكور آنفًا إلا:

«من شدَّ من أهل التشبيه، فإنَّهم أطلقوا ألفاظه وخالفوا في معناه. وأحدث رجل من أهل البصرة يعرف بالأشعرى قوله خالف فيه ألفاظ جميع الموحدين ومعانيهم فيما وصفناه. وزعم أنَّ الله - عَزَّ وَجَلَّ - صفات قديمة، وأنَّه لم يزل بمعانٍ لا هي هو ولا غيره، من أجلها كان مستحقاً للوصف بأنَّه عالم حي قادر سميع

بصير متكلّم مرید. وزعم أنَّ الله عزَّ وجلَّ - وجهاً قدِيمَاً، وسمعاً قدِيمَاً، وبصراً قدِيمَاً، ويدين قدِيمتين، وأنَّ هذه كلَّها أزيْة قدِيمَة. وهذا قول لم يسبقَ إليه أحدٌ من منتحلي التوحيديِّ فضلاً عن أهل الإسلام^١.
وكان هذا هو نقدُ الشیخ المفید لأسلوب الكلام عند الأشعري حول الله تعالى.

١. أوائل المقالات ١٧. إنَّ تثبيت معنى الكلمة (معنى) أمير عسبر^٢ وقد أثبتت برسالة في «علم الصفات في صدر الإسلام» (ميونخ. أكاديمية بايري للعلوم ١٩٤٣) فما بعدها بأنَّ هذه الكلمة كانت تستعمل غالباً بمعنى (العرض)، إبان ظهور علم الكلام.

O- Pretzel Die Frühislamische Attributenlehre (Munich Bayerischen Akademie der Wissenschaften).

وقال ر. فرانك في المعنى: أفكار حول المعاني الفنية لهذا الاصطلاح في الكلام واستعماله في فيزياء معقر، المنصور في مجلة الجمعية الآسيوية، العدد ٨٧ (١٩٦٧)، ٥٢، بأنَّ هذه الكلمة، «لسبب أو آخر، بمعنى العلة الباطنية المحددة للمظاهر الحقيقية لوجود الشخص الفاعل دائمًا على نحو التقريب».

R-Frank, "Al-ma'na: Some Reflections on The Technical Meanings of the Term in Kalam and its use in Physics of Mu'ammar" 7.O.A.S.

وقال س. فان دن بيرغ (s-Van den Bergh) في ترجمة تهافت التهافت لابن رشد (لندن: لوزاك ١٩٥٤)، بأنَّ المعنى متناهية مع الاصطلاح الرواقي اليوناني «لكتا» الذي هو عبارة عن «المعاني الحسية تقربياً»، ويرى هذا الكاتب أنَّ كلمة «شيء» مرتبطة بهذه الكلمة في مقابل الاصطلاح الرواقي «تي» أو كل شيء يمكن أن يقال عنه: شيء». ومن أجل الاطلاع على شرح هذا الموضوع، ومصادر أكثر، راجع: ي. فان اس في «البنية المتنطبقية لعلم الكلام الإسلامي»، درك، فون كربابوم (منتقح)، المنطق في الثقافة الإسلامية القديمة (ويسbaden: هاراسووتيز ١٩٧٣).

J. Van Ess "The Logical Structure of Islamic Theology" in G. Von Grunebaum (ed) Logic in Classical Islamic Culture.

إنَّ «المعنى» عند الأشعري، هو نوع من الحقيقة ما وراء المنطق بالتأكيد. وتبعاً للأثر في مسألة الصفات الإلهية عند الأشعري وتلخيصه الأول الكبير^٣ فقد أوردنا كلمة (entity) التي تعني الوجود والكونية، في مقابل الكلمة «معنى».

ومن أجل الاطلاع على عقيدة الأشعري في أنَّ الله حياة وقدرة وعلم، راجع اللمع، رقم ١٤، ٢٤-٢٥. وعلى عقيدته في أنَّ الله يدين وعيينين ووجه، راجع: مقالات إسلاميين^٤.

وكان هدف الأشعري تثبيت معنى حقيقي لصفات الله المذكورة في القرآن. فقام بهذا العمل من خلال رسم تشبيهات مع أفراد النوع الإنساني الذين يحملون مثل هذه الصفات، ولهذا السبب جلب لنفسه تهمة القول بالتشبيه. وفي خضم جميع هذه الأشياء، كما أشار آلار إلى ذلك بقوله: «إن محور اهتمامه ليس إطلاق الألفاظ التي تشير إلى الصفات، بل الصفات المعتبر عنها بالألفاظ»^١، فإن المتكلمين الذين تهمتهم مسألة اللغة والألفاظ، كانوا من المعتزلة، ومعهم الشيخ المفيد.

الوصف ومصدره

يبين الشيخ المفيد قصده من الصفات، فيقول:

«أقول: إن الصفة في الحقيقة ما أثبتت عن معنى مستفاد يخص الموصوف وما شاركة فيه. ولا يكون ذلك حتى يكون قوله أو كتابة يدل على ما يدل النطق عليه، وينوب عنه فيه. وهذا مذهب أهل التوحيد، وقد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه»^٢.

إن العناية التي يوليهها الشيخ المفيد بإضافة ملاحظة بشأن حدوث الكلام والألفاظ، تنبثق عن اهتمامه بمسألة تسجيل نقطة ضعف ضد الاعتقاد بقدم القرآن. ولعبد الجبار نفوس هذا الاهتمام بقوله: إن الله قبل أن يتكلّم مع آدم ويعلّمه «الأسماء كلّها»^٣، فلابد لآدم والملائكة أن يخترعوا لهم لغة^٤.

١. آلار ٢٢٩. [استندت في ترجمة هذه العبارة من النص الإنجليزي نفسه، إذ نقلتها عنه مباشرة المترجم].

٢. أوائل المقالات ٢٢.

٣. البقرة: ٣٧: «وَعَلَمَ آدَمَ الْأَنْسَاءَ كُلَّهُنَّ».

٤. المعنى ١٦٦/٥.

ويعتقد الشيخ المفيد بأن مرجع الإشارة إلى الصفة ومحلها، الفكرة التي يمتلكها العقل عن الشيء. وهناك أشياء أخرى يمكن أن تتكيف مع هذه الفكرة أيضاً، ولذلك فإن نفس الصفة يمكن أن تستعمل لها. فمثلاً، بما أن الله وزيداً يشتakan في صفة «الحياة»، فإن هذه الصفة تطلق على الاثنين. فالوصف مهمـة الكلام أو الكتابة، والكلام والكتابة من وظائف العقل الذي يخترعهما، أو يستعملهما. لهذا السبب، لا وجود لصفة ووصف قبل وجود الكلام.

وتختلف نظرية الأشعري حول الوصف. يقول الباقلاني: «ذهب أهل الحق أن اسم الإسلام هو نفس المسمى أو الصفة العالقة به؛ وليس هو إلا التسمية»^١ فهو يعبر عن واقعية بسيطة في نظريته حول الأسماء والصفات. وهدفه هو ثبيـت الحقيقة الحرافية للصفات التي تنسب إلى الله في القرآن، قدر الإمكان. فاللغة والألفاظ ^٢ من وجهة نظر الباقلاني، لا يصنـعها العقل عن طريق تجريد الأفكار من الشيء الجسدي، واستعمال الكلمات لبيانها. بل هي متصلة بالشيء المحسوس اتصالاً مباشراً.^٣ وجاءت صفات الله في القرآن المخلوق بنمط الهي مقدـس إذ يتحدث القرآن عن الله مباشرة، وما يقوله عنه يجب أن يكون موجوداً فيه.

من جهة أخرى، يقول عبد الجبار^٤ بأن للكلمات معنى حسب العرف والاصطلاح^٥، واختـرت اللغة بواسطة المخلوقين. فليس هناك ارتباط طبيعـي و مباشر بين الاسم والمسمى. وإنما ارتباطهما ناشئ عن قصد المسمى^٦ (وينكر

١. كتاب التمهيد، مراجعة ر. مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية ١٩٥٧) ٢٢٧.

R. McCarthy (Beirut: Librairie Orientale).

٢. راجع: آلار ٣٠٤.

٣. المعني ١٦٥/٥.

٤. نفس المصدر.

الشيخ المفید. صراحةً. الارتباط المباشر الذي أكدته ابن البارقياني، فيقول: «أقول: إن الاسم غير المسنّى، كما نقدم من القول في الصفة، وأتها في الحقيقة غير الموصوف. وهذا مذهب يشترك فيه الشيعة والمعتزلة جميعاً. ويخالفهم في معناه العامة والموجبة من أهل التشبيه»^١.

فيظهر- إذن- أن الشيخ المفید والمعتزلة كلاهما يرفضان الواقعية البسيطة التي عليها نظرية الأشعري في الصفات.

وعلى الرغم من هذا، فإن اختلافاً يلحظ بين الشيخ المفید وعبد الجبار عندما يدور الكلام حول الصفة من حيث إشارتها إلى أي شيء - حتى أو عقلي - يقول الشيخ المفید:

«أقول: إن وصف الباري تعالى بأنه حي قادر عالم يفيد معاني معمولات ليست الذات ولا أشياء تقوم بها كما يذهب إليه جميع أصحاب الصفات، ولا أحوال مختلفات على الذات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي وقد خالف فيه جميع الموحدين. وقولي في المعنى المراد به المعمول في الخطاب دون الأعيان الموجودات. وهذا مذهب جميع الموحدين، وخالف فيه المشبهة وأبو هاشم كما ذكرناه»^٢.

والسؤال الذي يثار هو: كيف يستحق الله الصفات التي أطلقت عليه؟ ولخص عبد الجبار تاريخ هذا السؤال، فقال:

«الكلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات. والأصل في ذلك، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي علي، أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حيناً موجوداً لذاته. وعند شيخنا أبي

١. أوائل المقالات ٩٨-٩٧

٢. نفس المصدر ٢٣-٢٢

هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

ر و قال أبو الهذيل: إِنَّهُ - تَعَالَى - عَالِمٌ بِعِلْمٍ هُوَ هُوَ، وَأَرَادَ بِهِ مَا ذُكِرَ الشِّيخُ أَبُو عَلِيٍّ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ تَتَلَخَّصْ لَهُ الْعِبَارَةُ. أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - عَالِمٌ بِعِلْمٍ، لَا يَقُولُ: إِنَّ ذَلِكَ الْعِلْمُ هُوَ ذَاتُهُ تَعَالَى.

فَأَمَّا عِنْدُ سَلِيمَانَ بْنِ جَرِيرٍ وَغَيْرِهِ مِنَ الصَّفَاتِيَّةِ، فَإِنَّهُ - تَعَالَى - يَسْتَحْقُ هَذِهِ الصَّفَاتِ لِمَعْنَانِ لَا تَوْصُّفُ بِالْوُجُودِ وَلَا بِالْعَدْمِ، وَلَا بِالْحَدُوثِ وَلَا بِالْقَدْمِ. وَعِنْدُ هَشَامَ بْنِ الْحَكْمَ، إِنَّهُ - تَعَالَى - عَالِمٌ بِعِلْمٍ مُحَدَّثٍ^{*}. وَعِنْدُ الْكَلَابِيَّةِ، إِنَّهُ - تَعَالَى - يَسْتَحْقُ هَذِهِ الصَّفَاتِ لِمَعْنَانِ أَزْلِيَّةِ، وَأَرَادَ بِالْأَزْلِيِّ: الْقَدِيمِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ تَرَأَى الْمُسْلِمِينَ مُتَقَدِّمِينَ عَلَى أَنَّهُ لَا قَدِيمٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى، لَمْ يَتَجَاسِرْ عَلَى إِطْلَاقِ الْقَوْلِ بِذَلِكِ.

ثُمَّ نَبَغَ الْأَشْعَرِيُّ، وَأَطْلَقَ الْقَوْلَ بِأَنَّهُ - تَعَالَى - يَسْتَحْقُ هَذِهِ الصَّفَاتِ لِمَعْنَانِ قَدِيمَةِ، لِوَقَاتِهِ وَقَلْةِ مُبَالَاتِهِ بِالْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ^١.

إِنَّ التَّعْبِيرَ الَّذِي يَصِفُ مَذَهِبَ أَبِي هَاشَمَ، يَعْنِي: «لَمَا هُوَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهِ»، إِشَارَةً إِلَى نَظَرِيَّةِ الْأَحْوَالِ. وَفِي رَأْيِ أَبِي عَلِيٍّ، فَإِنَّ صَفَاتَ اللَّهِ تَعْنِي ذَاتَهُ. وَبِوَاصْلِ عَبْدِ الْجَبَارِ كَلَامَهُ لِيُثِبِّتَ رَأْيَ أَبِي عَلِيٍّ بِالْقَائِلِ بِأَنَّ اللَّهَ عَالِمٌ بِذَاتِهِ، فَيَقُولُ:

١. شرح ١٨٢-١٨٣. يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين ٥٤٨: وقال «سليمان بن جرير»: علم الله - سبحانه - لا هو الله ولا هو غيره، ووجهه هو هو، وعلمه شيء، وقدره شيء، ولا أقول: صفاته أشياء، وإذا سئلي أحد «المعنى» شيئاً، وقال بأن هذه الأشياء بنفسها لا توصف، فقد اتفق هذا الكلام مع رأي عبد الجبار.

لعل المقصود هنا هو ليس سليمان بن جرير، بل هشام بن الحكم الذي كان يقول بصرامة: إن الصفة لا توصف. راجع: مقالات ٣٧.

«وتحrir الدلالة على ما نقوله في ذلك، هو أنه تعالى لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو إيماناً أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً. فإن لم يكن معلوماً، لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهات. وإن كان معلوماً، فلا يخلو إيماناً أن يكون موجوداً أو معروضاً. لا يجوز أن يكون معروضاً. وإن كان موجوداً، فلا يخلو إيماناً أن يكون قدرياً، أو محدثاً، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله».١

ونرى عبد الجبار هنا يميل إلى تأييد مذهب أبي علي ودعمه أكثر من مذهب أبي هاشم، بيد أن هذا الأمر يثير اعتراضاً من الصفاتية: «إإن قيل: ما أنكرتكم أن هذه المعاني صفات، والصفات لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم».

قلنا: هذه مناقضة ظاهرة من وجوه؛ أحدها: إنك قد وصفتها بأنها معان، بل سميتها عالماً وقدرة وحياة؛ والثاني: بأنك وصفتها بأنها صفات؛ والثالث: بأنك وصفتها بأنها لا توصف، فقد نقضت كلامك من هذه الوجهة^٢.

ونلحظ في جواب عبد الجبار هنا هجوماً خفيفاً على موقف الصفاتية. ولكن المعارض يعود وهو يحمل ردآ على هذا الجواب يحكي بأن عبد الجبار أن يدعم ويلتزم التعديلات التي أجرأها أبو هاشم على مذهب أبيه، أي: يدعم نظرية الأحوال ويلتزمها. يقول هذا المعارض:

«... هذه المعاني عندنا كالأحوال [في الشرح: كالأصول، وتم إصلاحها إلى الأحوال] عندكم، فكما أن هذه القسمة [أي: المعلوم وغير المعلوم، والموجود

١. شرح الأصول الخمسة ١٨٣.

٢. نفس المصدر ١٨٤.

والمعدوم] لا تدخل في الأحوال عندكم، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني^١.

فعلى عبد الجبار الآن أن يبين الخلاف الموجود بين نظام أبي هاشم، وبين النظام الذي نسبة إلى سليمان بن جرير. يقول عبد الجبار:

«... إن هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات، وليس كذلك الأحوال، فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات عليها تعلم، ففارق أحدها الآخر.

والذى يدل على أن الأحوال لا تعلم، أنها لو علمت لتمييزت عن غيرها بأحوال آخر، والكلام في الأحوال تلك كالكلام فيها؛ يتسلل إلى مالا يتأهلى من الأحوال، وذلك محال. على أنكم إن عنيتم بالمعاني ما نريده بالحال فمرحبا بالوفاق^٢.

يظهر أن معنى تعليم أبي علي كالتالي: أراد أبو علي أن يتحجّب أي نوع من اللفظ والكلام الذي يهدف - كما يريد - إلى إضفاء الشيئية على شيء يكون في الله، تنسى إليه هذه الصفات. لذلك هذا وحده لا يكفي. كما قال سليمان - أن تعتقد بأن العلم هو المعنى الموجود في الله، حتى مع الأخذ بنظر الاعتبار هذا التقييد الذي يرى بأن هذه المعاني ليست لها صفات من ذاتها، كي يمكن أن نعتبر عنها بأنها موجودة أو معدومة، وقديمة أو حادثة. ووفقاً لاعتقاد أبي علي، فإن تجويف هذه المعاني على الله تُخلّ بتوحيده. لهذا فإن من الأفضل أن نقول بأن الله عالم بذاته، وهو حي قادر بذاته.

إن التغيير الذي أحدثه نجله: أبو هاشم في هذا المذهب، يتحمل أن يكون

١. شرح الأصول الخمسة ١٨٤.

٢. نفس المصدر.

جواباً عن الاعتراض القائل بأنَّ الله لو كان عالماً وقدراً بذاته، فيستلزم -إذن- أن يكون لصفة «العالم» نفس المعنى الذي لصفة «القادر»، وذلك لأنَّ الصفتين تعودان إلى الله وحده. كيف يمكن تمييز الصفات التي تنسب إلى الله؟ إنَّ جواب أبي هاشم لا ينكر الاعتقاد بأنَّ الله عالم بذاته، بل يدخل عليه تحسيناً بالقول إنه عالم بما هو موجود في ذاته. وبعبارة أخرى، فإنَّ صفة «العالم» التي تطلق على الله لا تعني وجوداً علمياً مضافاً إليه، بل تعني إله بذاته في حالة العلم؛ وكذلك صفة القادر التي تطلق عليه، فإنَّها لا تعني قدرة مضافة، بل هي إشارة إلى أنه بذاته في حالة القدرة، وقس على هذا. ووفقاً لاعتقاد أبي هاشم، فإنَّ من الممكن القول بأنَّ الله عالم بذاته، أو عالم بذاته بسبب الحالة التي فيها [في ذاته]. فالصفة لا تعرف العلم عند الله، بل تعرف الله بوصفه عالماً، كما أنها لا تعرف حالة العلم فيه، بل تعرفه في حالة العلم.

أما رأي الشيخ المفید بالنسبة إلى الصفات، فهو الرفض لتعديلات أبي هاشم، والرجوع إلى الموقف الأقدم للجبائي الذي ينجز البلخي منهجه^١. يقول الشيخ المفید:

«أقول: إنَّ الله -عز وجلَّ اسمه - حيٌ لنفسه لا بحياة؛ وإنَّه قادر لنفسه وعالِم لنفسه، لا بمعنى، كما ذهب إليه المشتبهة من أصحاب الصفات، والأحوال المبتدعات كما أبدعه أبو هاشم الجبائي، وفارق به سائر أهل التوحيد، وارتکب أشنع من مقال أهل الصفات.

وهذا مذهب الإمامية كافة، والمعتزلة إلا من سميئاته، وأكثر المرجحة، وجمهور الزيدية، وجماعة من أصحاب الحديث، والخوارج [وهم المحكمة، علماء أنها

١. م. هورتن، المسألة الفلسفية للبحث الكلامي في الإسلام، ١٢٤، ضمن شرح ابن المرتضى.

ذكرت في الأصل: والحكمة، ييد أن صحيحها: والمحة^١».

يفهم الشيخ المفید «الحال» بمعنى الحـسـن المادي، في حين أن أبو هاشم وضع هذا الاصطلاح فراراً من تصور أي تجسيد مادي في ذات الله تعالى. وقال الشيخ المفید في (الفصول المختارة): إن هناك ثلاثة أشياء لاتعقل: اتحاد النصرانية (الأقنوبي)، و«كسب» النجارية، و«أحوال» البهشمية. وذكر بأن كلمة «الحال» التي استعملها أبو هاشم تختلف عن معناها المتعارف. ثم استطرد في كلامه قائلاً:

«... ثم العجب ممن ينكر على المشتبه قولهم: إن الله - تعالى - علما به كان عالماً، وقدرة بها كان قادراً، ويزعم أن ذلك شرك من معتقده، وهو يزعم أن الله - عز وجل - حال، كان بها عالماً، وبها فارق من ليس بعالماً؛ وإن له حالاً كان بها قادراً، وبها فارق من ليس بقادراً؛ وكذلك القول في «حي» و«سميع» و« بصير ». ويذيعي مع ذلك أنه موحد! كيف لا يشعر بموضع مناقضته هذا؟»^٢.

لا يريد الشيخ المفید التسلیم بوجود اختلاف بين أحوال أبي هاشم، وبين المعانی التي وضعها الآخرون. ثم يعرج على ذكر دليل النظرية، فيقول:

«... هذا وصاحب هذه المقالة يزعم أن هذه الأحوال مختلفة، ولو لا اختلافها ما اختلفت الصفات، ولا تباينت في معانٍها المعقولات. (فإذا قيل له): أفهم هذه الأحوال هي الله تعالى أم غير الله؟ (قال): لا أقول: إنها هي هو، ولا هي غيره، والقول بأحد هذين المعنيين محال. وهو مع هذا يجهل المعتزلة والمجترة في قوله: إن صفات الله - تعالى - لا هي الله، ولا هي غير الله، ويعجب منهم، وينسبهم بذلك إلى الجنون والهذيان».^٣

ويقدم الشيخ المفید دليلاً على الأحوال التي وضعها أبو هاشم، وهو: اختلاف

١. أوائل المقالات، ١٨.

٢. الفصول المختارة، ٢٧٩-٢٨٠.

٣. نفس المصدر، ٢٨٠.

معاني الصفات. ويرفض جواب أبي هاشم عن هذه المسألة، دون الإتيان بجواب من عنده.

ويواصل الشيخ المفید هجومه على نظرية الأحوال التي يقدر لها أن تكون ذات جانب مادي من منظوره، فيقول:

«... ثم لا يثبتتها أشياء. وهذا ما لا يكاد علم المناقضة فيه يخفى على إنسان قد سمع بشيء من النظر والحجاج. وأظن الذي أحوجه إلى هذه المناقضة ما سطره المتكلمون، واتفقوا على صوابه، من [يجب أن تكون «هو» بدلاً عن «من»] أن الشيء لا يخلو من الوجود والعدم. فكره أن يثبت الحال شيئاً ما فتكون موجودة أو معدومة، ومتى كانت موجودة، لزمه على أصله وأصولنا جميعاً، أنها لا تخلو من القدم أو الحدوث. وليس يمكنه الإخبار عنها بالقدم، فيخرج بذلك عن التوحيد، وبصیر به أسوأ حالاً من أصحاب الصفات. ولا يستجیز القول بأنها محدثة، وهي التي بها لم يزل القديم - تعالى - مستحقة للصفات، فيكون بذلك مناقضاً. وإن قال: إنها شيء معدوم، دخل عليه من المناقضة مثل الذي ذكرناه. فأنکر لذلك أن تكون الحال شيئاً»^١.

إذن، إلى أي شيء تشير الصفات وفقاً لاعتقاد الشيخ المفید؟ فإنه قال بأن الصفة في الحقيقة ما أبأته عن معنى مستفاد ب شخص الموصوف^٢ ، ولكنه يرفض أيضاً أن يكون الله تعالى ذا روية وتفكير. وإضافة إلى ذلك، فقد قال: «وقولي في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات»^٣. ولهذا يبدو

١. الفصول المختارة ٢٨١.

٢. راجع: الفصل الثاني من هذا الكتاب، في موضوع، كيف يعرف التكليف؟

٣. راجع: هناك.

وكانه من أتباع المذهب التصويري المفاهيمي^١، فيما يخص صفات الله. لأنَّه - كما يقول - إذا كانت الصفات تقييد معانٍ معمولات، وهذه المعانٍ غير موجودة في الشيء الذي يجري الكلام عليه، وهو ذات الله تعالى، بل هي موجودة في ذهن المتكلّم، فإنَّ جميع تلك المعانٍ المعمولات تشير إلى ذات الله، وذات الله وحدها. وكل اختلاف موجود بينها ذاتيٌّ محض بالنسبة إلى المتكلّم، وغير مضمون من جانب الشيء الذي جرى الكلام فيه. وهذه هي الصعوبة التي أراد أبو هاشم أن يتخلص منها، فوضع نظرية الأحوال. ويمكن أن تكون هذه النظرية جواباً ناجحاً مذللاً لهذه الصعوبة، أو لا تكون. بيد أنَّ الشيخ المفید رفض هذه النظرية دون أن يقدم بدليلاً عنها.

مضافاً إلى مسألة اختلاف الصفات فيما بينها، فإنَّ هناك اختلافاً في نفس الصفة من حيث إطلاقها على الله أو على المخلوقين. وحُلّت هذه المسألة بشكل أسهل من المسألة الأولى بواسطة النظرية التي وضعها أبو علي^ج، فإذا كان الواحد متأثراً بما عنده من علم، فإنَّ الله - تعالى - عالم بذاته، أو - كما يعتبر الشيخ المفید - عالم لنفسه.

١. التصويرية المفاهيمية (Conceptualism) مذهب وسط بين الإسمانية (Nominalism) [مذهب فلسفى يقول بأنَّ المفاهيم المجردة، أو الكثيّات، ليس لها وجودٌ حقيقيٌّ، وإنما مجرّد أسماء ليس غير] والواقعية (Realism) [نظرية تقول بأنَّ للمادة وجوداً حقيقياً مستقلاً عن إدراكنا العقلي لها] ليست الكثيّات أو الخصوصيات المجردة فيها أسماء فقط، وليس لها وجودٌ واقعيٌّ مستقلٌّ، بل هي موجودة فقط كالأفكار في الذهن أو الخصوصيات المادية في الأشياء الجزئية. [المترجم الفارسي] [وما بين المعقودتين من تعاريف، فهي للمترجم].

صفات الذات وصفات الأفعال

يميز المعتزلة عموماً بين صفات الذات التي تصدق على الباري - تعالى - أزيتاً، وصفات الأفعال التي تعني فعله وعمله في زمن معين. وهذه الصفات محمولة على الله حيناً، وغير محمولة حيناً آخر. إن القصد من هذا التمييز هو تأكيد ثبات الذات الإلهية، وأفعال الله الحادثة في هذا العالم.

ويذكر الشيخ المفید ثلاثة صفات تصدق على الله أزيتاً، ولا تُحمل ضدادها عليه أبداً، علماً أن هذه الصفات متميزة عن صفات الأفعال. يقول:

«صفات الله - تعالى - على ضربين: أحدهما منسوب إلى الذات، فيقال: صفات الذات. وثانيهما: منسوب إلى الأفعال، فيقال: صفات الأفعال. والمعنى في قولنا: «صفات الذات»، أن الذات مستحقة لمعناها استحقاقاً لازماً، لا للمعنى سواها. ومعنى «صفات الأفعال»: هو أنها تجب بوجود الفعل، ولا تجب قبل وجوده. فصفات الذات الذات - تعالى - هي الوصف له بأنه حي، قادر، عالم. ألا ترى أنه لم يزل مستحقاً لهذه الصفات، ولا يزال. وصفاته - تعالى - بصفات الأفعال، كقولنا: خالق، رازق، محبي، مميت، مبدئ، معيد. ألا ترى أنه قبل خلقه الخلق، لا يصح وصفه بأنه خالق، وقبل إحيائه الأموات، لا يقال: إنه محبي. وكذلك القول فيما عدناه. والفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات: أن صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف بأضدادها، ولا خلوه منها، وأوصاف الأفعال يصح الوصف لمستحقها بأضدادها وخروجه عنها. ألا ترى أنه لا يصح وصف الله - تعالى - بأنه يموت، ولا بأنه يعجز، ولا بأنه يجهل، ولا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حياً عاماً قادراً، ويصح الوصف بأنه غير خالق اليوم ولا رازق لزيف، ولا محبي لميت بعينه، ولا مبدئ لشيء في هذه الحال، ولا معيد له. ويصح الوصف له - جل وعز - بأنه يرزق ويعنّ ويحبّ ويحيي ويميت ويعيد ويوجد ويعدم...»^١.

ويذكر عبد الجبار - عادة - أربع صفات جوهرية لله، وهي كونه: قادرًا، عالماً، حيًّا، موجودًا. ووفقاً لقوله على الرغم من أن صفة «موجود» لم تذكر في القرآن حرفيًّا، لكنه ذكر بصفته كائناً وثابتاً، وهذه تحمل نفس معنى «موجود»^١. وهناك صفات جوهرية أصلية أخرى، مثل كونه: أزلياً^٢.

الله بوصفه عالماً

يقول الشيخ المفيد: إن الله - تعالى - عالم بكل ما يكون قبل كونه، وإنه لا حادث إلا وقد علمه قبل حدوثه. ويذكر بأنه لا يعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه، وعنده، أنه تخرص منهم عليه^٣.

ويذكر عبد الجبار تعريفاً دقيقاً للعلم بواسطة نتائجه المحتملة. ويقول بأنَّ

١. راجع مثلاً: الشرح ١٩٩، ١٨٢.

٢. المغني ٢٣٢/٥.

٣. نفس المصدر ٢٣٣.

٤. أوائل ٢٢-٢١: «أقول: إن الله - تعالى - عالم بكل ما يكون قبل كونه، وأنه لا حادث إلا وقد علمه قبل حدوثه، ولا معلوم وممكن أن يكون معلوماً إلا وهو عالم بحقيقة، وأنه - سبحانه - لا يخفي عليه شيء في الأرض ولا في السماوات، وبهذا اقتضت دلائل العقول والكتاب المسطور والأخبار المتوترة عن آل الرسول ﷺ. وهو مذهب جميع الإمامية. ولستنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه، وعندنا أنه تخرص منهم عليه، وغلط متن قلدهم فيه. فحكاه من الشيعة عنه. ولن نجد له كتاباً بصفتها، ولا مجلساً ثابتاً، وكلامه في أصول الإمامة وسائل الامتحان يدل على ضد ما حكاه الخصوم عنه. ومعنا فيما ذهبنا إليه في هذا الباب جميع المنتسبين إلى التوحيد، سوى الجهم بن صفوان من المجبورة، وهشام بن عمرو الفوطني من المعتزلة، فإنهما كانا يزعمان أن العلم لا يتعلّق بالمعدوم، ولا يقع إلا على موجود. وأن الله - تعالى - لو علم الأشياء قبل كونها، لما حسن منه الامتحان». ^٤

راجع: مقالات الإسلاميين ١٠٨ للتعزف على اعتقاد الفوطي، وص ٤٩٤-٤٩٥ للتعزف على اعتقاد جهم، وص ٤١٤، والانتصار للخياط ص ١٠٨-١٠٩، للاطلاع على تقرير حول اعتقاد هشام بن الحكم أيضاً.

تسمية أحدٍ: عالماً تعني أنه قادر على إبداع أفعال ممحكمة بشرط أن تكون عنده استطاعة على ذلك. ويردف عبد الجبار قائلاً بأن سبب هذا الشرط هو لأنّه ربما لا تكون لأحدنا استطاعة على فعل ما يعلمه^١. وبعبارة أخرى: إذا كنت تشك في علم أحد العاملين الخاضعين، فابحث عن أفعاله، هي ممحكمة أو لا. إنَّ كلمة «عالماً» محمولة على الله، بمعنى: «إنه مختص بحال، لاختصاصه بها تتأتى الأفعال الممحكمة منه»^٢.

وهكذا، فإنَّ رأي عبد الجبار هو أنَّ العلم مرتبط بالاستطاعة على الفعل. وسيأتي ذكر الدليل على طرح هذا الموضوع في عنوان لاحق، وذلك عند البحث عن الإدراك. وسنرى أنه في الوقت الذي يربط الشيخ المفید الإدراك بالعلم، فإنَّ عبد الجبار لا يفعل هذا، لأنَّه يعتقد أنَّ الإدراك مرتبط بالحياة.

سميع بصير

يقرُّ الشيخ المفید بصفتي السميع والبصیر الواردتين في القرآن، ولكن على أساس الوحي، لا العقل. وما تعنيه هاتان الصفتان وغيرهما هو العلم [فمعنى كونه - تعالى - سمعياً: علمه بالمسموعات، ومعنى كونه بصيراً: علمه بالمبصرات]. فليس في الله إلا العلم. ويقول:

(القول في وصف الباري - تعالى - بأنه سميع وبصیر وراء ومدرك)

«أقول: إنَّ استحقاق القديم - سبحانه - بهذه الصفات كلها من جهة السمع دون القياس وللائل العقول. وأنَّ المعنى في جميعها العلم خاصة دون ما زاد عليه في المعنى، إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحسن، وذلك مما

١. المفني ٢١٩/٥.

٢. نفس المصدر.

يستحيل على القديم. وقد يقال في معنى «مدرك»، أيضاً إذا وصف به الله - تعالى - أنه لا يفوته شيء، ولا يعزب عنه شيء. ولا يجوز أن يراد به معنى إدراك الأ بصار وغيرها من حواسنا، لأنَّ الحس في الحقيقة على ما يتبناه. ولست أعلم من متكلمي الإمامية في هذا الباب خلافاً، وهو مذهب البغداديين من المعتزلة وجماعة من المرجنة ونفر من الزيدية، ويختلف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات، والبصريون من أهل الاعتزال^١.

ونسب عبد القاهر البغدادي هذا المذهب إلى أبي القاسم البلاخي قائلاً بأنه [البلاغي] سار على نهج النظام الذي يعتقد بأنَّ الله - تعالى - لا يرى شيئاً في الحقيقة. ويواصل عبد القاهر كلامه قائلاً:

«إنَّ البصريين من المعتزلة مع أصحابنا في أنَّ الله - عز وجل - سامِع للكلام والأصوات على الحقيقة، لا على معنى أنه عالم بهما. وزعم الكعببي والبغداديون من المعتزلة أنَّ الله - تعالى - لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المستى بالسمع وتأنلوا وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالسموعات. التي يسمعها غيره، والمرئيات التي يراها غيره^٢.

ولكن وفقاً لما يتبناه عبد الجبار من موقف البصريين، فإنَّهم ليسوا على تلك الدرجة من القرب للأشاعرة كما تصور عبد القاهر. وعدم الاتفاق يكمن في الإدراك، أ هو حقيقة. صفة مستقلة أو لا؟ ويرجع عبد الجبار السمع والبصر إلى الإدراك الذي يشتقة من الحياة، فيقول:

«إعلم أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير، ويراد بذلك أنه على حال

١. أوائل ٢٠-٢١.

٢. عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، مراجعة محمد الكوثري (القاهرة: الثقافة الإسلامية، ١٩٤٨)، ١٠٩. وأشار عبد الجبار أيضاً إلى إنكار البغداديين للإدراك، في المغني ١٣٨/١.

لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجداً، وقد بيّنا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال إلى كونه حيًّا، وأنه لا صفة للسميع بكونه سمعاً زائدة على ذلك^١.

وهكذا فإن عبد الجبار لا يعتقد بأن «المدرك» مرادف «اللهي» فحسب، بل إن الله هي حتى لولم تكن هناك أشياء يُدركها. وفي فصله المتقدّم على الفصل الذي مر ذكره، قال عبد الجبار بنفس الفارق فيما يتعلق بالإنسان الحي، وفيما يأتي نص كلامه:

«وليس وصفنا للنبي مثا بأنه حسّاس دراك يراد به كونه حيًّا، وإنما يراد بذلك أن هذا المعنى يصح فيه. وإن كان الوصف للنبي مثا بأنه دراك من ألفاظ بعض المتكلمين دون أهل اللغة، وإن قصد بذلك أنه الذي يصح أن يدرك فتحديده به صحيح، وإن قصد به ما يقتضيه ظاهره، فقد بيّنا أنه عز وجل لا يجوز أن يوصف بأنه حسّاس، وأنه يحسن، فالاعتماد عليه في كونه حداً للنبي لا يصح^٢. ثم قال عبد الجبار بعد ذلك بأن «النبي» بمعنى كونه مدركاً لا بمعنى فعليته. وأما بالنسبة إلى توضيح معنى «النبي»، يقر عبد الجبار بأن أفضل عمل يمكن أن يقوم به، هو أن يذكر الأشياء الممكنة التي تأتي عقيب هذه الصفة، وذلك لأنَّ كلمة «نبي» أوضح من كل تعريف يقال عنها^٣.

وسيأتي الكلام في الفصل القادم حول النتيجة الأخرى لربط عبد الجبار بين الإدراك والحياة بدلاً عن الإدراك والعلم. وسيلاحظ هناك - وفقاً لنظرية عبد الجبار - بأن الكائن الحي، إذا كانت حواسه في نظام سليم، وفي حضور الشيء المدرك،

١. المغني ٢٤١/٥.

٢. نفس المصدر ٢٣١.

٣. نفس المصدر ٢١٩-٢٢٠.

فسيدرك ذلك الشيء بالضرورة. أما الله الذي هو حي بذاته لا بحياة، فلا يحتاج إلى الوسائل الحسنية للإدراك.

ويرى عبد الجبار بأن الله حي، لذلك فهو يدرك الأشياء القابلة للإدراك عندما يكون لها وجود. ويرى الشيخ المفید القول بأن الله مدرك، بمعنى أنه عالم بالأشياء القابلة للإدراك. ويعتقد عبد الجبار بأن العلم يكون مع التدبر و متعلق به، لامع الإدراك.

الإرادة

كان اختلاف المتكلمين حول الإرادة، بالشكل الذي يصح على الله، أكثر أهمية من غيره، فقد كان المجبرة يرون أن إرادة الله قديمة^١ (أما أتباع النجاشي فقد كانوا يقولون بأن الله مرید بذاته)، وأما الأشاعرة فقد كانوا يعتقدون بأن الله مرید بإرادة قديمة^٢، وكان المعتزلة - عموماً - يقولون بأن الإرادة من صفات الأفعال لامن صفات الذات، بيد أنهم يختلفون في نوع الفعل^٣. وأغلب البغداديين، ومنهم الشيخ المفید، يحيّلون إرادة الله إلى فعله أو أمره. يقول الشيخ المفید:

«... وأقول: إن الله - تعالى - مرید من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ما جاء في القرآن، ولا أوجب ذلك من جهة العقول.

أقول: إن إرادة الله - تعالى - لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه، أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمّة الهدى من آل محمد^{عليه السلام}. وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شدّ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف. وإليه يذهب

١. ورد هذا الكلام عن عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٤٤٠.

٢. وورد هذا أيضاً عنه في المغني ٦، القسم الثاني ٢، ٣. ويستثنى عبد الجبار هنا بشر بن المعتمر أيضاً إذ يرى أن الإرادة صفة الذات، وصفة الفعل في آن واحد.

جمهور البغداديين من المعتزلة، وأبو القاسم البلاخي خاصة، وجماعة من المرجحة. ويخالف فيه من المعتزلة البصريون، ويواافقهم على الخلاف فيه المشبهة وأصحاب الصفات^١.

من جانب آخر، كان عبد الجبار يعتقد بأنَّ الله مريد على مثل صفة الواحد مثنا ... وهو لا يتفق، بادئ ذي بدء، مع المحاولات التي تعدُّ إرادة الله مع صفتِي العلم والقدرة القديمتين شيئاً واحداً، فقال في هذا الصدد ما نصه:

«ونحن إذا قلنا: إنه تعالى مريد، فلانعني به كونه قادرًا ولا عالماً، لأنَّه قد ي يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما لا يريد، وهكذا في العلم. وإنما مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد مثنا إذا كان مريدًا»^٢.

ولا يوضح عبد الجبار كيف يمكن أن ي يريد الله شيئاً لا يقدر عليه. فهذه العبارة بلا شك ه شطحة قلم: إنما منه، أو من مانكديم، أو من ناسخ آخر^٣. على أي حال، فمن الواضح أنَّ عبد الجبار يخالف في حالة الإرادة إلى العلم أو القدرة. وإنَّ من قال بمثل هذه الإحالة هم المجبرة الذين يعتقدون بأنَّ إرادة الله متمدة مع علمه، وذلك دعماً لعقيدتهم في أنَّ كلَّ ما يحدث، فالله مريد لحدوثه، مضافاً إلى ذلك، فإنَّهم يفترضون بين إرادته الفعل واستحسانه له. وهكذا فإنَّ الله مريد لكلَّ ما يحدث، بيد أنَّه يستحسن ما كان حسناً من الأفعال^٤.

ويواصل عبد الجبار كلامه، فيذكر غير المجبرة الذين يخالفون عقيدته القائلة

١. أوائل المقالات ١٩.

٢. شرح الأصول الخمسة ٤٣٤.

٣. عند تطرقه إلى هذا الموضوع في المغني ج ٢، القسم الثاني ١٨٨، يقول عبد الجبار بأنَّ الله قادر على أن يقوم بكثير من الأفعال التي لا يريدها، ويمكن أن يريد الإنسان أشياء لا قدرة له على القيام بها.

٤. إنَّ ابن بابويه على هذه العقيدة، ومن أجل الاطلاع على برهان الشيخ المفید ضد ذلك. راجع: أوائل الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب.

بأن الله مرید بالمعنى الحرفي للإرادة:

وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلاخي والنظام، وقالا: «إذا قلنا: إله تعالى مرید لفعل نفسه، فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة، وإذا قلنا: إنه مرید لفعل غيره، فمرادنا أنه أمر به ناه عن خلافه». فلم يثبتنا معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتة^١.

وعند حديثه عن الاستدلال على عقيدته، يأخذ بعين الاعتبار اعتراضًا جاداً،

فيقول:

«وأحد ما يوردونه في هذا الباب، هو أنهم قالوا ولو كان الله تعالى مریداً، أو معلوم أنه لم يكن كذلك أبداً، وإنما حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، لوجب أن يكون قد تغير حاله، والتغيير لا يجوز على الله تعالى، فليس إلا أنه تعالى لا يكون مریداً أصلًا.

قلنا: ما تريدون بالتغيير؟ فإن أردتم به أنه حصل مریداً بعد أن لم يكن، فهو الذي نقوله. وإن أردتم به أنه حصل غير ما كان، فلم وجب ذلك؟ فلا يجدون إلا ما يريدون سبيلاً^٢.

إن الجانب الثاني في اختلاف عبد الجبار يفرض عليه ضرورة أن يوضح كيف يبدأ الله إرادته دون أن يطرأ تغيير عليه. ولكي يضطلع بذلك، فهو يقترح هذه النظرية القائلة بأن الله مرید بإرادة لا في محل^٣. وهذا توضيح منه كيف تكون الإرادة

١. شرح الأصول الخمسة .٤٣٤

٢. نفس المصدر .٣٣٩ - .٣٤٠

٣. راجع: المعني ج ٦، ق ٢، ص ١١١-١٧٤ للاظلاع على تفصيل تام لهذه النظرية. يمكن أن تعني الإرادة إمكانية من المرید، أو إما فعل إرادته. وعندما يقول عبد الجبار بأن الله مرید بإرادة، فإما يتحدد عن فعل الإرادة لا قوتها. وهذا يتضح من خلال تصريحين له حول إرادة الله. إذ إن لها هدفاً واحداً فقط، وهي مشابهة لإرادة الإنسان ذات الصفة القرصنة التي تأتي وتزوج.

من صفات الأفعال.

وهناك اعتراض على نظرية عبد الجبار المبنية على أن إرادة الله يمكن أن تكون محدثة، يقول: لو كانت الإرادة محدثة، فلا بد لها من إرادة سابقة عليها، تحدثها، وهذه الإرادة أيضاً لا بد لها من إرادة سابقة، وهكذا إلى ما لا نهاية. ويجيب عبد الجبار بأن الإرادة من جنس الفعل، وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة. وقد ثبت هذا بالتجربة، لأن الإرادة لا تحتاج أن تقع مقصودة، بل تقع تبعاً. فعندما يريد الآكل الأكل، فإن إرادته تابعة للأكل، لا أنها مقصودة، بل المقصود هو الأكل وذلك هو حل عبد الجبار لهذه المسألة. بيد أنه ذكر حل البغداديين لها، فقال:

على أن في البغداديين من أصحابنا من أحوال الإرادة [تقرأ: أحال إرادة الإرادة بدلاً عن أحال الإرادة] وزعم أنها كالقديم والماضي في أنها لا يصح إرادتها. ونحن وإن صححت إرادة الإرادة فلم نوجبه، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب^١.

إن استدلال عبد الجبار في هذا المجال أدق من استدلال البغدادي بدرجة

الأول: وهو ضد اعتقاد الأشعري الذي يرى بأن الله يريد بإرادة قديمة. يقول عبد الجبار في الشرح ٤٤٧ ما نصه: «وبعد، فإن تلك الإرادة القديمة كإرادة المحدثة، في أن لا تتعلق بأزيد من متعلق واحد مع طريق التفصيل، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلا مراد واحد». ففعل الإرادة يتعلق بمتعلق واحد، في حين أن قوتها يمكن أن تتعدى ذلك، ويكون لها عدد من المتعلقات.

الثاني: إن إرادة الله التي قال عنها عبد الجبار أنها حادثة، ولا في محل، تتناظر وتتبادر مع إرادة الإنسان. ووفقاً لكتابه فإن الإنسان يريد بعرض (يعني) يأتي ويرجع. راجع: المعني ج ١، ق ٢، ص ٢، ٤، وفي الصفحة التالية يقول بأن هذا العرض إرادته. وبالنسبة إلى الإنسان، فإن الإرادة فعل لا قوة، لأن القوة والملائكة جزء من صنع الإنسان، سواء استعملها أم لم يستعملها، وعلى هذا المنوال، فإن إرادة الله هي فعل الإرادة.

١. المعني ٤٥٣/٦.

ضئيلة. وليست لهذا الموضوع - في نفسه - أهمية تذكر وإنما ذكرناه هنا لتقديم توضيحاً عن ادعاء الشيخ المفید القائل بأنّ معتزلة بغداد يتفقون معه في هذا المجال، ولنضع هذا الادعاء في مكانه الحقيقي. يقول الشيخ المفید:

«أقول: إن الإرادة لا تحتاج إلى إرادة لأنها لو احتاجت إلى ذلك، لما خرجت إلى الوجود إلا بخروج ما لا أقل له من الإرادات. وهذا محال بين الفساد. وليس يصح أن تراد بنفسها لأن من شأن الإرادة أن يتقدم مرادها، فلو وجب أو جاز أن يراد الإرادة بنفسها، لوجب أو جاز وجود نفسها قبل نفسها، وهذا عين المحال. وقد أطلق بعض أهل النظر من أصحابنا أن الإرادة مراده بنفسها، وعني به أفعال الله تعالى الواقعة من جهته واختراعه وإيجاده، لأنّها هي نفس إرادته. وإن لم تكن واقعة منه بارادة غيرها. ولن يصح ذلك فيها، وهذا مجاز واستعارة. والقول في التحقيق ما ذكرناه. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي، وكثير من البغداديين قبله، وجماعة من الشيعة. ويخالف فيه آخرون منهم، ومن البصريين، والمجبرة كافة»^١.

ونلحظ - مرة أخرى - أن الشيخ المفید قد اتّخذ نفس موقف البغداديين. وما يتفق عليه الشيخ ومدرستا الاعتزاز [البغدادية والبصرية] كلتاهم، هو مخالفتهم لمذهب المجبرة في أزليّة إرادة الله وقدّمها^٢.

الله بوصفه متكلماً

من الصفات الأخرى لله، التي عدّها الأشعري قديمة^٣، وعدّها الشيخ المفید مع المعتزلة حادثة، هي: تكلّمه. وقد رأينا سابقاً أن الشيخ المفید وسم الكلام بوصفه

١. أوائل ٩٣.

٢. راجع: الممع للأشعري ١٨، رقم ٣٦.

٣. الممع للأشعري ١٥، رقم ٢٧.

غَرْضاً، ولا بقاء ولا أبدية للأعراض في نظامه. فهي تحتاج إلى مكان ليتحقق وجودها. ولقد أظهر الله كلامه لموسى عليه السلام في الشجرة، أو في الهواء الملائم لها. وليس للمتكلّم معنى أكثر من كونه صانعاً للكلام.^٣

مصدر الصفات

إن من موارد النزاع بين معتزلة بغداد والبصرة، هو المسقغ المطلوب لنسبة الأسماء إلى الله. فالبصريون يعتقدون أنه يمكن إطلاق أسماء على الله، لم ترد في القرآن والحديث، ولكن يجب أن تكون هذه الأسماء مرادفة للأسماء الموجودة أو المستقرة بواسطة العقل.^٤ يقول الأشعري:

«وَخَالِفُهُ الْبَغْدَادِيُّونَ [أَبَا عَلَى الْجَبَانِيِّ] فَرَعُومُوا أَنَّهُ لَا يَحْرُوزُ أَنْ نُسَمِّيَ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - بِاسْمٍ قَدْ دَلَّ الْعُقْلُ عَلَى صِحَّةِ مَعْنَاهُ، إِلَّا أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ بِذَلِكَ وَزُعْمُوا أَنَّ مَعْنَى عَالَمٍ: مَعْنَى عَارِفٍ، وَلَكِنْ نُسَمِّيَ عَالَمًا، لِأَنَّهُ سَمَّى نَفْسَهُ [بِهِ]، وَلَا نُسَمِّيَ عَارِفًا».^٥

ويطرح الشيخ المفيد رأي البغداديين، كما يطرح رأيه، ويضيف عليه الحججية التي كانت لدى الأئمة لإطلاق الأسماء على الله. وفيما يأتي نص كلامه: «وَأَقُولُ: إِنَّهُ لَا يَحْرُوزُ تِسْمِيَةَ الْبَارِيِّ - تَعَالَى - إِلَّا مَا سَمَّى بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، أَوْ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ عليه السلام، أَوْ سَمَّاهُ بِهِ حَجْجَهُ مِنْ خَلْفَاءِ نَبِيِّهِ». وكذلك أقول في الصفات. وبهذا تطابقت الأخبار عن آل محمد عليهم السلام. وهو

١. راجع: موضوع «حدوث القرآن» المقتدم ذكره في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

٢. العكيرية، مسألة ١١. راجع المغني ٦١-٤٨٧ للاطلاع على رأي عبد الجبار الممايل لرأي الشيخ المفيد.

٣. المغني ١٧٩/٥.

٤. مقالات ٥٢٥.

مذهب جماعة من الإمامية، وكثير من الزيدية، والبغداديين من المعتزلة كافة، وجمهور المرجئة، وأصحاب الحديث، لأن هؤلاء الفرق يجعلون بدل الإمام الحجة في ذلك الإجماع^١.

إن الرغبة في إطلاق صفات - على الله - المأخوذة من القياس العقلي، وليس لها وجود في مدرسة الولي، نموذج آخر من النظرة البصرية التفاؤلية حول قدرة العقل. من جهة أخرى، يستشفُّ من التعابير المستمدَّة من الولي، بأنَّ كلتاً مدرستي الاعتزال تستخدم المعيار العقلي في انتخاب الصفات، أيًّا منها بالمعنى الحقيقى، وأيًّا منها بالمعنى المجازي. فمثلاً، كلتاًهما كانت تناهى أن تكون الله يد. وفي هذه العملية العقلية المخففة داخل نطاق الولي، كان الشيخ المفید والبغداديون يذهبون إلى أبعد من ذلك. وكان البصريون يعتقدون بأنَّ الله «مرید» و«مدرك» بالمعنى اللفظي للكلمتين، في حين لم يكن الشيخ المفید والبغداديون كذلك.

التبيعة

إن المسألة الأساسية هنا هي أن نقول: إلى مَ تشير الصفات الأصلية لله؟ دون أن ينال ذلك من الاعتقاد بتوحيدِه، أو أن تناهى الاختلاف في المعنى بالنسبة إلى الصفات المتعددة. وعلاج الأشعري لهذه المسألة علاج واقعٍ بسيط، «العالم»: محمول على الله، ويعني ذلك أنَّ علمه قديم. أما جواب أبي علي، الذي يتفق البلخي والشيخ المفید معه، فهو أنَّ الله عالم بذاته. ويوضح الشيخ المفید هذا ليعني بأنَّ العالم محمول على الله يشير إلى مفهوم خاص يقصده المتكلّم عن

ذات الله. وأقا نظرية أبي هاشم فهي تعديل لنظرية أبي علي، إذ يحاول أبو هاشم أن يربط بين مفهوم المتكلّم، وبين الذات الإلهية، والعالم محمول على الله إشارة إلى الله في حال كونه عالماً. وهذا عبد الجبار حذو أبي هاشم في هذا المجال.

إن الصفات الأصلية السبع التي ارتكز حولها أعظم الاهتمام، وأصبحت مثار خلاف بين المتكلّمين هي بـ[القدر، الحكمة، العالم، سماع، بصير، مرید، ومتكلّم]. ويتفق عبد الجبار والشيخ المفید على أن الصفات الثلاث الأولى هي صفات الذات. ويرى الشيخ المفید أن السمع والبصر متفرّغان عن العلم وفي حين يراهما عبد الجبار متفرّعين عن الحياة. ويقول عبد الجبار بأن الله مرید كما أن الإنسان مرید. وينكر الشيخ المفید هذا الرأي مُحيلة إرادة الله لأفعاله إلى الأفعال نفسها، وإرادته لأفعال الآخرين إلى أوامره وتكلّيفه. ويتفق عبد الجبار والشيخ المفید على أن الكلام من صفات الأفعال، وأن كلام الله حادث. وأخيراً لأبد لنا من القول بأن الشيخ المفید لا يجوز تسمية الله إلا بما سمي به نفسه في القرآن أو على لسان نبيه ﷺ في الحديث، ففي حين يجوز عبد الجبار حمل الأسماء المترادفة على الأسماء والصفات الأخرى التي يبيحها العقل. وفي جميع هذه الحالات، فإن عبد الجبار كان على رأي البصريين، والشيخ المفید كان على رأي البغداديين.

الفصل السابع: العدل

إن أول نقطة مثبتة في مخطط العدل عند المعتزلة هي أن الله عادل بذاته. ويستنتج من هذا المبدأ أن الإنسان يجب أن يكون مختاراً في أفعاله. ولو لم يكن كذلك، فإن الله محكوم بالظلم إذ يعقوب من لا حيلة له إلا المعصية. والمسألة الثانية التي تستنتج من اختيار الإنسان لأفعاله، هي: إلى أي مدى تتسع مسؤولية الإنسان في مقابل نتائج أعماله. وهذه المسألة هي: مسألة الأفعال المتولدة. وتشير على الصعيد الإلهي مسألة أخرى، وهي: تكليفه للتعويض عن الآلام غير المستحقة.

العدل الإلهي

يعتقد الشيخ المفید أن الله عادل. ويثار سؤال آخر، وهو: لماذا تستلزم أفعال الله صفة كونه قادرًا؟ يرى الشيخ المفید بأن الله قادر على الظلم، ولكنه لا يفعل. وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول: إن الله - جل جلاله - قادر على خلاف العدل، كما أنه قادر على العدل، إلا أنه لا يفعل جوراً ولا ظلماً ولا قبيحاً. وعلى هذا جماعة الإمامية، والمعزلة كافة سوى النظام، وجماعة من المرجئة، والزيدية، وأصحاب الحديث، والمحكمة. ويخالفنا فيه المجترة بأسرها، والنظام، ومن وافقهم في خلاف العدل

والتوحيد^١.

يتألف مخالفو هذا الاعتقاد من فريقين متناقضين. [الأول]: المجترة الذين لا يرون مقاييساً للحق والباطل إلا إرادة الله المهيمنة، ووفقاً لقولهم، فإنَّ الله غير قادر على الظلم، لأنَّ كلَّ ما يفعله، إنما يفعله لكونه عادلاً. [الثاني]: بعض المعتزلة. قال الأشعري بأنَّ النَّظام وعلى الأسواري والجاحظ وغيرهم يعتقدون بأنَّ الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال^٢. وهذا الموقف الأخير يضع حدًا لل اختيار الإلهي، وهو ممَا لا يقرّ به الشيخ المفید وأغلب المعتزلة^٣. يواصل الشيخ المفید كلامه ليرد بقوّة - على من يقول بأنَّ الله يفعل خلاف العدل. ويبين هذا على شكل عقيدة عامة في هذا الموضوع، فيقول:

«أقول: إنَّ الله عدلٌ كريمٌ. خلقَ الخلقَ لعبادته وأمرَهم بطاعةِ ونهاهم عن معصيته وعقمَهم بهدايته. بدأهم بالنعم والتفضيل عليهم بالإحسان. لم يكلف أحداً إلا دون الطاقة، ولم يأمره إلا بما جعل له عليه القدرة، لا عبُث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه، ولا قبيح في فعله. جَلَّ عن مشاركة عباده في الأفعال، وتعالي عن اضطرارِهم إلى الأعمال. لا يعذب أحداً إلا على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرةٍ فإنْ تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةٌ يُضَاعِفُهَا وَيُؤْتَ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا» (النساء/٤٠).

١. أوائل ٢٢.

٢. راجع: موضوع «أساس التكليف» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

٣. مقالات ٥٥٥.

٤. وهناك محدودية أخرى في قدرة الله تنسُب إلى النَّظام أيضًا، وقد رفضها الشيخ المفید في ص ٢٣ من أولئك، قائلاً «أقول: إنه سبحانه قادر على ما علم أنه لا يكون بممَا لا يستحبّل كاجتماع الأضداد، ونحو ذلك من الحال؛ وعلى هذا إجماع أهل التوحيد إلا النَّظام وشذاؤه من أصحاب المخلوق».

وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامة. وبه تواترت الآثار عن آل محمد عليه السلام، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلـأـضـرـارـاـ منها وأتباعـهـ، وهو قول كثـيرـ منـ المرـجـحةـ، وجـمـاعـةـ منـ الـزـيـدـيـةـ، والـمحـكـمـةـ [الـخـواـرـجـ]ـ، وـنـفـرـ منـ أـصـحـابـ الـحـدـيـثـ.

وـخـالـفـ فيهـ جـمـهـورـ العـاقـعـةـ، وـبـقـائـاـ مـقـنـ عـدـدـنـاهـ، وـزـعـمـواـ أـنـ اللهـ تـعـالـىـ، خـلـقـ أـكـثـرـ خـلـقـهـ لـمـعـصـيـتـهـ، وـخـصـ بـعـضـ عـبـادـهـ بـعـبـادـتـهـ، وـلـمـ يـعـمـمـ بـنـعـمـتـهـ، وـكـلـفـ أـكـثـرـهـ مـاـ لـاـ يـطـيقـونـ مـنـ طـاعـتـهـ، وـخـلـقـ أـفـعـالـ جـمـيعـ بـرـيـتـهـ، وـعـذـبـ الـعـصـاةـ عـلـىـ ماـ فـعـلـهـ فـيـهـ مـاـ مـعـصـيـتـهـ، وـأـمـرـ بـمـالـ يـرـدـ، وـنـهـىـ عـمـاـ أـرـادـ، وـقـضـىـ بـظـلـمـ الـعـبـادـ، وـأـحـبـ الـفـسـادـ، وـكـرـهـ مـنـ أـكـثـرـ عـبـادـ الرـشـادـ. تـعـالـىـ عـمـاـ يـقـولـ الـظـالـمـونـ عـلـىـ كـبـيرـاـ!ـ

وـمـنـ أـجـلـ رـفـعـ شـبـهـ الـظـلـمـ عـنـ اللهـ تـعـالـىـ، يـؤـكـدـ الشـيـخـ المـفـيدـ أـنـ اللهـ لـاـ يـعـذـبـ إـلـأـ علىـ ذـنـبـ أـوـ عـلـىـ فـعـلـ قـبـيـحـ، وـفـيـمـاـ يـأـتـيـ نـصـ كـلـامـهـ:

«أـقـولـ: إـنـ اللهـ - جـلـ جـلـالـهـ - عـدـلـ كـرـيمـ لـاـ يـعـذـبـ أـحـدـاـلـاـ عـلـىـ ذـنـبـ اـكـتـسـبـهـ، أـوـ جـرـمـ اـجـتـرـمـهـ، أـوـ قـبـيـحـ نـهـاـءـ عـنـهـ فـارـتـكـبـهـ. وـهـذـاـ مـذـهـبـ سـائـرـ أـهـلـ التـوـحـيدـ سـوـىـ أـلـجـهـمـ بـنـ صـفـوـانـ، وـعـبـدـ السـلـامـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ الـوـهـابـ الجـبـائـيـ [أـيـ: أـبـوـ هـاشـمـ]. فـأـمـاـ الجـهـمـ بـنـ صـفـوـانـ، فـإـنـهـ كـانـ يـزـعـمـ أـنـ اللهـ يـعـذـبـ مـنـ اـضـطـرـرـهـ إـلـىـ الـمـعـصـيـةـ، وـلـمـ يـجـعـلـ لـهـ قـدـرـةـ عـلـيـهـ، وـلـاـ عـلـىـ تـرـكـهـاـ مـنـ الطـاعـةـ.]ـ أـمـاـ عـبـدـ السـلـامـ الجـبـائـيـ فـإـنـهـ كـانـ يـزـعـمـ أـنـ الـعـبـدـ قـدـ يـخـلـوـ مـنـ فـعـلـ الـخـيـرـ وـالـقـبـيـحـ مـعـاـ، وـيـخـرـجـ عـنـ الـفـعـلـ وـالـتـرـكـ جـمـيـعـاـ، فـيـعـذـبـهـ اللهـ - سـبـحـانـهـ - عـلـىـ أـنـ لـمـ يـفـعـلـ الـوـاجـبـ، وـإـنـ لـمـ يـكـنـ بـخـرـوجـهـ مـنـهـ فـعـلـ شـيـئـاـ أـوـ فـعـلـ بـهـ شـيـئـاـ.ـ وـهـذـاـ قـوـلـ لـمـ يـسـبـقـهـ إـلـيـهـ أـحـدـ مـنـ أـهـلـ التـوـحـيدـ، وـهـوـ فـيـ الـقـبـيـحـ كـمـذـهـبـ

الجهم، وفي بعض الوجوه أعظم قبحاً^١.

إن أساس الاتهام الذي يطرحه الشيخ المفید ضد الجهم بين واضح. وأثنا اتهامه أبي هاشم، فإنه يتعلق بقضية كان أبو هاشم يختلف فيها مع أبيه أبي علي، وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح.

ويدور الكلام حول ما إذا كان الله يعذب الإنسان على الذنب فحسب، أو يعذبه لعدم أدائه التكليف أيضاً. يعتقد أبو علي بأن الله يعذب الإنسان على ارتكابه فعلًا معيناً فحسب (وأماماً بالنسبة إلى الشخص القادر على القيام بتكميله، ولم يفعل، فكيف يكون؟ يرى أبو علي بأن هذا الامتناع هو فعل أيضاً: الفعل أو عدم الفعل). وكان نجله أبو هاشم مخالفًا لهذا الرأي، وسار عبد الجبار على نهجه. ووصف اختلافهما بقوله:

«قد ذكرنا أن المدح والذم والشواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية، والذي نذكره هنا أن المدح والشواب كما يستحقان على الطاعة، فقد يستحقان على أنه لا يفعل القبيح، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق على الإخلال بالواجبات. وهذه مسألة خلاف بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم.

(فعنده أبي علي، أن الشواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل، فأماماً على أنه لا يفعل فلا نتنا [أقرأ «فلا نتنا» بدلاً عن «فلا نتنا»] على قوله إن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك.

(وأماماً عند أبي هاشم، فإن لا يفعل كال فعل في أنه جهة الاستحقاق. وهو الصحيح من المذهب^٢).

١. نفس المصدر ٢٩-٢٨.

٢. شرح ٦٣٨.

على الصعيد العملي، فإنَّ الشَّيْخَيْنَ [أبا عَلِيٍّ وَأبا هَاشِمٍ] يَتَفَقَّانِ، مثلاً، عَلَى أَنَّ الشَّخْصَ الْمُوَدَّعَةَ عِنْهُ أَمَانَةَ، مَكْلُفٌ بِأَدَائِهَا عِنْدَ طَلْبِ صَاحِبِهَا. وَإِلَيْهِ أَنْ يَسْتَحْقُ الذَّمُّ وَالْعَقْوَبَةُ. وَلَكِنَّ لِمَاذَا هَذَا الذَّمُّ وَالْعَقْوَبَةُ؟ يَقُولُ أَبُو عَلِيٍّ: لِأَنَّهُ تَرْكُ أَدَاءِ التَّكْلِيفِ؛ وَيَقُولُ أَبُو هَاشِمٍ: لِأَنَّهُ لَمْ يَؤْذِدْ وَاجِبَهُ.

لِيُسْتَ لِهَذَا الْخَلَافِ - بِذَاهِنِهِ - أَهْمَيَّةَ تَذَكِّرِ، إِلَّا أَنَّهُ مُثِيرٌ بِسَبِّ الْبَرهَانِ الَّذِي اسْتَلَهُمْ مِنْهُ. وَذَكَرَ عَبْدُ الْجَبَارِ اعْتِرَاضَهُ مِنْ جَانِبِ أَبِي عَلِيٍّ، حَاوَلَ فِيهِ تَشْبِيهَ رَأْيِ أَبِي هَاشِمٍ بِجُبْرِيَّةِ الْجَهَنَّمِ بِشَكْلِ سُلْبِيٍّ. يَقُولُ هَذَا الشَّخْصُ الْمُعْتَرَضُ:

«إِنَّ مَذْهَبَكُمْ هَذَا يَضَارُ مَذْهَبَ جَهَنَّمَ، حِيثُ جَوَزَ أَنْ يَعْاقِبَ الْعَبْدَ عَلَى مَا لَا يَعْلَقُ بِهِ أَصْلًا بِلَ حَالَكُمْ أَسْوَأُ مِنْ حَالِهِ، لَأَنَّ أَكْثَرَ مَا جَوَزَهُ أَنْ يَعْاقِبَ الْعَبْدَ عَلَى مَا لَا يَعْلَقُ بِهِ، فَأَيُّمَا أَنْ لَا يَكُونَ هَنَاكَ فَعْلٌ يَنْصَرِفُ إِلَيْهِ اسْتِحْقَاقُ الذَّمِّ وَالْعَقَابِ، فَلَا، وَأَنْتُمْ قَدْ جَوَزْتُمْ أَنْ يَذْمُمْ وَيَعْاقِبَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَنَاكَ فَعْلٌ وَلَا كَفْفَرٌ، وَلَا أَخْذٌ وَلَا تَرْكٌ، وَلَا صَغِيرَةٌ وَلَا كَبِيرَةٌ، وَذَلِكَ أَدْخُلُ فِي الْجَهَالَةِ مِنْ قَوْلِ جَهَنَّمِ»^١.

وَيَجِيبُ عَبْدُ الْجَبَارِ عَنِ هَذَا الْاعْتِرَاضِ بِأَنَّ أَبَا هَاشِمٍ لَمْ يَجْوِزْ ذَمَّ مِنْ لَا يَسْتَحْقُ الذَّمِّ، وَالنِّقْطَةُ الَّتِي تَعْنِيهِ هِيَ: أَنَّ كُلَّ مِنْ أَخْلَقَ بِالْوَاجِبِ، فَهُوَ يَسْتَحْقُ الذَّمِّ. وَمِنَ الْطَّبِيعِيِّ، إِنَّ اللَّهَ قَبْلَ أَنْ يَذْمُمَ أَحَدًا عَلَى عَدَمِ أَدَاءِ تَكْلِيفِهِ، يَمْنَحُهُ الْقَدْرَةَ عَلَى الْقِيَامِ بِذَلِكَ التَّكْلِيفِ^٢.

هَذَا الْخَتْلَافُ فِي وِجْهَاتِ النَّظَرِ يَنْعَكِسُ أَيْضًا فِي التَّعَارِيفِ الَّتِي قَدَّمَهَا الْجَبَائِيَّانَ لِلتَّكْلِيفِ. فَأَبُو عَلِيٍّ يَرِي بِأَنَّ التَّكْلِيفَ شَيْءٌ، تَرَكَهُ قَبِيحٌ؛ وَأَبُو هَاشِمٍ وَعَبْدُ الْجَبَارِ عَرَفَاهُ بِأَنَّهُ: «الْفَعْلُ الَّذِي يَسْتَحْقُ بِالْأَلَا يَفْعَلُ الذَّمِّ»^٣.

١. شرح ٦٤٠.

٢. نفس المصدر.

٣. المغني ١٨٥/١٤، راجع: هذا المصدر نفسه ١٧٩ فما بليها، للاطلاع على رأي أبي هاشم حول الترک بوصفه اصطلاحاً فنياً يستلزم أربعة شروط.

الترك والنية

لا يشترط الشيخ المفید، عند بحثه عن الترك، خطور البال فيه، بكلمة بديلة، فإن الشخص الذي يترك أداء الأمانة إلى أهلها بعد انقضاء المدة المعينة، يستحق العقاب. ويبدو أن هذا الأمر يتحقق بشرط أن يعلم المؤتمن وقت الأداء. وفيما يأتي كلام الشيخ المفید:

(القول في ترك الإنسان مالم يخطر بباله)

«أقول: إن ذلك جائز كجواز إقدامه على ما لا يخطر بباله، ولو كان لا يصح ترك شيء إلا بعد خطوره بالبال ما جاز فعله إلا بعد ذلك، وليس للفعل تعلق بالعلم، ولا بخطور البال من حيث كان، فعل. وهذا مذهب جمهور أهل العدل. وقد خالف فيه فريق منهم، وجماعة أهل الجبر»^١.

من جهة أخرى، يواصل الشيخ المفید كلامه فيذكر بأنه لا يمكن أن يكون الشخص مذنبًا في الوقت الحاضر بسبب تركه فعلًا، لا يجب القيام به الآن، بل تناحر فرصة القيام به في المستقبل. يقول الشيخ المفید:

(القول في ترك الكون في المكان العاشر والإنسان في المكان الأول)

«وأقول: إن ذلك محال باستحالة كونه في العاشر، وهو في الأول، ولو صلح أن يترك في الوقت ما لا يصح فعله فيه، لصح أن يقدر في الوقت على ما لا يصح قدرته على ضده فيه. وهذا باطل بإجماع أهل العدل. وليس بين جمهور من سميناه خلاف فيما ذكرناه. وإن خالف فيه شذاؤ منهم على ما وصفناه»^٢.

١. أوائل ١٠٩.

٢. نفس المصدر. وعلى سبيل المثال، شخص ليست عنده قدرة على صوم اليوم العاشر من شهر رمضان، وهو لا يزال في اليوم الأول منه، لانستطيع أن نعتبره مسؤولاً عن الترك المحتمل لصوم ذلك اليوم في حين نحن في اليوم الأول مع أن الله يعلم بأن هذا الترك سوف يتحقق.

هذه هي الطريقة التي يجيز فيها الشيخ المفيد عن السؤال النظري فيما إذا كان الإنسان يستحق الذم في الوقت الحاضر على ترك عمل في المستقبل. وفي مقابل هذا السؤال، يطرح سؤال فيما إذا كان الإنسان يستحق الثواب على شروعه بالمرحلة الأولى من أداء واجب ديني، لم يثبت عليه، ولم يُتمه، أو لا؟ يقول الأشعري بأن أكثر أهل الكلام يعتقدون بأن التكليف الذي أُنجز بعضه، كالصلة والصوم الناقصين، طاعة لله، ويستحق الثواب^١.

ويجيز الشيخ المفيد عن هذا السؤال جواباً مغايراً تماماً، معتقداً بأنه يتفق مع رأي المعتزلي البصري هشام الفوطي، وفقيهين إماميتين آخرين. وبالنسبة إلى النية التي يعتقدها الإنسان عند قيامه بالواجبات الشرعية، يعتقد الشيخ المفيد بنوعين من النية: الأولى: لاستمرار الفعل، وتضعف خلاله، فيبقى العمل ناقصاً. والثانية، هي ما تعتقد بقصد القرابة، ولا يتخللها ضعف أو فتور. ويرى بأن الأولى لا قيمة لها، ولا تستوجب الثواب أصلاً:

(القول في المقطوع والموصول)

«أقول: إن كل عمل ذي أجزاء من الفعل أمر الله تعالى بالإتيان به على الكمال، وجعله مفترضاً وستة يستحق به الثواب كالصلة والصيام والزكاة والحج وأشباه ذلك من الطاعات، ثم علم سبحانه أن العبد يقطعه قبل تمامه مختاراً أو يفسده متعمداً بترك كماله، فإنه لا يقع منه شيء على وجه القرابة إليه جل اسمه. ومتنى ابتدأ القرابة لله - تعالى - في الحقيقة، فلن يقطعه فاعله مختاراً، ولن يفسده بترك كماله متعمداً. ولابد أن يصله حتى يأتي به على نظامه مؤثراً لذلك مختاراً. وهذا الباب لاحق بباب الموافاة في معناه. وهو مذهب هشام بن الفوطي من المعتزلة، وزرارة بن أعين، ومحمد بن الطيار، وجماعة كثيرة من متكلمي

الإمامية. ويختلف فيه جمهور المعتزلة، وسائر الزيدية، وأكثر أهل التشبيه، وطوائف من المرجحة^١.

وما يريد أن يقوله الشيخ المفید هنا هو: حينما يقوم شخص بتکلیف شرعی كالصلوة، أو الحجج، أو الصيام، ثم يقطع ذلك ولا يتمّه، فهذا يعني أن نیته التي كان الله مظللاً عليها منذ البداية، لم تكن للحصول على الشواب، حتى في مقابل ذلك القسم الذي قام به من التکلیف. ولم یُطرح اعتقاد هشام بن الفوطي حول هذا الموضوع في مكان آخر، إلا أن ابن حزم ذكر رأيه في أحوال الموت. فهشام يعتقد بأن الإنسان إذا كان مؤمناً في جميع عمره، ثم تبدلت عقيدته، ومات كافراً مرتداً، فهذا دليل على أن الله ساخط عليه، حتى حين كان مؤمناً^٢. بعبارة أخرى، إن جميع الأعمال الصالحة التي قام بها في فترة إيمانه لا تستحق الشواب. وهكذا، فالذى يبدو من رأى هشام في الأعمال الموصولة والمقطوعة، أن القسم الأول من التکلیف، الذي يقوم به الإنسان، ثم يقطعه باختيارة، لا يستحق أي لون من الشواب من الله تعالى. بمعنى أن نیة الشخص في بداية العمل هي المحددة فيما إذا يتم عمله أو يتركه ناقصاً في وسط الطريق.

قدرة الاختيار عند الإنسان

استخرج المعتزلة من نظرتهم حول العدل الإلهي هذه النتيجة المباشرة، وهي: إن الإنسان يجب أن تكون عنده قدرة على الاختيار بين أفعاله وأضدادها. وأجاب المجترة بأن هذا يتطلب أن يكون الإنسان خالقاً، من حيث إن أفعاله من صنعه،

١. أوائل ٦٩.

٢. الفصل في الملل والأهواء والتحل لابن حزم ٥٨/٤ (القاهرة: الأدبية ١٣١٧-٢٠٢٠). وراجع في هذا الشأن: وسط الفصل التاسع من هذا الكتاب.

وليس من صنع الله. وكان معتزلة البصرة يظهرون عقيدتهم - بكل صراحة - على أن الإنسان خالق لأفعاله. بيد أن الشيخ المفيد يقول:

«أقول: إن الخلق يفعلون ويفعلون ويختربون ويصنعون ويكتسبون ولا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون، ولا هم خالقون. ولا أتعذر ذكر ذلك فيما ذكر الله - تعالى - ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن. وعلى هذا القول إجماع الإمامية والزيدية، والبغداديين من المعتزلة، وأكثر المرجنة، وأصحاب الحديث. وخالف فيه البصريون من المعتزلة، وأطلقوا على العباد أنهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين»^١.

هذا نموذج آخر على مقاومة الشيخ المفيد لمن يتتجاوز المفردات الواردة في القرآن. ويرجح عبد الجبار القول، أيضاً، بأن الإنسان هو المحدث لأفعاله^٢. ولكنّه يقول في موضع آخر، جواباً عن أحد الاعتراضات، أنا لو خلينا وقضية اللغة، لأجرينا هذا اللفظ على الواحد مثنا، ولكن بما أنه اصطلاح خاص استعمل في القرآن، فلا بد من التسليم بأنه محمول على الله لا غيره^٣.

وقال الشيخ المفيد بأن الاختيار هو الإرادة نفسها، مع دلالة ضمنية بأخذ أحد الشيئين بنظر الاعتبار دون إجبار. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في الاختيار للشيء وهل هو إرادة له)

«وأقول: إن إرادة الشيء هو اختياره، واختياره هو إرادته وإياته. وقد تعتبر هذه اللفظة عن المعنى الذي يكون قصد الأحد الضدين، ويعبر بها أيضاً عن وقوع الفعل على علم به، وغير حمل عليه. ويعبر بلفظ مختار عن القادر خاصة. ويراد

١. أوائل ٢٥. تجـ٢

٢. شرح ٣٢٣.

٣. نفس المصدر ٣٨٠.

بذلك أنه متمكن من الفعل وضده دون أن يراد به القصد والعزم. وهذا مذهب جماعة من المعتزلة البغداديين، وكثير من الشيعة. ويختلف فيه البصريون من المعتزلة، وأهل الجبر كافقة^١.

فاعتقاد عبد الجبار في هذا الموضوع مخالف لاعتقاد الشيخ المفيد، إذ إنه يجيز بأن يفعل الله إرادة الشيء عند الشخص. وفي تلك الحالة يكون الشخص مريداً لفعل سوف يقع، مع أنه لا يختار بنفسه القيام بذلك الفعل. فالإرادة مضافة إلى الإيثار هما سبباً الاختيار. يقول عبد الجبار:

«فاما الاختيار فهو إرادة، وإن كان إنما يوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره. ولو فعل فيما - تعالى - إرادة الشيء، واضطربنا إليها، لم يُسمَّ اختياراً؛ لأنَّ معنى الإيثار بها لا يقع، وإنما يصح ذلك متى فعلها الفاعل لما له يفعل المراد»^٢.
ويواصل عبد الجبار استدلاله إلى الحد الذي يذكر فيه أنَّ الاختيار يكون منسجماً مع الإجبار أحياناً. فالشخص الذي يواجه حيواناً مفترساً، يفر منه. وخوفه هو الذي يجبره على الفرار. بيد أنه ينتحب أفضل الطرق، حتى في الفرار المتهور الطائش^٣.

وكان الاعتقاد العام لمعتزلة البصرة يرى بأنَّ الله قادر على إحداث الإرادة في الإنسان. وأقام أبو رشيد النيسابوري دليلاً على إثبات هذا الأمر في مقابل البلخي الذي كان ينكره^٤. ووفقاً لكلام أبي رشيد، فإنَّ دليل إنكار البلخي هو أنه يعتقد بأنَّ

١. أوائل ٩٣.

٢. المعني ٦، ق ٢، ص ٥٦.

٣. نفس المصدر ٥٧-٥٧. وأشار عبد الجبار إلى أنَّ أبا عليٍ كان ينكر ذلك، وكان يقول بأنَّ الاختيار لا ينسجم مع الإجبار.

٤. أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري: كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، برلين: المكتبة الحكومية، نسخة مخطوطة ٢٢٠، آلوارت ١٢، ورقة آ١٩٨.

مريد الفعل يجب أن يكون محدثاً لإرادة ذلك الفعل^١. وهذا منهج يسير عليه الشيخ المفيد أيضاً. ووجدت النظرية البصرية تطبيقاً عملياً لها في عالم الآخرة، مقدمةً بذلك الدليل على عدم ارتكاب أهل الجنة الذنوب^٢. ولم يفکر البصريون قطعاً بأنَّ الله يحسب الإنسان مسؤولاً عن فعل قام به مكرهاً.

الإرادة والمراد

قد عرض أبو الهذيل نظرية يقول فيها بأنَّ لكلَّ فعل اختياري وقتين: الأول: زمان البدء (يفعلُ)، الثاني: زمان التنفيذ (فعَلَ). والأول: هو المظاهر الباطنية للفعل والأغلب هو تصميم الفاعل على القيام بالفعل، وليس القيام بالفعل نفسه. أما الثاني: فهو الحركة الطبيعية للفاعل من أجل إنجاز الفعل. ووصف الأشعري هذه النظرية بقوله:

«قال أبو الهذيل: الإنسان قادر أن يفعل في الأول، وهو يفعل في الأول والفعل واقع في الثاني، لأنَّ الوقت الأول وقت يَفْعُلُ، والوقت الثاني وقت فَعَلَ»^٣.
وأجرى النظام على هذه النظرية شيئاً من التغيير، وصاغها بشكل آخر من خلال قوله: إنَّ الفعل لا يَفْعُلُ في الوقت الأول، بل يَفْعُلُ في الوقت الثاني. وهذا التغيير يؤكد نقطة، وهي: إنَّ الفعل الأصلي هو الفعل الخارجي: فعل الأعضاء والجوارح، وليس فعل الإرادة^٤.

١. نفس المصدر، ورقة ١٩٧ آ إلى ١٩٨.

٢. راجع في هذا الشأن: أواخر الفصل السابع عشر من هذا الكتاب.

٣. مقالات ٢٣٢، راجع أيضاً: نفس الكتاب، ٤٤٣. و.م. وات، الإرادة الاختيارية والتقدير في صدر الإسلام

لندن: لوزاك ١٩٤٨ ص ٧٠

W. M. Watt, Free will and Predestination in Early Islam.

٤. مقالات ٢٣٤؛ راجع: وات أيضاً ٧١.

وهكذا، ففي رأي من سار على نهج أبي الهذيل والنظام، أنّ للفعل الإرادي وقتيْن؛ أولهما، فعل الإرادة، وهو ضروري للثاني، وهو الفعل نفسه. والمذهب الذي سار عليه بعض معتزلة بغداد كان على هذا المتنوّل، ولكنّ جمِيعَهُم لم يفكروا هذا التفكيـر^١. وكان الشـيخ المفـيد متفـقاً مع هـذه النـظرـية، وقال ما نصـه:

«أقول: إن الإرادة التي هي قصد لإيجاد أحد الضدين الخاطرين ببال المرید موجبة لمرادها. وأنه محال وجودها وارتفاع المراد بعدها بلافصل إلا أن يمنع من ذلك من فعل المرید.

وهذا مذهب جعفر بن حرب وجماعة من متكلمي البغداديين. وهو مذهب البلخي. وعلى خلافه مذهب الجبائي وابنه والبصريين من المعتزلة والحسوية وأهل الإجبار^٢.

ولم يقرّ أكثر البصريين بنظرية أبي الهذيل، إذ كانوا يعتقدون بأنّ فعل الإرادة وفعل الأعضاء والجوارح فعلان منفصلان. ويمكن أن يكون فعل الإرادة - ولكن لا ضرورة له - باعثاً على حدوث فعل في الجوارح. وليس كذلك أيضاً أن يسبق فعل الإرادة الفعل المراد للأعضاء والجوارح دائمـاً.

ومن بين الأدلة التي يقيّمها عبد الجبار لإنكار ضرورة الإرادة للفعل الخارجي، هو أنّ الشخص يستطيع أن يكون مریداً لفعل شخص آخر، ول فعله، ييد أنّ وجوده لا يوجب فعل شخص آخر على نحو التأكيد^٣. مضافاً إلى ذلك، فلو كان الموضوع

١. من أجل الاطلاع على أسماء المؤيدين والمعارضين لهذا الرأي، راجع: مقالات الإسلاميين، ١٠، وكان من معتزلة البصرة وبغداد في كلا الجانبيين.

٢. أوائل ٨٥. طـ المـدـ وـعـةـ ٢٠٠٠ـ دـرـجـةـ ٢٠٠٠ـ

٣. المـفـنيـ ٦ـ، قـ ٢ـ، صـ ٨٦ـ، يستـدـلـ عبدـ الجـبارـ مثلـ هـذاـ الاستـدـلالـ، لأنـ الإـرـادـةـ تعـنيـ القـصدـ، والتـمـتـيـ كلـيـهـماـ.

على هذا النسق، للزم أن تطيع الأعضاء أمر الإرادة، حتى لو لم تكن لها قدرة كافية على هذه الطاعة. وأيضاً للزم أن يكون لفاعل الإرادة تأثير على الشخص الآخر المريد فعله، بدون أن يتصل أو يحتك به^١.

وأقاً بالنسبة إلى المسألة الثانية، وهي: هل يجب أن تكون الإرادة متقدمة على الفعل دائماً؟ فقد ذكر عبد الجبار ثلاثة آراء: الأول: يصح أن تقدم، ويصح أن تقارن. الثاني: يصح أن تقارن مع الفعل فحسب. والمجبرة على هذا الاعتقاد، ويقولون: إن الإرادة موجبة. الثالث: وهو اعتقاد البغداديين - يرى أن الإرادة يجب أن تكون مقدمة على الفعل، ومحضة له^٢. ويتبين عبد الجبار الرأي الأول، ويدافع عنه قائلاً بأن الفعل الإرادي، من أجل تحقق وجوده، ليس متعلقاً فقط باستعداد سابق لفاعل للقيام بذلك الفعل وضده، بل من أجل تتحققه أيضاً يكون متعلقاً بأن يزيد فاعل الفعل، الفعل نفسه أكثر من ضده. وإرادة الفاعل عند القيام بالفعل، تجعل الفعل كما هو. ييد أن الإرادة يمكن أن تقدم على الفعل، وهي كذلك في أغلب الأوقات^٣.

وبناءً على رأي الشيخ المفید في الإرادة المقدمة واللازمة للفعل، فإن الحالة التي لم يعزم فيها المريد، ولم يصمم، هي ليست إرادة بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هي تقترب، وإن التقويم الأخلاقي لمثل شبه الإرادة هذا يعتمد على نوع الفعل المأخوذ بنظر الاعتبار، ومقدار قرب الشخص إلى العزم والتصميم. يقول الشيخ المفید:

١. نفس المصدر ٨٧.

٢. المحيط ٢٩٧.

٣. المعني ٦، ق ٢، ٨٩-٩٠.

١٨
(والقول في الإرادة التي هي تقرب)

«أقول: إن الإرادة التي هي تقرب كغيرها من الإرادات المتقدمة للأفعال. وليس يصح مجامعتها للفعل، لأنّه لا يخرج إلى الوجود إلا وهو تقرب. ومحال تعلق الإرادة بال موجود أو الإرادة له بأن يكون تقرباً، وقد حصل كذلك. وأما كونها هي تقرباً، فلأنّ مراها كذلك. وحكم الإرادة في الحسن والقبح والقرب والبعد حكم المراد. وهذا مذهب أكثر أهل العدل، والبصريون من المعتزلة يخالفونه، وكذلك أهل الإجبار».١

هذا التفريق بين الإرادة بمعنى الكلمة، والتقارب المحسن للإرادة، هو نتيجة للنظرية القائلة بأن الإرادة بمعنى الكلمة موجبة للفعل، وهذه النظرية الأخيرة نتيجة للنظرية التي ترى أن للفعل الإرادي وقتين. ويؤيد الشيخ المفید هذه الموضوعات الثلاثة. أمّا عبد الجبار - يإنكاره للنظريتين الأولىين - فإنه لم يشر إلى التقارب.

الاستطاعة بوصفها حالة أو عرضاً

هل الاستطاعة على الفعل نتيجة بسيطة للسلامة والصحة، أو هي عرضاً خاص، يجب أن يتعلق بالفاعل قبل قيامه بالفعل؟ يأخذ الشيخ المفید بالرأي الأول، وهو نفس توجّه المدرسة البغدادية. يقول الشيخ:

« والاستطاعة في الحقيقة هي للصحة والسلامة. فكلّ صحيح، فهو مستطيع، وإنما يعجز الإنسان ويخرج عن الاستطاعة بخروجه عن الصحة. وقد يكون مستطيناً للفعل من لا يجد آلة له، ويكون مستطيناً ممنوعاً من الفعل. والمنع لا يضاد الاستطاعة، وإنما يضاد الفعل، ولذلك يكون الإنسان مستطيناً للنكاح، وهو لا يجد امرأة ينكرها. وقد قال الله تعالى: «وَمَنْ تَمْكُنْ ظُلْلَاً أَنْ يُنْكِحَ»

١. أوائل ٩٣. وردت هذه المسألة بإيجاز في مقالات الإسلاميين.٤١٩

الخضنات المؤمنات (النساء/٢٥)، فبين أن الإنسان يكون مستطيعاً للنکاح وهو غير ناكح، ويكون مستطيعاً للخروج قبل أن يبحّث، ومستطيعاً للخروج قبل أن يخرج^١.

وتم شرح الجانب الثاني في هذا النزاع بواسطة عبد الجبار. فهو يقول: إن القدرة (الاستطاعة، القوة، أو الطاقة)^٢ يجب أن تقدم على الفعل. ووفقاً لكلامه، فإن المقدورات على ضررين: مبتدأ كإرادة، ومتولد كالصوت الذي يتولد بحركة طبيعية. والمتولد على ضررين: أحدهما يتراخي عن سببه كالإصابة مع الرمي، والثاني لا يتراخي كالمجاورة مع التأليف. وحال الضرب الثاني كحال تأثير المبتدأ. ولذلك فإن الاستطاعة يجب أن تقدم على الفعل مباشرة. أما تأثير المتولد المترافق عن سببه، فإنه لا يمنع أن تقدمه القدرة بأوقات^٣.

إن الذي عليه عبد الجبار في كل هذه الموضوعات هو مخالفته للأشاعرة والمجبرة الذين يقولون بأن الاستطاعة يمكن أن تكون متقارنة مع الفعل^٤. لذلك فهو يحاول أن يثبت وجود الاستطاعة المتميزة عن الفعل والفاعل كليهما. ويقدم هنا ثلاثة أدلة: الأولى: إن الواحد متى يمكن أن يكون قادراً على القيام بالفعل، ويمكن أن لا يكون، فلابد من دليل على هذا الاختلاف، وليس ذلك إلا وجود معنى في الفاعل، وهو القدرة والاستطاعة. الثانية: إن أحد العضويين، يصح الفعل بأحد هما

١. تصحح الاعتقاد^{٢٤}. يجب أن يلاحظ هنا بأن الشيخ المفيد لم يأخذ برأي المعتزلية البعدادي أبي القاسم البلخي الذي يأخذ بأرائه غالباً. فالبلخي كان يعتقد بأن الاستطاعة عَرْض، وهي لا تبقى من لحظة إلى أخرى. راجع: الأشعري في مقالات الإسلاميين، ٣٥٨، ٢٢.

٢. شرح الأصول الخمسة، ٣٩٣.

٣. نفس المصدر، ٣٩١.

٤. راجع: الأشعري في اللمع، ٥٤، رقم ١٢٣.

ابتداء، ولا يصح بالآخر. فلابد لأحدهما مزية على الآخر بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا القدرة.^١ الثالث: إن هاهنا قادرین، يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر، وما هذا الاختلاف إلا لمزية أحدهما على الآخر، وهذه هي زيادة قدرته واستطاعته.^٢

ويقول: إن سبب مخالفة البغداديين لهذا الرأي هو اختلاف مفهوم القدرة عندهم عن مفهومه عند البصريين أو الأشاعرة. فأولئك يقولون إن الشخص يكون قادرًا إذا كان صحيحاً. ويجب عبد الجبار بأن الصحة هي عبارة عن اعتدال المزاج، وعدم وجود الأمراض والأسقام، وشيء من ذلك مقالا يؤثر في وقوع الفعل، لأن الفعل إنما يصدر عن جملة وجود الإنسان، لا عن جانب واحد منه (الذى يحتمل أن تتعلق به الصحة).

يرقول البغداديون في جوابهم: إن الفعل يصدر عن صحيح البدن، ومتى لم يكن صحيح البدن، لم يصدر عنه الفعل.^٣ ويقول عبد الجبار في جوابه: إن هذا يدل على أن الشخص قادر على القيام بالفعل محتاج إلى الصحة، ولا يدل على أن فعله يصدر عن صحته. وإلا فإن أحدنا يمكنه أن يقول - منطقياً - إن فعله مستند إلى حياته.^٤.

ولم يكن النزاع بين مدرستي بغداد والبصرة على درجة من الأهمية. فقد كان هدف المدرستين مواجهة المجبرة الذين كانوا يقولون: إن الاستطاعة أو القدرة مقاومة للفعل. وكان أسلوب البصريين في معارضته المجبرة هو إصرارهم على أن

١. شرح ٣٩١.

٢. الأشعري، مقالات ٢٢٩. يرى الأشعري بأن البغداديين: بشر بن المعتمر وثامة بن أشرس من المعتقدين بهذه العقيدة.

٣. شرح ٣٩٢.

الاستطاعة متميزة عن الفاعل، وهي عرض يطرأ على الفاعل عند الاختيار، وتكون متقدمة على الفعل. وكان هذا الأسلوب - في الواقع - إنكاراً لوجود شيء خاص بشأن الاستطاعة. ولم يكن ذلك إلا الصحة العادلة التي تجعل الإنسان قادرًا على القيام بالفعل. وإن الاستطاعة، التي تعني القدرة على الاختيار، والقدرة البدنية والطبيعية، ملزمة للإنسان قبل الفعل وخلاله، لأنها ليست إلا حالته الصحيحة.

الأثار غير المباشرة أو التولد

إن النتائج غير المباشرة أو المتولدات لفعل إرادي [التي نقلنا في القسم الماضي شيئاً من أقوال عبد الجبار فيها] كانت مادة لخلاف طويل بين المتكلمين. وكان السؤال المطروح هو: إلى أي مدى يكون الإنسان مسؤولاً عن نتائج فعل يقوم به، حتى تلك النتائج غير المتوقعة؟ واضطرب المتكلمون، في جوابهم عن هذا السؤال المتعلق بالتكليف، أن يتّخذوا موقفاً خاصاً لأنفسهم في مسألة تأثير العلية الطبيعية في العالم واتساع نطاقها.

ويحتمل أن يكون اصطلاح «التولد» أو ظهور «الأثار غير المباشرة» قد وضعه مؤسس المدرسة البغدادية: بشر بن المعتمر. ولكن هناك آخرون كانت لهم مواقف حيال مسألة التولد، لخصها عبد الجبار كما يأتي:

«اختلف الناس في كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ضرورة من الاختلاف. ففيهم من قال: لا فعل للعبد إلا ما يحمل قلبه من الإرادة. وربما أضاف بعضهم إليها الفكر، وجعلوا ما يوجد في جوارحه وأبعاضه وأطرافه ليس بفعل له من الحركات ونحوها. هذا هو المحكى عن الجاحظ وثمامنة.

ثم اختلفوا: فجعل ثمامنة ما عدا الإرادة حدثاً لا محدث له، وجعل الجاحظ ما عدتها مما يقع طباعاً، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة؛ وقال بعضهم: إن كل ما جاور غير حيز الإنسان، فهو من خلق الله - تعالى - يأيّد حباب الخلقة، بمعنى أنه طبع

الأجسام على حد تندفع أو تذهب. وهذا محكى عن النظام. وأما معمّر فإنه يقول: إن المتألّدات أجمع، وكذلك جميع الأعراض، فهي فعل الأجسام الموات بطبعها. ولا فعل الله إلا نفس المحل، ولأنّ العبد عنده فعل سوي الإرادة. وذهب بعضهم إلى أنّ الذي يوجد في حيز الإنسان هو فعله دون ما تعلّمه، ووجد في حيز غيره، وجعلوا ما تعلّمه ممّا تفرّد - جلّ وعزّ - به. وهذا هو مذهب المجبّرة في قوله بالكسب. وقد حُكِي نحوه عن صالح قبة. وقال بعضهم: بل كلّ ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا. حتى جعلوا اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلاً لنا على طريقة كثير من البغداديين. فهذه مذاهب الناس في الأفعال المتألّدة. والذي عندنا أنّ كلّ ما كان سببه من جهة العبد، حتى يحصل فعل آخر عنده وبخسبيه، واستمررت الحال فيه على طريقة واحدة، فهو فعل العبد. وما ليس هذا حاله، فليس بمتألّد عنه، ولا يضاف إليه على طريق الفعلية. ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له^١.

كانت النظرية البغدادية في تضادٍ مفروط مع نظريات أخرى كانت ترى بأنّ جميع الأفعال الخارجة عن تفكير الإنسان وإرادته، إنما تتحقّق بالله، أو بالطبيعة. وقد نقل أنّ بشر بن المعتمر ذهب أبعد من ذلك إذ كان يقول: لو ضرب شخص شخصاً آخر، وحصل المضروب على شيء من العلم بسبب الضربة، فإنّ الضارب هو الذي أحدث العلم في المضروب. ولو رفع شخص جفن شخص آخر، فإنّ الرؤية الحاصلة هي من فعل الشخص الأول؛ وصانع الفالوذج هو سبب حلولتها وطيب رائحتها. فذهب عبد الجبار والبصريين الآخرين تعديل لهذا الوضع البغدادي. بيد أنّ البصريين والبغداديين معاً يدافعون عن أصل تكليف الإنسان بشأن أفعاله.

١. المحيط ٣٨١/١ - ٣٨٠. وذكر عبد الجبار تقريراً مفصلاً عن هذا كله في المغني ١١/١٤-١٤. راجع أيضاً: مقالات الإسلاميين ٤٠٨-٤٠٩ للأشعري.

أو في الأقل شأن نتائجها، وهم بذلك يقفون ضد المحبطة الذين يعتقدون بأن الإنسان يحرز المسؤولية أو التكليف لبعض الأفعال التي يُحدثها الله لا غيره. وكان البغداديون والبصريون يخالفون أيضاً نظريات الجاحظ، وثمامه، والنظام، ومعمر الذين كانوا ينسبون فاعلية الأفعال الخارجية إلى الله أو الطبيعة، على الرغم من إقرارهم بفاعلية الإنسان في أفعاله الداخلية.^١

ويرفض الشيخ المفید نظرية الطبع التي وضعها الجاحظ، ويقول في ردّها:

«أقول: إنَّ ما يتولَّد بالطبع، فإنما هو لمستبه بالفعل في المطبوع، وأنَّه لا فعل على الحقيقة لشيءٍ من الطبع. وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي، وهو خلاف مذهب المعتزلة في الطبع، وخلاف الفلاسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطبع. وأبا الجثائى وابنه، وأهل الحشو، وأصحاب المخلوق والإجبار»^٢.

وسترى فيما بعد أنَّ الجثائى وابنه، لم يذهبا بتولَّد الآثار بعيداً كما ذهب به أبو القاسم، والشيخ المفید.

ويعتقد الشيخ المفید أنَّ الأفعال المتولدة هي الأفعال التي تحدث دون واسطة، وعلى الابتداء، فيقول:

«أقول: إنَّ من أفعال القادر ما يقع متولَّداً بأسباب يفعلها على الابتداء من غير توليد لها، كالضارب لغيره، فضربه متولَّد عن اعتماداته، وحركاته. وإيلامه للمضروب متولَّد عن ضربه إياته؛ وكالرامي لغرضه، وغيره من الأجسام؛ وكالمعتمد بلسانه في لهوته، فيولَّد بذلك أصواتاً وكلاماً؛ وما أشبه ذلك. فالمبتدأ من الأحوال

١. للاظلاع على قصد الجاحظ من الطبيعة في هذا المجال، راجع: فان ايس، علم المعرفة...

ص ١٣٤-١٣٧.

٢. أوائل ٨٣.

«الأفعال» لا يكون متولداً، والمستبب عن المبتدأ - نحو ما ذكرناه - يكون متولداً عن فعل صاحب السبب. وهذا مذهب أهل العدل كافة، سوى النظام، ومن وافقه في نفي المتولد من أهل القدر والإجبار^١.

ويتفق عبد الجبار مع هذا الرأي، بيد أن الشيخ المفید قال - وهو يواصل بحثه - بأن آثار سبب مولد، مثل آثار الإرادة، تأتي وبعدها موجب. وفيما يأتي نص كلامه: «أقول: إن كل متولد فهو موجب، وليس كل موجب فهو متولد. والفرق بينهما أن الموجب الذي ليس متولد هو ماولي الإرادة، بلا فصل بينهما من فعل المرید؛ والموجب المتولد هو ماولي الذي يلي الإرادة من الأفعال. وهذا مذهب اختصرته أنا لقولي في المحدث الفعل الذي تسميه الفلسفه النفس. والأصل فيه مذهب البلخي، ومن ذهب إلى الجمع بين إيجاب الإرادة، والتولد من متكلمي بغداد^٢.»

ويعارض عبد الجبار موضوع مجيء الفعل بعد إرادته بالضرورة. ولما كان الشيخ المفید يعتقد بأن الإنسان بالذات هو النفس، فإن مسألة التأثير السببي للتفكير والإرادة على جسمه، ومن خلال جسمه على العالم الخارجي مسألة أكثر تعقيداً بالنسبة إليه من عبد الجبار. فمعظم المعتزلة ومعهم عبد الجبار يعتقدون أن الإنسان تركيب مادي^٣.

ويواصل الشيخ المفید حديثه، فيبيّن رأي البغداديين بالنسبة إلى طول سلسلة العلية، ويقول:

«أقول: إن الاعتمادات والحركات والممارات والمتبادرات والنظر والاعتقادات والعلوم والذات والألام، جميع ذلك يولد أمثاله وخلافه. وليس

١. أوائل .٨٥

٢. نفس المصدر.

٣. راجع: مبحث الإنسان في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

واحد مما ذكرناه بالتلويذ أخص من غيره مما سمعناه.

وأقول: إن الفاعل قد يولد في غيره علمًا بأشياء إذا فعل به أسباب تلك العلم كالذي يصبح بالساهي فيفعل به علمًا بالصيحة متولداً عن الصيحة به بدلة أنه لا يصح امتناعه من العلم بذلك مع سماع ما بدهه من الصياغ.

وكالضارب لغيره المولد بضربه ألماً فيه، فإنه يولد فيه علمًا بالألم والضرب لاستحالة فقد علمه بالألم في حاله. وقد يولد الإنسان في غيره غتًا وسرورًا وحزناً وخوفاً بما يورده عليه مما لا يمتنع منه من الغم والممسرة والجزع والخوف، ولا يصح امتناعه منه على كل حال، وأشباه ذلك مما يطول بذكره الكلام. وهذا مذهب كثير من بغدادية المعتزلة. وإليه ذهب أبو القاسم البلخي. وخالف في كثير منه الجبائي وابنه، وأنكر جملته النظام، والمجترة^١.

وذكر عبد الجبار بأن أبي علي وأبا هاشم كانوا ينكران بأن يكون الإنسان قادرًا على إيجاد اللون أو الطعم أو الرائحة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو يكون قادرًا على توليد العلم والاعتقاد والإدراك في شخص آخر^٢.

إن الفرق الآخر بين البصريين والشيخ المفيد هو أن الشيخ المفيد يأبى أن يطلق اصطلاح التولد على أفعال الله - تعالى - وذلك لعدم ورود هذا الاصطلاح في مصادر الوحي. بيد أنه يسلم بأن معنى هذا الاصطلاح قابل للاستعمال بشأن أفعال الله. أما عبد الجبار فليس عنده هذا الارتياب والتردد، ويقول بعدم وجود فرق أساس بين الآثار غير المباشرة للإنسان، والآثار غير المباشرة لله، سوى أن الله قادر على إيجاد آثار بصورة مباشرة، يقدر الإنسان أن يفعلها بصورة غير مباشرة^٣. يقول الشيخ المفيد:

١. أوائل ٨٥-٨٦.

٢. المغني ٩/١٣-١٤.

٣. المحيط ١/٣٩٨-٤٠١.

«أقول: إنَّ في كثير من أفعال الله - تعالى - مسببات، وأمتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنَّها متولَّدات، وإنْ كانت في المعنى كذلك، لأنَّني أتبع فيما أطلقه في صفات الله - تعالى - وصفات أفعاله الشرع، ولا أبتدع. وقد أطلق المسلمون على كثير من أفعال الله - تعالى - أنها أسباب ومبارات، ولم أجدهم يطلقون عليها لفظ المتولَّد. ومن أطلقه منهم، فلم يتبع فيه حجة في القولين، ولا لجأ فيه إلى كتاب ولا سنته ولا إجماع. وهذا مذهب اختص به لما ذكرت من الاستدلال، ولدلائلُ آخر ليس هنا موضع ذكرها. فأما قولي في الأسباب، فهو مذهب جماعة من البغداديين، ومذهب أبي القاسم، وأبي علي. وإنما خالَف فيه أبو هاشم بن أبي علي خاصَّةً من بين أهل العدل»^١.

إنَّ السبب الذي دعا أبا علي إلى امتناعه من القول بأنَّ الله يفعل بواسطة توليد الآثار غير المباشرة، هو أنَّ الله لا يحتاج إلى علل تسبُّبية لإيجاد الآثار التي يريد لها، كما أنه لا يحتاج إلى العمل بالآلات والوسائل. وقال أبو علي أيضاً بأنَّ الله يحدث جميع أفعاله مباشرةً وبدون واسطة^٢. والسبب في إنكار البلخي لإطلاق اصطلاح توليد الأفعال على الله هو نفس السبب الذي دعا الشيخ المفيد إلى ذلك. فلم ير غب الاثنان في نسبة صفات إلى الله، لم تذكر في قاموس الوجي.

وكان الشيخ المفيد يعتقد بأنَّ إنساناً ما يستطيع أن يولَّد العلم والإدراك في إنسان آخر، ولكنه كان ينكر أن يكون له دور مباشر في إيجاد الحسْن عند الإنسان.

وفيما يأتي نص كلامه:

(القول فيما يدرك بالحواس، وهل العلم به من فعل الله - تعالى - أو فعل العباد)
«أقول: إنَّ العلم بالحواس على ثلاثة أضرب: فضرب هو من فعل الله - تعالى -

١. أوائل ٨٧-٨٦.

٢. ذكر عبد الجبار هذا الموضوع في المغني ٩٤/٩.

وضرب من فعل الحواس، وضرب من فعل غيره من العباد. فأما فعل الله - تعالى - فهو ما حصل للعالم به عن سبب من الله - تعالى - . كعلمه بصوت الرعد، ولو ن البرق، وجود الحر والبرد، وأصوات الرياح، وما أشبه ذلك مما يبيده ذو الحاسة من غير أن يعتمد لإحساسه، ويكون بسبب من الله - سبحانه - . ليس للعباد فيه باختيار. وأما فعل الحاسن، فهو ما حصل له عقيب فتح بصره، أو الإصغاء ياذنه، أو التعلم لإحساسه بشيء من حواسه، أو بفعله السبب الموجب لإحساس المحسوس، وحصول العلم به.

وأما فعل غير الحاسن من العباد، فهو ما حصل للحاسن بسبب من بعض العباد كالصائح بغيره، وهو غير معتمل لسماعه أو المولم له، فلا يمتنع من العلم بالألم عند إيلامه، وما أشبه ذلك.

وهذا مذهب جمهور المتكلمين من أهل بغداد. ويخالف فيه من سميئه^١. علمًا أن عبد الجبار ومدرسة البصرة يخالفون الضرب الثالث من العلم الذي ذكره الشيخ المفید، وهو قدرة أحد على إيجاد الحسن في شخص آخر. وكان لمعتزلة بغداد مذهب، يتفق الشيخ المفید معهم فيه، وهو أن الله غير قادر أن يوجد الفعل في الأجسام مباشرة، بل هو محتاج إلى أن يفعل من خلال الأسباب والعلل المادية^٢. واستفاد الشيخ المفید من هذا الرأي في جواب السؤال القائل: هل الله قادر أن يوجد الحسن في ذهن الإنسان؟ هل الله قادر أن يوجد العلم بالألوان في قلب الأعمى؟ يقول الشيخ المفید:

«أقول: إن ذلك محال لا يصح كما يستحيل خلو العاقل من العلم بالجسم، وهو موجود قد اتصل به شعاع بصره من غير مانع بينهما؛ وكما أنه لا يصح وجود

١. أوائل ٦٧-٦٦.

٢. راجع: بحث العلية المباشرة لله في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

العلم بالمستنبطات في قلب من لا يمكنه الاستنباط لعدم الدلائل وفقدتها، كذلك يستحيل وجود العلم بالألوان لمن قد فقد ما يتوسط بين العاقل وبين معرفته الألوان من الحواس. وهذا مذهب أبي القاسم، وكثير من أهل التوحيد. وقد خالفهم فيه جماعة من المعتزلة، وسائر أهل التشبيه^١.

يريد الشيخ المفید أن يقول هنا بأنَّ كُلَّ من كانت عيناه صحيحتين، فإنه يرى الشيء الذي أمامه مباشرةً، ولا ضرورة لفعل من الله حتى يرى الإنسان شيئاً من الأشياء. ويتحدث عبد الجبار عن نظرية مناهضة تماماً، يعتقد بها أبو الهذيل، وأبو علي الجبائي. وترى أنه لابد من فعل الله لإيجاد الحس في الإنسان، حتى مع إتاحة الظروف المذكورة آنفاً. بيد أنَّ أبو الهذيل وأبا علي يختلفان فيما بينهما في الاستنتاج الحاصل بشأن قدرة الله على إيجاد العلم بالألوان في قلب الأعمى. يقول عبد الجبار:

«وَأَقْدَمَ أَبُو الْهَذِيلَ فِي إِيمَانِهِ كَمَا كَانَ يَقُولُ فِي الْإِدْرَاكِ أَنَّهُ فَعَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَى جَهَةِ الْأَخْتِرَاءِ، كَمَا يَقُولُ شِيخُنَا أَبُو عَلَيٍّ فِي لِكْتَهِ يَقُولُ: إِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْبَصِيرُ صَحِيحًا، وَالْمَوَانِعُ مُرْتَفَعَةٌ، وَلَا يَخْلُقُ اللَّهُ لِهِ الْإِدْرَاكَ، فَلَا يَدْرِكُ مَا بِحُضُورِهِ، وَيَجِيزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ - جَلَّ وَعَزَّ - الْعِلْمَ بِالْأَلْوَانِ فِي قَلْبِ الْأَعْمَى الَّذِي لَمْ يَبْصِرْ لَوْنَآتِهِ. وَشِيخُنَا أَبُو عَلَيٍّ يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ، لِأَنَّ عَنْهُ أَنَّ الْبَصِيرَ، مَتَى احْتَمَلَ الْإِدْرَاكَ، فَلَا يَبْدُدُ مَوْجُودَهُ، لِأَنَّ الْمَحَلَّ لَا يَخْلُو مِنِ الشَّيْءِ إِلَّا إِلَى ضَدِّهِ إِنْ كَانَ لَهُ ضَدٌّ». لِذَلِكَ - وَفَقَأَ لِكَلَامَ أَبِي عَلَيٍّ - فَإِنَّ إِنْسَانَ ذَا الْعَيْنِ السَّالِمَةِ الصَّحِيحَةِ، الَّذِي

١. أوائل ١١٠.

٢. المغني، ١٢/٩، يتضح استدلال أبي علي أكثر حول المخالفين في نفس هذا المصدر ٥٥/٤، وفيه يقدمه عبد الجبار على أنه يعتقد بأنَّ الإدراك عرض، وبالعين الصحيحة وحضور الشيء «أنَّ الله - سبحانه - لا بد أن يحدثه أو يحدث ضده، وهو المعنى، لأنَّ المحال لا يخلو من الشيء وضده».

يقف أمام شيء من الأشياء، ليس رائياً ولا أعمى بتلك الوسيلة، بل - في مثل هذه الحالة - يجب على الله أن يوجد فيه عرض البصر أو عرض العمى، ولو أراد الله أن يوجد العلم بالألوان في قلب الأعمى، فإنه لم يعد أعمى حينئذ.

وقال عبد الجبار - بقوته - الاعتقاد الذي يرى بأن الإدراك عرض يحدثه الله في الشخص المدرك. ووفقاً لكتابه، فإن كل كائن حي مدرك بالضرورة بشرط صحة الحاسة، وارتفاع الموانع^١. ولو خلق الله فيما الإدراك، أو خلق صورة الشيء في بصرنا، عند ذلك لم نعد مطمئنين بأننا ندرك كل ما كان أمامنا^٢.

إن رأي عبد الجبار في كون الإدراك لاحقاً للحياة، ينطبق على الله، وعلى الإنسان في آن واحد^٣. مع الفارق - طبعاً - إذ إن الإنسان حي ب حياته، وفي حين أن الله حي بذاته، لذلك فحين يحتاج الإنسان إلى استعمال الأعضاء الحية كوسائل وألات، نجد الله لا يحتاج إلى ذلك أبداً. فالله حي بدون وجود شيء، اسمه: «الحياة»، ومدرك بدون وجود أعضاء الحس^٤.

ولا يختلف كلام عبد الجبار - القائل بأن الإنسان الحي، الصحيح الحواس، إذا صار أمامه شيء قابل للإدراك، فإنه يجب أن يدركه - عن كلام الشيخ المفید في هذا الصدد. وأشار عبد الجبار أيضاً إلى أن أبا علي نفسه تراجع آخر الأمر عن نظريته التي مرت ذكرها سلفاً، وأقام برهاناً على ضرورة رؤية الإنسان بفعله، لا بفعل الله^٥.

١. شرح ٢٥٤، للاطلاع على التفاصيل التي أوردها عبد الجبار حول نظرية الإحساس، راجع: نفس المصدر ٢٦١-٢٥٤؛ والمغني ٣٣/٤، ٨٢-٨٣. هذه مقدمة لإنكاره إمكان رؤية الله.

٢. شرح ٢٥٥.

٣. راجع: مبحث «سميع بصير» المتقدم في الفصل السادس من هذا الكتاب.

٤. راجع: المغني ٤/٣٦.

٥. المغني ٤/٥٥-٥٦.

إذن، نظرية الآثار المترتبة غير المباشرة - سواء بنمطها البغدادي الأصلي، الذي كان ينتهجه الشيخ المفید أم بنمطها المعبدل، الذي كان ينتهجه عبد الجبار. كانت الجواب الذي قدّمه معظم المعتزلة لأفراد من فرقهم، مثل: الجاحظ، ومعمر، الذين حصروا فعل الإنسان ونشاطه في إرادته، وكانوا يقولون بأنَّ كل شيء عدا ذلك، مباشرة أو بواسطة الطبيعة، يتحقق بفعل الله. وتلحظ معالم من هذا التصور الأخير في نظرية الإحساس القديمة لأبي علي أيضاً.

الشهوة

في ضوء كلام الشيخ المفید، فإنَّ إحدى طرق فعل الله في كل حيوان، هي الشهوات الطبيعية. والمسؤول عن الشهوة العامة هو الله. ييد أنَّ لكل حيوان دوراً في توجيه التيار العام للشهوة باتجاه هدف خاص، ولذا يمكن أن نعد ذلك من فعل الحيوان. ويتجنّب الشيخ المفید الخوض في المسألة الآتية، وهي: إلى أي مدى يكون توجيه الشهوات الطبيعية للإنسان باتجاه أهداف خاصة إرادياً؟ يقول الشيخ:

«أقول: إنَّ الشهوة عبارة عن معنيين: أحدهما: الطبع المختص بالحيوان الداعي له إلى ما يلائم من جهة اللذات، والمعنى الآخر: ميل الطبع إلى الأعیان على التفصيل من جملة اللذات. فأما الأول: فهو من فعل الله - سبحانه وتعالى - لامحالة ولا شك فيه ولا ارتياب، لأنَّ الحيوان لا يملكون، ولا له فيه اختيار. وأما الثاني: فهو من فعل الحيوان بدلائل يطول بشرحها الكلام. وهذا مذهب جمهور البغداديين^١.»

١. أوائل ٨٧. سقط سطر على الأقل من النسخة بعد هذا الكلام، ولعله يذكر أسماء المخالفين لهذا الرأي. (ولكتي عثرت عليه في إحدى نسخ هذا المصدر، وقد جاء فيه بعد كلمة (البغداديين): «والبصريون

ورسم عبد الجبار سلسلة من الفروق بين الشهوة والإرادة. فهو يقول: إن الله ي يريد، ولكن ليس له شهوة^١. علماً أنه لم يذكر شيئاً مخالفًا لرأي الشيخ المفيد.

الأول

في حقل العلية الأخلاقية، تتشعّع مسؤولية الله في مقابل نتائج أوامره بما يفعل الإنسان في طاعتها. يقول الشيخ المفيد:

«وأقول: إن الأمر بالسبب أمر بالسبب ما لم يمنع الأمر من المسبيب أو يعلم أن صاحب السبب سيمنع من المسبيب. فاما الأمر بالسبب فهو المقتضي للأمر بالمسبيب لا محالة، بل أمر به بالمعنى، وإن لم يكن كذلك في اللفظ. ولست أعرف بين من أثبت التولد في هذا الباب خلافاً»^٢.

البدل

للمجبرة رأيان حول القدرة أو الاستطاعة. الأول: يعتقدون - كالمعتزلة - أن القدرة والاستطاعة لا تسبق الفعل، بل هي مقارنة له^٣. الثاني: يقولون بأن الاستطاعة هي الإجبار على فعل أحد الضدين، وعلى عكس ما يعتقد المعتزلة، فإنها تتعلق بالفعل، وبضدّه^٤. وكان الأشعري - على سبيل المثال - يعتقد بأن الله قد كلف

باتحاد الموجود أو الممنوع من وجوده، وذلك النهي إذ هو نقىض الأمر. وهذا مذهب كافة أهل العدل إلا من لا يعبأ به منهم، والمجبرة على خلافهم فيه» [المترجم].

١. المعنى ج ١، ق ٢، ص ٣٥-٣٧.

٢. أوائل ٨٦.

٣. اللمع ٥٤، رقم ١٢٣.

٤. نفس المصدر ٥٥-٥٦، رقم ٢٨، ١٢٦-١٢٧.

الكافر. والكافر لا قدرة له على الإيمان^١.

واعتربوا على هذا الكلام بالقول إنَّ الله فرض التكليف على شخص عاجز تماماً. ولا يقرُّ الأشعري بهذا الأمر، فهو يفرق بين شخص عاجز تماماً، وبين آخر لا يستطيع القيام بعمل محدد ومعين فحسب. والشخص العاجز تماماً، ليست عنده استطاعة القيام بفعل من الأفعال، ولا استطاعة القيام بضدِّه، في حين أنَّ من كانت عنده الاستطاعة على القيام بفعل، فليست عنده الاستطاعة على القيام بضدِّه^٢، حينما يكون منشغلاً به، وذلك بسبب هذا الانشغال. فالرجل الذي ليست عنده رِجلان، مثلاً، عاجز عن المشي تماماً، لأنَّه لا يستطيع أن يمشي، ولا يستطيع أن يمتنع عن المشي؛ والشخص الذي ليس عنده مال، عاجز عن دفع الصدقة تماماً، لأنَّه لا يستطيع أن يدفعها، ولا يستطيع أن يمتنع عن دفعها. ويعتقد الأشعري بأنَّه لا يجوز على الله أن يأمر فاقد الرجالين بالمشي، أو فاقد المال بدفع الصدقة^٣. ولكنَّ الكافر ليس عاجزاً تماماً. فهو يفعل أحد الضدين. ولما كانت الاستطاعة متقارنة مع الفعل، ومحددة له فقط، لذلك يقولون بأنَّ عند الكافر. استطاعة الكفر، ولكن في نفس تلك اللحظة، ليس عنده استطاعة ضدِّه، وهو الإيمان.

والمجترة الذين يفرقون بين هذه الحالة، وبين العجز الناتم، يعتقدون بأنَّ يمكن، من جهة، أن يكون الإيمان حاضراً في قلب الكافر بدل الكفر. كيف؟ بهذا الشرط (غير الحقيقي)، وهو أن يكون الإيمان موجوداً بدل الكفر. ويصف عبد الجبار

١. نفس المصدر ٥٩-٥٨، رقم ١٣٥.

٢. نفس المصدر. وكان الباقيان يقول بهذا الفرق، التمهيد، مراجعة مكارثي ١٩٤.

٣. الأشعري، اللمع: ٦٠-٥٩، رقم ١٣٧-١٣٨.

الدليل بالشكل الآتي:

«ووجه اتصال هذا بما قبله [أي: تصور الاستطاعة بأنها الإجبار على القيام بالفعل] أننا لَمَّا أُلزمنا المجبرة على القول بالقدرة الموجبة أن يكون تكليف الكافر بتكليف العاجز، قالوا: إن الكافر يصح منه الإيمان بشرط أن لا يكون، كان فيه الكفر، وكان بدله الإيمان بخلاف العاجز. فجئوا البَدْلُ عن الموجود، وذلك لا يجوز عندنا».^١

وكان برهان المعتزلة يرى بأنه حين يكون هناك وجود لفعل، فإنه موجود، ولا معنى للقول بإمكان وجوده بشكل آخر في الوقت الحاضر. وهذا ما قادهم إلى تقييد أنفسهم بشدة فيما يخص اللغة التي يستعملونها. وبناءً على كلام الأشعري، فإن الإسکافي وجعفر بن حرب لا غيرهما بين المعتزلة كانوا يجيزان الاستفادة من فرض ما هو خلاف الوضع الموجود. وهذا وحدهما يسمحان بالقول: «لو كان الكفار آمنوا في حال كفرهم بدلاً من كفرهم الواقع لكان خيراً لهم»، وكانتا يضيّقون إلى هذا القول - بصرامة - أن قصدهم هو ليس «أن يؤمنوا في حال كفرهم على وجه من الوجه». والمُعتزلة الآخرون كانوا لا يجيزون حتى هذا التوجه.^٢

كان تصور المعتزلة حول القدرة أو الاستطاعة هو أن هذه القدرة موجودة قبل الفعل، ويمكن استعمالها في الفعل أو ضدّه. وهكذا فهم يجيزون أن يتحدث الإنسان عن إمكان البَدْلُ في المستقبل، ولكن ليس في الوقت الحاضر. وفي ضوء هذه الرؤية، لا يعد هناك معنى من القول بأنه يمكن للكافر الآن أن يكون مؤمناً، ويمكن التحدث فقط عن احتمال أن يكون مؤمناً في المستقبل.

١. شرح ٤١٧-٤١٨.

٢. مقالات ٢٥٤.

إنَّ كلامَ الشِّيخِ المُفِيدِ عنِ البدْلِ يَعْبُرُ عَنِ الوضْعِ الشَّائِعِ لِلمُعْتَزِّلَةِ، وَفِيمَا يَأْتِي
نَصَّ كَلَامَهُ:

«أَقُولُ: إِنَّ الْكُفَّرَ قَدْ كَانَ يَحْجُزُ أَنْ يَكُونَ فِي وَقْتِ الإِيمَانِ بِدَلَّاً مِنْهُ، وَالإِيمَانُ قَدْ
كَانَ يَحْجُزُ أَنْ يَكُونَ بِدَلَّاً مِنَ الْكُفَّرِ فِي وَقْتِهِ. وَلَا أَقُولُ فِي حَالِ الإِيمَانِ أَنَّ الْكُفَّرَ
يَحْجُزُ كُوْنَهُ فِيهِ بِدَلَّاً مِنْهُ، وَلَا الإِيمَانُ يَحْجُزُ وُجُودَهُ فِي حَالِ الْكُفَّرِ بِدَلَّاً مِنْهُ. وَذَلِكُ
أَنَّ جُوازَ الشَّيْءِ هُوَ تَصْحِيحُهُ، وَصَحَّةُ إِمْكَانِهِ، وَارْتِفَاعُ اسْتِحْالَتِهِ. وَالْكُفَّرُ مُضَادٌ
لِلْإِيمَانِ. وَوُجُودُ الضَّدِّ مُحِيلٌ لِجُوازِ وُجُودِ ضَدِّهِ، كَمَا يُحِيلُ وُجُودَهُ. فَإِذَا قَالَ
الْقَاتِلُ: إِنَّ الْكَافِرَ يَحْجُزُ مِنْهُ الإِيمَانَ الَّذِي هُوَ بِدَلٍّ مِنَ الْكُفَّرِ، تَضَمَّنَ ذَلِكُ جُوازَ
اجْتِمَاعِ الْمُضَادَيْنِ. وَإِذَا قَالَ: قَدْ كَانَ يَحْجُزُ بِتَقْدِيمِ لِفَظِ «كَانَ عَلَى الْجُوازِ» (يَحْجُزُ)
لَمْ يَتَضَمَّنْ ذَلِكَ مُحَالًا. فَأَمَّا الْقَوْلُ: بِأَنَّهُ يَحْجُزُ مِنَ الْكَافِرِ الإِيمَانَ فِي الْمُسْتَقْبَلِ
[ضَعْ «بِدَلَّاً مِنْ» مَكَانٌ «أَوْقَاتٌ»] الْكُفَّرُ، وَيَحْجُزُ مِنَ الْمُؤْمِنِ الْكُفَّرَ كَذَلِكُ، وَلَيْسَ
بِمُنْكَرٍ لِارْتِفَاعِ التَّضَادِ وَالْإِحَالَةِ. وَلَيْسَ هَذَا الْقَوْلُ هُوَ الْخَلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُجْتَرَةِ،
وَإِنَّمَا خَلَافَهُمْ لَنَا فِي الْأُولَى. وَعَلَيْهِ أَهْلُ الْعَدْلِ، كَمَا أَنَّ أَهْلَ الْإِجْبَارِ بِأَسْرِهِمْ عَلَى
خَلَافَهُمْ فِيهِ!».

يَقُولُ الشِّيخُ المُفِيدُ - خَلَافًا لِلْمُجْتَرَةِ - بِأَنَّهُ حِينَ يَكُونُ هُنَاكَ أَمْرٌ، فَلَا يَمْكُنُ
الْقَوْلُ بِأَنَّ ضَدَّهُ مُوجَدٌ فَعَلًا. وَإِنَّ إِمْكَانَ الْبَدْلِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ مُوضِعُ خَلَافٍ. لِأَنَّ اللَّهَ
- وَفَقَاءِ رأْيِ الْمُجْتَرَةِ - يَمْكُنُ أَنْ يَمْنَحَ الْإِنْسَانَ الْقَدْرَةَ عَلَى الإِيمَانِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ،
حِينَئِذٍ سِيَصْبَحُ مُؤْمِنًا بِالْمُضْرُورَةِ؛ وَفِي ضُوءِ كلامِ الْمُعْتَزِّلَةِ وَالشِّيخِ المُفِيدِ، فَإِنَّ لَدِي
الْإِنْسَانَ الْآنَ الْاسْتِطَاعَةَ عَلَى الإِيمَانِ أَوِ الْكُفَّرِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ.

الطبع والختن

حين يدور الحديث حول اختيار الإنسان بانتقاله من حالة الكفر إلى حالة الإيمان، فلا بد أن يفترس الشيخ المفید بعض الآيات القرآنية، التي يستشهد بها المجترة لدعم عقائدهم، تفسيراً مخالفًا لتفسيرهم. وجاء في هذه الآيات أنه قد ظبع على قلوب الكافرين^١. وفيما يأتي توضيح الشيخ المفید:

(القول في الطبع والختن)

«أقول: إن الطبع من الله - تعالى - على القلوب والختن بمعنى واحد، وهو الشهادة عليها بأنها لا تعي الذكر مختارة، ولا تعتمد على الهدى، مؤثرة لذلك غير مضطرة. وذلك معروف في اللسان. الاتر إلى قولهم: «ختمت على فلان بأنه لا يفلح»؟ يريدون بذلك: قطعت بذلك شهادة عليه، وأخبرت به عنه. وإن الطبع على الشيء إنما هو علامة للطابع عليه. وإذا كانت الشهادة من الله - تعالى - على الشيء علامة لعباده، جاز أن يسمى طبعاً وختناً ... وهذا مستمر على أصول أهل العدل. ومذاهب المجترة بخلافه»^٢.

الألم والوعاص

إن التوزيع الفعلي للألم في العالم يثير أسئلة حول العدل الإلهي، ما على المعتزلة ومن يتفق معهم إلا أن يجيبوا عنها. وهم كانوا ينكرون بأن تكون منزلة الفاعل مقررة لكون فعله عادلاً أو لا^٣. بدلاً عن ذلك، قال عبد الجبار: إن العدل

١. راجع مثلاً: البقرة/٧؛ الأنعام/٤٦؛ الجاثية/٢٣؛ المنافقون/٣. والأشعرى في الإبابة ٥٨-٦٧.

٢. أوائل ٩٥. وللاظطاح على رأي عبد الجبار في الختم والطبع، راجع: متشابه القرآن، مراجعة عدنان م. زرزور، القاهرة، دار التراث ١٩٦٩م، الجزء الأول ٥١-٥٤.

٣. يرجع إلى عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٤٨٣. إن ما يُرفض هنا هو الرأي المમاثل لرأي الأشعرى، الذي يقول بأن الله لا يفعل الظلم في أي فعل من الأفعال، وذلك لأنّه منته عن ذلك. راجع: اللمع ٧١ رقم ١٧٠.

والظلم يتعلّقان بنفس الفعل ونتائجها، وباستحقاقات الشخص الذي يقع عليه الفعل. «فِحْقِيْقَة الظُّلْم هُوَ كُل ضرر لِنفع فِيه يُوفى عَلَيْه، وَلَا دُفَع مُضَرَّة زائدة عَلَيْه، وَلَا مُسْتَحْقٌ، وَلَا يُظَن فِيه بَعْض هَذِه الوجوه»^١.

إنّ الألَم يحسُن مَرَّة، ويُقْبِح أُخْرَى. ووفقاً لِكَلَام عبد الجبار، فإنّه يحسُن فَقْط في وقت «كَان فِيه نَفْع أَو دُفَع ضَرَر أَعْظَم مِنْهُ، أَو اسْتَحْفَاق»^٢، بَيْدَ أَنَّه لا يحسُن مِنَ الله أَنْ يُؤْلِم أحداً عَلَى سَبِيل الاحتمال والفرض، وَذَلِك لِأَنَّه عَالَم بِكُلِّ شَيْءٍ. كَمَا لَا يجوز عَلَى الله الإِيمَام لِدُفَع ضَرَر أَكْبَر، لِأَنَّه قَادِر عَلَى دُفَع الضَّرَر مِنْ طَرِيقَ آخَر^٣. إذن، فإنَّ الله لا يُؤْلِم أحداً إِلَّا إِذَا كَان ذَلِك الْأَلَم سَبِيلَ نَفْع أَكْبَر إِلَيْهِ، أَو أَنَّه كَان مُسْتَحْقَّاً لَه.

إنَّ أَهْمَم درس يستفيده الإنسان من الألَم هو أَخْذ العَبْرَة (الاعتبار). ويمكن أن تكون الألَام غير المستحقة عَبْرَة للمَكْلَفِين وآخرين غيرهم، وكَذَلِك عَبْرَة لغير المَكْلَفِين - كالأطفال - ليُعتبر الآخرون بها. ويجب أن يعُوَض كلا الطرفين المتضررين. يقول عبد الجبار:

«إِنَّمَا يَفْعَلُهُ الله - تَعَالَى - مِنَ الْأَلَام لَا يَخْلُو؛ إِنَّمَا يَوْصِلُهُ إِلَى الْمَكْلَفِ، أَو إِلَى غَيْرِ الْمَكْلَفِ، فَإِنْ أَوْصَلَهُ إِلَى غَيْرِ الْمَكْلَفِ، فَلَابِدَ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي مِقَابِلَتِهِ مِنَ الْأَعْرَاض مَا يُوفِي عَلَيْهِ، وَأَنْ يَكُونَ فِي اعتبارِ الْمَكْلَفِينِ، لِيُخْرُجُ بِالْأُولَى عَنْ كُونِهِ ظَلْمًا، وَبِالثَّانِي عَنْ كُونِهِ عَبْرَةً».

فإنَّ أَوْصَلَهُ إِلَى الْمَكْلَفِ، فَلَابِدَ فِيهِ مِنَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا: العَوْضُ وَالاعتبار، إِلَّا أَنَّ الاعتبار هاهُنا، إِنَّمَا يَكُونُ اعتباراً لَه فَقْط، أَو لِغَيْرِهِ، أَو لَه وَلِغَيْرِهِ جَمِيعًا، وَإِنَّ

١. المعني ٢٩٨/١٣.

٢. شرح ٤٨٤.

٣. المعني ٣٦٩/١٣؛ شرح ٤٨٦.

استبعد قاضي القضاة أن يكون اعتباراً لغيره، ولا يكون اعتباراً له مع أنه أخص به^١.

علماءً أن مانكديم محقق «شرح الأصول الخمسة» قد ذكر باعتقاد عبد الجبار- صراحة - في آخر جملة له في الكتاب. وأشار عبد الجبار هنا إلى أنه يجب أن يكون هناك مسوغ لله في إيلامه العبد، وأهمية هذا المسوغ أكبر من وجود الاطمئنان بأن الله سيعرض الشخص المبتلى بالألم في الآخرة. فللمسوغ نفع يفوق الألم قيمة وأهمية. هل يمكن أن يصل هذا النفع من طريق آخر غير الألم؟ يقول عبد الجبار بأنه في حالات خاصة، يمكن أن يكون الألم هو الطريق الممكن فحسب، بيد أنه لا يريد أن يذهب أبعد من ذلك إذ يعتقد بأنه في جميع الحالات التي يؤلم فيها الله عبده لمنفعته في الآجل يجب أن يكون بهذا الشكل. وبدلأ من ذلك، فهو يدافع عن العدل الإلهي، ويقول: إن الله قادر، إنما أن يوصل النفع للعبد عن طريق الألم، أو أن يوصله عن طريق آخر^٢.

ويعتقد الشيخ المفید بأنه يجب أن يكون هناك دليل مقنع للألم أكثر من مسألة الاطمئنان للتعويض فقط، ولكن من المحتمل أنه يعتقد كالبغداديين بأن الله يفعل ما هو الأصلح لعباده، لأن الله يرى بأن الله عندما يبتلي عبده بالألم، فإنما

١. شرح ٤٨٥.

٢. راجع: المغني ٣٩٥/١٣-٣٩٦. وأجاب عبد الجبار عن الاعتراض القائل بأن الله قادر على أن يتحقق مراده عن طريق آخر، فقال: «إنه غير معلوم أن غير الألم يقوم مقامه في كونه مصلحة واعتباراً، بل لا يمتنع في الفعل أن لا ينوب غيره منابه».

ولتقاikan هذا الجواب لم يقنع المعارض، إذ يصر على أن الله قادر أن يستعمل وسائل أخرى غير الألم، لذلك أجاب عبد الجبار بقوله: «إنما قد يتبنا من قبل في باب اللطف أنه لا يمتنع أن يقوم غيره مقامه، وذلك لا يخرج الألم من أن يكون حسناً، لأنَّه - تعالى - يكون مخيراً بين أن يفعل هذا الألم، وبين أن يفعل ما يقوم مقامه لحصول صفة اللطف لكل واحد منهمما».

يريد أن يوصل إليه نفعاً، لا يتيسر إيصاله إلا عن طريق ابتلاعه بهذا الألم. وفيما يأتي كلام الشيخ المفید:

(القول في الألم واللذة إذا استويا في اللطف والصلاح)

«أقول: إله لو استوى فعل الألم بالحيوان واللذة له في ألطاف المكلفين ومصالحهم الدينية، لما جاز من الحكيم - سبحانه - أن يفعل الألم دون اللذة، إذ لا داعي كان يكون إلى فعله [أي: الألم] حينئذ إلا العوض عليه، والقديم - سبحانه - قادر على مثل العرض تفضلاً. وكان الأولى في جوده [تقرأ: «جوده» بدلاً عن «وجوده»] ورأفته أن يفعل اللذة لشرفها على الألم، ولا يفعل الألم، وقد ساوي ما هو أشرف منه في المصلحة. وهذا مذهب كثير من أهل العدل. وقد خالف منهم فيه فريق، والمجترة بأسرهم على خلافه^١.

تتعلق هذه المخالفة لبعض أهل العدل بنقطة صغيرة من طرق اختيار الله، التي تتمحض عن آراء متنوعة حول التكليف الإلهي لرعاية مصلحة الإنسان. والنقطة المهمة هي أن جميع الفرق تخالف المجترة، إذ يقولون: إن الله لا يحتاج أن يفعل فعلاً لغرض ما، وهو غير مكلف بالتعويض على ما يفعله.

بعد ذلك يطرح الشيخ المفید رأيه الشخصي فيقول بأنه من الممكن في حالات خاصة أن يؤلم الله أحداً دون أن يعوضه على ذلك الألم. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في الألم للمصلحة دون العوض)

«أقول: إن العوض على الألم لمن يستصلح به غيره مستحق على الله - تعالى - في العدل، وإن كان واجباً في جوده [تقرأ: «جوده» بدلاً من «وجوده»] لمن يجوز أن يفعله به من المؤمنين. فأما ما يستصلح به غير المؤمنين من الألم، فلا بد من التعويض له عليه، وإلا كان ظلماً. ولهذا قلت: إن إيلام الكافر لا يستحق عليه

عرضًا، لأنَّه لا يقع إلَّا عقابًا له، واستصلاحُه في نفسه، وإنْ جازَ أنْ يصلحَ به غيره. وهذا مذهب من نفي الإحباط من أهل العدل والإرجاء. وعلى خلافه البغداديون من المعتزلة، والبصريون، وسائر المجبّرة. وقد جمعت فيه بين أصول يختصُّ بي جمعها دون من وافقني في العدل والإرجاء بما كشفَ لي في النظر عن صحتِه. ولم يوحشني من خالفَ فيه إذ بالحجّة لِي أَتَمْ أَنْسٌ، ولا وحشة من حَقٍّ؛ والحمد لله^١.

هنا نقطتان ينكرهما عبد الجبار. الأولى: فرضُ الشِّيخ المفید القائل بأنَّ الله يؤلمُ الشخص البالغ لمجردِ أنَّ فيه نفعاً لشخصاً آخر^٢. ويجبُ أن نعيده إلى الأذهان بأنَّ الشِّيخ المفید كان يرى بأنَّ الله ملزمُ أنْ يفعلَ الأصلحَ في عبده، ومن أجل تسويف وجود بعض الشرور في العالم، فقد كان مضطرباً إلى القول بأنَّ ذلك الإنسان الذي انصبَّ الاهتمام على ما هو الأصلح له، يجبُ أنْ يُعتبر كالأئمة. ورفض عبد الجبار هذا الحلَّ بعد أنْ خطأه^٣.

أما النقطة الثانية التي ينكرها عبد الجبار فهي تتعلّق بكلام الشِّيخ المفید الذي يقولُ فيه بأنَّ الألمَ الذي ينزل بالكافر لا يستحقُ عوضاً، وذلك لأنَّه عقوبة له على كفره، حتَّى إنه يمكنُ أن يساعدَه على إدراكِ خطئه. وقال عبد الجبار - وفقاً لرأي أبي علي الجبائي - إنَّ الله ينزل الألمَ بالكافر ومرتكبي الكبائر عقاباً لهم ومحنة. بيدَ أنه يخالفُ هذا الرأي - اتباعاً لأبي هاشم - ويفرقُ بين المحنَّة التي هي نافعة ومفيدة، ويجبُ أنْ يُصبرَ عليها، وبين العقاب الذي يلزمُ تجنبَه، والتأسف

١. أوائل^{١٠}.

٢. هذا واضحٌ من تعليق مانكديم الماز ذكره بعد نقل كلام عبد الجبار الوارد في الشرح، في موضوع الألم والعوض.

٣. يرجع إلى ص ٢٣٥، الهاشمي^٢.

عليه^١. ويعتقد عبد الجبار بأن هذه الحياة عرضة للمحنـة والاختبار، في حين أن الآخرة هي زمان العـجز على ما يستحقـه الإنسان، إما ثواباً وإما عـقاباً^٢. فالـألم الذي ينزل بالإنسان في هذه الحياة، يستحقـ العـعرضـ، مـفـيدـاً كـانـ أـمـ غير مـفـيدـ^٣.

وعـرـضـ الشـيـخـ المـفـيدـ رـأـيهـ حولـ هـذـاـ المـوـضـوعـ مـرـفـقاـ إـيـاهـ بـانـكـارـ مـذـهـبـ الـمـعـتـزـلـةـ فـيـماـ يـخـصـ إـحـبـاطـ الـخـيرـ وـالـشـرـ. وـفـيـ مـقـابـلـ هـذـاـ، فـإـنـ هـنـاكـ اـعـتـقـادـاـ يـرىـ بـأـنـ إـذـاـ تـرـجـحـتـ كـفـةـ ذـنـوبـ الإـنـسـانـ عـلـىـ كـفـةـ أـعـمـالـهـ الصـالـحةـ، فـإـنـهـاـ تـدـهـبـ كـلـ ثـوابـ يـسـتـحـقـهـ، لـأـنـهـ يـبـدوـ مـنـ الصـعـبـ أـنـ يـنـسـجـمـ هـذـاـ الـاعـتـقـادـ الـأـخـيرـ مـعـ الـاعـتـقـادـ الـذـيـ يـرـىـ بـأـنـ اللـهـ سـيـعـرـضـ الإـنـسـانـ عـنـ كـلـ أـلـمـ ذـاقـهـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـرـضـ. وـلـكـنـ عبدـ الجـبارـ يـقـولـ بـأـنـ التـعـوـيـضـ مـنـسـجـمـ مـعـ الـعـقـابـ، فـيـ حـينـ أـنـ الثـوابـ لـيـسـ كـذـلـكـ. وـسـبـبـ هـذـاـ التـوـجـهـ هـوـ أـنـ الـعـقـابـ يـسـتـلـزـمـ الذـمـ، وـالـثـوابـ يـسـتـلـزـمـ الشـنـاءـ، وـلـكـنـ التـعـوـيـضـ يـوـجـبـ نـفـعاـ فـحـسـبـ، وـلـاـ يـسـتـلـزـمـ مـدـحـاـ وـثـنـاءـ. وـهـوـ لـيـسـ إـلـاـ جـزـاءـ وـمـكـافـأـةـ. مـضـافـاـ إـلـىـ ذـلـكـ، فـإـنـ الـعـوـضـ مـحـدـودـ مـنـ نـاحـيـةـ الدـوـامـ وـالـبـقـاءـ، لـذـلـكـ فـهـوـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ تـخـيـفـاـ مـؤـقـتاـ لـعـذـابـ مـنـ يـسـتـحـقـ الـخـلـودـ فـيـ النـارـ يـوـمـ الـقـيـامـةـ. وـلـكـنـ عبدـ الجـبارـ ذـكـرـ حـسـبـ اـعـتـقـادـ أـبـيـ عـلـيـ. بـأـنـ الـعـقـابـ سـبـبـ لـإـحـبـاطـ الـعـرـضـ^٤. بـيـدـ أـنـ تـصـورـ أـبـيـ عـلـيـ عـنـ الـبـدـلـ كـانـ بـنـمـطـ آـخـرـ. فـهـوـ يـرـاهـ غـيرـ مـحـدـودـ مـنـ حـيـثـ الدـوـامـ^٥. وـكـذـلـكـ فـإـنـ تـصـورـهـ عـنـ إـحـبـاطـ كـانـ يـخـتـلـفـ قـلـيلـاـ عـنـ تـصـورـ أـبـيـ هـاشـمـ وـعـبدـ الجـبارـ^٦.

١. المـفـنيـ .٤٣١/١٣

٢. نفسـ المـصـدرـ .٤٣٣

٣. نفسـ المـصـدرـ .٤٣٥

٤. نفسـ المـصـدرـ .٥٢٤

٥. المـفـنيـ .٥٠٨/١٣

٦. يـرـجـعـ إـلـىـ عـبدـ الجـبارـ فـيـ الشـرـحـ .٦٢٧ـ٦٢٨

تعويض البهائم

يعتقد الشيخ المفيد أنه واجب في جود الله وكرمه، لافي عدله، تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام. وهذا الأمر نابع من الاعتقاد بأنَّ الله يفعل ما فيه منفعة خلقه، وهذا الاعتقاد - بدوره أيضاً - يقوم على المبدأ القائل بأنَّ الله لا يحتاج إلى أي شيء. ويفرق الشيخ المفيد هنا بوضوح بين عدم استحقاق البهائم للثواب أو العقاب، وبين حقّها (أو شبه حقّها، إذ إنَّه يتعلق بالكرم الإلهي) في العوض. وفيما يأتي كلام الشيخ المفيد:

(القول في تعويض البهائم واقتصاص بعضها من بعض)

«أقول: إنه واجب في جود الله - تعالى - وكرمه تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام في دار الدنيا، سواءً كان ذلك الألم من فعله - جل اسمه - أو من فعل غيره، لأنَّه إنما خلقها لمنفعتها. فلو حرمتها العوض على ألمها، لكان قد خلقها لمضررتها. والله يجل عن خلق شيء لمضررته وإيلامه لغير نفع يوصله إليه، لأنَّ ذلك لا يقع إلا من سفيه ظالم، والله - سبحانه - عدل كريم حكيم عالم. فأمّا الاقتصاص منها فغير جائز، لأنَّها غير مكلفة ولا مأمورة ولا عالمة بقبح القبيح. والقتصاص ضرب من العقوبة، وليس بحكم [تقرأ: «بحكيم» بدلاً عن: «بحكم»] من عاقب غير مكلف، ولا منهي عن فعل القبيح. ولو جاز الاقتصاص من بعضها البعض، لجاز عقابها لجنباتها على بعض، ولو جاز ثوابها على إحسانها إلى ما أحسنت إليه من بعض، وذلك كلَّه محال. وهذا مذهب كثير من أهل العدل. وقد خالف فيه بعضهم، وجماعة ممن سواهم^١.

وقال عبد الجبار - بكل بساطة - إنه يجب على الله أن يعوض - بعدله - البهائم

التي أمر بذببها، أو أباحها^١.

الخلاصة

ويتفق الشيخ المفید مع المعتزلة تماماً بأن الله عادل لا يظلم في حكمه، مع أنه لو أراد، لفعل. والإنسان مختار في أفعاله، وصنعها.

ويقول: إن الإرادة ضرورة للفعل الخارجي، ويجب أن تتقدم عليه، في حين نجد عبد الجبار ينكر هذين الرأيين. ويرى الشيخ المفید أن الاستطاعة ليست إلا حالة السلامة والصحة عند الشخص الفاعل للفعل، في حين يقول عبد الجبار إنها عرض من الأعراض أكثر من أن تكون حالة السلامة والصحة.

ويتفق كلام المتكلمين على أن الإنسان مسؤول عن النتائج غير المباشرة لأفعاله، ولكن النظرية البغدادية للأفعال المتولدة، التي يدافع عنها الشيخ المفید، أكثر إحكاماً وتنسقاً من النظرية البصرية. وينكر الاثنين: الشيخ المفید وعبد الجبار مبدأ البدل في الوقت الحاضر^٢. (في هذه الدنيا).

ويتفق الاثنين على أن أحد أدلة وجود الألم في هذا العالم هو أن بعض الأهداف المفيدة النافعة لله لا يمكن أن تتحقق بدونه. ولا يرى عبد الجبار أن يذهب بعيداً بالقول إن الله غير قادر أن يحقق أهدافه بدون ألم، بيد أنه يقر بأن الألم الذي سببه من الله يجب أن يعوض في عالم الآخرة بنفع أكبر. ويرى الاثنين بأن الله يجب أن يعوض من يقع ضحية لألم لا يستحقه، إلا أن الشيخ المفید يربط الإلزام الإلهي بالتعويض بوجود الله وكرمه، في حين يربطه عبد الجبار بعدله. ويرى الشيخ المفید

١. المعني ٤٥٢/١٣

٢. هذا المقطع موجود في النص الإنجليزي الأصلي، ولم يفترس، فقمت بترجمته إتماماً للفاندة، وحفظها للأمانة. المترجم.

بأن النفع الذي يدخله الله عن طريق الألم، يمكن أن يكون من مصلحة شخص آخر غير المؤلم، في حين ينكر عبد الجبار مثل هذا التصور. ويعتقد عبد الجبار بأنه يجب على الله أن يعوض في عالم الآخرة حتى الألم الذي ينزله بالكافر في هذه الدنيا، ولا يخبط ما يعوقبه بالعقاب الذي سيلقاه. ونجد الشيخ المفید ينكر هذين التصورين.

في جميع هذه الحالات، بنى الشيخ المفید استدلاله - بوضوح - على مبادئ المعتزلة البغداديين^١.

١. كلاماً كلاماً لم يكن الشيخ ^{عليه السلام} كذلك. وقد علّق سابقاً على هذه الرؤية الجافية الموجّفة للمؤلف، فلا حاجة إلى التكرار. المترجم.

الفصل الثامن: الفلسفة الطبيعية

كان جميع المعتزلة، ما عدا النظام وأتباعه، يعتقدون بنوع من المذهب الذري^١. ومنشئ هذا المذهب، أو في الأقل المنهج الدقيق والحجم الذي أخذت فيه عناصره ومبادئه من الفلسفة اليونانية والهندية، ما زال موضع نقاش^٢. ولا نهدف هنا إلى البحث عن خلفية المذهب الذري لعلم الكلام، بل نريد أن نعرف مدى قرب الشيخ المفید من مدرستي البصرة وبغداد في الاعتقاد بالذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ، والمسائل المتعلقة بحقيقة الإنسان^٣.

١. المذهب الذري اصطلاح فلسفی يقول بأن الكون مؤلف من ذاتات، المترجم. م. هورتن. فلسفة أبي رشيد (بون: هنتشتاين ١٩١٠) ص ٤ و ٥، إذ اعتبر المؤلف البصرة وبغداد نقطتي التقاء الشقاقتين اليونانية والهندية، مع نوع من التأثير الفارسي أيضاً.

M-Horten, Die Philosophia des abú Rashid.
وكان أ. بيرتل يعتقد بأن التأثير الرئيس كان من الغnostistic أو العرفان اليوناني [«الغنوستية مذهب بعض المسيحيين الذين اعتقادوا بأن المادة شرّ وبأن الخلاص يأتي من طريق المعرفة الروحية». المترجم]:

«علم الذرة في صدر الإسلام» في «مجلة الإسلام» العدد ١٩ (١٣٩١) - ١٣٠
O-Pretzels "Die Fruhislamische Atomenlehre" Der Islam.

ويقرّس. بيّن بالتأثير الهندي، ولكنه يستنتاج بأنّ أنصار تلك النظرية لم يثبتوا عقيدتهم بعد: بحث في المذهب الذري الإسلامي (كرفهایینشن: ١. هاینه ١٩٣٦) (١٢٢)

S-Pinese Beifrage Zur islamischen Atomennlehre

٣. بل قرب المدرستين منه. وهذا هو الحق. هذه مصادرة لإبداع ذلك الشيخ العظيم وعقريته. ما أجفني

وكان المتكلمون المسلمين يتحدثون عن علم الفيزياء برأوية تحوم حول موضع استعماله في إثبات حدوث العالم. وهذا - بدوره - كان مقدمة لبرهنتهم على وجود الله. ومع أن كتابات الشيخ المفید الموجودة لم تشمل على شيء في إثبات وجود الله، لكن يمكن التخمين بأن أسلوب استدلاله كان كأسلوب عبد الجبار، واهتمامه بالمسائل الفيزيائية كان لأجل ذلك الهدف.^١

المصادر

ورد بحث الشيخ المفید حول الفلسفة الطبيعية (الفيزياء) في القسم الأخير من كتابه «أوائل المقالات» تحت عنوان: (القول في اللطيف من الكلام) ولعل هذا البحث رسالة مستقلة أساساً. وقد أشار الشيخ، في كثير من نقاط البحث، إلى اتفاقه مع أبي القاسم البلخي، الذي يعرف بالكتبي أيضاً. ووصلتنا بعض آراء الكتبى عن طريق الكاتب المناوى له، أبي رشيد النيسابوري^٢. وكان أبو رشيد معتزلياً على منهج المدرسة البغدادية في البداية، ثم التحق بعد الجبار^٣. وله رسالة، هي أكثر من أن تكون عرضاً مبسطاً للخلافات، فهي مناظرة ضد رأي البغداديين حول الذرات والأعراض، واستدلل فيها - غالباً - لمصلحة مذهب أبي

→ المؤلف وما أكثر وهمه! المترجم.

١. هذه العبارة الأخيرة تعریب للنص الإنجليزی الأصلی، إذ لم يُحسن نقلها إلى الفارسیة. المترجم.
٢. كتاب المسائل في الخلاف بين البصرىين والبغداديين، مخطوطة برلين: كلارز ٢٣، آلوارت ٥١٢٥. طبعت الأسئلة الشانة عشر الأولى في هذا الكتاب من قبل، بيرام تحت عنوان: «علم المادة الذرية» (لیدن: بريل ١٩٤٢) A-Biram, Die atomistische Substanzen lehre. وصدرت الترجمة الموجزة لباقي الكتاب بجهود م. هورتن تحت عنوان: فلسفة أبي رشيد.
٣. ابن المرتضى، طبقات ١١٦.

هاشم الجبائي. علمًا أن موقف بغداديين من الذرة قد مثله أبو القاسم البلخي على وجه الحصر.

إن المصدر الآخر للمعلومات المتعلقة بعقائد البلخي، هو ذلك القسم الذي ترجمة هورتن من كتاب «البحر الزخار» لابن المرتضى.^١

و جاء بحث عبد الجبار نفسه حول الفلسفة الطبيعية متباينًا في كتبه المطبوعة. إذ تحدث في «شرح الأصول الخمسة»^٢ و «المحيط بالتكليف»^٣ عن مبدأ حدوث الأجسام والأعراض، ضمن استدلاله على وجود الله. كما جاء قسم صغير من البحث حول الإنسان في «المغني»^٤.

مضافاً إلى ذلك، فإن هناك تلميحات تخص النظريات الذرية، مذكورة في كتاب «الانتصار» للأشعري، مع العلم أن الأشعري نفسه تحدث كثيراً حولها في كتاب «مقالات إسلاميين»^٥.

الجواهر (الذرّات)

يقول الشيخ المفید: «الجواهر عندي هي الأجزاء التي تتألّف منها الأجسام، ولا يجوز على كل واحد في نفسه الانقسام. وعلى هذا القول أهل التوحيد كافة، سوى

١. م. هورتن، *علم الكلام الإسلامي* بوصفه مسألة فلسفية (بون: هنستايern ١٩١٠). يحوي هذا الكتاب - بصورة رئيسية - مقاطع مترجمة من كتاب «البحر الزخار».

٢. شرح ٩٢-١١٥.

٣. المحيط ١٠٣/١٣٦.

٤. المغني ١١/٣٦٧-٣٩٠.

٥. هذان السطران موجودان في النص الإنجليزي الأصلي، ولم يفترسا، فقمت بترجمتهما إتماماً للفائدة، المترجم.

شَذَّادُ مِنْ أَهْلِ الْاعْتَزَالِ. وَيُخَالِفُ فِيهِ الْمُلْحِدُونَ، وَمِنْ الْمُنْتَمِينَ إِلَى الْمُوَحَّدِينَ: إِبْرَاهِيمَ بْنَ سِيَارَ النَّظَامِ^١. وَكَانَتْ كَلْمَةُ (الْجَوْهَرِ) فِي الْبَدَائِيَّةِ تَعْنِي الْمَادَّةَ مِنَ الْوِجْهَةِ غَيْرِ الْفَتَنَّيَّةِ^٢. ثُمَّ أَصْبَحَتْ مَرَادِفَةً لِلجزءِ فِيمَا بَعْدَ، بِوَصْفِهِ اصطلاحًا كَلَامِيًّا يُسْتَعْمَلُ لِتَعْرِيفِ الذَّرَّةِ، وَهُوَ مَا يَتِيَنَّهُ الشَّيْخُ الْمَفِيدُ بِالشَّكْلِ الْمَذَكُورِ فِي الْعَبَارَةِ الَّتِي نَقَلْنَاها. وَالْجَوْهَرُ - مِنْ مَنْظُورِ فَلَسْفِيٍّ - هُوَ الْكَلْمَةُ الْمَأْلُوفَةُ فِي مَقَابِلِ الْمَفْهُومِ الْأَرْسَطِيِّ لِلْمَادَّةِ. وَلَعَلَّ الشَّيْخَ الْمَفِيدَ كَانَ يَقْصُدُ الْفَلَاسِفَةَ، عَنْدَمَا قَالَ بِأَنَّ الْمُلْحِدِينَ يَخَالِفُونَ هَذَا الرَّأْيِ. وَكَانَ النَّظَامُ يَعْتَقِدُ بِأَنَّ الْجَزْءَ قَابِلٌ لِلِّانْقَسْمَانِ إِلَى مَا لَا نِهَايَا، وَلَذِلِكَ لَا وِجْدَ لِشَيْءٍ يُسَمَّى «الذَّرَّة» أَوْ جَزْءٌ لَا يَتَجَزَّأُ^٣.

وَيَقُولُ الشَّيْخُ الْمَفِيدُ: «الْجَوَاهِرُ كُلُّهَا مُتَجَانِسَةٌ، وَإِنَّمَا تَخْتَلِفُ بِمَا يَخْتَلِفُ فِي نَفْسِهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ». وَعَلَى هَذَا القَوْلِ جَمِيعُ الْمُوَحَّدِينَ^٤. وَحِينَ يَقُولُ: جَمِيعُ الْمُعْتَزَلَةِ، وَلَا يَقُولُ: جَمِيعُهُمْ، فَلَأَنَّ النَّظَامَ لَمْ يَعْتَقِدْ بِذَلِكَ^٥، وَالْبَلْخِيُّ كَانَ يَرَى إِمْكَانِيَّةَ أَنْ تَكُونَ الْذَّرَّاتُ (الْجَوَاهِرُ، الْأَجْزَاءُ) مُتَبَايِنَةً مَعَ بَعْضِهَا الْبَعْضِ^٦. وَذَكَرَ ابنُ الْمَرْتَضِيِّ أَنَّ الْبَلْخِيَّ قَالَ: الْذَّرَّاتُ مُتَفَاقِوَةٌ جَزِئِيًّا^٧.

وَيُسْتَطِرِدُ الشَّيْخُ الْمَفِيدُ فِي كَلَامِهِ، فَيَذَكُرُ اتساعَ الْذَّرَّاتِ قَاتِلًا:

١. أوائل ٧٢-٧٣.

٢. بَيْنَ ٣-٤. راجع أيضًا: فَانْ دَنْ بِرْك «الْجَوَاهِرُ»، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ لِدَائِرَةِ الْمَعَارِفِ الإِسْلَامِيَّةِ ٤٩٣-٤٩٤/٢.

٣. مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ ٣١٨.

٤. أوائل ٧٣.

٥. مَقَالَاتُ الْإِسْلَامِيِّينَ ٣٠٩.

٦. بِيرَامُ، النَّصُّ ٢؛ راجع: الشَّرْحُ ١٨ أَيْضًا.

٧. هُورْتَنُ، عِلْمُ الْكَلَامِ...، ٢٢٢. نقلاً عن ابنِ الْمَرْتَضِيِّ، الْبَحْرُ الزَّخَارُ الْجَامِعُ لِمَذاهِبِ عَلَمَاءِ الْأَمْصَارِ، برلين،

مَخْطُوطَاتُ الْمَكْتَبَةِ الْحُكُومِيَّةِ، كَلَازِر٠، ٢٣٠، آُولَار٠، ٤٨٩، وَرَقَة٠، ٢٧.

(القول في الجوادر، أنها مساحة في نفسها وأقدار)

«أقول: إن الجوهر له قدر في نفسه، وحجم من أجله كان له حيز الوجود، وبه فارق معنى ما خرج عن حقيقته. وعلى هذا القول أكثر أهل التوحيد^١».

إن قصد الشيخ المفید من هذا الكلام - كمعزلة البصرة - هو أن الذرات لا تعنى مجرد نقاط، ليس لها إلا الوضع. فهي متسعة في الفضاء قبل التركيب مع ذرات أخرى، أو مستقلة عنها.

وقال أبو رشيد - وفقاً لرأي البصريين - إن لكل ذرة مساحة، والمساحة: «صفة خاصة، بسببها تتسع الذرات بانضمام بعضها إلى بعض»^٢. وهذا - بالضبط - نفس التعريف الذي ذكره لـ «الحيز» في موضع آخر^٣. وأشار أبو رشيد إلى أن البلخي ينكر هذا الرأي، ووفقاً لكلامه فإن المساحة تنضم إلى الذرات، حينما تكون مركبة بعضها مع بعض^٤. لذلك فإن «مساحة الذرات» رأى، لم يتبع الشيخ المفید البلخي فيه، مع أنه لم يشر إلى أنه يختلف مع البلخي في هذا الموضوع.

يواصل الشيخ المفید كلامه قائلاً:

(القول في حيز الجوادر والأكوان)

«وأقول: إن كل جوهر فله حيز في الوجود، وأنه لا يخلو عن عرض يكون به في بعض المحاذيات، أو ما يقدره تقدير ذلك. وهذا العرض يسميه بعض المتكلمين كوناً. وعلى هذا القول أكثر أهل التوحيد»^٥.

يشير الشيخ المفید هنا إلى صفات أساسية (الكون، وجمعها: الأكوان) تكون

١. أوائل ٧٤.

٢. بيرام ٣٩.

٣. نفس المصدر ٤٢.

٤. نفس المصدر ٣٨.

٥. أوائل ٧٤.

بها الذرة في السكون، أو في الحركة، ومنضمة إلى الذرات الأخرى، أو منفصلة عنها.

ويقول عبد الجبار بأنه منذ اللحظة التي توجد فيها الذرة ابتداءً، تطلق عليها صفة «الكون» بالمعنى المطلق للكلمة. ولكن في اللحظة التي تليها، فإنها تكون في نفس الجهة التي كانت عليها في اللحظة السابقة، وعندها يقال لها: ساكنة أو متحركة. وتنسب إليها المماسة أو المباعدة وفقاً لمحاورتها من الذرات الأخرى أو افتراقها عنها^١. والمساحة في الفضاء دليل على أنه يمكن أن يقال للذرة ساكنة أو متحركة، ومتصلة أو منفصلة. لذلك فإن صفة الكائن، إنما تستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز^٢.

المكان

للبلخي، الذي يتبعه الشيخ المفيد^٣، تصور عن المكان يختلف عن تصور البصريين. ويكمّن أساس هذا الاختلاف في عدم اتفاقهما على وجود الخلا. يقول الشيخ المفيد:

(القول في الجواهر هل تحتاج إلى مكان)

«أقول: إنه لا حاجة للجواهر إلى الأماكن من حيث كانت جواهر، إلا أن تتحرك أو تسكن، فلابد لها في الحركة والسكن من المكان. وعلى غنائها عن المكان كافة الموحدين، وفي حاجتها إليه عند الحركة والسكن جمهورهم. ويخالف

١. المحيط .٤٧١

٢. شرح .١٧٦

٣. الشيخ المفيد لا يتبّعه أبداً. وبالأسف إن المؤلف لا يدرك الفرق بين أن يقول الشيخ: ويتفق معى ... وبين أن يقول: اتفق مع ... (مثالاً البلخي)، والشيخ الجليل يكثّر من القول: ويتفق معى، أو يخالف، أو وعلى هذا القول فلان وفلان، أو وهو مذهب فلان، أو

في ذلك الجبائني وابنه عبد السلام^١.

وقال أبو رشيد بأنَّ البلخي ينكر رأي البصريين القائل بأنَّ الجسم يمكن أن يتحرَّك بدون كونه في مكان^٢. إنَّ لكلاً الجانبيين في هذا النزاع تعريفاً خاصاً به عن المكان. فقد عرَّفه الشيخ المفيد قائلاً:

«أقول: إنَّ المكان ما أحاط بالشيء من جميع جهاته، وإنه لا يصح تحريك الجواد إلا في الأماكن. وهو مذهب أبي القاسم، وغيره من البغداديين، وجماعة من قدماء المتكلمين. ويختلف فيه الجبائني، وابنه، وبينه وبين نوبخت، والمنتسبون إلى الكلام من أهل العبر والتшибية»^٣.

في مقابل هذا التعريف للمكان بوصفه سطحاً محيطاً، يقول أبو رشيد بأنَّ البصريين يرون بأنَّ المكان هو «الشيء الذي يسند الجسم الثقيل وزنه إليه، وحفظ هذا المكان يمنع من سقوط الجسم»^٤. ويستطرد أبو رشيد في بحثه قائلاً إنه لا يمكن اعتبار الفضاء المحيط مكاناً لأنَّه غير ثابت ومستقرٌ. ولكن لو كان هناك جسم ثقيل واحد، ليس له مكان يستقرُ عليه، فليس له وجود في مكان معين، عندها لا يكون هناك معنى لسقوطه.

إنَّ أساس هذا الاختلاف هو اعتقاد البصريين بوجود الخلاء وإنكار البلخي لوجوده. ولو لم يكن هناك شيء اسمه: الخلاء، فسوف يكون الجسم المماس لسطح الأجسام الأخرى دائماً محيطاً به، ولو كان الخلاء موجوداً، فلا يحتاج الجسم إلى أن

١. أوائل ٧٧-٧٦.

٢. هورتن، علم الكلام الإسلامي ١٣٩، في نقل ورقة آ٩٤.

٣. أوائل ٨٢.

٤. هورتن، علم الكلام الإسلامي ١٣٨، عند نقل ورقة ب٩٢.

يكون مماساً للأشياء الأخرى من جميع الجوانب، وأفضل شيء يقال في جواب السؤال: أين هو؟ الإدلال على الشيء المستقر عليه إذا كان في حالة السكون. وانتشر مبدأ الخلاء في الكلام المتأخر، ويعتقد بيترز بأن سبب هذا الانتشار يعود إلى تأثير أفكار محمد بن زكريا الرازى^١. ويصف الشيخ المفید نفسه بأنه مخالف لوجود الخلاء، فيقول:

«أقول: إن العالم مملوء من الجوaher، وأنه لا خلاء فيه، ولو كان فيه خلاء لما صلح فرق بين المجتمع والمتفرق من الجوaher والأجسام. وهو مذهب أبي القاسم خاصة من البغداديين، ومذهب أكثر القدماء من المتكلمين. وبخلاف فيه الجبائى، وابنه، وجماعة من متكلمي الحشوية، وأهل الجبر والتشبیه»^٢.

إن الدليل الذي ذكره الشيخ المفید لاستحالة وجود الخلاء وهو (لما صلح فرق بين المجتمع والمتفرق من الجوaher والأجسام) لغز محير عند أول نظره. ويعتقد ناشر كتابه بأن العبارة المذكورة في المتن بظاهرها غير مستقيمة، ويقول بأن الشيخ المفید - على ما يبدو - أراد أن يثبت وجود الخلاء لأن استدلاله ينصب على هذه النتيجة.^٣ ومع هذا كله فمن المتيقن بأن قصد الشيخ المفید إنكار وجود الخلاء لأنّه ذكر اتباعه للبلخى^٤، ونحن نعلم بأنّ البلخى كان ينكر وجود الخلاء على نحو اليقين، في مقابل الجبائى وابنه اللذين كانوا يعتقدان بوجوده^٥. ويمكن أن يكون

١. بيترز Pines .٧٩

٢. أوائل .٨١

٣. نفس المصدر، هامش رقم (١).

٤. لم يذكر الشيخ المفید في كلامه هذا الآتىاع المزعوم بل قال: وهو مذهب أبي القاسم ... وذكر آخرين غيره. فمن أين للمؤلف هذا الرأى؟ المترجم.

٥. بيرام، ٢٤، بشأن أبي هاشم، راجع: نفس الكتاب .٢٩. بشأن البلخى، راجع: هورتن، علم الكلام الإسلامي

الدليل الذي أقامه الشيخ المفید مرتبطاً بالمسائل التي طرأت نتيجة للاعترافات التي نقلها أبو رشید، وكذلك بالأجوبة المطروحة ضد رأي البصريين بشأن وجود الخلا. ويقول الاعتراف الأول بأنه لو لم تكن هناك ذرة ثالثة بين ذرتين منفصلتين عن بعضهما البعض، فلا يمكن القول بأن هاتين الذرتين بعضهما إلى بعض بعيدتان أو قريبتان من أي ذرتين آخريتين منفصلتين عن بعضهما البعض. ودليل ذلك هو عدم وجود شيء بينهما، يمكن بواسطته قياس المسافة الموجودة^١. ويقول الاعتراف الثاني بأننا لو شاهدنا مسافة بين جسمين، فإن تلك المسافة يجب أن تكون شيئاً موجوداً، وذلك لأن الشيء الموجود يخضع للمشاهدة فحسب. لذلك، بدلأ عن الخلا، يجب أن تكون هناك ذرة ثالثة أو جسم بين الذرتين، تكون أو يكون سبباً في انفصالهما^٢. وفي كلام البرهانين، فرض الخلا على أنه عدم محسض. ولو قيل في الاستدلالات بأنه لا وجود للخلا بين الذرتين على الإطلاق، فمن الضروري - عند ذلك - أن تكون الذرتان متصلتين بعضهما البعض. ويبدو أن هذا الاستدلال

١٠٥، ضمن نقل الورقة آ.

١. بيرام، ص ٣٠، وفيما يأتي ترجمة العبارة بالنص: «لو كانت ذرتان منفصلتان عن بعضهما البعض بدون وجود ذرة ثالثة بينهما، فلامانع أن يقول الإنسان بأن الفضاء أو المسافة بين هذا الزوج من الذرات هي أقل مما بين زوج آخر، أو أكثر منها، أو مساوية لها. فالذى يمكن أن يقال أكثر أو أقل أو مساو بالنسبة إلى شيء آخر، يجب أن يكون شيئاً موجوداً. ودليل ذلك هو أن يقول الشخص بأن المسافة بين ذرتين ذراع واحد أو قامة واحدة، وما يقاس بالذراع أو القامة، لا بد أن يكون جسماً موجوداً أو ذرة موجودة».
٢. نفس المصدر ٣١. وفيما يأتي ترجمة العبارة بالنص: «عندما نلحظ ذرتين منفصلتين، فيجب أن ندرك انفصالهما، وهذا لا يتحقق إلا بلاحظة الفضاء الموجود بينهما. ولا يمكن إدراك الشيء غير الموجود أو المعدوم، وللاحظة ذرتين منفصلتين بدون ملاحظة الفضاء الموجود بينهما شيء لا يتصور. إذن لا بد أن يملا الفضاء بذرة ثالثة بين تبتك الذرتين. وفي ضوء ما تقدم، يتضح لنا أنها لا يمكن أن نقول بوجود الخلا».

هو الذي جعل الشيخ المفيد يقول بأنه لو كان هناك خلا، فلا وجود لفرق بين الذرّات والأجسام المجتمعة والمتفقة.

بقاء الذرّات

ينكر الشيخ المفيد المسألة القائلة بأنَّ الله يجدد خلق العالم والأجسام على نحو متصل في كل لحظة. وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول: إنَّ الجوادر مما يصحُّ عليها البقاء، وأنَّها توجد أوقاتاً كثيرة، ولا تفنى من العالم إلَّا بارتفاع البقاء عنها. وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين، وإليها يذهب أبو القاسم البلخي - ويخالف فيما ذكرناه من سبب فنائِها - والجباري، وابنه، وبين نويخت من الإمامية، ومن سلك سبيلهم في هذا المقام، وإبراهيم النظام يخالف الجميع، ويزعم أنَّ الله - تعالى - يجدد الأجسام، ويحدثها حالاً فحلاً!».

ويقول أبو رشيد بأنَّ أبا القاسم يعتقد «بأنَّ المادة تواصل وجودها نتيجة البقاء المودع فيها»^١. في مقابل هذا الرأي، يعارض المذهب البصري القائل بأنَّ البقاء هو نفسه الاتصال في الوجود، إذ لا يحتاج في وجوده إلى صفة مضافة كالبقاء^٢. وما عدا النظام، فإنَّ جميع معتزلة بغداد والبصرة متفقون على أنَّ للذرّات وجوداً دائماً باقياً. واختلافهم الوحيد هو هل للذرّات صفة تسمى البقاء أو لا؟

١. أوائل ٧٦-٧٥.

٢. بيرام .٥٩

٣. نفس المصدر. قال الأشعري في: المقالات ٣٧ نفس هذا الكلام.

المعدوم

في مقابل مسألة البقاء: مسألة المعدوم. فهل المعدوم شيء؟ يقول الشيخ المفید:

(القول في المعدوم)

«أقول: إن المعدوم هو المنفي العين الخارج عن صفة الموجود. ولا أقول: إنه جسم ولا جوهر ولا عرض ولا شيء على الحقيقة. وإن سميته بشيء من هذه الأسماء، فإنما تسميته به مجازاً. وهذا مذهب جماعة من بغدادية المعتزلة، وأصحاب المخلوق. والبلخي يزعم أنه شيء، ولا يسميه بجسم ولا جوهر ولا عرض. والجتائني وابنه يزعمان أن المعدوم شيء وجوهر وعرض، والختاط يزعم أنه شيء وعرض وجسم^١.»

ودعماً لعقيدته، ذكر الشيخ المفید متكلّمي الأشاعرة وفريقاً من معتزلة بغداد فحسب. وكان الموقف العام للمنتسب إلى عصر الشيخ المفید يرى أن المعدوم يمكن أن يسمى شيئاً.

وكان منشؤ هذه المشكلة سؤالاً حول علم الله^٢. وهو كيف كان علمه بمخلوقاته قبل أن يخلقها؟ ويبدو أن الاستدلال يبنتي على مقدمتين: فكلّ ما يعلم الله يجب أن يكون شيئاً، لا عدماً. ويجب أن يعلم الله ما يريد أو ما يقدر على خلقه. وكان أحد معتزلة البصرة - وهو أبويعقوب: يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام، تلميذ أبي الهذيل وأستاذ أبي علي الجتائني - أول من استنتاج إمكان تسمية المعدوم شيئاً^٣. وتبنى أبو علي رأي أستاذه كما فعل معظم معتزلة بغداد والبصرة

١. أوائل ٧٩.

٢. ولكن يبنت في ص ١١٧ يعتقد بأن محتوى هذه المسألة وشكلها قد أخذها من الرواقيين.

٣. راجع: الشهروستاني في نهاية الإقدام في علم الكلام، مراجعة آ. كيم (طبعة معاادة: بغداد: المثنى، ٢٠٠٣).

بعد الشخام.

بل الأشعري - أيام اعتزاله - كان على نفس هذا الاعتقاد، وكتب رسالة في تأييده^١. بيد أنه لم يظل على حاله، فبعد تركه مذهب الاعتزال، أنكر رسالته السالفة. ومن المحتمل أنه اتَّخذ موقفاً جديداً مبنياً على الترجمة الحرفيَّة لبعض آيات القرآن، مثل قوله تعالى: «وَقَدْ خَلَقْتَكُمْ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ كُنْتُ شَيْئَهُ»^٢. ومهد هذا الطريق لمتكلمي السنة بعده. وللبقاء لاني رأي مماثل، إذ يقول: «المعدوم لا هو مثبت ولا هو شيء»^٣. والشيء - حسب اعتقاد الأشاعرة - مرادف للموجود.

وعلى الرغم من أنَّ رأي الشخام أصبح مذهبًا عاماً للمعتزلة بعده، إلا أنه بحسبه بمعارضة ضده خلال حياته. فقد كان معارضه الأكبر منه ستة، وزميل أبي الهذيل في الدرس: هشام الفوطني يعتقد بأنَّ ما يعلمه الله يجب أن يكون شيئاً، غير أنَّ له مقدمة ثانية متباينة ترى أنَّ الشيء يعني الموجود. وهذا ما قاده إلى الاستنتاج بأنَّ الله عالم بنفسه - سرمدياً - لا بالأشياء الأخرى. يقول الأشعري:

«فقال هشام بن عمرو الفوطني: لم يزل الله عالماً قادراً، وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالماً بالأشياء؟ قال: لا أقول: لم يزل عالماً بالأشياء، وأقول: لم يزل عالماً أنه واحد لا ثانٍ له، فإذا قلت: لم يزل عالماً بالأشياء ثبتها، لم تزل مع الله عزوجل. وإذا قيل له: أفتقول: إنَّ الله لم يزل عالماً بأنَّ ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأنَّ ستكون، فهذه إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود، وكان لا يسمى مال م

بدون تاريخ) ١٥١. للاطلاع على مناقشة لهذه المسألة، راجع: فان ايس، علم المعرفة ١٩١-٢٠٠.

١. مكارثي، ٢٢١، ٢٢٢-٤٩ في فهرس كتب الأشعري.

٢. سورة مريم/٩.

٣. التمهيد/٤، مراجعة: الخضيري.

يخلقه الله ولم يكن شيئاً، ويسمى ما خلقه الله وأعدمه شيئاً وهو معدوم^١. وأكد الشيخ المفید في الأقسام الأولى من كتابه «أوائل المقالات» بقوله أنَّ الله عالم بكل ما يكون قبل كونه، وأنَّه لا حادث إلا وقد علمه قبل حدوثه. ولا معلوم وممکن أن يكون معلوماً إلا وهو عالم بحقيقة^٢. واستطرد في كلامه قائلاً:

«ومننا فيما ذهبنا إليه في هذا الباب جميع المنتسبين إلى التوحيد، سوى الجهم بن صفوان من المجبرة، وهشام بن عمرو الفوطني من المعتزلة، فإنهما كانا يزعمان أنَّ العلم لا يتعلّق بالمعدوم ولا يقع إلا على موجود، وأنَّ الله - تعالى - لو علم الأشياء قبل كونها لما حسن منه الامتحان^٣.

فالشيخ المفید - من جهة - يتفق مع الفوطني بأنَّ ما ليس له وجود حتى الآن، ليس شيئاً. ومن جهة أخرى، يرفض استنتاجه القائل بأنَّ الله جاهل بكل ما يكون قبل كونه. ولعلَّ الشيخ المفید يقصد أنَّ المعدوم في نفس الوقت الذي ليس بجسم ولا مادة ولا عرض ولا شيء، فهو نوع من الوجود المجازي أو هو - في الأقلّ - كالشيء الذي يقع تحت علم الله وقدرته.

ويمکن أن يكون هذا الموضوع تذكيراً من الشيخ المفید بالحديث المنحول القائل إنَّ الله خلق الأرواح قبل خلق العالم بألفي سنة. فبعد أن يردّ الشيخ المفید على هذا الحديث، وبصفته أنه غير صحيح، يقدم تفسيراً محتملاً، يمكن أن يكون

١. مقالات ١٥٨. وذكر هذا الموضوع في نفس المصدر المذكور ص ٤٨٨.

٢. أوائل ٢١-٢٢. ونقل كلام الشيخ المفید في هامش^٤ من الصفحة التي ضمت موضوع: «الله بوصفه عالماً».

٣. نفس المصدر ٢٢. جاء الدليل المذكور في الجملة الأخيرة من الفوطني المعتزلي فقط. ولم يلتفت الجهم، وهو من المجبرة، إلى الرأي القائل إنَّ اخبار الله لعباده يجب أن يكون عادلاً. وأهمل الشيخ المفید أن يذكر أنَّ المتكلّم الإمامي القديم هشام بن الحكم قد استنبط نفس النتيجة التي استنبطها الفوطني. راجع: مقالات الأشعري أيضاً.^{٤٩٤}

مقبلاً، وهو أنَّ الله قادر للأرواح في علمه قبل أن يخلق الأبدان.^١ بيد أنه ينكر - بكل تأكيد - أن يكون للأرواح وجود - حقاً - قبل أن تخلق لها الأجساد.

ومن هو الذي كان من معتزلة بغداد الذين يدعى الشيخ المفید أنهم يتفقون معه؟ علماً أنَّ أبا الحسين، محمد بن مسلم الصالحي كان يتفق مع الأشاعرة - وكذلك مع الشيخ المفید - في أنَّ المعدوم ليس شيئاً، ولكن علاجه للمسألة التي تدور حول علم الله فيما سيخلق هو من أجل ربط الكائنات الآتية بزمانها الذي توجد أو ستوجد فيه. والله عالم بما سيكون في وقته. وفقاً لكلام الأشعري فقد كان: «أبو الحسين الصالحي يقول: إنَّ الله لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها، وبالملحوظات في أوقاتها، ويقول: لا معلوم إلا موجود، ولا يسمى المعدومات معلومات، ولا يسمى مال لم يكن مقدوراً، ولا يسمى الأشياء أشياء إلا إذا وجدت، ولا يسمىها أشياء إذا عدمت».^٣

ويكمن ضعف هذا العلاج في أنه يعتبر الله جاهلاً بالنسبة إلى ما هو ممکن فحسب، أي: ما يمكن أن يكون، ولكن لا يتحقق له وجود حقاً. وبختلف الشيخ

١. السروية ٥٠. جاء في النص: «قدر الأرواح في عمله»، ولكن بيدوا أنَّ الصحيح هو يجب أن تقرأ: «علمه» بدلاً من «عمله». وفيما يخص هذه الفقرة، راجع: آخر الفصل السادس عشر من هذا الكتاب أيضاً.

٢. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق ١٠٨. كان الصالحي من أهالي البصرة، ذهب إلى بغداد وناظر الخياط، والتَّقَّ حوله جمع من طلاب العلم، راجع: ابن المرتضى، ص ٧٢ [ولكن محقق مقالات الإسلاميين محمد محبي الدين عبد الحميد يحتمل في تعليقه المذكور في هامش ص ٢١٩ من الكتاب الماز ذكره أنَّ الصالحي هو الخياط نفسه. المترجم الصفدي، معجم حياة صلاح الدين خليل بن إبيك الصفدي، الخامس، مراجعة س. ديدرنج (المكتبة الإسلامية، رقم ٦؛ ويسباند:

شتاينر ١٩٧٠)، ص ٢٧، رقم ١٩٩٣.

Das Bibliographische lexicon des Salahaddin Ibn Aibak as-Safadi, V. ed. S. Dederding.

٣. مقالات ١٥٨.

المفید عن الصالحي هنا بقوله - صراحة - إن الله عالم بكل شيء، حتى ما يمكن أن يكون، ولو لم يتحقق وجوده.

ويجيز علاج الشيخ المفید القول إن المعدوم يمكن أن يسمى شيئاً، مجازاً. وكان لأحد معتزلة البصرة، وهو: أبو إسحاق النصيبي (اليانصيبي) المعاصر للشيخ المفید، نفس الموقف، إذ يطلق لفظ الشيء على الموجود حقيقة، وعلى المعدوم مجازاً. وقد اتفق هذا الرأي مع رأي أبي الحسين البصري الذي كان يعيش في جيل متأخر عن الشيخ المفید. وليس هناك من اختلاف أساس بينه وبين رأي الأشعري^١. وإن ما أشار إليه الشيخ المفید من اتفاق فريق من معتزلة بغداد مع رأيه، ومن كان هؤلاء، يظل لغزاً مبهماً.

الأعراض

العرض متقم الذرة أو الجوهر. يقول الشيخ المفید:

«أقول: إن كل عرض يصح حلوله في الجوهر، ويكون الجوهر محتملاً لوجوده، فإنه لا يخلو منه أو مما يعاقبه من الأعراض. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي، وأبي علي الجبائي، ومن قبلهما أكثر المتكلمين. وخالف فيه عبد السلام بن محمد الجبائي. وأجاز خلو الجواهر من الألوان والطعوم والروائح، ونحو ذلك من الأعراض»^٢.

وهب أبو رشيد إلى تأييد أبي هاشم الجبائي ضد أبي علي والبلخي في

١. الجرجاني، شرح المواقف للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (إسطنبول: دار الطباعة العامرة ١٢٩٢هـ) الأول ٢٢٢. كان النصيبي أحد تلامذة أبي عبد الله البصري (المتوفى سنة ٣٦٧هـ). راجع: ابن المرتضى ١١٤-٩٧٧.

٢. اعترف الجويني بهذا الموضوع في الشامل في أصول الدين (القاهرة: دار العرب، بدون تاريخ) الأول ٤٢. ٣. أوائل ٧٥-٧٤.

الاعتقاد بأن كل ذرة يمكن أن يكون لها وجود بدون أي عَرْض من أعراضها ما عدا عَرْض الكون^١. ويعتقد أبو رشيد بأن مفهوم الذرة (أي: الجوهر) غير مفهوم اللون، وهناك جواهر بدون لون، كالهواء والماء، وكما أن الجواهر التي لها عرض الصوت أحياناً، ويمكن أن تفقد ذلك الصوت في زمان آخر، فكذلك الأمر بالنسبة إلى عرض اللون^٢.

ويفسر الشيخ المفيد التغيير بعدم بقاء الأعراض، وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول: الأعراض هي المعاني المفتقرة في وجودها إلى المحال. ولا يجوز على شيء منها البقاء. وهذا مذهب أكثر البغداديين. وقد خالف فيه البصريون وغيرهم من أهل النحل والآراء»^٣.

وكان أبو رشيد على الاعتقاد الذي ينسبة إلى أبي هاشم، وهو: إن الألوان^٤ والأعراض الأساسية للحركة والسكن، والاجتماع والافتراق (أي: الأكون) باقية حتى تحل محلها أضدادها. ولم ينقل أبو رشيد استدلال البغداديين، بل اكتفى بنقل اعتراض البلخي عليه^٥. ولكن الأشعري ذكر هذا البرهان قائلاً:

«واختلف الناس في الأعراض: هل تبقى أم لا؟ فقال قائلون: الأعراض كلها لا تبقى وقتين؛ لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه أو ببقاء فيه؛ فلا يجوز أن تكون

١. بيرام ٤٤. قال بيرام في شرحه ٥٥ إن الكون هنا يعني أساس الأكون الأربع، الحركة، السكون، الاتصال، الانفصال.

٢. بيرام ٤٤-٤٥. وقال في ص ٤٣: «ينكر شيخنا أبو القاسم أن يكون الجوهر بدون لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة وبيوسة».

٣. أوائل ٧٨. للاطلاع على معنى كلمة «معنى»، راجع هامش رقم (١) المتعلق بكلام المفيد في أوائل الفصل السادس.

٤. بيرام ٥٠.

٥. هورتن، علم الكلام الإسلامي ٨٨-٨٧ ضمن نقل الورقة ٥٢-٥٣ إلى آ.

باقية بأنفسها؛ لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها، ولا يجوز أن تبقى بقاء يحدث فيها؛ لأنها لا تحتمل الأعراض. والقائل بهذا: أحمد بن علي الشظوي. وقال به: أبو القاسم البلخي، ومحمد بن عبد الله بن مُمَّالِكِ الإصفهاني^١. إن البرهان متوكئ على الحقيقة المتدالة بين المتكلمين، وهي: إن الأعراض لا تكون أعراضًا خاصة بنفسها^٢. وأوجدت هذه النظرية البغدادية القائلة إن الأعراض لا تبقى وقتين، اختلاف يتبنا في الوجود بين الجوهر والأعراض، مع الفارق بينها إذ إن إحداها ليس لها بقاء من نفسها، فلابد من تجديدها على الدوام.

إن هذا الرأي، حين يوازن بالأراء الأخرى للبغداديين، إذ إن الجوهر يحتاج في وجوده إلى الأعراض، وأنه يستمر في وجوده بحكم صفة البقاء التي يحملها. وهذا البقاء نفسه يجب أن يكون عرضاً. يهتئ جميع المقومات الازمة للمذهب الأشعري بشأن التجديد المستمر لخلق جميع الكائنات. وأقرَّ الشيخ المفید بجميع هذه الآراء، بيد أنه ومعه البغداديون لم يستنتجو التجديد المستمر للخلق منها. وبما أن البصريين أنكروا الرأي الأول والثالث، لذلك لا علاقة لمذهب التجديد المستمر للخلق بوضعهم مطلقاً^٣.

ولما كانت الأعراض غير باقية، فلا وجود لمذهب قلب الأعراض وإعادتها في المنهج البغدادي. ويباصل الشيخ المفید كلامه قائلاً:

١. مقالات .٣٥٨

٢. وفقاً لكلام بینز (ص ٢٤، ١١٤) فإن هذه الحقيقة لم تأت من الفلسفة اليونانية. وإنها - في الواقع - نقطة الاختلاف الأساسية بين الفلسفة المأخوذة من اليونان، وبين المتكلمين. وجاءت هذه الحقيقة من الفلسفة الهندية.

٣. هذا - طبعاً - لا يشمل النظام المصري الذي كان عدواً للمذهب الذري، ومع هذا كان يعتقد بأن الجوهر يتجدد خلقها في كل لحظة بواسطة الله.

(القول في قلب الأعراض وإعادتها)

«أقول: إن ذلك محال لا يصح بدلائل يطول ذكرها. وهو مذهب أبي القاسم،

وجميع من نفى بقاء الأعراض من الموحدين»^١.

وكان البصريون يعتقدون أن للأعراض بقاء كالأجسام، لأنهم كانوا يتساءلون عن إعادة الجوهر والأعراض فيما يتعلق بيوم القيمة^٢. وكان عبد الجبار يستند إلى أنه يمكن في قدرة الله أن يعيد الجوهر كما يفنيه. وبوسائل كلامه قائلاً: إن الأكون تقبل الإعادة أيضاً. ومن الواضح أن الاستدلال المفروض مقدماً يختلف عن المسألة التي تدور في خلد الشيخ المفيد، وذلك أنه كان يرى أن أعراض ذلك الشخص الذي يجب أن يُثاب أو يعاقب في الآخرة، لا تبقى في حياته الدنيا على حالها الذي كانت عليه، بل تتغير من لحظة إلى أخرى، ولذلك لا وجود لإمكان إعادة نفس تلك الأعراض يوم القيمة بعد تجديد بدنه.

الزمان

تحدّث الشيخ المفيد عن الزمان بإيجاز، ولم يعتبره جوهراً، ولا عرضاً، ولا ذاتاً وجود من ذاته، والعقل هو الذي يحدّده. وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول: إن الوقت هو ما جعله المؤقت وقتاً للشيء، وليس بحدث

مخصوص. والزمان اسم يقع على حركة الفلك، فلذلك لم يكن الفلك محتاجاً في وجوده إلى وقت ولا زمان. وعلى هذا القول سائر الموحدين»^٣.

«إن معنى كون الوقت «ليس بحدث مخصوص» هو أنه ليس له وجود من ذاته.

١. أوائل ٧٨.

٢. المعني ٤٨١-٤٥١/١١.

٣. أوائل ٨٢.

فهو كل حادثة يختارها الإنسان لتثبت حادثة أخرى على مقياس معين. والقول إن الفلك لا يحتاج إلى وقت وزمان، يعني أن حركة الأفلاك في الوقت الذي تكون فيه وسيلة لقياس الأشياء الأخرى، فهي لانقسام بأي شيء أكثر شمولية وكلية منها نفسها.

وهذا ينطبق على النظرية الثانية من بين النظريات الثلاث عن الوقت، التي ذكرها الأشعري، ونسبها إلى أبي علي الجبائي. يقول الأشعري:

«واختلفوا في الوقت. فقال قائلون: الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل، وأنه يحدث مع كل وقت فعل. وهذا قول «أبي الهديل». وقال قائلون: الوقت هو ماتوقته للشيء، فإذا قلت: «أتراك قدوم زيد» فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك. وزعموا أن الأوقات هي حركات الأفلاك، لأن الله عز وجلّ وقتها للأشياء. هذا قول الجبائي.

وقال قائلون: الوقت عَرْضٌ ولا نقول ما هو، ولا نقف على حقيقته^١. إن ما سماه الشيخ المفيد زماناً، سماه الأشعري وقتاً عند ذكره نظرية الجبائي. لكن الواضح هو أن كلا اللفظين يمثلان وضع حركة الأفلاك وحالتها العامة بوصفها وسيلة لقياس الحوادث الأخرى.

ويلتقي تعريف عبد الجبار للوقت بتعريف الجبائي. يقول عبد الجبار: «الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده، أو ما يجري مجرى الحادث^٢. ويوضح ذلك بقوله: إن الحادث في مقابل الباقي. ولا يستطيع أحد أن يقول: «أجئتك إذا «السماء» أو «الأرض» «لما كانا باقيين». فما يجري مجرى الحادث يمكن أن يكون توقفاً وانقطاعاً أكثر من كونه شيئاً ثابتاً. على سبيل المثال، يمكن أن

١. مقالات ٤٤٣.

٢. شرح ٧٨١.

يقول أحد: «أتيك إذا أمسك المطر». فهذا النظرية عن الوقت تشبه نظرية الشيخ المفید. وحينما يقول الشيخ المفید: «الوقت ليس بحدث مخصوص»، فهو يقصد - كما يفيده السياق - أنه حادثة مألوفة، يتم اختيارها بواسطة الإنسان بوصفها نقطة على مقاييس معين، ومتطابقة مع حادثة أخرى يقصدها.

ولكن على الصعيد العملي، يستعمل الشيخ المفید عبد الجبار كلاماً الوقت لتعيين لحظة خاصة أو وحدة من الديمومة والاستمرار، ولا يستعمله كنقطة. ولهذا يقول الشيخ المفید: إن الجوادر مما يصح عليها البقاء، وأنها توجد (أوقاتاً كثيرة)^١. ويقول عبد الجبار: إن الأمر يجب أن يقدم على الفعل بمقدار طول الزمان، وستى ذلك أوقاتاً كثيرة أيضاً.

ويتبّع هذا التصوران من خلال جوابي الشيخ المفید عن اعتراض أحد الفلاسفة، إذ يقول: لو كان للخلق بداية، وكان الله قد أحدث الأشياء واحداً بعد الآخر، فهذا يعني أن الله شريكأً كان معه، وهو الزمان. إن هدف هذا الفيلسوف لم يكن إثبات وجود الزمان مع الله، بل مهاجمة عقيدة المتكلمين القائلة إن للخلق بداية، وكان الله وحده قبل ذلك.

إن الجواب الأول للشيخ المفید يقضي بأن مفهوم الزمان إبداع من المهيمن على الزمان، لا غيره، والزمان اسم يطلق على حركة الفلك أو على وحدات القياس الأخرى. ولذلك لم يكن هناك زمان قبل أن يُخلق أحد. يقول الشيخ المفید: «إن الله - تعالى - لم ينزل واحداً لا شيء معه، ولا ثانٍ له، وأنه ابتدأ ما أحدثه من غير زمان. وليس يجب إذا أحدث بعد الأول حوادث أن يحدثها في زمان. ولو

١. أوائل ٧٥

٢. المعني ٣٥٤/١١

جعل لها زماناً، لما وجب بذلك قدم الزمان، إذ الزمان حركات الفلك، وما يقوم مقامها متى هو مقدورها في التوقيت. فمن أين يجب عند هذا الفيلسوف أن يكون الزمان قديماً إذا لم يوجد الأشياء ضربة واحدة؟ لو لا أنه لا يعقل معنى الزمان^١.

ولكن الشيخ المفید في جوابه الثاني عن نفس هذا الاعتراض يرى أنّ الزمان مركب من وحدات متميزة من البقاء والدّوام. ويقول إنّه يمكن على الله أن يوجد فعلاً بين هذه الوحدات. ولا تحدث مثل هذه الأفعال في زمان محدد. ولو أنّ هذا الفيلسوف لا يريد أن يقرّ بوجود فواصل لا زمنية بين اللحظات والفترات، فإنّ الشيخ المفید يضعه في قائمة من يرى أنّ جميع الأشياء يجب أن تكون في زمان واحد. وفيما يأتي كلامه في هذا المجال:

«على أنه يقال لمن ظنَّ أنَّ الأفعال لا تكون إلَّا في زمان، خبرونا عما بين الزمانين المتصلين، أهو زمان أو غير زمان؟ فإن قالوا: زمان، أحالوا بجعلهم بينهما فصلاً. فإن قالوا: لا زمان بينهما، اعترفوا بتقدير فعل لا في زمان. وإن زعموا أنَّ الزمان شيء واحد لا يتقادم بعضه بعضاً، جزروا أن يكون الموجود في سنة أربعمائة من الهجرة هو الذي كان موجوداً في السنة الأولى منها. وأن الموجود في عهد آدم عليه السلام على الابتداء مبتدأ في عهد النبي عليه السلام؛ وأن زمان آدم هو زمان محمد عليه السلام وهذا لا يعقل على البديهة»^٢.

وحيث نتحدث عن رأي الشيخ المفید حول الحركة فيما بعد، سيظهر لنا أنَّ لهذه الوحدات المنفصلة من البقاء والدّوام شكلاً ذريأً.

١. العكيرية، المسألة السابعة عشرة.

٢. العكيرية، المسألة السابعة عشرة.

الأجسام

تتألف الأجسام من اتصال الذرّات بعضها ببعض. يقول الشيخ المفيد في هذا الصدد:

(القول في الأجسام)

«أقول: إنّ الأجسام هي الجواهر المتألّفة طولاً وعرضًا وعمقًا. وأقلّ ما تتألّف منه الأجسام ثمانية أجزاء: إثنان منها أحدهما فوق صاحبه طولاً، وإثنان يليان هذين الاثنين من جهة اليمين والشمال يصير بذلك عرضًا، وأربعة تلقى هذه الأربعة فيحصل بذلك عمق».

وعلى هذا القول جماعة من المتكلّمين. وقد زعم قوم أنّ الجسم يتتألّف من ستة أجزاء؛ وقال آخرون: إنه يتتألّف من أربعة أجزاء. وذهب قوم إلى أنّ حقيقة الجسم هو المؤلّف، وقد يكون ذلك من جزءين. فال أجسام من نوع ما يبقى. وقد ذكرت ذلك في الجواهر المنفردة.

والتألّيف عندي وسائل الأعراض لا تبقى. وهذا مذهب أبي القاسم البلاخي، وجماعة من قبله من البغداديين. ولم يخالف في بقاء الأجسام أحد من أهل التوحيد سوى النظام، فإنه زعم أنها تجدد حالاً بعد حال»^١.

إنّ مسألة بقاء الأجسام ترتبط بما لحظناه في بحثنا عن بقاء الأعراض. وكان الشيخ المفيد يعتقد بأنّ الأعراض غير باقية. ييد أنّ البصريين يرون أنّ الأعراض الأساسية - وأحدّها التأليف - باقية، وتظلّ كذلك حتى تحل محلّها أضدادها. لذلك فإنّ الذرّات التي تكون الجسم - من وجهة نظر البصريين - تبقى متعلّقة على الدوام.

إذا كانت ثمان ذرّات ضروريّة لتألّيف جسم ذي ثلاثة أبعاد، فإنّ الذرّات نفسها ليست ذات ثلاثة أبعاد. ولم يتطرق أبو رشيد إلى موضوع عدد الذرّات التي يتتألّف

منها الجسم، ولعل السبب في ذلك هو انتمامه إلى المدرسة البصرية، وبحكم هذا الانتماء، فإنه كان يرى أن للذرات نوعاً من الامتداد^١. وذكر أبو رشيد، البلخي⁻ بوصفه - معارضًا لرأي أبي هاشم القائل أن لكل ذرة مقدار من الامتداد^٢. لذلك ينبغي التوقع بأن البلخي قد تحدث عن أقل عدد من الذرات لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد. وهذا العدد - في الحقيقة - أربع. ثلات ذرات منها على السطح، وواحدة عليها^٣. أما الشيخ المفید، فمع أنه قال بوجود مساحة للذرات^٤، بيد أنه تحدث عن أقل عدد لازم من الذرات لتأليف جسم ذي ثلاثة أبعاد. وقد وقع هنا في تناقض هو قدر كل نظام ترقيعي^٥. ولو كان يعتقد - كالبلخي - بأن للذرات امتداد فقط عندما يتربّن في الجسم، حينئذٍ يمكنه - بحق - أن يتحدث عن أقل عدد من الذرات لتأليف الجسم، أسوةً بالبلخي.

الحركة (التحريك)

لعل الاتفاق الأول للشيخ المفید مع البصريين حول وجود بعد ومساحة للذرات

١. يبيّن يشير إلى أن من المحتمل أن يكون هذا دليلاً على عدم اهتمام البصريين بهذه المسألة، بيد أنه يشكّ بأن يكون مفهوم الذات، بوصفها مجرد نقاط، موضوع بحث بين المتكلّمين الذين ليس لهم خطّ من الاطلاع على التفكير اليوناني كالفلاسفة.

٢. بيرام ٣٨.

٣. هورن، مسألة، ص ٢٢١، ضمن نقل الورقة ٢٧. [يقول البلخي: إنه يحصل من أجزاء ثلاثة كمثلث فوقها جزء رابع كهيّنة المخروط. المترجم.]

٤. أوائل ٧٤.

٥. التناقض حظّ كل من كان ذا أفكار ترقيعية أو هجينية، ولكن الشيخ المفید يمثل مدرسة أصلية مستقلة لها أفكارها النتية من كل شوائب الترقيق. وأين التناقض المزعوم هنا؟ إنه عندما ذكر أقل عدد من الذرات، فإنه نقل رأي بعض المتكلّمين، وليس رأيه. وما توجه الكاتب غير صحيح. المترجم.

دليل على اعتقاده بأنَّ جميع الأجسام لا تتحرك بحركة بعضها. وبناءً على رأيه، فإنَّ لكل ذرة امتداداً لها الخاص بها؛ في ضوء ذلك، إنَّ كلَّ جزءٍ ممتدٌ من الجسم قادر على أن يتحرك وفقاً لامتداده الخاص به دون أن يتحرك الجسم كله. من جهة أخرى، لو قال أحد بأنَّ الامتداد خاصية للجسم وحده، وليس للذرة المنفردة، لكانَ حركة الجزء هي نفسها حركة الكل. يقول الشيخ المفيد:

(القول في الأجسام هل يصح أن يتحرك جميعها بحركة بعضها)

«وأقول: إنه لا يصح ذلك، كما لا يصح أن يشود جميعها بسواند بعضها، ولا تبيض ولا تجتمع ولا تفترق. ولأنَّ المتحرك هو ماقطع المكانين، ومحال أن يكون الأثبت قاطعاً. وهذا مذهب جماعة كثيرة من أهل النظر. وقد خالف فيه كثير منهم أيضاً. وهو مذهب أبي القاسم البلاخي وغيره من المتقدمين»^١. وقدم دليلين على اعتقاده، استلهمهما من لغة المحادثة اليومية: لا يطلق أحد صفة السواد على شيء بأكمله لاسوداد قسم منه. ومن المستحيل أن يكون الشيء متحركاً وساكناً في آن واحد.

مضافاً إلى ذلك، ذكر الشيخ المفيد أنه يتافق مع البلاخي في هذا الموضوع. لكن ابن المرتضى ذكر أنَّ هذا ليس مذهب البلاخي، وفيما يأتي نص كلامه: «عندما يتحرك جسم من الأجسام فإنَّ الحركة تنفذ إلى جميع ذاته. غير أنَّ العالف والكعببي قالا بأنَّ الكلَّ يتحرك بحركة البعض». وتعليم أغلب الفلاسفة هو أنَّ الجسم إذا كان في حركة، فإنَّ باطنه وخارجه كلِّيهما في حركة». وقال الكعببي خلاف ذلك مانصه: «لا! المتحرك هو السطح الخارجي فقط، وليس الداخلي، لأنَّنا لا نعلم مكانه»^٢.

١. أوائل ١٠٧.

٢. هورتن، فلسفة أبي رشيد، ص ١٣٩ ضمن نقل الورقة بـ ٢٨.

إن تصور البلخي عن المكان بوصفه سطحاً خارجياً للجسم يحدد رأيه حول الحركة. وكان يعتقد بأن المكان هو السطح المحيط، على خلاف البصريين الذين كانوا يرون أن المكان هو المحل الذي يستقر عليه الجسم^١. ويتفق الشيخ المفید معه في هذه المسألة^٢.

يقول البلخي^٣ والشيخ المفید، إن الكون في المكان شرط لازم للحركة. ويرى الشيخ المفید أن الجسم المتحرك هو «ما قطع المكانين»^٤. وتجابواً مع هذه المقدّمات، يجيب البلخي بكل صرامة عن السؤال المطروح فيما إذا كان الجسم يتحرّك كله أو يتحرّك سطحه الخارجي فقط. ومع أخذة بعين الاعتبار أن الحركة تغيير في المكان، وأن المكان عبارة عن الجسم المحيط المباشر، يستنتج البلخي أن السطح الخارجي للجسم المتحرك يتحرّك فقط. إن السطح المحيط بداخل الجسم هو السطح الخارجي الذي يظلّ على حاله طوال الحركة الكثانية للجسم. ولذلك لا يتطلّب أن تتحرّك جميع أجزاء الجسم المتحرك.

إن البلخي متزاوج مع مقدّماته في طيات نظامه. أما الشيخ المفید فليس كذلك، إذ يلجم إلى الدليل المأخذ من العرف العام. ويكمّن جذر الاختلاف، في اتفاق الشيخ المفید مع البصريين ضدّ البلخي (على الرغم من اذاعء الشيخ المفید أن البلخي يتفق معه) الذي يرى أن لكل ذرة في الجسم امتدادها الخاص بها. إن الجسم، الذي لكل جزء من أجزائه امتداده الخاص به، مجموعة واحدة،

١. نفس المصدر، ص ١٣٨ ضمن نقل الورقة ب.^{٩٢}

٢. أوائل ٨٢. وقد نقلنا ذلك سلفاً.

٣. هورتون، فلسفة أبي رشيد، ص ١٣٩، في نقل الورقة ٩٤.

٤. أوائل ٧٦.

٥. نفس المصدر ١٠٧.

ويمكن أن يقال إنَّه متحركٌ عندما تتحركُ جميعُ أجزائه. لذلك وعلى الرغم من كُلِّ ما قاله الشيخ المفيد عن اتفاقه مع البلخي بشأن تعريف المكان، ومعنى الحركة، فإنَّه لابدَّ أن يكون قد صدَّفَ - مرتَّةً أخرى - عن المدرسة المعتزلية البغدادية لمصلحة المدرسة المعتزلية البصرية، معتقداً بأنَّ الجسم عندما يتحرك، يجب أن تتحركُ جميعُ أجزائه.

وبشأن المسألة الأخرى، وهي: هل يصح في الجزء الواحد أن توجد فيه حركتان في وقت واحد؟ يتفق الشيخ المفيد مع البلخي ضدَّ البصريين. وفيما يأتي نصَّ كلامه:

(القول في الجزء الواحد هل يصح أن توجد فيه حركتان في وقت واحد)
 «أقول: إنَّ ذلك محال لا يصح من قبل أنَّ وجود الحركة الواحدة يوجب خروج الجسم من مكانه إلى ما يليه، فلو وجدت فيه الحركتان لم يخل القول في ذلك من أحد وجهين: إما أنْ يقطع بهما مكانين في حالة واحدة، وذلك محال؛ أو أنْ يقطع يادههما ولا يكون للأخرى تأثيراً وذلك أيضاً فاسد محال. ولا معنى لقول من قال: إنَّ تأثيرهما سرعة قطعه للمكان، لأنَّ السرعة إنما تكون في توالى قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد. وهذا مذهب أبي القاسم، وجماعة كبيرة من أهل النظر. وقد خالف فيه فريق من المعتزلة، وجماعة من أصحاب الجهالات».^١

إنَّ الشيخ المفيد - الآن - على صوابه عندما يدعى بأنَّ البلخي في جانبه. ونقل أبو رشيد اختلاف البلخي مع أبي هاشم في هذا المجال قائلاً:
 «قال الكعبي في كتابه: «عندما يحرك فاعلان الذرة، فإنهما يشكلان محركاً». وذلك لأنَّ محركين لا يقدران أنْ يعملا منفصلين في محلٍ واحدٍ». وحسب كلام أبي هاشم، فإنَّ كلاًّ منهما يولد حركته. وهذا الكلام نزاع لفظي

١. أوايل ١٠٨. إنَّ استعمالَ الشيخ المفيد لكلمة «الوقت» في العنوان، وكلمة «الحالة» في النص يدلُّ على أنَّ الكلمتين مترادافتان عنده.

فقط. كلّ محرك، إذا كان وحده، فلا يحرّك الشيء. لذلك فإنّ الحركة المولدة واحدة^١.

إنّ هذه المسألة غير مهمة بذاتها، وإنما تكمن أهميتها في أنها أتت بالشيخ المفيد إلى أن يتحدث عن مذهبه في الحركة وعلاقتها بالزمن. فرسم نتيجة من رأيه السابق بالشكل الآتي:

(القول في الحركات هل يكون بعضها أخفّ من بعض)

«أقول: إنّ ذلك محال، لما قدّمت من القول في استحالة وجود الحركتين في جزء واحد في حال واحد. وإنما يصحّ القول في المتحرّك بأنه أخفّ من متحرّك غيره وأسرع. ولا يستحيل ذلك في الأجسام. وهذا أيضاً مذهب أبي القاسم، وأكثر أهل النظر. وقد خالف فيه فريق من الدهريّة وغيرهم»^٢.

بكلمة بديلة، إنّ السبب في أنّ الحركة لا تتغيّر من حيث السرعة هو أنه لا يمكن لشيء متحرّك أن يتجاوز مكانيّن في لحظة واحدة. وهذا يستلزم الفرض سابقاً أنّ ليس في الفضاء ذرّات فحسب، بل إنّ الزمان مرّكب أيضاً من ذرّات منقطعة من الدوام، وغير قابلة للانقسام. ويمكن للجسم فقط أن يقطع ذرة فضائية واحدة خلال ذرة زمانية واحدة، وذلك لأنّ الانتين غير قابليّن للانقسام. ولو كانت الحركة في جسم ما أسرع من الحركة في جسم آخر، أي: إنّ الجسم الأول يقطع مكانيّن خلال ذرة زمانية واحدة، فهذا يعني تنصيف الذرة الزمانية، وهو مستحيل. من جهة أخرى، لو كان الجسم الأبطأ يقطع فقط ذرة فضائية واحدة خلال ذرّتين زمانيتين، فهذا يعني تنصيف الذرة الفضائية، وهو مستحيل أيضاً. طبعيّاً ليس ثمة شكّ في أنّ حركة بعض الأجسام أبطأ من حركة أجسام أخرى. ييد أنّ توضيح هذا الأمر ليس في الحركات المنفردة، بل في

١. هورتن، فلسفة، ١٤٣، ضمن نقل الورقة آ١٥ وأشار هورتن إلى أنّ أبا رشيد سقى ذلك اعتراضًا لغطياً طفيفاً، وهكذا لا يمكن الإقرار بأنه كان مع الكعببي ضدّ البصريين.

٢. أوائل ١٠٩

الفواصل الموجودة بين هذه الحركات. وذلك - حسب كلام الشيخ المفيد - لأن السرعة إنما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد^١. إن هذا التصور عن الزمان المنقطع، المرتبط بالنظرية القائلة إن حركة واحدة فحسب يمكن أن تكون في جزء واحد، كان سائداً في الأوساط الكلامية منذ عصر ابن هذيل. وقال الأشعري بشأنه:

«وزعم أبو الهذيل أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين؛ فزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه، وكذلك لونه، فما حلّ هذا الجزء من الحركة غير ما حلّ الجزء الآخر، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر، وأن الحركة تنقسم بالفاعلين فيكون فعل هذا الفاعل غير [فعل] الفاعل الآخر^٢».

وعد الأشعري أبا علي الجبائي مخالفًا لكلا الرأيين، فقال: «وانكر «الجبائي» وغيره من أهل النظر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو تتبعض، أو أن يكون حركة أو لون أو [قوة] لأحد الأشياء، وقال: إن الجسم إذا تحرك فيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة، وكذلك قوله في اللون وفي سائر الأعراض^٣».

بيد أن أبي هاشم يعتقد بنظرية الحركة المنقطعة، وعدده مخالفوه منجماً وليس متكلماً. يقول ابن المرتضى:

«وفقاً لمدرسة أبي هاشم، فلا تستطيع حركة أن تكون أسرع من حركة أخرى. وعندما تبدو حركة ما بطيئة في نظرنا، فإنها عبارة عن مجموعة من

١. نفس المصدر: ١٠٨.

٢. مقالات ٣١٩ [الجملة الأخيرة موجودة في النص الأصلي، وقد نقلناها إتماماً للفائدة. المترجم].

٣. نفس المصدر: ٣٢٠-٣١٩.

الحركات المفردة المقطوعة بحالات السكون. وهذا خلاف لتعليمات بعض المنجمين^١.

إذن، أصبح الزمان الذري المنقطع هو المذهب المتعارف عند المعتزلة، بواسطة أبي هاشم في الأقل.

العلية المباشرة لله

لم يستعمل المعتزلة مفهوم الزمان الذري - كما استعمله الأشاعرة فيما بعد - ليضيف إلى قدرة الله الكلية وهدایته التكوينية الفريدة شيئاً. وكان النزاع محتملاً بين معتزلة بغداد والبصرة في هذا المجال، إذ كان البغداديون - ومعهم الشيخ المفید - ينكرون أن تفعل القدرة الإلهية خلافاً لخاصية الثقل الذاتية للأشياء. وفيما يأتي كلام الشيخ المفید:

(القول في الثقيل هل يصح وقوعه في الهواء الرقيق بغير علاقه ولا عمد)
«أقول: إن ذلك محال لا يصح ولا يثبت. والقول به يؤدي إلى اجتماع المتضادات. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي، وجماعة من المعتزلة، وأكثر الأوائل. وخالفهم فيه البصريون من المعتزلة. وقد حكى أنه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلا العجائب وابنه وأتباعهما»^٢.

وإذا ما ينظر إلى المسألة من الجانب البصري، فإن النزاع يدور حول قدرة الله، هل تستطيع أن تتحكم في الأجسام الثقيلة مباشرة دون استعمال للوسائل والآلات. وقال أبو رشيد: إن هذا ممکن، وأنكره البلخي^٣. والمسألة هي: هل الله قادر

١. هورتن، مسألة....، ص ٩١، ضمن الورقة ب ٣١.

٢. أوائل ١٠٨.

٣. هورتن، فلسفة...، ص ١٤٥، ضمن نقل الورقة آ ٩٧.

على تعطيل قوانين العلية الميكانيكية؟ فالشيخ المفيد والبلخي ينكران - بصورة ضمنية - أن تكون الله قدرة التدخل المباشر في مثل هذه المسائل. يقول الشيخ المفيد:

(القول في الجسم: هل يصح أن يتحرك بغير دافع)

«أقول: إنه لو صحت ذلك بأن توجد فيه الحركة اختراعاً، كما يزعم المخالف، لصح وقوف جبل أبي قبيس في الهواء بأن يخترع فيه السكون من غير دعامة ولا علاقة. ولو صحت ذلك؛ لصح أن يعتمد الحجر الصلب الثقيل على الزجاج الرقيق، وهو بالحالهما، فلا ينكسر الزجاج، وتخلل النار أجزاء القطن، وهو على حالهما، فلاتحرقه. وهذا كله تجاهل يؤدي إلى كل محال فاسد. وإلى هذا القول كان يذهب أبو القاسم، وجماعة من الأولئ، وكثير من المعتزلة. وإنما خالف فيه أبو علي الجبائي، وأبو هاشم ابنه، ومن تبعهما^١.»

مرة أخرى، وعلى الرغم من أن الشيخ المفيد لم يقل ذلك، فإن المسألة التي هي موضوع نقاش تدور حول قدرة الله للتدخل مباشرة في السير الاعتيادي للعلية الطبيعية. وقد بين أبو رشيد المسألة على النحو الآتي.

«نحن نعتقد بأن الله يحرك الجسم الثقيل دون أن يدفعه أو يجذبه جسم آخر. وقال أبو القاسم في كتاب «عيون المسائل» بأن هذا غير ممكن. وفقاً لقوله، فلا يمكن على الله أن يوجد حركة مخترعة مادياً، دون أن تكون متولدة عن سبب^٢.

يبرهن أبو رشيد على رأيه هذا في موضع آخر إذ يقول: إن القوة التي تبذلها حبة خردل يمكن أن تتساوى مع القوة التي يبذلها الفيل، وبالعكس. ويشير إلى أن

١. أولئ ١٠٨.

٢. أبو رشيد، «المسائل»، ورقة ب ٩٧، راجع أيضاً: هورتن، فلسفة....، ١٤٥.

الدليل المعارض لذلك ذو بعد تجريبى فقط، لا بعد ضروري. ويواصل كلامه، فيقول:

«لذلك، فإن بعض المتكلمين استطاعوا أن يعتقدوا بأن هذه الاختراعات مبتدئات، لأنها وجدت بالضرورة بواسطة قوة في الجسم. لهذا كان شيخنا أبو علي يحتج حتى أن تكون الريح العاصفة مبتدئة، لا متولدة عن سبب»^١.
 إن ما نستنتجه من هذا كله هو أن البغداديين والشيخ المفید كانوا متشددين أكثر بشأن العلية الميكانيكية الطبيعية، في حين كان البصريون يرون أن الله قادر أن يفعل بالأجسام مباشرة دون استعمال آلات مادية، وأحياناً كانوا يعتقدون بنظرية الحركة المبتدئة في الأجسام.

الأرض والعالم

يحدو الشيخ المفید حذو البلخي في رأيه حول الأرض والعالم. ويُسْتَأْلِهُمُ الرأيان من تعريفهما للمكان. وعند بحثه عن المعنى المقصود من العالم، يقول الشيخ المفید:

«أقول: إن العالم هو السماء والأرض وما بينهما وما فيهما من الجوادر والأعراض. ولست أعرف بين أهل التوحيد خلافاً في ذلك»^٢.

بعد ذلك يقدم صورة عن العالم، والأوضاع التي عليها أجزاءه، فيقول:
 «أقول: إن الفلك هو المحيط بالأرض الدائر عليها، وفيه الشمس والقمر، وسائر النجوم والأرض، وفي وسطه منزلة النقطة في وسط الدائرة. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي، وجماعة كبيرة من أهل التوحيد، ومذهب أكثر القدماء والمنجمين. وقد خالف فيه جماعة من بصرية المعتزلة، وغيرهم من أهل

١. هورتن، فلسفة ١٤٨، ضمن شرح الورقة ب ١٢٥.

٢. أوائل ٨٠.

النحل^١.

إن المصادر التي في متناولنا لا تذكر مخالفة أحد من البصريين لهذا الرأي. وبعارض أبو رشيد، البلخي بسبب اعتقاده بنظرية المتناقضات^٢، ييد أن الشيخ المفيد لم يشر إلى ذلك القسم من صورة البلخي عن العالم. ويستطرد الشيخ المفيد في كلامه، فيتحدث عن حركة الفلك قائلاً:

«أقول: إن المتحرك من الفلك من الإمكان ما اختص منه بالمكان، ومن جهة الوجوب مالا يقوى الهواء، وقطع بحركته المكان. وأما ما يلي صفحاته العليا فإنها لا متحركة ولا ساكنة، لأنها في غير مكان. وأقول: إن المتحرك منه إنما يتحرك حركة دورية كما يتحرك الدائرة على الكروة. وإلى هذا يذهب البلخي، وجماعة من الأولئ وكثير من أهل التوحيد»^٣.

لم يحط شيء بذلك الجانب من الطبقة الخارجية للفلك، لذلك طبقاً للتعرفيين اللذين ذكرهما الشيخ المفيد والبلخي عن المكان. فإن هذا القسم ليس في مكان. ولما كانت الحركة والسكنون يستلزمان الوجود في مكان، فهذا القسم الخارجي لا هو متحرك، ولا هو ساكن.

وتحدث الأشعري عن الجدال القائم حول العالم فيما إذا كان في مكان أو لا، إلا أنه لم يذكر الأطراف المشاركة فيه^٤. ولا تقيينا المصادر التي تحت أيدينا، بشأن البصريين هل كانوا يعتقدون - صراحة - بوجود العالم في مكان أو لا. ولكن لما كان التعريف البصري للمكان يذكر أنه مسند ومحمول، وليس محيطاً بالأشياء، لذلك

١. نفس المصدر.

٢. هورتن، فلسفة .. ، ١٣٩، ضمن نقل الورقة آ٥٩.

٣. أوائل ٨٠.

٤. مقالات ٤٣١-٤٣٠.

يمكن أن نستنتج أن الطبقة الخارجية للفلك - حسب رأيهم - موجودة في مكان، بدليل أنها مستقرة على الطبقات الداخلية. ووفقاً لنظرية البصريين، إن المكان ليس شرطاً لازماً للحركة^١. ولهذا يمكن أن تكون الطبقة الخارجية للفلك متحركة. إن المكان، بوصفه شيئاً لازماً للحركة، مقدمة في جواب الشيخ المفید عن فرضية من الفرضيات. يقول الشيخ المفید:

(القول فيمن نظر وراء العالم أو مدّ يده)

«أقول: إنه لا يصح خروج يد ولا غيرها وراء العالم، إذ كان الخارج لا يكون خارجاً إلا بحركة، والمتحرك لا يصح تحركه إلا في مكان. وليس وراء العالم شيء موجود، فيكون مكاناً أو غير مكان...»^٢.

ينسب ابن المرتضى نفس هذا الاعتقاد إلى البلخي، ويخالفه^٣. مرة أخرى يقدم الشيخ المفید نفسه على أنه مع البغداديين، ضد البصريين.

تحذّث الشيخ المفید عن الأرض وهيئتها، وهل هي متحركة أو ساكنة قائلاً: «أقول: إن الأرض على هيئه الكرة في وسط الفلك، وهي ساكنة لا تتحرك». وعلّة سكونها أنها في المركز. وهو مذهب أبي القاسم، وأكثر القدماء، والمنجمين. وقد خالف فيه الجبائني، وابنه، وجماعة غيرهما من أهل الآراء والمذاهب من المقلدة والمتكلمين^٤.

نقل أبو رشيد أن أبو علي يعتقد بأن الأرض مسطحة. أما نجله أبو هاشم فقد كان متزدداً في ذلك، مع ميل منه إلى القول بأنها كروية. وكان أبو علي يرى أن الدليل

١. هورزن، فلسفة..، ص ١٣٩، ضمن نقل الورقة آ.٩٤.

٢. أوائل ١١٠.

٣. هورزن، مسألة..، ص ١٠٥، ضمن نقل الورقة آ.٤٣.

٤. أوائل ٨١.

على سكون الأرض هو أنَّ الله جعلها كذلك في لحظة من اللحظات. وكان أبو هاشم يقول: إنَّ هذا يمكن أن يكون هو الدليل، أو أنَّ الدليل هو تساوي القوى المؤثرة عليها من الأعلى والأسفل^١. وهذا الدليل يتفق مع الدليل الذي أقامه البلخني والشيخ المفيد.

الطبع

يرى الشيخ المفيد أنَّ للأشياء طباعاً تهيتها للانفعال باتجاه معين. وفيما يأتي نص كلامه في هذا المجال:

«أقول: إنَّ الطياع معان تحمل الجوهرية بها الفعل للانفعال، كالبصر وما فيه من الطبيعة التي بها يتهيأ لحلول الحسن فيه، والإدراك، وكالسمع والأذن السليم واللهوات، وكوجوده في النار التي تحرق به ومن أجله ما أمكن بها الإحراق. والأمر في ذلك وما أشبهه واضح الظهور والبيان.

فصل: وأقول: إنَّ ما يتولد بالطبع فإذا ما هو لمسبيه بالفعل في المطبوع، وإنَّ لا فعل على الحقيقة لشيءٍ من الطياع. وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي، وهو خلاف مذهب المعتزلة في الطياع، وخلاف الفلسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطياع. وأباء الجتائين، وابنه، وأهل الحشو، وأصحاب المخلوق والإجبار».^٢.

لقد عرض رأي البلخني في الطياع إذ عارضته مدرسة البصرة. وقال أبو رشيد: إنَّ هذا الرأي لا يُعقل، إذ إنَّ الله قادر تماماً على أن ينبع الشعير من حبة القمح، أو

١. المسائل، الورقة آ٤٤.

٢. أوائل ٨٣-٨٢.

أن يخلق أي حيوان كان، من نطفة الإنسان.^١ فالمبداً المتطرف للطبع - الذي رفضه الشيخ المفید والبلخی، ويرى أنَّ الله وحده جعل العلیة بکاملها في طبع الأشیاء، والإرادة من الإنسان - هو مبدأ الجاحظ.

ورأينا سابقاً أنَّ الشيخ المفید والبغدادیین يعتقدون بأنَّ الله غير قادر أن يتدخل في سیر الأشیاء مباشرةً، فيمسك الأجسام الثقيلة في الجو، مثلاً. ويبدو أنَّ هناك نواميس ونظماً طبيعیاً تمارس الأشیاء علیتها في ضوئها. وتنکر مدرسة البصرة كلا الرأيين معتقدة بأنَّ الله سيطرة مباشرةً على نظام الطبيعة. وهنا يعرض البصريون أنفسهم على أنهم قريبون من الأشاعرة تماماً.

العناصر الأربع

يعتقد الشيخ المفید بنظرية العناصر الأربع أيضاً قائلاً:

(القول في تركب الأجسام من الطبائع واستحالتها إلى العناصر والاسطقات)^٢
«وقد ذهب كثير من المورخين إلى أنَّ الأجسام كلها مركبة من الطبائع الأربع، وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة والجفونة. واحتتجوا في ذلك بانحلال كل جسم إليها، وبما يشاهدونه من استحالاتها، كاستحالات الماء بخاراً وبالبخار ماء، والموات حيواناً والحيوان مواتاً، وبوجود الناریة والمائیة والهوائیة والتراویة في كل جسم، وأنه لا ينفك جسم من الأجسام من ذلك. ولا يعقل على خلافه، ولا يتحلل إلا إليه. وهذا ظاهر مكشوف. ولست أجد لدفعه حجة أعتمدها. ولا أراه مفسداً لشيء من التوحيد والعدل والوعد والوعيد، أو النبوتات والشرع، فأؤطرحه لذلك. بل هو مؤيد للدين، مؤكّد لأدلة الله تعالى على روبيته وحكمته وتوحيده. وممن

١. هورتن، فلسفة....، ١٠١-١٠٠ ضمن نقل الورقة ب ٥٧.

٢. (الاسطقات) كلمة يونانية بمعنى (الأصل)، المترجم.

دان به من رؤساء المتكلمين: النظام، وذهب إليه البلخي، ومن اتبعه في المقال^١.

ونقل أبو رشيد رأي البلخي حول العناصر الأربع معتقداً بأنه مخالف لمذهب البصريين. وذكر أن البلخي قال: «إن البشر وجميع الأجسام التي تأتي وتموت، متراكمة من أربعة عناصر، لذلك يمكن الاستعاضة بأحدتها عن الآخر»^٢. وفي حديثه عن انفصال النار من بين حجرين عند احتكاكهما، والماء المجتمع تحت غطاء القدر المغلي، قال البلخي: أما في الحالة الأولى، فقد تبدل العنصر الناري بالعنصر الترابي، وأما في الحالة الثانية فقد تبدل الماء بالهواء. ويرى أبو رشيد أن عقيدة البصريين مخالفة لعقيدته، كما أنه ينكر التغيير النوعي. ويقول: إن ذرات النار كانت كامنة في الحجر، وذرات الماء موجودة في الهواء^٣.

وبينما ذكره الشيخ المفيد من أن هذا هو اعتقاد النظام لافت للنظر، ذلك أن الأشعري يشهد على أنه في الوقت الذي يعتقد أصحاب الطبائع بوجود أربعة جواهر، وهناك من يضيف النفس جوهرًا خامسًا، فإن النظام كان يقول بأن عددها كثير غاية الكثرة: البياض، السواد، الصفرة، الخضراء، الحرارة، البرودة، الحلاوة... إلى

١. أوائل ٨٤-٨٣. راجع: باول كروس في «جابر بن حيان» مذكرات المعهد المصري، الخامس والأربعون (١٩٤٢)، ١٦٥، هامش رقم ٧، بشأن خلفيات هذه المصطلحات عند اليونانيين، واستعمالها بواسطة الهلنطيين العرب. وأشار كروس إلى أن أرسطو بالرغم من استعماله أحياناً لكلمة الطبيعية مع صفات الحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسة والناروية والتراوية والهوائية، ييد أنه لم يستعملها لتدلّ على العناصر نفسها. استعمل أرسطو العناصر مع كلمة «دوناميس» عادة، وعلى الأقل مرتة واحدة مع كلمة ستويخيا (اسطقس) وهي كلمة من الأميدوكلس. ولكن بطليموس استعمل كلمة «فوينس» [الطبعية] للعناصر مثل «پو يتوس» و «دوناميس».

٢. هورتن، فلسفة...، ١٠٠، ضمن نقل الورقة ب٥٧.

٣. بيرام ٣٦-٣٨.

آخره^١.

الإدراك والإحساس

يقول الشيخ المفید في الإدراك:

(القول في الأجسام هل تدرك ذواتها أو أعراضها أو هما معاً)

«وأقول: إن الإدراك واقع بذوات الأجسام وأعيان الألوان والأكون، وذلك لما يحصل للنفس من العلم بوجود الذاهب في الجهات حتاً، وليس يصح على الأعراض الذهاب في الجهات. كما أنه قد يدرك الشيء على ما وصفناه، فقد يدرك فيه ما يقبض البصر وببسطه؛ ويدرك ما يكون في مكانه، ويخرج به عنه. [يبدو وجود تحريف في النص؛ ولعل المقصود هو بيان الرؤية عن طريق جولان النظر في شيء متسع]. ولا فرق بين من زعم أن الإدراك إنما هو للألوان والأكون دون الجواهر والأجسام، وبين من قلب القضية، وزعم أن الإدراك إنما هو للأجسام دون ذلك. بل قول هذا الفريق أقرب، لأن كثيراً من العقلاة قد شكوا في وجود الأعراض، ولم يشك أحد منهم في وجود الأجسام، وإن ادعى بعضهم أنها مؤلفة من أعراض. وهذا مذهب جمهور أهل النظر، وقد خالف فيه فريق منهم». ^٢

نوقشت - هنا - مسألتان: الأولى: ما هو فاعل الإدراك؟ وهل الحسن هو المدرك أو عقل الشخص الذي يجمع المعلومات المهيأة عن طريق الأجهزة الحسية، ويدركها؟ يجيب الشيخ المفید أن العقل هو عامل الإدراك. وبهذا فهو يحدو حذو البلخي، وأبي علي في هذا المجال.^٣

١. مقالات ٣٠٩.

٢. أوائل ١٠٧.

٣. الشهريستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، مراجعة أ. كيروم (أوكسفورد: إصدارات جامعة أوكسفورد ١٩٣٤) ٣٤٣. يقول المؤلف: «أما الكعببي فقد قال: الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه

هذه هي المسألة الأولى. أما الثانية فهي تتعلق بالحسن والإحساس: هل هو من الأعراض أو أن محل الأعراض يكون على الأقل في مجموعة هي الجسم. يقول الشيخ المفيد: إنَّ ماندركه هو ليس اللون أو الوضع أو الحالة فحسب، بل هو مجموعة من هذه الأشياء وأعراض أخرى ملزمة للجسم، ومتقارنة معه. بكلمة بديلة، إنَّ العقل، مع جمعه لمعلومات الحواس المختلفة^١، يدرك الجسم الملون، وليس الجسم وحده، أو اللون وحده. ويدرك الجسم المتحرك، وليس الحركة أو السكون فقط. أما المخالفون الذين كانوا ينكرون الأعراض، وأشار إليهم الشيخ المفيد، فهم: النظام وأتباعه^٢.

ولم يقل الشيخ المفيد شيئاً حول المسألة السيكولوجية [النفسية] المتعلقة بتسجيل الانطباعات الحسنية في عقل الشخص المدرك. وإشاراته حول أسلوب العمل الميكانيكي للاحساس نفسه تقتصر على الصلة بين الشيء والجهاز الحسي. وقال - مصراً على أنه يجب أن يوجد نوع من الاتصال والمماشة - ما نصه:

(القول في إحساس الحواس)

أقول: إنَّ الحسن كله بمماشة ما يُحيط به المحسوس واتصاله به، أو بما

للسماع والبصر يقلبه وعقله، ولا يحيط بصره بالبصر، بل يحيط البصر ويسمع السامع لا الآذان. وذلك هو العلم حقيقة، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم إلا بوسائل بصريه، سمي البصر: حاسة، وإن فالدرك هو العالم، وإدراكه ليس زائداً على علمه^٣.

١. يقول الأشعري في المقالات ٣٤٣: «وأختلف الناس: هل الشم والذوق واللمس إدراك للمشموم والمذوق والملموس أم لا؟ على مقالتين: فزعم زاعمن أن ذلك إدراك للملموس والذوق والمشموم. وقال آخرون: إن ذلك ليس بإدراك للملموس والمذوق والمشموم، وإن الإدراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم، منهم «الجتائني» وغيره». وفي ص ٣٨٦ من الكتاب يتحدث عن الآراء المختلفة حول الإدراك دون التعرض إلى ذكر أسماء المعتقدين بذلك.

٢. نفس المصدر. ٣٤٧.

يتصل به، أو ما ينفصل عنه، أو بما يتصل بما ينفصل عنه، وذلك كالبصر فإن شعاعه لا بد من أن يتصل بالبصر، أو بما ينفصل عنه، أو بما يتصل بما ينفصل عنه، ولو كان يحس به بغير اتصال لما ضرّ الساتر والجاجز، ولا ضررت الظلمة، ولكن وجود ذلك وعدمه في وقوع العلم سواء. فإن قال قائل: أفيتصل شعاع البصر بالمشتري ورُحْل على بعدهما، قيل له: لا، ولكنه يتصل بالشعاع المنفصل منها فيصير كالشيء الواحد لتجانسهما وتشاكلهما...^١.

إن إصرار الشيخ المفید على حتمية وجود نوع من الاتصال والمماحة عن طريق الشعاع، قد عارضه النظام في مبدأ «الطفرة» إذ إن البصر يطفر إلى المدرك^٢.

ويتفق عبد الجبار مع الشيخ المفید بالقول إن المبصر يرى عن طريق الشعاع المنبعث من بصره^٣، وأن النجوم تُرى بسبب إضافة الشعاع المنبعث منها إلى الشعاع المنبعث من بصر المبصر^٤.

وبتابع الشيخ المفید كلامه، فيقول عن مماحة الصوت واتصاله ما نصه:

«وأما الصوت فإنه إذا حدث في أوائل الهواء الذي يلي الأجسام المصطكّة، وكذا فيما يليه من الهواء مثله، ثم كذلك إلى أن يتولّد في الهواء الذي يلي الصماخ فيدركه السامع. ومما يدلّ على ذلك أن القصار يضرب الثوب على الحجر، فيرى مماحة الثوب الحجر، ويتحصل الصوت بعد ذلك. فهذا دالٌ على ما قلناه من أنه يتولّد في الهواء هواءً بعد هواء إلى أن يتولّد في الهواء الذي يلي الصماخ»^٥.

١. أوائل ١١٤-١١٥.

٢. الأشعري، مقالات ٣٨٤.

٣. المغني ٤/١٠٩.

٤. نفس المصدر ٤/٥٣.

٥. أوائل ١١٥.

وينكر عبد الجبار نظرية تموج الصوت المذكورة، ولعل ذلك يعود إلى اعتقاده بالخلأ، بحكم انتماهه البصري. ومهما كان الدليل على ذلك، فهو يقول: «... على أن المسموع من حقنا أن نسمعه ولا نحتاج في سمعنا له إلى اتصال شعاع أو هواء؛ ولذلك يدرك الواحد مثنا الصوت في محله»^١ فما أراد أن يستنتاجه عبد الجبار من هذا الاستدلال هو: لـمَا كـان قـادـرـين عـلـى أـن نـسـمـع مـا هـو مـسـمـوع بـذـاتـه، فـلـو كـان اللهـ تـعـالـىـ مـن المـسـمـوعـاتـ، لـكـتـا قـادـرـين أـن نـسـمـعـ الـآنـ.

وأفاد أبو رشيد أن البلخي يرى أن الصوت يجب أن يحدث نتيجة اصكاك جسمين بعضهما البعض، أما إنكار أبي هاشم هذا الرأي من خلال قوله: إن الصوت بذاته يحتاج إلى محل، والدليل على أن الإنسان غير قادر على توليد الصوت، إلا بإصكاك الأشياء بعضها البعض، هو: إن الإنسان بذاته محدود، ويحتاج إلى استعمال وسيلة في أعماله^٢. هذا التصور عن الصوت يشبه تصور عبد الجبار بكل وضوح؛ لأن الاثنين يتحداـن عن وجود الصوت في محله، وليس كالشيخ المفيد الذي يعتقد بأن بداية الصوت تحدث من اصكاك الأجسام، ثم يستمر إلى أن يكون على شكل موجات بواسطة الهواء. أما المدرسة البصرية فهي ترى أن الصوت لا يحتاج إلى واسطة للانتقال.

ويتحدد الشيخ المفيد بعد ذلك عن طبيعة الرائحة والذوق، فيقول:

«وأما الرائحة فإنه ينفصل من جسم ذي الرائحة أجزاء لطاف، وتتفرق في الهواء، مما صار منها في الخيشوم الذي يقرب من موضع ذي الرائحة أدركه. وأما الذوق فإنه إدراك ما ينحل من الجسم، فيمازج رطوبة اللسان واللهوات؛ ولذلك لا

١. المغني ٤/١٣٦.

٢. هورتن، فلسفة...، ١٢١، ضمن نقل الورقة آ.

يوجد طعم مالا ينحل منه شيء كالبواقيت والزجاج ونحوها. والطعم والرائحة لا خلاف في أنهما لا يكونان إلا بعماسة^١.

تبعد ذرات الأشياء المشمومة والمذوقة منها، وتتصال بالأجهزة الحسية. ولم يتحدث الشيخ المفید عن ماهية الشعاعات المنبعثة من الأشياء المرئية، ولكن من المحتمل أنه كان يتصور بأنها ذرات أيضاً.

وابع الشيخ المفید كلامه فتحدث عن حاسة اللمس قائلاً: «واللمس في الحقيقة هو طلب للشيء ليشعر به ويحس، وحقيقة الشعر^٢. وهكذا فالحواس الخمس جميعها تعمل بواسطة المماسة والاتصال.

يقول الشيخ المفید بشأن هذه النظرية العامة للإحساس عن طريق المماسة: «وهذه جملة على اعتقادها أبو القاسم البلخي، وجمهور أهل العدل. وأبا هاشم الجبائي يخالف في موضع منها»^٣.

إن النقطة الوحيدة التي يختلف فيها أحد البصريين من أصحاب المذهب الذي مع الشيخ المفید فيما يخص طبيعة الإحساس هي حاسة السمع. ولعل عبد الجبار قد تبع أبا هاشم في هذا المجال، كما هو ديدنه في أكثر الأحوال. بيد أنه لم يُتَّسِّر إلى هذا الموضوع في أيٍ من المصادر الموجدة.

إن الشيخ المفید - باتفاقه مع المذهب البغدادي القائل إن الأشياء يجب أن تعمل وفقاً لطبيعتها، وليس من طريق آخر - يعتقد مع البلخي بأن الله غير قادر على أن يخلق العلم بالألوان في قلب الأعمى^٤. وهذه المقدمة تجعله ينكر أن يكون الله

١. أوائل ١١٥.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر ١١٦.

قادراً على إيجاد العلم والألم في الميت. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في العلم والألم، هل يصح حلولهما في الأموات أم لا)

وأقول: إن ذلك مستحيل غير جائز، والعلم باستحالته يقرب من بداعه العقول. ولو جاز وجود ميت عالم آليم، لجاز وجوده قادراً ملتصقاً مختاراً، ولو صلح ذلك، لم يوجد فرق بين الحي والميت، ولما استحال وجود متحرك ساكن، وأبيض أسود، وحي ميت، وهذا كلّه محال ظاهر الفساد. وعلى هذا المذهب إجماع أهل النظر على اختلاف مذاهبهم. وقد شدَّ عن القول به شاذون نسبوا شذوذهم عنه إلى السفسطة والتجاهل^١.

الإنسان

إن المسألة المرتبطة بالحديث الوارد عن عذاب القبر أتاحت الفرصة للشيخ المفید أن يبدي وجهة نظره حول الإنسان، فهو يقول: «معنى الإنسان المكـلـف عندـي هو الشـيءـ المـحدثـ القـائـمـ بـنـفـسـهـ الـخـارـجـ عـنـ صـفـاتـ الـجوـاهـرـ وـالـأـعـراضـ»^٢. فالنقطة الرئيسة في هذا التعريف هي: إن ماهية الإنسان غير مادية. لذلك فهو يرى أن يستنتج أن الله قادر على أن يجهز الإنسان في القبر بجسده جديد، يثاب أو يعاقب على الأعمال التي قام بها عندما كان في جسده القديم في دار الدنيا. إن هذه النظرة عن الإنسان بوصفه شيئاً مستقلاً عن المادة تضع الشيخ المفید في تقليد من علم الكلام يختلف عن التقليد الذي عليه معظم المعتزلة.

وسئل الشيخ المفید في «المسائل السروية» عن اعتقاده «في الإنسان، هل هو الشخص المرئي المدرك، على ما يذكره أصحاب أبي هاشم؟ أم جزءٌ حاـلـ في

١. أوائل ١٠٩

٢. نفس المصدر ٥٠

القلب، حتساس ودراك، كما يحكى عن أبي بكر بن الإخشيد^١؟ هاتان النظريتان هما من وحي التقليد المادي لعلم الكلام. والعقيدة المنسوبة إلى أبي هاشم هي نفسها المنقولة عن أبي الهذيل^٢.

إن الموقف المنسوب إلى ابن الإخشيد هو نفسه المنسوب إلى ابن الروendi^٣: «هو في القلب، وهو غير الروح، والروح ساكنة في هذا البدن»^٤. فنقطة الالقاء بين هاتين العقيدين - أعني: العقيدة القائلة إن الإنسان هو الشخص المرئي، والقائلة إنه الجزء الحال في القلب - هي نظرتهما عن الإنسان بوصفه موجوداً مادياً تماماً. ويجيب الشيخ المفید عن السؤال المأزور ذكره وفقاً لاعتقاده الذي لا يتفق مع أي من التصورات المطروحة، فيقول:

«إن الإنسان هو ما ذكره بنو نوبيخت. وقد حكى عن هشام بن الحكم والأخبار عن موالينا عليه السلام يدل على ما أذهب إليه. وهو شيء قائم بنفسه، لا حجم له، ولا حيز؛ ولا يصح عليه التركيب ولا الحركة والسكن، ولا الاجتماع والافتراق. وهو الشيء الذي كان يسميه الحكماء الأوائل: الجوهر البسيط. وكذلك كل حيٍّ فعال محدث، فهو جوهر بسيط»^٥.

فالنقطة الرئيسة في هذا التعريف هي أن الإنسان ماديٌّ من حيث الذات والجوهر، لذلك فهو غير قابل للانقسام، وليس له أي عرض من الأعراض التي ينسبها أصحاب المذهب الذهري إلى الجواهر المادية. فمن الواضح، إذن، أنه ليس «للجوهر البسيط»، الذي طرحته الشيخ المفید ذلك المعنى المادي الملحوظ في

١. المسائل السروية ٥١. جاء في النص الأصلي: «ابن الإخشناد» والصحيح هو: «ابن الإخشيد».

٢. مقالات الإسلاميين ٣٢٩: «قال أبو الهذيل: «الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان».

٣. نفس المصدر ٣٣٢.

٤. السروية ٥١.

الجوهر الذي تحدثنا عنه حتى الآن في هذا الفصل. ويستطرد الشيخ المفید في جوابه، فيقول:

«وليس [أي: الإنسان] كما قال الجباني وابنه وأصحابهما إنه جملة مؤلفة. ولا كما قال ابن الإخشيد إنه جسم متخلخل في الجملة الظاهرة. ولا كما قال ابن الراوندي إنه جزء لا يتجزأ!»^١

ويواصل كلامه معرجاً على ذكر سوابق مذهبة، فيقول:

«وقولي فيه [أي: الإنسان] قول معمر من المعزلة وبني نوبخت من الشيعة على ما قدّمت ذكره. وهو شيء يتحمل العلم والقدرة والحياة والإرادة والكرامة والبعض والحب، قائم بنفسه، محتاج في أفعاله إلى الآلة التي هي الجسد. والوصف له بأنه حي يصح عليه القول بأنه عالم قادر. وليس الوصف له بالحياة كالوصف للأجساد بالحياة حسبما قدّمناه»^٢.

وتنسب أفعال الإنسان إلى ذات الإنسان، وهي: «الجوهر البسيط» الذي يفيد من الجسد بوصفه آلة ووسيلة. وهذه إشارة إلى أن الأجسام غير حية بنفس النمط الذي يكون فيه الإنسان حياً، في الأقل. يواصل الشيخ المفید كلامه موسعاً من مفهوم القيام بالنفس، فيقول:

«وقد يُعبر عنه بالروح. وعلى هذا المعنى جاءت الأخبار أن الروح إذا فارقت الجسد نعمت أو عذبت. والمراد، الإنسان الذي هو الجوهر البسيط، يسمى:

١. السروية ٥١. جاء في النص الأصلي: «الأعوازي» والصحيح هو: «الراوندي». وهذا الإصلاح مأخوذ من نفس هذا النص المذكور في هامش ص ٥٢ من أوائل المقالات.

٢. السروية ٥٢-٥١. [ذكر المؤلف أن كلمة «الحيوة» وردت في النص الأصلي: «الحيرة»، في حين أنها وردت كما هي. المترجم].

الروح. وعليه الثواب والعقاب. وإليه يوجه الأمر والنهي، والوعد والوعيد^١.

ثم ذكر الشيخ المفید ثلاثة آيات من القرآن لدعم رأيه القائل إن الإنسان الحقيقي هو الروح التي تبقى قائمة بنفسها بعد الموت. ومن الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَا خَرَقَكُمْ رَبُّكُمْ إِنَّمَا كَثُرَ الْكَوْنُ * الَّذِي خَلَقَكُمْ فَسَوَّاَكُمْ فَقَدَّمَكُمْ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَبُّكُمْ^٢» يستنتج أن الإنسان غير الصورة (والصورة هنا أخذت بمعنى الجسد) التي ظهر فيها هو نفسه. ومن الآية الكريمة التي تحكي تعجب الشخص الذي قيل له: «ادخل الجنة»، [وهو مؤمن آل ياسين] ونصها: «قَيْلَ اذْخُلُ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْلَتَ قَوْمِي يَغْلَمُونَ * يَا غَفَرَلِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرِمِينَ»^٣ يستنتج أن الإنسان حي ناطق منعم، وإن كان جسمه على ظهر الأرض أو في بطنه. ومن الآية الكريمة: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاهُ اللَّهُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَّقُونَ»^٤ يستنبط نفس النتيجة.

ويؤكد الشيخ المفید - في جوابه عن السؤال المتعلق بالأرواح - أن الأرواح تحتاج إلى أن يمدّها الله بالحياة لكي تبقى، على الرغم من أنها قائمة بنفسها. ويشير أيضاً إلى نوع من حياة أحد الحيوانات وهو يخص الأبدان، فيقول:

إن الأرواح عندنا هي أعراض لا بقاء لها وإنما بعد الله - تعالى - منها الحي حالاً بحال [تقراً «بعد» بدلاً من «عبد» حيث وردت في النص «عبد»] فإذا قطع امتداد المحبي عنها، جاء الموت الذي هو ضد الحياة، ولم يكن للأرواح وجود. فإذا أحيا الله - تعالى - الأموات، ابتدأ فيهم الحياة التي هي الروح. والحياة التي في الذوات الفعالة هي معنى تصحيح العلم والقدرة. وهي شرط في كون العالم

١. السورة ٥٢.

٢. الانفطار ٦-٧.

٣. يس ٢٦-٢٧.

٤. آل عمران ١٦٩.

عالماً، والقادر قادرًا. وليس من نوع الحياة التي تكون في الأجساد»^١.

لابرمي الشيخ المفيد - في الواقع - القول إن الروح عرض، ييد أنها تلتقي مع الأعراض في صفة عدم البقاء. والتذكير بوجود نوع آخر من الحياة في الأجساد لم يُفضل فيه أكثر من هذا. ويمكن أن يشير إلى وجود نوع من روح حيوانية في الأجساد، أو أنه يعني بالضبط أن ما يظهر للمشاهد من وجود حياة في الجسد، ليس إلا ما استعاره الجسد من الروح المستقرة فيه. وهذا الاعتقاد الأخير ينسجم مع اعتقاد هشام بن الحكم.

وتحدّث الأشعري عن مذهب هشام حول الإنسان، فقال:

«وحكى زرقاء أن هشام بن الحكم قال: «الإنسان اسم لمعنيين لبدن وروح، فالبدن موات، والروح هي الفاعلة الحساسة الدراكمة دون الجسد، وهو نور من الأنوار»^٢.

إن صدور هذه الإشارة المبكرة إلى الشنوية في الإنسان في كلام هشام بن الحكم شيء مدهش، ذلك أن النص الموجود عنده في ترك استعمال المفاهيم الفتية والفلسفية جعله يتحدث عن الله بلغة مادية، مما حدا بالمتكلمين المتأخرين بعده على أن يذموه^٣. على أي حال، فقد ذكر الأشعري أن إحدى الصور التي يستعملها للتعبير عن الله هي صورة (النور الساطع). ولحظ «يرتسل» في هذا أثراً من الشنوية الغنوسطية الفارسية من البرديصانية، القريبة من الديصانية^٤.

١. السروية ٥١. يبدو أن هذا النص محرف.

٢. مقالات الإسلاميين ٣٣١. وورد هذا الموضوع في ص ٦٠-٦١ من نفس الكتاب.

٣. نفس المصدر ٣٣-٣١؛ الخياط ١٠٨ [هذا استنتاج باهت سخيف من المؤلف]. المترجم.

٤. نفس المصدر ٣٢. يرتسل، علم الصفات، ص ١٦، ٤٤٨. «المذهب الذري» ١٢٧. بيترز، ص ١٠٢-١٠٣ إذ يسلم بإمكان تأثير الشنوية على هشام، ولكنه لا يرى ما أثبته يرتسل من أن هذا التأثير جاء من خلال النظام ومعتر.

وكان معمر من أصحاب المذهب الذري. ويبداً تقرير الأشعري، حول تعريفه للإنسان، بلغة مادّية مبنية على قبول مبدأ «الجزء لا يتجزأ». يبدأ أنه يبدو من بقية تعريفه، أنَّ الذرة التي يتحدث عنها لا تمتلك أي عرض من الأعراض التي تمتلكها الذرة المادية. ويبدو أنَّ قصده من تسميتها بالجزء الذي لا يتجزأ هو التأكيد أنها لا تشطر، وليس تأكيد شيء آخر. ويمكن أيضاً أن تكون كلمة «الجزء» الواردة في تقرير الأشعري، من الأشعري نفسه، وليس من معمر. وفيما يأتي كلام الأشعري:

«وقال معمر: الإنسان [جزء] لا يتجزأ، وهو المدبّر في العالم، والبدن الظاهر آلة له. وليس هو في مكان في الحقيقة؛ ولا يماس شيئاً ولا يماسه. ولا يجوز عليه الحركة والسكنون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراءة. وإنَّه يحرك هذا البدن بإرادته، ويصرُفه ولا يماسه».^١

١. مقالات ٣٢١-٣٢٢. المعقوفاتان داخل النص موجودتان في النسخة العربية الأصلية، وازن بين هذا النص، وبين ما جاء عنه في نفس المصدر من ٣١٨ إذ يقول فيه: «وقال معمر: إنَّ الإنسان جزء لا يتجزأ. وأجاز أن يحلَّ فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراءة، ولم يُجز أن يحلَّ فيه المماثلة والمباينة والحركة والسكنون واللون والطعم والرائحة».

يقول الشهيرستاني في الملل والنحل: «عنه الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد؛ وهو عالم، قادر، مختار، حكيم، ليس بمحرك، ولا ساكن، ولا متكلّم، ولا متمكّن، ولا يرى، ولا يُمس، ولا يُحسّ، ولا يُجسّ، ولا يحلَّ موضعَ دون موضع، ولا يحوّل مكان، ولا يتصوّر زمان؛ لكنه مدبر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرّف. وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بآيات النفس الإنسانية أمراً ما، هو جوهر قائم بنفسه: لا متميّز، ولا متمكّن. وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية، مثل العقول المفارقة. ثم لما كان ميل معمر بن عبد الله إلى مذهب الفلسفة ميّز بين أعمال النفس التي ستتها إنساناً، وبين القالب الذي هو جسده، فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب، والنفس إنسان؛ ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات في من فعل الجسد».

قال الخياط في ص ٥٤ من كتاب الانتصار إنَّ ابن الروندبي كذب على معمر في رأيه حول الإنسان. وذكر أنَّ ابن الروندبي ومعمراً كانوا متفقين في الاعتقاد، حقيقةً. ويبدو أنَّ الخياط يدافع هنا عن معمر، بإساءة فهمه.

وذكر عبد الجبار - الذي يتبني النظرة المادّية عن الإنسان - مفهوم الإنسان في قاموس معمر دون أن يتطرق إلى كلمة: الجزء، قائلاً:

«وعن معمر أنه عين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام، وأنه ليس بذى بعض ولا كُلّ، ولا يجوز عليه التحرُّك ولا السكون، ولا سائر ما توصف به الأجسام. ولا يحتاج إلى مكان يتمكّن فيه أو يُحلّه، وأنه يدبّر هذا البدن، ويحرّكه ويسْكّنه».^٤
ونحتمل أن عبد الجبار قد استوعب اعتقاد معمر حول الإنسان أفضل من الأشعري، لهذا السبب لم يتطرق إلىه على أنه يعتقد بأنّ الإنسان ذرة. ولو كان كذلك، فإنَّ رأي «يرتسل» القائل إنَّ معمراً قد استلهم اعتقاده من مصادر «الثنوية» أكثر احتمالاً مما ذكره «بينzer» ضده.^٥

ومهما كان مصدر نظرية معمر، فلابد من القول إنَّ وجه الشبه الموجود بين رؤيته ورؤيه الشيخ المفيد قد أقربه فخر الدين الرازي. فهو يذكر ثلاثة آراء عن الإنسان عند تفسيره قوله تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ»^٦ الرأي الأول: في صورة كلامه، إنَّ جمهور المتكلّمين يقولون: إنَّ الإنسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة المرجّبة بشكل خاص.^٧ أمّا الرأي الثاني فيقول: إنَّ الإنسان عرض حال في البدن تحت هذا العنوان، وينقل الرازي قول جمهور الأطباء، ومنكريبقاء النفس، وقول أبي الحسين البصري المعتزلي، اللذين يذكرون أنَّ الإنسان هو نتيجة لامتزاج أجزاء العناصر الأربع. وكذلك نظرية أكثر شيخ المعتزلة القائلة إنَّ الإنسان بدن ذو

١. المغني .٣١١/١١.

٢. بينzer .١٠٢-١٠١.

٣. الإسراء .٨٥.

٤. فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (القاهرة: النهضة المصرية ١٩٣٤) ٤٠/٢١. راجع أيضاً: د.ب.

مكدونالد «تطور فكرة الروح في الإسلام» في مجلة «العالم الإسلامي» العدد ٢٢ (١٩٣٢) ١٥٨-١٦١.

D. B. Macdonald' "The Development of the Idea of Spirit in Islam" Muslim World.

أعراض مخصوصة، هي: الحياة، والعلم، والقدرة^١.

وأما الرأي الثالث الذي يرجحه الرازي فيقول: إن الإنسان «موجود ليس بجسم ولا جسمانية»^٢ وهو حسب كلامه - رأي معظم الفلاسفة الإلهيتين القائلين ببقاء النفس بعد الموت، المثبتين للنفس معاداً روحانياً، وثواباً وعقاباً وحساباً روحانياً. وكذلك قال: إن هذا هو ما ذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين، مثل: الغزالى، ومعمر، والشيخ المفید، وجماعة من الكرامية^٣. بعد ذلك يقسم القائلين بإثبات النفس فريقين: الفريق الأول - ويرجح اعتقادهم - يقولون: إن الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص، وهذا البدن، وهو غير موجود في داخل العالم، ولا في خارجه. وهو متعلق بالبدن تعلقاً التدبير والتصرف، كما أن إله العالم لا تعلق له بالعالم إلا على سبيل التصرف والتدبير. أما الفريق الثاني فيقولون: إن النفس إذا تعلقت بالبدن، اتحدت به، فصارت النفس عين البدن، والبدن عين النفس، فإذا جاء وقت الموت، بطل هذا الاتحاد. ولما كان الشيخ المفید قال: إن الروح غير قابلة للاتصال أو الانتقال، فهو يُعد من الفريق الأول، بكل وضوح.

إن تصوّر الجبائي حول الإنسان - الذي عرفه الشيخ المفید، بدقة خاصة، على أنه جملة مؤلفة - قد وصفه عبد الجبار الذي عده اعتقاده الخاص به قائلاً:

«والذي ي قوله شيوخنا في هذا الباب أن الحقيقة القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجه إليه الأمر: والنهي والذم والمدح، وإن كان لا يكون حياً قادراً على المعانى فيه، لكن

١. الرازي، التفسير، ٤٤/٢١.

٢. نفس المصدر، ٤٥، ولكن الرازي - في كتابه «معالم أصول الدين» المطبع على هامش «محصلة» ص ١١٧ - يرفض بشكل قاطع رأي الفلسفة القائل إن النفس جوهر غير جسماني.

٣. الرازي، التفسير، ٤٥/٢١.

ذلك لا يدخل تحت الحد^١.

ويواصل عبد الجبار كلامه فيقول: إنَّه كيَف يشمل مفهوم «الحي» ذلك الجزء من الإنسان الذي له حياة فحسب، وليس أكثر من ذلك. لهذا السبب فإنَّ أباً على قد استثنى العظم والشعر من مفهوم الإنسان. وكان أبو هاشم يعتقد بأنَّ بعض العظام حياة، وذلك لأنَّ الإنسان يمكن أن يشعر بالألم في أسنانه ومفاصله. ووفقاً لقاعدة الإحساس بوصفها معياراً للحياة، فإنَّ الروح أو النَّفس خاليان من الحياة^٢. واستفيد من هذا المعيار فيما بعد لتفنيد النظرية القائلة: «بأنَّ الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد، وإنَّ الجسد مواتٍ»^٣. يجيب عبد الجبار عن هذه النظرية قائلاً: إنَّ كُلَّ محلَّ ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة. والبدن هو هذا المحل، في حين ليست الروح كذلك. فالبدن - إذن - حي، والروح موات.

ويمكن أن نستنتج - إذن - أنَّ الشيخ المفید، في تصوُّره عن الإنسان، يقتفي أثر سُنة كان عليها أحد المعتزلة، في الأقل، على الرغم من أنَّ منشأ ذلك يمكن أن يكون من هشام بن الحكم الشيعي، أو من الثنوية الفارسية قبله. على أي حال، فإنَّ هذه المسألة لم تكن مسألة معتزلية صِرفة على نحو اليقين، كما ليس لها تأثير يذكر على تقسيم المعتزلة إلى بغداديين وبصريين.

الخلاصة

إنَّ أفضل طريق عملي لإعطاء نظرة كلَّيَة نهائية عن هذا الفصل الغامض

١. المعني ٣١٧/١.

٢. نفس المصدر ٣١٢.

٣. نفس المصدر ٣٣٤.

المعقد، هو تخطيط جدول يضم نظريات الشيخ المفيد والبلخي والبصريين. نرمز إلى الآراء المتفقة بعلامة «=»، والأراء المتعارضة بعلامة «≠». أما البصريون في العمود الثالث من الجدول، فهم الذين يمثلون المدرسة المتأخرة في الاعتزال، وكان أبو هاشم، وعبد الجبار، وأبو رشيد من أبرز أعضائها. وإذا كانت إشارة بشكل آخر، فإن رأي البصريين كان قد أخذ من أبي رشيد. وحين لا نعثر على رأي صريح يخص موقف البلخي أو البصريين، من نظرية الشيخ المفيد، فإن المكان سوف يبقى خالياً، ولكن حين نظرف من تصريحات أخرى، باتفاق في الرأي، أو مخالفة، فإننا نستعمل العلامة: «=»، أو العلامة «≠».

وحينما يتافق رأي بصري مع الشيخ المفيد، ولا يتافق مع البلخي، فإننا نضع أمامه علامة (أ). وعندما يكون مصدر الرأي البصري غير أبي رشيد، فإننا نرمز إليه بعلامة (ب) إذا كان من الأشعري، وعلامة (ج) إذا كان من ابن المرتضى، وعلامة (د) إذا كان من عبد الجبار. ولا نشير هنا إلى المكان الدقيق، وذلك لأنه قد أشير إليه في هذا الفصل
 (راجع: الجدول الآتي).

جدول رقم (١) - خلاصة المواقف

الذئات متساوية ≠ متساوية	≠ لا حاجة للتساوي	الذئات متساوية
الذئات لها امتداد ≠ لها امتداد	= ليس لها امتداد	الذئات لها امتداد
المكان هو السطح المحيط ≠ هو ما يستقر عليه الجسم	= هو السطح المحيط	المكان هو السطح المحيط
الحاجة إلى المكان للحركة والسكن ≠ لا حاجة إليه للحركة والسكن	= الحاجة إلى المكان للحركة والسكن	الحاجة إلى المكان للحركة والسكن فقط
لا وجود للخلا ≠ له وجود	= لا وجود له	لا وجود للخلا

= تبقى ≠ ليس مع صفة البقاء	= تبقى بامتلاكها صفة البقاء	تبقى الذرّات بامتلاكها صفة البقاء
= ≠ هو شيء، وغرض، وجسم	= ≠ هو شيء	المعدوم ليس شيئاً
= يمكن أن يكون بدون غرض ما عدا الكون	= يحتاج إلى العرض	يحتاج الجوهر إلى العرض من أجل وجوده.
= ≠ الأعراض الأساسية باقية حتى تحل محلّتها أضدادها	= ليس لها بقاء	ليس للأعراض بقاء
= ≠ الله قادر على إعادة الأعراض الأساسية	= إعادة الأعراض غير ممكنة	إعادة الأعراض غير ممكنة
= ما يوقنه المؤقت	=	الزمان ما يوّقه المؤقت
= ≠ باقية	=	الأجسام غير باقية
= ≠ أقل ما تتألف منه أجسام ثمانية أجزاء	= أقل ما تتألف منه أجسام ثمانية أجزاء	أقل ما تتألف منه الأجسام ثمانية أجزاء
= ≠ تحرّك جميع أجزاء الجسم، في	= ≠ تحرّك (أي إذا تحرّك الجسم، فإن السطح الخارجي منه يتحرّك فقط)	لا يتحرّك جميع الجسم بحركة بعضه
= ≠ كل محرك يُوجّد حركة خاصة به	= دافعان يشّكلان محركاً واحداً	لا يصح أن توجد حركة في جزء واحد من الجسم في وقت واحد
= لا يمكن أن تكون حركة أسع من حركة أخرى	=	لا يمكن أن تكون حركة أسع من حركة أخرى
= ≠ يمكن على الله إيجاده	= ≠ يمكن	لا يمكن وقوف الجسم الثقيل في الهواء وحده
= ≠ يمكن على الله إيجادها	= غير ممكنة	الحركة بدون محرك غير ممكنة
= ≠ ليس في مكان	= ليس في مكان	ليس العالم في مكان
= ≠ ممكنة ح	= غير ممكنة	الحركة في ما وراء العالم غير ممكنة
= ≠ مسقطة (أبوعلني)	= كروية	الأرض كروية
= يتحتم أن تكون كروية (أبوهاشم)	=	
= ≠ لأن الله خلقها كذلك (أبوعلني) = أو لوجودها في المركز (أبوهاشم)	= لوجودها في المركز	الأرض مساكنة لوجودها في المركز

= غير معقوله	= في الجواهر وبهأ بها الفعل بصورة متساوية	= الطبع تحلى في الجواهر بيهأ بها ال الفعل بصورة متساوية
= لا ترتكب من أربعة عناصر	= ترتكب من أربعة عناصر	= ترتكب الأجسام من أربعة عناصر
= بالعقل لا بالحواس	-	= الإدراك بالعقل لا بالحواس
=	=	= إن ما يدرك هو الأعراض مع جهاتها
= بشاع صادر من العين والجسم	= تتحقق الرؤية بشاع صادر من العين والجسم	= يتولد الصوت من احتكاك جسمين
= يحتاج إلى محل واحد فقط	= من احتكاك جسمين	= ينتقل الصوت بواسطة أمواج الهواء
= يُسمع في محله	=	= ≠ هو هذا الشخص المخلوق بهذا القابل حتى
=	=	= الإنسان روح

النتائج

ينهج الشيخ المفید - عادة - منهج البلخی^١. بيد أن هناك موطنًا واحدًا يدعى فيه الشيخ المفید أنه على رأي البلخی، في حين تشير مصادر أخرى إلى أنه يتبنى رأي البصريین، وهذا الموطن هو: لا يتحرك جميع الجسم بحركة بعضه. والرأي القائل: إن للأجزاء المنفردة امتداداً، له أهمية أساسية. واعتقاداً بهذا الرأي، فإن الشيخ المفید يختلف مع البلخی، مما يقوده هذا الاختلاف إلى الواقع في شيء من التناقض، حين يكون إلى جانب البلخی في مسألة الجسم والحركة.

١. إن الالقاء في بعض العقائد لا يدل على التبعية. وأظن أن الكاتب قد توقم هذه التبعية المزعومة باعتبار سبق البلخی على الشيخ المفید من الناحية الزمنية، وأعتقد أن المؤلف في صدد مصادرة الأصلة والاستقلالية من الشيخ المفید، عندما يذكره على أنه تابع ومقلد للبلخی. ومن أمعن النظر ودقق في المصادر التي تتحدث عن الاثنين، يجد أنه بقدر ما تكون هناك نقاط التقاء بينهما، فإن هناك نقاط انفراق أيضاً قد تتفوّق نقاط الالقاء. وحسبنا الإمامة نقطة انفارق أساسية جوهريّة.

إن المسألة الأساسية التي يختلف فيها الشيخ المفيد والبلخي مع البصريين، هي إنكار وجود الخلا. مما تمخض هذا الأمر عن اختلافات أخرى تتعلق بالمكان وأمواج الصوت.

إن الوقت - كما تبناه المدرستان - هو كُل حادثة يختارها الشخص الرائي لتمييز وقت حادثة أخرى. بيد أن الشيخ المفيد يستخدم - أيضاً - مفهوماً ذرياً معداً من وحدات متفرقة من البقاء والدوان.

من جهة، يكون البلخي والشيخ المفيد أقرب إلى تصور الأشاعرة عن العالم، ومن جهة أخرى، يكون البصريون أقرب إلى ذلك التصور. ورأى البغداديين المضاد لرأي البصريين هو أن الجوهر يحتاج إلى أنواع من الأعراض لأجل وجوده، ولا بقاء للأعراض في الوجود، ولا يبقى الجوهر بذاته، بل بواسطة صفة البقاء. هذه الآراء الثلاثة، إجمالاً، مقدمات ضرورية لنظرية الأشعري القائلة إن الله يعيد خلق جميع الجواهر والأعراض في العالم دائماً.

من وجهة أخرى، يعتقد الشيخ المفيد والبغداديون بوجود ناموس طبيعى من العلة والمعلول، لا يتدخل الله فيه، لأن الله لو فعل ذلك، لناقض نفسه. إن الله غير قادر أن يحرك الأجسام بدون دافع مادى، كما هو غير قادر أن يجعلها واقفة في الهواء بدون عمد مادى. يقول البصريون: بل هو قادر. ووفقاً لاعتقاد الشيخ المفيد والبلخي، فإن هناك ميلاً طبيعية في الأشياء، ولكن البصريين يقولون إن فكرة الميل الطبيعية غير معقوله، والله قادر - مثلاً - أن ينبت الشعير من حبة القمح. وهنا يكون البصريون أقرب إلى نظرية الأشاعرة، بالقول إن الناموس الطبيعي يعتمد على الله تماماً، في حين أن البغداديين يقولون خلاف ذلك.

وأخيراً، فإن الشيخ المفيد - في تعريفه للإنسان بوصفه روحًا - يقدم لنا رأياً معارضًا للتوجه المادى الذى عليه معظم معتزلة بغداد والبصرة.

الفصل التاسع: الأسماء والأحكام

يدور الكلام هنا حول تصنيف مرتکب الكبائر في الأمة. يقول عبد الجبار: ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، فيستحق النار دون شك، ولا منزلة المؤمن فيستحق الجنة، بل له منزلة بينهما^١.

الخوارج والمعتزلة

تركَّز الصياغة المبكرة لهذه المسألة على العسر والصعوبة في هذه الدنيا أكثر من الآخرة. فالخوارج لم يفرقوا بين الإيمان والإسلام. إذ يعتقدون مرتکب الكبيرة منكراً لإيمانه، وبالنتيجة فهو غير مسلم، ولا ينبغي أن يُعامل معاملة المسلم. والمعتزلة - بدورهم - لم يفرزوا بين الإيمان والإسلام، بيد أنهم يفترضون بين المؤمن، ومرتكب الكبيرة، والكافر. ولا يسمى مرتكب الكبيرة مؤمناً عندهم، كما لا يحسب

١. شرح الأصول الخمسة .٦٩٧

في عداد الكافرين. واستدلوا على ذلك أن الصحابة والتابعين لم ينكروا حقوق صاحب الكبيرة في المجتمع الإسلامي، إذ اتفقوا على أنه لا يحرم الميراث، ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين. فمثله مشمول بحكم فقهي وسط بين المؤمنين والكافرين^١.

إن الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات والفرضيات - دون التوافل والمستحبات - واجتناب المقتبات. ويرى أبو الهذيل وعبد الجبار أن القيام بالتوافل شرط من شروط الإيمان أيضاً، ولكنهما لا يعتقدان أنَّ من تركهما، نقص إيمانه، أو خرج من الإسلام^٢. فالاختلاف في التوافل - إذن - ليس كبيراً من الواضح أنَّ جميع هؤلاء المعتزلة الأربعة المذكورين حصروا الممارسات الدينية في تعريف الإيمان. وتعاريف الإيمان عند المعتزلة، التي عددها الأشعري في مقالاته، تؤكد الطاعة والعبادة^٣.

المرجنة

قبل أن يدخل المعتزلة حلبة الصراع، انبرى المرجنة إلى معارضة الخوارج والشيعة، قائلين إنَّ من الأفضل أنْ نفَوض الحكم على من كان له الحق - على أو معارضيه - إلى الله. وبهذا يتضح أنَّ جذور مذهب المرجنة كانت جذوراً سياسية، وكان أتباعه يحاولون تقادي الفرقة والانشقاق في الصف الإسلامي^٤،

١. شرح الأصول الخمسة .٧١٣

٢. نفس المصدر .٧٠٧

٣. مقالات الإسلامية .٢٦٦-٢٧٠

٤. هذا فهم مغلوط عن المرجنة وتوجهاتهم، لأنَّهم ساهموا في شقِّ الصف الإسلامي من خلال تشبيطهم لل المسلمين بالرث坤 إلى الراحة والدعة، وترك الجهاد والعمل، والسكوت على ظلم الحكام الجائرين، المترجم.

وإحلال الوحدة مكان ذلك.^١

وقال الخوارج: إنّ مرتكبي القبائح ليسوا مسلمين، ويجب أن يعاملوا معاملة الكفار. ونجد المرجئة، مرة أخرى، إقراراً للسلم والهدوء في ربوع العالم الإسلامي، ينادون بمعاملة مرتكبي الكبائر أيضاً معاملة المؤمنين. إن الحاجة إلى تلمس أساس تحقيقي لهذا الموقف السياسي قاد المرجئة إلى العزوف عن الاهتمام بأعمال الإنسان، بوصفها أفضل الأعمال، والتوجه إلى تكامل مفهوم الإيمان بوصفه معرفة وإقراراً خارجياً [لأنّ المرجئة يرون أنّ الإيمان قول بلا عمل، وأنّه كلام لا غيره]. ويعتقدون أنّهم لو لم يصلوا ولم يصوموا، لن جاهم إيمانهم]. وذكر الأشعري في كتابه «مقالات الإسلامية» أنّ «المعرفة» و«الإقرار» مفهومان مشتركان تقريباً بين جميع فرق المرجئة الاثنتي عشرة^٢. والاختلاف الموجود بين هذه الفرق - كما يشير إليه ونسينك Wensinck - يكمن في سماحهم أو عدم سماحهم بإدخال أنماط أخرى، نحو: الحب، الخوف، الطاعة، في تعريف الإيمان^٣ ولا يخرج مرتكب الكبيرة عن الإسلام إلا إذا تخلّى عن إيمانه الذي هو معرفة وإقرار بأصول الإسلام. بيد أنّ المرجئة الأوائل لم يقولوا بفرق صريح بين الإيمان والإسلام.

ثمة فرق واضح في أصول العقائد الحنفية - الماتريدية السائدة في القرن الرابع، التي سماها ونسينك: «الفقه الأكبر الثاني». ووفقاً لما تقوله تلك الأصول، «فالإيمان عبارة عن الإقرار والاعتقاد»، و«الإسلام عبارة عن قبول أوامر الله والتسليم لها

١. للتعرف على منشأ هذا المذهب وتاريخه القديم، راجع: مادلونغ، الإمام القاسم ٢٢٨-٢٤١.

Madelung Der Imām al-Qasim.

٢. مقالات ١٣٢-١٤١. ورد الإقرار والمعرفة معادلين للإيمان في كتاب مرجني: أبو مقاتل السمرقندى، «العالم والمتعلم»، رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة. طبع م. الكوثري (القاهرة: الأنوار ١٣٦٨ھ، ١٣٢).

٣. ونسينك، أصول العقائد الإسلامية (كمبرج: إصدارات جامعة كمبرج ١٩٣٢) ١٣٢.

وطاعتھا^١. ولیس الهدف من هاتین العبارتین هو بیان الاختلافات بین الإيمان والإسلام، بل الهدف هو التأکید على أنَّ أحدهما مکمل للآخر: الاعتراف الباطنی للإيمان، والطاعة للإسلام. يقول ونسینک وفقاً لتلك الأصول:

يوجد فرق بين الإيمان والإسلام في اللغة. ومع هذا، فليس هناك إيمان بدون إسلام، وإسلام بدون إيمان. فهما متلازمان. والدين اسم يشمل الإيمان والإسلام جميع الأوامر الشرعية^٢.

وجاء في تلك الأصول أنَّ الإيمان والإسلام متمیزان، وأحدھما متقم للآخر.

الأشاعرة

قال الأشعري في كتابه العقائد^٣: الإبانة، ومقالات الإسلاميين، بكل صراحة: إن هناك فرقاً بين الإيمان والإسلام. وفي آخر فصل من فصول كتاب «مقالات الإسلاميين» - الذي ذكر فيه أنَّ الإيمان هو الاعتقاد بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وأقداره. والإسلام عبارة عن أداء الشهادتين - يقول: «وليس الإسلام - في عقيدتهم - إلا الإيمان»^٤. وجاء في الإبانة: «نعتقد أنَّ الإسلام أوسع من الإيمان، وليس جميع الإسلام إيماناً»^٥.

وجاء في الكتابين المذكورين: «الإيمان قول وعمل، لا يزيد ولا ينقص»^٦. بيد أنَّ الأشعري - في كتاب: «اللمع» الذي يستدلُّ فيه ضدَّ المعتزلة على أنَّ مرتكب

١. ونسینک، أصول العقائد الإسلامية. ١٩٤.

٢. نفس المصدر.

٣. مکارثی، علم کلام الأشعري ٢٤٣ - رقم ٢٥.

٤. نفس المصدر، الإبانة، رقم ٢٦.

٥. مکارثی، علم کلام الأشعري ٢٤٤ - ٢٤٥.

الكبيرة من أهل القبلة مؤمن - يقول إن معنى الإيمان هو التصديق بالله . وفي ضوء هذا الاستدلال، فإن المذنب يبقى مؤمناً، ومسلمًا طبعاً، مالم يكفر عملاً . ولكن الأشعري هنا أرجع الإيمان إلى التصديق، وأخرجه من نطاق العمل.

وفي ضوء ما يعتقد الأشعري من وجود فرق بين الإيمان والإسلام، ماذا كان موقفه من العلاقة بين الاثنين؟ لا يبدو أنه صرّح بجواب واضح في هذا المجال . وأشار غارديه إلى أنَّ في كلامه بذر الحل المتأخر للأشاعرة، الذي يعرف التصديق القلبي أنه سمة عُرفية للإيمان، ويعرف الإسلام أنه القيام بالأوامر الشرعية، وأعلى من كل شيء، فهو الإقرار بالشهادتين . في ضوء ما تقدّم، فإنَّه يمكن - حسب اعتقاد الأشعري - أن يكون هناك إيمان باطنی بدون إسلام، وأنْ يُعمل بالإسلام بدون إيمان^١.

فالعنصر العُرفی لمفهوم الأشعري عن الإيمان - إذن - هو: التصديق . والعنصر العُرفی للمرجئة هو: المعرفة . أما المعتزلة، فإنَّهم يؤكّدون العمل، دون الإعراض عن المعرفة طبعاً.

الشيخ المفید

في مقابل المعتزلة والخوارج الذين كانوا يعتقدون بأنَّ الإيمان والإسلام شيء واحد، نجد الشيخ المفید يراهما متباینين . وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في الإسلام والإيمان)

«وأتفقت الإمامية أنَّ الإسلام غير الإيمان . وأنَّ كلَّ مؤمن فهو مسلم، وليس كلَّ

١. مكارثي، علم كلام الأشعري ٢٤٤-٢٤٥؛ اللمع ٧٥، رقم ١٨١.

٢. لوئي غارديه، الله ومصير الإنسان (دراسات إسلامية، الجزء الناس: باريس؛ ورن ١٩٦٧) . L. Gardet Dieu et la destinée de l'homme ("Etudes musulmanes", Vol IX).

مسلم مؤمناً. وإنَّ الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان. ووافقهم على هذا القول: المرجنة وأصحاب الحديث. وأجمعوا أنَّ المعتزلة، وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنَّ كُلَّ مسلم مؤمن، وأنَّه لا فرق بين الإسلام والإيمان في الدين^١.

ورد هذا الرأي القائل إنَّ كُلَّ مؤمن مسلم، ولكن ليس كُلَّ مسلم مؤمناً في قسم من كتاب «أوائل المقالات»، جرى فيه الحديث عن الاختلافات الرئيسة بين الإمامية والمعتزلة. والجواب عن السؤال المتعلق بالصلة بين الإيمان والإسلام يكمن في موضوعات متعددة، بيتهما الشيخ المفید في حديثه عن الإيمان والكفر. ودار الحديث عن مرتكب الكبيرة في قسم متاخر من «أوائل المقالات». وفيما يأتي كلام الشيخ المفید في هذا المجال:

(القول في الأسماء والأحكام)

«أقول: إنَّ مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة والإقرار مؤمنون، يائموهم بالله وبرسوله، وما جاء من عنته؛ وفاسقون بما معهم من كبار الآثام. ولا أطلق لهم اسم الفسق، ولا اسم الإيمان، بل أقيدهما جميعاً في تسميتهم بكل واحد منهم. وأمتنع من الوصف لهم بهما من الإطلاق. وأطلق لهم اسم الإسلام بغير تقيد، وعلى كُلَّ حال. وهذا مذهب الإمامية إلا بني نوبخت، فإنَّهم خالفوا فيه، وأطلقوا للفساق اسم الإيمان^٢.»

إنَّ اصطلاح أهل المعرفة والإقرار - الذي استعمله الشيخ المفید هنا - ذو نبرة

١. أوائل ١٥.

٢. نفس المصدر. راجع: ص ١٥ من هذا الكتاب أيضاً. واتفقت الإمامية على أنَّ مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وأنَّه مسلم، وإنْ كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام. ووافقهم على هذا القول المرجنة كافة، وأصحاب الحديث قاطبة، ونفر من الزيدية. وأجمعوا أنَّ المعتزلة، وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنَّ مرتكب الكبائر متن ذكرناه فاسقاً ليس بمؤمن، ولا مسلم، وإنْ ضمَّ إلى فسقه كُلَّ ما عَذَّ تركه من الطاعات».

مُرجحية، وذلك لأن المرجحة يستعملونه دائمًا في تعاريفهم للإيمان. بيد أن الشيخ المفید لم يستعمله لوصف الإيمان، بل لوصف الإسلام. وعند حديثه عن مفردات الإيمان، تطرق الشيخ المفید إلى الإيمان بالله، والرسول، والرسالة. ولم يذكر حقوق أهل بيته النبوة بشكل صريح. علمًا أن جميع أهل السنة يقررون بتلك الأشياء بوصفها موضوعات الإيمان، ولهذا يبدو أن الشيخ المفید يعدهم مؤمنين. ولكن ما يُستشف من تصريحاته الأخرى حول عدم الإيمان، هو أن رأيه لم يكن كذلك.

وحيث يدور الحديث حول تسمية مرتکب الكبيرة، لا يتفق الشيخ المفید مع المعزلة الذين يقولون إنه ليس مسلماً ولا مؤمناً، وكذلك لا يتفق مع المرجحة الذين يعدونه مسلماً ومؤمناً بكل ما للكلمتين من معنى. فهو يرى أنه مسلم بتمام معنى الكلمة، ولكنه ليس مؤمناً بتمام معنى الكلمة. والنتيجة، أنه مؤمن مذنب.

الأحكام

إن الحكم على أحد الناس، أو على حالته عند الله، هو إما أن يكون مواليًا، أو معاديًّا. وتحدث الأشعرى عن موضوع ولایة الله وعداوته، فقال: إن المعزلة يعتقدون بأنهما من صفات الأفعال، في مقابل من يرى أنهما من صفات الذات^١. والنقطة هي أن صفات الذات محددة منذ الأزل بشكل غير قابل للتغيير. وللشيخ المفید بحث مفصل عن الولاية والعداوة، مفرقاً بينهما عند إطلاقهما على الإنسان أو على الله. فهو يقول:

«أقول: إن ولایة العبد لله بخلاف ولایة الله - سبحانه له، وعداؤته له بخلاف عداوته إياه. فاما ولایة العبد لله - عزوجل - في الانطواء على طاعته، والاعتقاد

بوجوب شكره، وترك معصيته وذلك عندي لا يصح إلا بعد المعرفة به. وأما ولایة الله - تعالى - لعبد، فهو إيجابه لثوابه، ورضاه لفعله. وأنا عداوة العبد لله - سبحانه - فهي كفره به، وجحده لنعمه وإحسانه، وارتكاب معاصيه على العناد لأمره، والاستخفاف لتهيه، وليس يكون منه شيء من ذلك إلا مع الجهل به. وأما عداوة الله - تعالى - للعبد، فهي إيجاب دوام العقاب له، وإسقاط استحقاق الثواب على شيء من أفعاله، والحكم بلعنه، والبراءة منه، ومن أفعاله^١.

فالشيخ المفید يرى - على عكس المجترة - أن الولایة والعداوة مشروطتان بأعمال الإنسان، وأن الأساس الضروري لجميع الأعمال التي تحرز ولایة الله، هو الإيمان، أو - على حد تعبيره - معرفة الله. وأن أساس المعصية التي تجعل الإنسان عدواً لله، هو الجهل. وفي شرحه على عقائد ابن بابويه، جعل الشيخ المفید الكفر مساوياً للجهل بالله ورسله^٢.

ضمنياً، يفهم من كلام المفید أن أعمال الإنسان ليست شرطاً للولایة والعداوة دائمًا، بل إن إيمان الإنسان وكفره بهذا الشكل فحسب. وهنا يبتعد الشيخ المفید عن المعتزلة والخوارج الذين يُضمنون الإيمان بالأعمال، ويقترب من المرجئة الذين يرون الإيمان معرفة وإقراراً.

وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول مع هذا: إن الولایة من الله - تعالى - للمؤمن قد يكون في حال إيمانه، والعداوة منه للكافر يكون أيضاً في حال كفره وضلالة. وهذا مذهب يستقيم على أصول أهل العدل والإرجاء.. وقد ذهب إلى بعضه المعتزلة خاصة، وللمرجئة [اقرأها: «المرجئة» بدلاً من «المجترة» الواردۃ في النص المطبوع] في بعضه وفاق.

١. أوائل ٩٦-٩٥.

٢. تصحیح ٥٥.

ومجموعه من جمع بين القولين بالعدل، ومذهب أصحاب المعافة من الراجحة. فأما القول بأن الله - سبحانه - قد يعادى من يصخّ موالاته له من بعد، ولا يوالي من يصخّ أن يعاديه، فقد سلف قولنا فيه في باب المعافة^١.

إن الهدف المهم للشيخ المفید هنا هو التوفيق بين المعتزلة والمرجئة فيما يخص وضع مرتكبي الكبائر. ويبدأ الشيخ المفید كلامه بنفس الحكم الذي يتافق معه أي معتزلي فيه: ولادة الله - تعالى - وعداوته مشروطتان بأعمال الإنسان، وأن أساس الأعمال الصالحة للإنسان هو معرفة الله أو الإيمان. ييد أنه يصرّح بعد هذا مباشرةً أن ولادة الله للإنسان يسبب إيمانه، أو - وفقاً لكتابه - : « تكون في حال إيمانه ». ويمكن أن يحمل هذا الكلام - طبعاً - محملاً مقبولاً لدى المعتزلة، إذا كان يعني أن إيمان الإنسان - حسب التعريف - يشمل أعماله الصالحة، أو أن ولادة الله للإنسان تبدأ في نفس اللحظة التي يبدأ فيها بالإيمان، وتستمر إلى أن يرتكب الكبيرة. ولكن في ضوء هذا التفسير، فإن ما يستتلي من كلام بعده ليس له أي معنى. لأن الشيخ المفید قال بعد ذلك مباشرة: إن الله قد يعادى من تصخّ موالاته له من بعد، وكذلك لا يوالي من يصخّ أن يعاديه... بكلمة بديلة، فإن الله يؤمن بولايته، ولا يسلبها. علمًاً أن هذا، لا يُقرّ به أي معتزلي.

و جاء في الفصل المتعلق بحالات الموت (المعافة)، الذي أشار إليه الشيخ المفید فيما سبق، ما نصه:

(القول في المعافة)

«أقول: إن من عرف الله - تعالى - وقتاً من دهره، وأمن به حالاً من زمانه، فإنه لا يموت إلا على إيمانه. ومن مات على الكفر باهله - تعالى - فإنه لم يؤمن به وقتاً

من الأوقات. ومعي بهذا القول أحاديث عن الصادقين عليهم السلام. وإليه ذهب كثير من فقهاء الإمامية، ونقطة الأخبار. وهو مذهب كثير من المتكلمين في الإرجاء، وبنو نوبخت يشترطون يخالفون فيه، ويذهبون في خلافه مذاهب أهل الاعتزال^١.

قال الشيخ المفيد: إن رأيه حول الولاية والعداوة مركب من العدل والموافقة. وهو يتفق مع الاثنين جزئياً. فمع المعتزلة، يعتقد بأن الله يمكن أن يبدل عداوته لأحد إلى ولاء؛ ومع أنصار نظرية الموافاة، يعتقد بأنه لا يمكن أن يبدل الله ولائه لأحد إلى عداوة. ولابن حزم بحث حول نظرية الموافاة الكلاسيكية، فهو يقول إن هشام بن عمرو الفوطسي المعتزلي وجميع الأشعرية يذهبون إلى أنه لو كان الإنسان مؤمناً ومطيناً للشرع طول عمره، ولكنه مات مرتدًا كافراً، فهذا يعني أن الله لم ينزل سخطاً عليه حتى عندما كان مؤمناً. وأما الكافر المذنب الذي يؤمن آخر عمروه، فإنه لم ينزل بعنة بلطف الله ورضاه. ذلك أن الله لا يغير علمه^٢. بعبارة أخرى، إن ولاء الله وعداؤه من صفات ذاته التي لا تتغير.

وذكر الأشعري أن فرقة من الخوارج تسمى: المكرمية، تعتقد بنظرية الموافاة: «وهي أن الله - سبحانه - إنما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه، لا على أعمالهم التي هم فيها»^٣. وهناك فرقة أخرى من الخوارج تدعى: الخازمية، تعتقد بذلك أيضاً، كما يقول الأشعري^٤:

إن موقف الشيخ المفيد بالدرجة الأولى ليس جبرياً. فهو - كالمعزلة - يرى، بكل تأكيد، أن ولاء الله وعداؤه للإنسان تعتمدان على الإنسان نفسه، وليس على

١. أوائل ٥٨.

٢. الفيصل في الملل والأهواء والتحل لابن حزم ٥٨/٤.

٣. مقالات الإسلاميين ٩٦.

٤. نفس المصدر ٩٦.

اختيار إلهي سابق. بيد أنه ينفصل عن المعتزلة باعتقاده أن الإنسان إذا آمن حالاً من زمانه، فإنه لن يفقد هذا الإيمان. وسبب هذا الانفصال هو أن تصوره عن الإيمان - كتصور المرجحة - عقلي جداً. وفي الحقيقة، إن الإيمان هو المعرفة الراسخة الواضحة لله بدرجة أنه إذا حصل للإنسان مرتين، فلا سبيل إلى إنكاره. هذا التصور يختلف تماماً عن تصور المعتزلة عن الإيمان، إذ يرون بأنه مرَّكِبٌ من المعرفة والطاعة.

وذكرت الخاصية العقلية، وبناء عليها، عدم زوال الإيمان، في نظام الشيخ المفید، في فقرة من كتابه: «الفصول المختارة» من خلال مناظرة مع أحد المعتزلة، الذي لم يذكر اسمه. وكان المعتزلي يسأل عن سبب عدم ظهور الإمام الثاني عشر، مع وجود أتباعه المستعددين لنصرته. فقال الشيخ المفید في جوابه إن كثيراً من الإمامية لا يوثق بهم، لأنَّه من الممکن أن يظهر الإمام، فيخونوه. بيد أنه هو نفسه على درجة كبيرة من المعرفة بالإمام، وعندَه اطلاع تام بأمره، لذلك فإنَّ إيمانه لن يتزلزل، لأنَّه مبنيٌ على المعرفة. وفيما يأتي نص كلامه:

اللَّذِي أَعْلَمُ أَنَّنِي عَارِفٌ بِاللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَبِرَسُولِهِ ﷺ وَبِالْأَئِمَّةِ أَجْمَعِينَ عَلَيْهِمُ الْكَلَمُ،
وَهَذِهِ الْمَعْرِفَةُ تَمْنَعُنِي مِنْ إِبْقَاعِ كُفْرٍ غَيْرِ مَغْفُورٍ، وَالسعيُ عَلَى دَمِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ
إِخْافَتُهُ عَنِّي كُفْرٌ غَيْرٌ مَغْفُورٌ، وَإِذَا كُنْتُ عَلَى ثَقَةٍ تَعَصَّمُنِي مِنْ ذَلِكَ إِلَى مَا
أَذْهَبُ إِلَيْهِ فِي الْمَوْافَةِ، فَقَدْ أَمْنَتْ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ فِي تَقْيِيَّةِ مَتَّيٍّ^١.

يقول الشيخ المفید: إنَّ الإيمان الحقيقي هو المعرفة الواضحة بدرجة أنه لو كان عند أحد، فلا يمكن أن يكون كافراً. ولما كانت طاعة القانون الشرعيّة ليست جزءاً من القانون ذاته، فإنَّ الذنوب اللاحقة لمن تخرج الإنسان من دائرة المؤمنين. وإذا

ارتکب أحد أفراد الإمامية عملاً كافراً، مثل: خيانة الإمام، فهذا يعني أنه لم يكن مؤمناً حقيقةً أبداً.

درجة الكفر:

(١) المجبرة

إن الأحكام النظرية للشيخ المفید حول الإيمان سوف تكون قابلة للفهم بشكل أكثر يسراً، فيما إذا أخذت بعين الاعتبار ضد الشرائح الأربع من الناس، الذين لا تنطبق عليهم هذه الأحكام. وهذه الشرائح الخارجة من عداد المؤمنين هي: المجبرة قاطبة، والمقلدون تقليداً أو عمى من الذين يجب أن يتعرفوا على الحقائق بشكل أفضل، وأصحاب البدع، وأعداء الإمام على عليه السلام.

ولم يكن جميع أفراد الفرق الإمامية التي ينتمي إليها الشيخ المفید بنفس الدرجة من إيمانه ومعرفته. وقد عرض هذا الموضوع في «المسائل السروية»:

المسألة السابعة

«ما قوله - حرس الله تعالى ظله - في أصحاب الإجبار من الإمامية ممن يعتقد الجبر، ويثبت إرادة الله للمعاصي والكفر، ويحرز الرؤيا على الله - تعالى - وهل يبلغ هذا القول منهم الكفر؟ وهل يجوز صرف الزكوات إلى ضعفائهم، أم لا؟»

الجواب: إن المجبرة كفار، ولا يعرفون الله - عز وجل - ومن لا يعرف الله - تعالى - فهو خارج عن الإيمان، لاحق بأهل الكفر والطغيان. ولا ينفعه عمل يرجونه إلى الله - عز وجل - ولا يصح منهم معرفة الأنبياء والأئمة عليهم السلام وإن تعلق بمذهب أهل الحق، فهو منتحل له عن طريق الهوى، والإلحاد والمنشأ، والعصبية، دون المعرفة به، والعلم بحقيقةه. ومن كان كذلك، لم يحل صرف الزكاة إليه، ومن صرفها إليه، فقد وضعها في غير موضعها، وهي في ذمته، حتى

يؤديها إلى مستحقها من أهل المعرفة والولاية^١.

في ضوء هذا، فإن الإيمان، والعضوية في المجتمع الإسلامي يتطلبان الاعتقاد بعدم جسمانية الله - تعالى -، والاعتقاد بعدله حسب الرؤية المعتزلية. وحتى أولئك الذين ينتتمون إلى الإمامية، وينتظرون ظهور الإمام الثاني عشر، فإنهم ليسوا مستثنين من وصمه الكفر، إذا أنكروا هذا الأمر.

(٢) المقلّدون

يوضح الشيخ المفید - وهو يواصل مناظرته مع خصم المعتزلی - سبب كون بعض أفراد الفرق الإمامية ليسوا جديرين بالثقة والاعتماد، فيقول:

«... وذلك أنَّ جماعة من معتقدى التشيع عندي غير عارفين في الحقيقة، وإنما يعتقدون الديانة على ظاهر القول بالتقليل، والاسترسال دون النظر في الأدلة، والعمل على الحجة. ومن كان بهذه المنزلة، لم يحصل له الثواب الدائم المستحق للمعرفة، المانع بدلالة الخبر به عن إيقاع كفر من صاحبه، فيستحق به الخلود في الجحيم، فتأمل ذلك^٢».

ومن خلال هذا الوصف الموسع للتقليل، وجد ذلك الخصم المعتزلی منفذًا لمواصلة كلامه مع الشيخ المفید، فتحدث بحديث يضمّ صورة عن وضع المجتمع الشيعي الثاني عشرى في عصر الشيخ المفید، وموقع الشيخ فيه... يقول هذا الخصم:

«إِنْ قُلْتَ ذَلِكَ، فَلَيْسَ فِي الْجَهَنَّمِ مِنَ الشِّعْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ إِذَاً غَيْرَكَ، لَأَنَّا لَا نَعْرِفْ أَحَدًا مِنْهُمْ عَلَى تَحْقِيقِ النَّظَرِ سَوَالَكَ، بَلْ إِنْ كَانَ فِيهِمْ، فَلَعَلَّهُمْ لَا يَكُونُونَ عَشْرِينَ

١. السروية .٥٥

٢. الفصول .٧٨

نفساً في الدنيا كلها. وهذا ما أظنك تذهب إليه. وإن قلت: إنهم ليسوا بكافار،
وهم يعتقدون التشيع ظاهراً وباطناً، فهم مثلك، وهذا مبطل لما قدمنت!.
إن الشيخ المفید، وهو يضطر إلى أن يوضح رأيه حول التقليد الأعمى، يعذر
أولئك الذين ليست لهم كفاءة الغور إلى ما تحت الظواهر، ويقول:

«لست أقول: إن جميع المقلدة كفّار، لأنّ فيهم جماعة لم يكُنوا يعلمون بالحقيقة، ولا
النظر في الأدلة لنقصان عقولهم عن الحدّ الذي به يجب تكليف ذلك، وإن
كانوا مكلفين - عندي - للقول والعمل. وهذا مذهبي في جماعة من أهل السواد
والنواحي الغامضة والبَوادي، والأعراب، والعجم، والعامة. فهو لاء إذا قالوا وعملوا،
كان ثوابهم على ذلك، كعوض الأطفال، والبهائم، والمجانين. وكان ما يقع منهم
من عصيان يستحقون عليه العقاب في الدنيا، وفي يوم المآب طول زمان
الحساب، أو في النار أحقاباً ثم يخرجون إلى محل الشّواب».

فمحل الشواب عملاً هو الجنة. وفي الفصل القادم سوف نلاحظ أن للأطفال، والمجانين، والبهائم مكاناً في الجنة، وليس هذا من عدل الله، بل من جوده وفضله^٣. لذلك فإنّ عوام الناس المتكلّم عنهم مضطربون إلى أن ينطقوا بكلمات الشهادة، ويؤذوا الواجبات المطلوبة منهم شرعاً، حتى لو لم يفهموها.

وقد رأينا أن الإسلام يشمل الإيمان، بيد أنه أوسع منه. ويدخل في دائرة الإسلام - ولكن خارج الإيمان بالمعنى الخاص للكلمة - أولئك الذين لم يستدلوا على إيمانهم، من خلال عدم ارتکابهم خطأً من عند أنفسهم. ويقول الشيخ المفید في الأشخاص القادرين على الاستدلال، ولم يفعلوا، ما نصه:

الفصل ٧٨.

٢. نفس المصد

^٣. راجع: **أوائل المقالات**، ٩١. وكذلك الفصل العاشر من هذا الكتاب، تحت عنوان: «تفضيل أو استحقاق».

«وجماعة من المقلدة - عندي - كفار، لأنّ فيهم من القوة على الاستدلال ما يصلون به إلى المعارف. فإذا انصرفوا عن النظر في طرقها، فقد استحقوا الخلود في النار».^١

هذه كلمات لاذعة يطلقها أحد الإمامية على أفراد فرقه، وهي تعكس مدى الانهماك في استعمال العقل والاستدلال الذي كان سائداً بين المعتزلة، واحتمالاً بين بعض الأشاعرة^٢.

بيد أنّ الشيخ المفيد يوسع من مفهوم المعرفة، الذي يراه ضرورياً، بتفريقه عن القدرة على البحث والجدال، وذلك من أجل توضيح هذا الاعتقاد وتلطيفه. يواصل جوابه لخصمه المعتزلي، فيقول:

«فأما قولك: إنه ليس في الدنيا أحد من الشيعة ينظر حق النظر إلا عشرون نفساً، أو نحوهم، فإنه لو كنت صادقاً في هذا المقال، ما منع أن يكون جمهور الشيعة عارفين، لأنّ طرق المعرفة قريبة يصل إليها كلّ من استعمل عقله، وإن لم يكن يتمكّن من العبارة عن ذلك، ويسهل عليه الجدل، ويكون من أهل التحقيق في النظر. وليس عدم الحذق في الجدل، وإحاطة العلم بحدوده، والمعرفة بغموض الكلام، ودقائقه، ولطيف القول في المسألة دليلاً على الجهل بالله، عزّ وجلّ».^٣

١. الفصول ٧٩.

٢. هناك استثناء بين المعتزلة، وهو أنّ أبا القاسم البخاري كان يعتقد بأن التقليد يمكن أن يكون أحد الطرق الموصولة إلى المعرفة. راجع: هورتن، المسألة ٢٠٦؛ وفان ايس، علم المعرفة ٤٦. واتهم ابن حزم، والمارtidيون مدرسة الأشاعرة بالاعتقاد القائل إنّ كلّ من ليس له علم بالأدلة العقلية، فهو كافر. وقال فان ايس بأنّ في هذا الاتهام تسامحاً عدائيّاً، وربما سوء فهم بسيط. بشأن «تكفير العامة» راجع: علم المعرفة...، ٥٤-٤٩. ومن أجل التعرّف على بحث آخر، راجع: إيزوتسو، في: مفهوم الإيمان في الكلام الإسلامي (طوكيو: معهد كيو ١٩٦٥) ١١٩ فما بعد.

T. Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology (Tokio: Keio Institute).

٣. الفصول ٧٩.

لا يريد الشيخ المفيد أن يقول إنَّ معظم الشيعة عارفون، بل يريد أن يقول إنَّ معظمهم يمكن أن يكونوا عارفين، ولا يجازف أكثر من هذا.

إنَّ عامة الناس - الذين ليسوا من أهل النظر والاستدلال - مسلمون من الناحية الظاهرية، وهم كذلك، إذا كان عجزهم عن الاستدلال ليس تقصيراً من عند أنفسهم. مضافاً إلى ذلك، فإنَّ التفريق - بين من يغفل عن استعمال عقله، تقصيراً منه، وبين من يستدلّ، ولكن ليس له قدرة على التعبير عن رأيه - غير ممكن في الحالات الفردية غالباً. لذلك ينظر إلى عامة الناس على أنَّهم مسلمون لأغراض عملية.

(٣) أصحاب البدع

هؤلاء هم الشريحة الأخرى التي يعتبرها الشيخ المفيد في عداد الكفار. ويخرجها من المجتمع الإسلامي بصورة تامة. وفيما يأتي نص كلامه:

«وأتفقَت الإمامية على أن أصحاب البدع كلُّهم كُفَّار، وأنَّ على الإمام أن يستتبِّهم عند التمكُّن بعد الدعوة لهم، وإقامة البُيُّنات عليهم فَيَابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب، وإلا قتلُهم لرِدَّتهم عن الإيمان. وأنَّ من مات منهم على تلك البدعة، فهو من أهل النار. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنَّ كثيراً من أصحاب البدع فساق، وليسوا بكافر. وإنَّ منهم من لا يفتق ببدعته، ولا يخرج بها عن الإسلام، كالمرجئة من أصحاب ابن شبيب، والبترية من الزيدية الموافقة لهم في الأصول، وإن خالفوهم في صفات الإمام».

١. يقول عبد الجبار بنفس الفرق بين المعرفة العامة المطلوبة من عوام المؤمنين، والكتفاء التفصيلية المتوقعة من العلماء، شرح ١٢٤-١٢٣.

٢. أوائل ١٥-١٦. راجع: ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ٧١ فيما يخص ابن شبيب. وفيما يتعلق بالبترية،

من هم أصحاب البدع وفقاً لرؤية الشيخ المفید؟ فهو لم يصرّح بذلك، بيد أن هناك أسباباً عملية لتحقیقه. إذ كان يعيش في وسط قوى يضمّ أهل السنة في بغداد. ولا يجرّم أنه كان يعتبر كلّ فريق ينكر الأئمة الاثني عشر، ولا يعتقد بهم، من أهل البدع وبالتالي فهم كفارٌ، وقد دافع في مكان آخر عن صحة الحديث القائل إن «كلّ من مات، ولم يعرف إمام زمانه، فقد مات ميتة جاهلية». وقال بأنّ معرفة الإمام الغائب وجهاً لوجه غير مطلوبة، بل المطلوب هو العلم بوجوده في هذا العالم، ومعرفة ذلك^١، والإمامية وحدّهم حائزون على هذا الشرط.

محاربو الإمام علي عليه السلام

إن حكم الشيخ المفید على مخالفي الإمام علي عليه السلام هو ما يتوقع من أي شخص معتنق لمذهب التشیع، يقول الشیخ:

«وأتفقت الإمامية، والزيدية، والخوارج على أن الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشام أجمعين كفار ضلال ملعونون بحربيهم أمير المؤمنين عليه السلام، وأنهم بذلك في النار مخلدون....»

وأتفقت الإمامية، والزيدية، وجماعة من أصحاب الحديث على أن الخوارج على أمير المؤمنين عليه السلام المارقين عن الدين كفار بخروجهم عليه، وأنهم في النار

راجع: فان آرندونك: بدايات إمامية الزيدية في اليمن، ٨٢، هامش.^٨

C.Van Arendonck Les Debuts de l'Imamat Zaidite au Yencn.

١. تصوّر الكاتب هنا غير صحيح، وذلك لأنّه يفتقد إلى الدليل. ولا يمكن الحكم عليه بهذا الشكل مالم يكن هناك نصّ صريح يفيد ذلك. وأظنّ أن استنباط الكاتب مستوحى من الخطط العام للتشیع الصلب الذي يمثله الشيخ المفید عليه السلام. المترجم.

٢. يرجع إلى موضوع «ضرورة وجود الإمام»، في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

بذلك مخلدون^١.

ولما كان أهل البصرة والشام لم يقبلوا خلافة الإمام علي عليه السلام فليس هناك من صعوبة في التوفيق بين هذه النظرية، وبين مسألة الموافاة. ولم يكن أولئك مؤمنين، حقيقةً.

ثمة صعوبة فيما يخص مفاهيم «الإيمان»، و«الإسلام»، و«الكفر»، تكمن في أن الكفر يستعمل - ضرورة - في مقابل الإيمان، والإسلام، في حين أنَّ الشيخ المفید قال بصراحة: إنَّ المفهومين الآخرين ليسا متمادين [متساوين في الامتداد]. وفي كتاب «الجمل» الذي يتحدث عن معركة الجمل، يصف الشيخ المفید أعداء على لسانه بالكفر. ولكن هناك نوعان من الكفر: أحدهما: كفر ردة عن الشرع، والآخر كفر ملة ضد الإيمان. وفيما يأتي نص كلامه:

«واجتmet الشيعة على الحكم بكفر محاربي علي، ولكنهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملة الإسلام، إذ كان كفرهم من طريق التأويل كفر ملة، ولم يكفروا كفر ردة عن الشرع، مع إقامتهم على الجملة منه، وإظهار الشهادتين، والاعتصام بذلك عن كفر الردة المخرج عن الإسلام، وإن كانوا بكفرهم خارجين من الإيمان، مستحقين اللعنة والخلود في النار حسبما قدمناه. وكل من قطع على ضلال محاربي علي من المعتزلة، فهو يحكم عليهم بالفسق واستحقاق الخلود في النار. ولا يطلق عليهم الكفر، ولا يحكم عليهم بالإكفار، والخوارج مكفرى أهل البصرة، وأهل الشام، ويخرجونهم بكفرهم الذي اعتقاده فيهم عن الإيمان^٢.

قال الشيخ المفید: إنَّ الإسلام أوسع من الإيمان. وحدَّد كلمة «المؤمن» رافضاً إطلاقها على بعض الشرائح التي هي على الإسلام عملياً، وتراعي الأحكام الشرعية:

١. أوائل ١١-١٠.

٢. الجمل أو النصرة في حرب البصرة للشيخ المفید (النじف: المطبعة الحيدرية ١٩٦٣) ٢٩-٣٠.

المجبرة، وهم الذين يعتقدون بأن الأولياء والصديقين سوف يرون الله في الآخرة؛ والمقلدون على نحو أعمى، الذين يستطيعون أن يستعملوا عقولهم؛ وأصحاب البدع؛ وأعداء الإمام علي عليه السلام. أما الناس الذين يحتلّون منزلة وسطى بين الإيمان، والخروج عن الإسلام، فيطلق عليهم مصطلح: كفر ملة، أي: الكفر داخل المجتمع الديني.

وفي المقطع الذي نقلناه قبل قليل عن كتاب «الجمل»، يميز الشيخ المفید بين رؤيته، ورؤى الخوارج والمعتزلة. فقد أنزل أعداء علي في منزلة بين الإيمان، وبين نوع من الكفر، الذي يخرج الشخص المسلم عن الإسلام. وهؤلاء مخلدون في النار، كمرتكبي الكبائر. على الرغم من هذا، فليس من الصحيح أن نعد موقف الشيخ المفید من الأسماء والأحكام مجرد شكل مقتضي لرأي مدرسة المعتزلة، إذ استعمل مصطلح: «كفر ملة» بديلاً عن «الفسق» هناك، وذلك لأن تعریف الإيمان - حسب رأيه - هو عبارة عن معرفة الله، ولا يشمل الأعمال، في حين أن تعریف المعتزلة يؤكد أعمال الطاعة والعبادة. وسيتجلى لنا الاختلاف الحاسم بين نظام الشيخ المفید، ونظام المعتزلة في الفصل القادم الذي سوف نتحدث فيه عن «الوعد والوعيد». ووفقاً لرأي الشيخ المفید، فإن المؤمن الذي يرتكب الكبيرة - ويستقيه مؤمناً فاسقاً - لن يخلد في نار جهنم خلوداً أبداً.

اعتراض

إن ما مرّ بنا توضيحة قبل قليل، مخطط منتخب اختاره الشيخ المفید، واصطلاحات استعملها في تسمية أعداء علي عليه السلام والحكم عليهم. ولكن في مناسبة أخرى، نجد أن معتبراً - وهو يورد آية من القرآن الكريم - يجر الشیخ المفید على أن يخوض في هذا الموضوع بشكل آخر. والآية التي قرأها هي: «إِنَّ اللَّهَ لَا

يَغْفِرُ أَن يُشَرِّكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُهُ^١. ثُمَّ سُؤَالُ الشِّيخِ الْمَفِيدِ السُّؤَالُ الْأَتِيُّ: هُل يجُوزُ أَن يغفر قتل العمد و يعفو عن الخوارج على الأئمة عليهما السلام وإن لم يخالفوا في الأصول؟

فوجد الشِّيخُ الْمَفِيدُ ضرورةً للتأكيد أنَّ أعداءَ الأئمةِ مشركون، لثلاً يضطرُ إلى الإذعان باحتمال شمولهم بالمعفورة حسب المنظور القرآني. لقد بدأ جوابه بصياغة معنى موسَع للشرك، فقال:

إِن كُلَّ مُعْصِيَةِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - تَكُونُ كُفَّارًا، فَهُوَ شَرِكٌ فِي حُكْمِ الشَّرْعِ وَالدِّينِ. وَكُلَّ كَافِرٍ فَهُوَ مُشَرِّكٌ مِنْ أَسْمَاءِ الدِّينِ دُونَ أَسْمَاءِ الْلُّغَةِ. وَكُلَّ مُشَرِّكٍ، فَهُوَ كَافِرٌ مِنْ أَسْمَاءِ الدِّينِ وَالْلُّغَةِ. وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا، وَجَبَ الْقُطْعَ عَلَى وَعِدِ الْكَفَّارِ بِأَيِّ ضَرِبٍ مِنَ الْكُفُرِ وَأَنْواعِهِ لِمَا ذَكَرْنَا مِنْ اسْتِحْقَاقِ السَّمْعَةِ لَهُمْ بِالشَّرِكِ فِي حُكْمِ الدِّينِ^٢.

قد طبق الشِّيخُ الْمَفِيدُ هَذَا الْمَبْدَأَ عَلَى أَعْدَاءِ عَلِيٍّ عليه السلام وَخَلْفَائِهِ بِشَرْطِ أَنْ يَعْتَبِرُوا كُلَّ عَمَلٍ يَقْوِمُونَ بِهِ شَرِيعِيًّا، فَقَالَ:

وَالخوارجُ عَلَى أئمَّةِ الْعَدْلِ إِذَا اسْتَحْلَمُوا حَرِبَهُمْ وَعَدَاوَتَهُمْ، وَقُتْلُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْصَارِهِمْ، فَهُمْ كَفَّارٌ بِذَلِكَ، وَحُكْمُهُمْ حُكْمُ الْمُشَرِّكِينَ. وَقَدْ دَخَلُوا بِذَلِكَ فِي الْوَعِيدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشَرِّكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُهُ^٣﴾.

قال الشِّيخُ الْمَفِيدُ فِي مَكَانٍ آخَرٍ إِنَّ عَائِشَةَ، وَطَلْحَةَ، وَالْزَّبِيرَ، وَآخَرِينَ مِنْ حَزْبِهِمْ

١. النساء ٤٨ و ١١٦.

٢. العنكبوتية، مسألة ٢٨.

٣. نفس المصدر.

لم يعتبروا عصيائهم مشروعًا فحسب، بل يعدونه واجبًا دينيًّا. وهذا مفتاح استعمله الشيخ المفید، وهو يواصل كلامه، ليميز بين ضربين من القتل المعتمد، لا يغفر لأحد هما فقط. وفيما يأتي نص كلامه:

«فأئتا قتل العمد فهو على ضربين: أحدهما: أن يكون القاتل مستحللًا. والضرب الآخر يقع على وجه التحرير. فمن قتل مؤمنًا مستحللًا لدمه، فهو كافر بقتله، مستحق للوعيد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ﴾ وبأمثال هذه الآية من وعيد الكفار. ومن قتل مؤمنًا محترمًا لقتله، خائفًا من العقوبة له على ذلك، معتقدًا لوجوب الندم عليه منه، كان مستثنى بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِئَنَّ يَسْأَعُهُ غَيْرُ أَنَّا لَا نَقْطِعُ عَلَى عِقَابِهِ وَلَا نَجْزِمُ عَلَى الْعَفْوِ عَنْهِ إِلَّا أَنْ يَنْدِمْ وَيَتُوبُ، فَيَكُونُ مقطوعًا لَهُ بِالْعَفْوِ وَالغُفْرَانِ﴾.

يمكن أساس هذا الاختلاف في أن القاتل إذا اعترف - عند قتله - بأنه ارتكب خطأً، فإنه يظل مؤمنًا. ومن رأى قتل المؤمن أو الإمام مشروعًا، فذلك يدل - من خلال عقيدته هذه - على عدم إيمانه بالشريعة أو بعصمة الإمام. وعمل الاثنين متماثل، بيد أن الكافر فحسب لا يغفر له. إن الحكم التاريخي للشيخ المفید هو أن أعداء عليٰ عليه السلام يعتبرون تمثيلهم شرعياً من الناحية العملية. وفي ضوء الحال المطروح الذي عرضه الشيخ المفید، فإن الإيمان يظل عقلياً ومتميزاً عن العمل بصورة كلية.

وستحدث في الفصل القادم عن مصير القاتل المؤمن الذي ليس له مجال أن يتوب قبل موته. وسنلحظ هناك أن المسألة ليست في أنه سيغفر له، أولاً، بل المسألة هي أنه سيغفر له بصورة تامة، أو أنه يبقى مدة في العذاب، ثم يغفى عنه.

١. كتاب الجمل ٢٠-١٩.

٢. المكيرية، مسألة ٢٨.

النتيجة

رأينا في هذا الفصل أن قواسم مشتركة كثيرة موجودة بين الشيخ المفيد، والمرجئة فيما يخص مسألة الأسماء والأحكام: التأكيد على المعرفة في الإيمان، الفرق بين الإسلام والإيمان، إنكار تخليل المؤمن المرتكب الكبيرة في النار، وهي مسألة سنتحدّث عنها في الفصل القادم.

يبدو أن الاتحاد الشيعي - المرجئي يبدو مستحيلاً، وذلك لأن الشيعة يبغضون المرجئة منذ البداية، لرفضهم التصرّيف بأفضلية علي عليه السلام على أعدائه^١. وكذلك لا يمكن القول إن الشيخ المفيد قد استوحى هذا الاعتقاد من المتكلمين المعروفين في الخط القدري - المرجئي. وذلك لأن القدرة كانوا يرون - كالمعزلة - أن المؤمن المذنب مخلد في النار^٢. ومع التسلّيم بتأثير كلام المعزلة والمرجئة على إنكار الشيخ المفيد^٣، فإن السبب الحقيقي لاتخاذه هذا الموقف، هو قناعته - كما يبدو - بأن المؤمن المذنب يدخل الجنة في آخر الأمر. ودليل تفكيره هذا هو الاعتقاد المهم وأساس المذهب التشيع بشفاعة الإمام. وهو ما سنتحدّث عنه في الفصل القادم.

١. من أجل التعرّف على عداء الشيعة للمرجئة، مثلاً راجع: غ. فان فلوتن، الإرجاء المجلة الألمانية لتاريخ الشرق ٤٥ (١٨٩١) ١٦٦ فما بعد.

G- Van Vloten "Irdjá". Z. D. M. G.

وكذلك راجع: م. باربيه دي مينار، السيد الحميري المجلة الآسيوية للدورة السابعة، الرابع (١٨٧٤)

M-Barbier de Meynard, "Le Seid Himyarite" journal Asiatique.

٢. الأشعري، مقالات ١٥٠ راجع: مادلونغ، الإمام القاسم ٢٢٩

٣. المؤلف يناقض نفسه هنا لأنه ذكر عكس ذلك في السطور المتقدمة على هذه العبارة. المترجم.

الفصل العاشر: الوعيد والوعيد

يتكون هذا الفصل من ثلاثة أقسام. الأول: يتحدث عن رأي الشيخ المفید القائل إن الوعيد بالخلود في النار يخص الكفار لا غيرهم. الثاني: يتعلق بالتوبه وما يتبعها. الثالث: يدور الحديث فيه عن بعض الأحاديث المتعلقة بالمعاد، وتفسير الشيخ المفید، والمعتزلة لها.

الوعيد

رأينا في الفصل السابق أن الشيخ المفید يعتقد بأن بعض الناس مخلدون في النار: المجبرة، والمشتبهة، والمقلدون تقليداً أعمى، القادرون على استعمال عقولهم للبحث والتحقيق في الموضوعات الدينية، ولم يفعلوا، وأصحاب البدع. أي: جميع الذين هم خارج دائرة الإمامية من أعداء علي عليه السلام. ويشارك هؤلاء جميعاً في أنهم يعتبرون كفاراً.

يقول الشيخ المفید إن مذهب الإمامية يرى أن الكفار وحدهم عرضة للخلود في النار. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في الوعيد)

«اتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفار خاصة دون مرتکبی الذنوب من أهل المعرفة بالله - تعالى - والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة. ووافقهم على هذا القول كافة المرجنة، سوى محمد بن شبيب،

وأصحاب الحديث قاطبة.

وأجمعـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ خـلـافـ ذـلـكـ،ـ وـزـعـمـواـ أـنـ الـوـعـيـدـ بـالـخـلـودـ فـيـ النـارـ عـامـ

فـيـ الـكـفـارـ،ـ وـجـمـيعـ فـنـاقـ أـهـلـ الصـلـاـةـ.

وـأـتـقـفـتـ الـإـمـامـيـةـ عـلـىـ أـنـ مـنـ عـذـبـ بـذـنـبـهـ مـنـ أـهـلـ إـلـقـارـ وـالـمـعـرـفـةـ وـالـصـلـاـةـ لـمـ

يـخـلـدـ فـيـ الـعـذـابـ،ـ وـأـخـرـجـ مـنـ النـارـ إـلـىـ الـجـنـةـ،ـ فـيـنـعـمـ فـيـهـاـ عـلـىـ الدـوـامـ،ـ وـوـافـقـهـمـ

عـلـىـ ذـلـكـ مـنـ عـدـنـاهـ.ـ وـأـجـمـعـتـ المـعـتـزـلـةـ عـلـىـ خـلـافـ ذـلـكـ،ـ وـزـعـمـواـ أـنـهـ لـاـ يـخـرـجـ

مـنـ النـارـ أـحـدـ دـخـلـهـ لـلـعـذـابـ»^١.

عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ الـمـرـجـةـ وـأـصـحـابـ الـحـدـيـثـ مـنـ أـهـلـ السـنـةـ يـتـقـفـونـ مـعـ الشـيـخـ

الـمـفـيـدـ فـيـ هـذـاـ الـاعـتـقـادـ الـعـامـ،ـ كـمـاـ يـقـولـ الشـيـخـ الـمـفـيـدـ نـفـسـهـ،ـ بـيـدـ أـنـهـمـ يـخـالـفـونـهـ

بـشـأـنـ هـوـيـةـ أـهـلـ إـلـقـارـ وـالـمـعـرـفـةـ.

وـوـقـأـ لـكـلـامـ الشـيـخـ الـمـفـيـدـ،ـ فـيـنـ هـؤـلـاءـ هـمـ الـمـؤـمـنـونـ الـاثـنـاـعـشـرـيـةـ.ـ وـبـشـأـنـ

أـحـوـالـهـمـ فـيـ عـالـمـ الـبـرـزـخـ،ـ الـفـتـرـةـ الـوـاقـعـةـ بـيـنـ الـمـوـتـ وـيـوـمـ الـقـيـامـةـ،ـ يـقـولـ الشـيـخـ

الـمـفـيـدـ:

(القول في أحوال المكالفين من رعايا الأئمة بذلك بعد الوفاة)

«أـقـولـ:ـ إـنـهـ أـرـبـعـ طـبـقـاتـ:ـ طـبـقـةـ يـحـيـيـهـ اللـهـ وـيـسـكـنـهـ مـعـ أـوـلـيـاـنـهـ فـيـ

الـجـنـانـ؛ـ وـطـبـقـةـ يـحـيـيـهـ وـيـلـحـقـونـ بـأـئـمـتـهـمـ فـيـ مـحـلـ الـهـوـانـ؛ـ وـطـبـقـةـ أـقـفـ فـيـهـمـ،ـ

وـأـجـزـ حـيـاتـهـمـ،ـ وـأـجـزـ كـوـنـهـمـ عـلـىـ حـالـ الـأـمـوـاتـ؛ـ وـطـبـقـةـ لـاـ يـحـيـيـهـنـ بـعـدـ الـمـوـتـ

حـتـىـ النـشـورـ وـالـمـآـبـ.ـ فـأـمـاـ الطـبـقـةـ الـمـنـقـمـةـ فـهـمـ الـمـسـبـصـرـوـنـ فـيـ الـمـعـارـفـ

الـمـمـتـصـونـ لـلـطـاعـاتـ؛ـ وـأـمـاـ الـمـعـدـبـةـ فـهـمـ الـمـعـانـدـوـنـ لـلـحـقـ الـمـسـرـفـوـنـ فـيـ اـقـتـرـافـ

الـسـيـئـاتـ؛ـ وـأـمـاـ الـمـشـكـوكـ فـيـ حـيـاتـهـمـ،ـ وـبـقـائـهـمـ مـعـ الـأـمـوـاتـ،ـ فـهـمـ الـفـاسـقـوـنـ مـنـ

أـهـلـ الـمـعـرـفـةـ وـالـصـلـاـةـ الـذـينـ اـقـتـرـفـواـ الـأـثـامـ عـلـىـ التـحـرـيـمـ لـهـاـ،ـ لـلـشـهـوـةـ دـوـنـ الـعـنـادـ

والاستحلال، وسوقوا التوبة منها، فاختروا دون ذلك، فهو لاء جائز من الله - عز وجل اسمه - رفع الموت عنهم لتعذيبهم في البرزخ على ما اكتسبوه من الإجرام، وتطهيرهم بذلك منها قبل الحشر ليتردوا في القيمة على الأمان من نار جهنم، ويدخلوا بطاعتهم الجنان، وجائز تأخير حياتهم إلى يوم الحساب لعقابهم هناك أو العفو عنهم كما يشاء الله - عز وجل - وأمرهم في هذين القسمين مطوي عن العباد؛ وأما الطبقة الرابعة فهم المقصرون عن الغاية في المعرف من غير عناد، والمستضعفون من سائر الناس. وهذا القول على الشر الذي ثبت، هو مذهب نقلة الآثار من الإمامية. وطريقة السمع، وصحيف الأخبار، وليس لمتكلميهم من قبل فيه مذهب مذكور^١.

لعل الطبقة الثانية المذكورة بين هذه الطبقات، هم من الإمامية الذين لا يراهم الشيخ المفید في عداد المؤمنين الحقيقيتين: وهم المجترة، والمشتبهة، والمقلدون الذين يحتمل أنهم قد استعملوا عقولهم. ويستشف من وصف له في مكان آخر عند حديثه عن محاربي الإمام علي عليه السلام الذين عذبوا ممن «حارب الحق وفرط في ارتكابسوء»، أنهم يمكن أن يكونوا من هذه الطبقة.

يتضح من مقطع نقلناه قبل قليل من «أوائل المقالات» أن الشيخ المفید يعتقد أن البرزخ مكان مؤقت للعقاب، وأنه منفصل عن جهنم. وهو مكان يقيم فيه المؤمنون العاصون قبل يوم القيمة. أما تصور عبد الجبار عن البرزخ، الذي يختلف تماماً عن تصور الشيخ المفید، فستتحدث عنه لاحقاً في هذا الفصل.

١. أولى ٤٨-٤٩، فيما يخص البرزخ، راجع: كارادو و(Carra de Vaux) في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الثانية ١٠٧٧١، ر. إكلوند، الحياة بين الموت و يوم القيمة في ضوء الإسلام (أوبسالا: المكونيست ويكسلي ١٩٤١) في مواطن كثيرة

ولما كانت ماهية الإنسان هي النفس، فإن الشيخ المفيد يعتقد بأن الله قادر على أن يجعل لهذه النفس بدنًا مؤقتاً في عالم البرزخ يثاب فيه الإنسان، أو يعاقب، وينعم فيه أو يشقى. ووفقاً لهذا المخطط، فإن من الضروري أن تكون الجنة موجودة قبل يوم القيمة. وهذا هو ما يعتقد الشیخ المفید، إذ يرى أن الجنة والنار موجودتان فعلاً، مستنداً إلى الروايات الواردة في هذا المجال. ويرى معظم المعتزلة أن هذا شيء ممکن، بيد أن الأحاديث لا تؤيد ضرورة قبوله، هذا في الوقت الذي يقول أبو هاشم الجبائي إن وجود الجنة والنار الآن محال^١. وليس في منهج المعتزلة دليل - حقيقة - على وجود الجنة والنار الآن. وذلك لعدم وجود أحد فيهما.

الشفاعة

إن أساس البحث عند الشيخ المفید عن «الوعد والوعيد» هو مبدأ الشفاعة. ويجد الشیخ نفسه هنا في موقف معارض لمفهوم العدل عند المعتزلة مباشرة. وذلك لأن «أهل العدل» - كما يسمى المعتزلة أنفسهم بذلك - يرون أن مرتكب الكبيرة إذا مات بدون توبة، فسوف يحاسب حساباً عسيراً يوم القيمة. يقول الشیخ المفید:

(القول في الشفاعة)

«وأتفق الإمامية على أن رسول الله ﷺ يشفع يوم القيمة لجماعة من مرتكبي الكبائر من أئمتها. وأن أمير المؤمنين علياً يشفع في أصحاب الذنوب من شيعته. وأن آئمة آل محمد ﷺ يشفعون كذلك، وينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين. وافقهم على شفاعة الرسول ﷺ المرجحة، سوى ابن شبيب، وجماعة من أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعمت

أن شفاعة رسول الله ﷺ للمطهعين دون العاصين، وأنه لا يشفع في مستحق العقاب من الخلق أجمعين»^١.

في نص آخر عن الشفاعة، ذهب الشيخ المفيد إلى أبعد من ذلك، إذ قال - تبعاً لأحاديث الشيعة - إن المؤمن البر يشفع لصديقه المؤمن المذنب. وبالموازنة بالنص المنقول آنفاً، يتضح أن الذين يفيدون من شفاعة علي عليه السلام هم مرتکبو الكبائر: يقول الشيخ:

(القول في الشفاعة)

«أقول: إن رسول الله ﷺ يشفع يوم القيمة في مذنبي أتمته من الشيعة خاصة، فيشققه الله - عز وجل -. ويشفع أمير المؤمنين عليه السلام في عصاة شيعته، فيشققه الله - عز وجل -. ويشفع الأئمة عليهما السلام في مثل ما ذكرناه من شيعتهم، فيشققهم الله. ويشفع المؤمن البر لصديقه المؤمن المذنب، فتنفعه شفاعته، ويشققه الله. وعلى هذا القول إجماع الإمامية إلا من شدّ منهم. وقد نطق به القرآن، وظاهرت به الأخبار. قال الله - تعالى - في الكفار عند إخباره عن حسراتهم على الفاتح لهم مما حصل لأهل إيمان: «فَالَّذِينَ شَافُعُوا * وَلَا صَدِيقٌ حَمِيمٌ» الشعراء - ١٠٠ - ١٠١. وقال رسول الله ﷺ: إني أشفع يوم القيمة، فأشفع. ويشفع علي عليه السلام، فيشقق. وإن أدنى المؤمنين شفاعة يشفع في أربعين من إخوانه»^٢.

١. أوائل ١٤-١٥. كان ابن شبيب قدرة، وبالرغم من أن القدرة يعتذرون من المرجحة، بسبب تعريفهم للإيمان، يبدأ لهم أقرب إلى المعزلة في مسألة العدل. وللاظلاع على أحوال ابن شبيب، راجع: ابن المرتضى في طبقات المعزلة. ٧١.

٢. أوائل ٥٣-٥٤. للاظلاع على نص مماثل له، راجع: الفصول المختارة للشيخ المفيد ٤٧. وللتعرف على حديث شفاعة أدنى المؤمنين لأربعين من إخوانه، راجع ابن بابويه، أصول عقائد الشيعة، ترجمة: فيزي (أوكسفورد: إصدارات جامعة أوكسفورد ١٩٤٢) ٦٨ حيث يذكر فيه أن أدنى المؤمنين شفاعة يشفع لثلاثين ألف مؤمن.

هذا النص يجيز عن سؤال مثار، من خلال رفض الشيخ المفيد تسمية المؤمن المذنب: مؤمناً أو فاسقاً بشكل مطلق^١. فنتيجة الشفاعة هي أنه لا أحد من طبقة المؤمنين، حتى لو كان مؤمناً فاسقاً، يخرج من الجنة بعد الحساب.

وذكر عبد الجبار رأي المعتزلة حول الشفاعة في كتاب «شرح الأصول الخمسة» فقال: إنه لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي صلى الله عليه [وآله] ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها ثبتت لمن. فعند المعتزلة أن الشفاعة للثائبين من المؤمنين. وعند المرجنة أنها للفساق من أهل الصلة. وفي ضوء كلام عبد الجبار، فإن الشفاعة هي مسألة أن غير الناس ينفع غيره، وأن يدفع عنه مضره. وأن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسق، ولم يتوبوا يتنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد غيره، وترصد للآخر حتى يقتله، فكما أن ذلك قبيح، فكذلك هاهنا^٢.

مضافاً إلى ذلك، فإن عبد الجبار يقول إن النبي ﷺ لا يشفع لصاحب الكبيرة، لأنّه يقدح بإكرامه. ثم إنه - وفقاً للمبادئ التي يؤمن بها - يرى أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح. ويورد آيات من القرآن الكريم لدعم رأيه^٣.
ويقرّ عبد الجبار بأن النبي ﷺ يشفع لأمة، بيد أنه يرى أن هدف الشفاعة هو

→ وقال فيضي في هامش نفس تلك الصفحة إنّ حديث أهل السنة يذكر أن الشفاعة لسبعين ألف شخص،

مشيراً إلى «ونسينك» في كتاب الدليل حول بداية علم الحديث الإسلامي (ليدن: بريل ١٩٦٠) ١١٢.

J. Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition.

ولكن الأحاديث المشار إليها هناك ذكرت فقط أن الشخص العظيم في الأمة يشفع لسبعين ألف شخص. وتحدّث الباقون بصورة عامة عن شفاعة المؤمنين لأصدقائهم.

١. أوائل المقالات ٤٠. يرجع كذلك إلى الفصل التاسع من هذا الكتاب: «الأسماء والأحكام»، موضوع: الشيخ المفيد.

٢. شرح الأصول الخمسة ٦٨٨.

٣. نفس المصدر ٦٨٩.

رفع مرتبة الشفيع، وطلب النفع للمسلم البر، وليس هدفها دفع الضرر عن الأشرار، ويرى المرجنة (الاصطلاح الذي يعتبر عن غير المعتزلة في هذا النص) خلاف ما يراه عبد الجبار في هذا المجال، إذ ينقلون حديثاً عن النبي ﷺ يقول فيه: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي». ويعلق عبد الجبار على هذا الكلام بقوله إنّه حتّى لو صلح، فإنّه يتعلّق بحالة خاصة، ولا يشمل جميع المذنبين في الأمة. وهذه الحالة الخاصة ترتبط بالمذنب التائب. ويجيب المرجنة قائلاً إنّ الشخص لو تاب، فما هي فائدة الشفاعة؟ عند ذلك يقول عبد الجبار إنّ ما استحقّ التائب من الشواب قد حُبِطَ بارتكابه الكبيرة، ولا ثواب له إلّا مقدار ما قد استحقّه بالتوبة، فبه حاجة إلى نعم التفضل عليه.^١

هذا التوضيح يرتكز على أساس مذهب الإحباط عند المعتزلة الذي يرى أنّ أعمال السوء التي يقوم بها أحد تحبط بالعمل الصالح، وعكس ذلك فيما إذا كانت كفّة العمل السيئ غير راجحة على كفّة العمل الصالح. وسيأتي استدلال الشيخ المفيد ضدّ الاعتقاد بالإحباط لاحقاً.

ويرفض عبد الجبار رأي أبي الهذيل القائل إن الشفاعة تثبت لأصحاب الصغار، ويقول إن هذا لا يصح، لأن الصغار تقع مكفرة في جنب الطاعات، فلا حاجة بها إلى الشفاعة^٢.

الكبار والصغار

يتحدث عبد الجبار عن الفرق بين الكبائر والصغرى في ضوء ما يتمخض عنها

^١ شرح الأصول الخمسة ٦٨٩-٦٩٠ . وبشأن الحديث المنقول راجع: صحيح الترمذى (القاهرة: الصاوي

١١١)، مؤلفه ج. ونسينك، مذكورة في كتاب الدليل ٢٦٧، الناسع، ١٩٣٩.

٦٩١ المصدر نفس .

من نتائج، وفيما يأتي نص كلامه:

«...أن الكبيرة في عرف الشرع هي ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً، وإما مقدراً... وأما الصغيرة، فهي ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه، إما محققاً، وإما مقدراً».

يوضح عبد الجبار بعد ذلك أنه احترز بقوله: إما محققاً، وإما مقدراً عن الكافر، ومن لم يطع البتة، فمثل هذا الشخص ليس له ثواب أبداً.

إن النقطة الأساسية هنا هي أن المؤمن يستحق الشواب المناسب لطاعته للأحكام الشرعية. وحين يرتكب صغيرة من الصغائر، فإن الشواب الذي كان قد استحقه سلفاً يعوض عن العقاب الذي يستحقه على هذه الصغيرة.

من جهة أخرى، حينما يرتكب المؤمن كبيرة من الكبائر، فإن كل ما استحقه من ثواب متقدم بسبب طاعته، يحيط، ولا يستحق إلا العقاب. وثمة اختلاف تام بين الكبائر والصغرائر في منهج عبد الجبار. كل ثواب استحقه حتى أفضل الناس، يحيط بارتكاب إحدى الكبائر، مهما كان مقداره. إن أساس الاستدلال عند عبد الجبار قياسي مع الحدود المعتادة في الشعوب بعض الجرائم، والتي ينبغي أن تتفذ دون الأخذ بعين الاعتبار الاستحقاقات السابقة للمجرم. وفيما يأتي نص كلامه في هذا المجال:

«هل يبلغ ثواب طاعات أحدهنا حداً يصير عقاب الكبيرة مكفراً في جنبها والأعمال هذه؟ والأصل فيه أنه لا يبلغ، لأن أحدهنا، وإن بلغ في الطاعة كل مبلغ، وسرق بعده عشرة دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة، فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال، فلو لأنّ ما كان قد استحقه من الشواب لم يبلغ حداً

يصير عقاب السرقة مكفرًا في جنبه. وإنما لا يجوز ذلك^١. بكلمة بديلة، فإن جميع الأعمال الصالحة التي قام بها الإنسان الصالح طول عمره، والتي تشير إليها هذه المسألة، لا تساوي شيئاً في مقابل كبيرة من الكبائر. فعقابه ضروري دون الأخذ بعين الاعتبار سوابقه الحسنة. لذلك، في ضوء كلام عبد الجبار، فإن ثمة فرقاً تماماً مطلقاً بين الكبيرة والصغرى^٢.

ويرى الشيخ المفید أن الاختلاف بين الكبائر والصغرى نسبي، وفيما يأتي نص كلامه في هذا المجال:

«أقول: إنَّه ليس في الذنوب صغيرة في نفسها، وإنما يكون فيها بالإضافة إلى غيره. وهو مذهب أكثر أهل الإمامة، والإرجاء. وبنو نوبخت بنو نوبخت يخالفون فيه، ويذهبون في خلافة إلى مذهب أهل الوعيد والاعتزال»^٣.

إن الكبائر تحبط الشواب في ضوء منهج عبد الجبار، ولكن الصغار ليست كذلك. هذا ليس هناك نسبة حقيقة بين الكبيرة والصغرى. أما في منهج الشيخ المفید، فلا يلاحظ مفهوم الإحباط، لذلك فإن الفرق المطلق الموجود بين الصغيرة والكبيرة عند المعتزلة، غير موجود هنا.

وقد أشرنا إلى أن اعتقاد الشيخ المفید بالشفاعة، هو أساس معارضته نظرية الوعيد عند المعتزلة. بيد أن هذا لا يعني أن الشفاعة برهانه الرئيس. فمعظم دليله الأساس هو أنه أخذ نفس موقف المرجحة، وانبرى إلى الإثبات بالبراهين الجدلية

١. شرح الأصول الخمسة ٨٠٠

٢. ولكن عبد الجبار يضيف إلى ذلك قوله إن الله -تعالى- لا يجوز أن يعذبنا الصغار بأعيانها، أو الكبائر بأعيانها، ولو فعل ذلك، فإنه يغري الناس بارتكاب القبيح حقيقة. لأن الإنسان إذا علم الذنوب التي يزول أثراها من خلال أعماله الصالحة، فإنه لا يتزور بارتكاب مثل هذه الذنوب، ويكون مغرياً بها.

راجع: شرح الأصول الخمسة ٦٣٥.

٣. أوائل ٥٩

ضد المعتزلة. والنقطتان الرئيستان اللتان يجب أن يوضحهما الشيخ المفید هما: الأولى: يجب على الله بمقتضى عدله أن يثيب الشخص الذي يعمل صالحاً، وهذا يخالف رأي المعتزلة إذ يقولون بتحابط الأعمال الصالحة والقبيحة بعضها مع بعض. الثانية: ليس لأحد أن يُشكل على الله لعفوه عن مرتکب الكبيرة بعد تهديده بالعذاب الأبدي.

الطاعة تستوجب الثواب

يعتقد الشيخ المفید بأن العمل الصالح يجب أن يثاب:

«قول جميع المعتزلة في الوعيد تجويره الله - تعالى - وتظليله له، وتكذيب أخباره، لأنهم يزعمون أن من أطاع الله - عزوجل - ألف سنة، ثم قارف ذنباً محراًماً له مسوفاً للتوبـة منه، فمات على ذلك، لم يتبه على شيء من طاعاته، وأبطل جميع أعمالـه، وخـلـدـه بـذـنـبـهـ فيـ نـارـ جـهـنـمـ أـبـدـاـ لـاـ يـخـرـجـهـ مـنـهاـ بـرـحـمـةـ مـنـهـ ولاـ بشـفـاعـةـ مـخـلـوقـ فـيـهـ. وأـبـوـ هـاشـمـ مـنـهـ خـاصـةـ يـقـولـ: إـنـ اللهـ -ـ تـعـالـىـ -ـ يـخـلـدـ فـيـ عـذـابـهـ مـنـ لـمـ يـتـرـكـ شـيـئـاـ مـنـ طـاعـتـهـ،ـ وـلـاـ اـرـتـكـبـ شـيـئـاـ مـنـ خـلـافـهـ،ـ وـلـاـ فـعـلـ قـبـحـاـ نـهـاـهـ عـنـهـ،ـ لـأـنـ زـعـمـ وـقـتاـ مـنـ الـأـوـقـاتـ لـمـ يـفـعـلـ مـاـ وـجـبـ عـلـيـهـ،ـ وـلـاـ خـرـجـ عـنـ الـوـاجـبـ بـاـخـتـيـارـهـ،ـ وـلـاـ بـفـعـلـ يـضـادـهـ.ـ هـذـاـ وـالـلـهـ -ـ تـعـالـىـ -ـ يـقـولـ: ﴿إِنَّا لَا نُضـيـعـ أـخـرـ مـنـ أـخـسـنـ عـمـلـ﴾ (الكهف/٣٠).ـ وـيـقـولـ: ﴿فـنـ يـقـمـ مـيـقـالـ دـرـةـ خـيـرـاـيـرـهـ﴾ (الزلزلة/٧).ـ وـيـقـولـ: ﴿مـنـ جـاءـ بـالـحـسـنـةـ فـلـهـ عـشـرـ أـمـنـاـتـهـ وـمـنـ جـاءـ بـالـسـيـئـةـ فـلـاـ يـجـزـىـ إـلـاـ مـثـلـهـ﴾ (الأعراف/١٦٥).ـ وـيـقـولـ: ﴿إـنـ الـحـسـنـاتـ يـذـهـبـنـ السـيـئـاتـ ذـلـكـ ذـكـرـىـ لـلـذـاكـرـينـ﴾ (هـود/١١٤)».^١

إن الهدف الرئيس للشيخ المفید هو أن يبيّن بأن لكل عمل صالح ثواباً يتبعه. وفي مقطع آخر. وهو يطرح نفس هذا البرهان - يرى أن التعارض قائم بين ما يريد الله، وما يريد الإنسان، وفيما يأتي نص كلامه:

«لا يجوز في حكم العدل أن يأتي العبد بطاعة ومعصية، فيخلد بالنار على المعصية، ولا يعطي الشواب على الطاعة، لأنّ من منع ما عليه واستوفى ماله كان ظالماً معتبراً. والله تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً».^{٦٤}

فكمّا أنّ معصية الإنسان لله تجعل الله في موقف مضاد للإنسان، فكذلك طاعته - كما يقول الشيخ المفید - تعطي الحق للإنسان في مقابل الله - تعالى -. وستجده في طبيعة هذا الادعاء أدناه.

ويتوکأ برهان الشيخ المفید على المقدمة القائلة إنّ كثيراً من الشر لا يُحبط قليل الخير. فهو يقول:

(القول في تحابط الأعمال)

«أقول: إنه لا تحابط بين المعاصي والطاعات، ولا الشواب ولا العقاب. وهو مذهب جماعة من الإمامية والمرجئة. وبنو نوبخت يذهبون إلى التحابط فيما ذكرناه، ويوافقون في ذلك أهل الاعتزاز».^{٦٥}

إذا أمكن أن تحبط الأفعال الصالحة التي قام بها أحد المؤمنين في جميع حياته، بمقدار أكثر من عمل السوء الذي فعله هو نفسه، فإن الله غير مكلّف أن يثبّبه في الجنة بسبب تلك الأفعال الصالحة. وهذا بالضبط هو محور الجدال عند المعتزلة.

ويقول عبد الجبار إننا حتى لو فرضنا أن الشواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام، فالحق أن المكلّف لا يستطيع أن يبلغهما في آن واحد؛ بل يبلغ أحدهما فحسب. لذلك فإن الشواب أو العقاب، أيهما كان أقل فإنه يجب أن

١. المسائل السروية .٦٤

٢. أوائل .٥٧

يحيط بالأكثر منها.

في ضوء هذا البحث، ينبغي أن نتذكّر أن للإيمان أهمية متفوقة عند الشيخ المفید، واستدلاله على أن كل عمل صالح يستحق الثواب الدائم، ذو طابع جدلی محض... إنه يناقش المعتزلة على أرضية التصور الذي يحملونه، وذلك ليحضر اعتقادهم حول الأهمية المتفوقة للأعمال. وفقاً لهذا الاستدلال، فإنّ الشيخ المفید يريد أن يثبت أنّ المسألة لا تكمن في أنّ الأعمال توزن في مقابل أعمال أخرى أو في مقابل ثوابها، كما يقول المعتزلة، بل إنّها توزن في مقابل الإيمان. ويقول الشيخ المفید إنّ الغلبة للإيمان دائمة، والمؤمن الذي يموت مذنباً بسبب ذنوب غير مغفور لها، كبيرة كانت أو صغيرة، فإنه سوف يتخلص من الخلود في النار.

ييدّأ أنه يتخلص منها بشفاعة النبي والأئمة. وإن ولادة الأئمة - حسب منهج الشيخ المفید - من العناصر المهمة للإيمان. وال المسلمين الذين ينكرون حقوق أهل البيت عليهم السلام يحسبون في عداد الكفار. ومن المستحيل - أيضاً - أن يكون الإنسان موالياً حقيقياً للأئمة، ويفعل إيمانه ناقصاً من حيث النقاط الأساسية. لذلك فالمجبرة من الإمامية يعدون كفاراً، حسب رؤية الشيخ المفید.

عند أول نظرة لنقيها، نجد أنّ مذهب الإحباط عند المعتزلة يحاول أن يبعد عن نفسه التهمة التي وجهها الشيخ المفید إليه من أنّ الإنسان إذا عمل الصالحتين ألف سنة من عمره، فإنه سيدخل النار بسبب كبيرة من الكبائر التي ارتكبها ولم يتبع منها. ييدّأ أنّ الأمر ليس كذلك حقّاً، لوجود فرق تام مطلق بين الكبيرة والصغرى في تعاليم المعتزلة، وأنّ الكبيرة تحبط جميع ما استحقّه الشخص من ثواب سابقاً. لذلك فإنّ ثواب عمر بكمله في الطاعة يزول في آخر العمر بارتكاب

كبيرة من الكبائر. وهذا ما يعتبره الشيخ المفید خلاف العدل. ويفرق أبو هاشم وعبد الجبار - على عکس أبي علي - بين الشواب الذي يُخبط، والعوض الذي يستحقه الشخص لقاء ما عاناه طوال عمره، ولم يكن نتيجة عمله القبيح. ولو صلح أن يعاقب الإنسان عقاباً أبدياً، فإنَّ على الله أن يعوقبه في هذه الدنيا، أو في عرصات القيمة، أو يخفف من عقابه.^١

ولما كان استدلال الشيخ المفید يتطلب أن يكون هناك ثواب أبدى للكل عمل صالح يقوم به أحد المؤمنين، فإنَّ مفهوم العوض يتحدد بالمؤمنين الذين كلفهم الله المشقة لمصلحة ناس آخرين... ويقول الشيخ المفید إنَّ الكفار لا يستحقون العوض، لأنَّ ما يقع عليهم من الألم والمشقة جزء من العقاب الذي يستحقونه^٢. في هذا العالم، يمكن أن يعطي المؤمن جزءاً من الثواب الذي يستحقه، أو جزءاً من العقاب أو جميعه. بيد أنه لا يستطيع أن يحصل على جميع الثواب الذي يستحقه في هذه الحياة، وذلك أنَّ الثواب التام للمؤمن يتطلب الخلود في الجنة^٣. ولما كان الشيخ المفید يقول إنَّ كل طاعة تستحق ثواباً دائمًا، فعليه أن يحدد

١. شرح الأصول الخمسة .٦٢٦-٦٢٧.

٢. أوائل ٩٠.

٣. نفس المصدر ٥٧: «أقول في الوعيد ما قد تقدم حكايته عن جماعة الإمامية. وأقول بعد ذلك: إنَّ من عمل الله عملاً وتقرب إلى الله بقربة، أثابه على ذلك بالنعم المقيم في جنات الخلود. ونبخت بِهِ يذهبون إلى أنَّ كثيراً من المطيعين لله - سبحانه وتعالى - يثابون على طاعتهم في دار الدنيا، وليس لهم في الآخرة من نصيب. وهي على ما ذهبت إليه أكثر المرجنة، وجماعة من الإمامية».

نفس المصدر، ص ٩٢: «إنَّ الله - تعالى جلَّ اسمه - يثيب بعض خلقه على طاعتهم في الدنيا ببعض مستحقهم من الثواب. ولا يصح أن يوقيهم أجورهم فيها لما يجب من إدامة جزاء المطيعين. وقد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقهم على خلافهم له، وبجميعه أيضاً، لأنَّه ليس كلَّ معصية له يستحق عليها عذاباً دائمًا».

هذه الطاعة. ويستثنى الشيخ المفيد جميع الكفار من احتمال أدائهم أعمالاً تؤدي بهم إلى دخول الجنة. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في الكفار، وهل فيهم من يعرف الله - عَزَّ وَجَلَّ - وتقع منهم الطاعات)
 «أقول: إنَّه لِيُسَمِّيَ بِكُفْرِهِ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - مَنْ هُوَ بِهِ عَارِفٌ، وَلَا يَطِيعُهُ مَنْ هُوَ لِنَعْمَتِهِ جَاهِدٌ. وَهَذَا مَذْهَبُ جَمِيعِ الْإِمَامِيَّةِ، وَأَكْثَرُ الْمَرْجَعَةِ. وَبَنْوَنِيَّ بَخَافُونَ فِي هَذَا الْبَابِ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْكَفَّارِ بِاللهِ - تَعَالَى - عَارِفُونَ، وَلَهُ - تَعَالَى - فِي أَفْعَالِ كَثِيرٍ مُطِيعُونَ. وَإِنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا عَلَى ذَلِكَ يَجَازُونَ وَيَثَابُونَ. وَمَعَهُمْ عَلَى بَعْضِ هَذَا الْقَوْلِ: الْمُعْتَزَلَةُ، وَعَلَى الْبَعْضِ الْآخَرِ: جَمَاعَةُ مِنَ الْمَرْجَعَةِ».^١
 ولا يؤيد عبد الجبار القول إنَّ الكافر يمكن أن يطيع الله، كما لا ينكره. فإنَّ ما يقوله في شرحه للعواض والثواب المؤقت على الألم المتحمل من قبل شخص يجب أن يدخل جهنَّم، يمكن أن يشير إلى الكفار، وكذلك يمكن أن يشير إلى المؤمنين من مرتكبي الكبائر.^٢

عفو الله

يجب على الشيخ المفيد أن يثبت - بوصفه جزءاً من برهانه على أنَّ الوعيد يخص الكفار - أنَّ الله حين يغفو عن مرتكب الكبيرة الذي قد مات، فإنه لا يخلف ما أوعده سابقاً بالعذاب الدائم. يقول الشيخ المفيد، وهو يستدلَّ ضدَّ أبي القاسم البخاري، ما نصه:

١. أوائل ٥٨. وذكر نفس هذا الرأي في الفصول ٣٩، فقال: «وَأَقَاتُ مَذْهَبِي فِي الإِرْجَاءِ، فَإِنَّمَا أَقُولُ: لَا طَاعَةُ مَعْكُوفٍ، لِأَنَّهُ لَا يَعْرِفُ رَبَّهُ، وَإِذَا مَلِمْ يَعْرِفُهُ، لَمْ تَصْحُّ مِنْهُ طَاعَةٌ. إِذَا الْفَعْلُ إِنَّمَا يَكُونُ طَاعَةً بِقَصْدِ الْفَاعِلِ بِهِ إِلَى الْمَطَاعِ. وَإِذَا كَانَ جَاهِلًا بِالْمَطَاعِ، لَمْ يَصْحُّ مِنْهُ تَوجِيهُ الْفَعْلِ إِلَيْهِ».

٢. شرح الأصول الخمسة ٦٢٦.

«إذا كانت العرب والعجم، وكلّ عاقل يستحسن العفو بعد الوعيد، ولا يعلمون بصاحبه ذمّاً، فقد بطل أن يكون العفو من الله - تعالى - مع الوعيد قبيحاً، لأنّه لو جاز أن يكون منه قبيحاً ما هو حسن في الشاهد عند كلّ عاقل، لجائز أن يكون منه حسناً ما هو قبيح في الشاهد عند كلّ عاقل. وهذا نقض العدل والمصير إلى قول أهل التجوير والجبر، مع أنه إذا كان العفو مستحسناً مع الخلف، فهو أولى بأن يكون حسناً مع عدم الخلف. ونحن إذا قلنا: إن الله - سبحانه - يعفو مع الوعيد، فإنّما نقول بأنه توعّد بشرط يخرجه عن الخلف في وعيده، لأنّه حكيم لا يعيث^١».

إن الشرط، الذي تحدّث عنه الشيخ المفید دون أن يسمّي، هو أن الوعيد يخص الكفار. يوعد الله مرتکبی الكبائر الخلود في النار، ما لم يؤمّنا.

تفضيل أو ثواب

ذكر عبد الجبار أن نزاعاً نظريّاً كان قائماً بين معتزلة بغداد والبصرة حول العقاب الإلهي للمذنب العاصي، هل هو حقّ الله أو تكليفه؟ فالبغداديون كانوا يقولون إنّ الله مكلّف بالعقاب مستدلين على أنّ العقاب لطف من الله لردع الآخرين عن اقتراف المعاصي. أما البصريون فقد كانوا يرون أنه حقّ الله، وله أن يغفو متى شاء ذلك. بيد أنّهم كانوا يقولون إنّ حقيقة الأمر هي أنّ الله أخبر بأنه سيفعل بال العاصين، ما يستحقونه. وانتقد عبد الجبار البغداديين لقولهم: إنّ ضرورة العقاب أكثر من ضرورة الشواب، لأنّ البغداديين يعتقدون بأنّ الله مكلّف بإثابة المطبعين بوجوده وكرمه لا بعدله^٢.

١. الفصول .٤٠

٢. شرح .٦٤٤

يجيب الشيخ المفيد عن السؤال المطروح حول نعيم أهل الجنة، هل هو تفضل من الله أو إثابة منه على الأعمال، مفرقاً بين صنفين من الناس في الجنة: الأول، ويشمل البهائم، والبَلَه، والأطفال، وهؤلاء لم يكونوا مكلفين أيام حياتهم، فدخولهم الجنة تفضل إلهي لا غيره. الثاني، ويشمل المكلفين. لذلك فالجنة ثواب من جهة، وتفضل من جهة أخرى. وفيما يأتي نص كلامه:

«... وإنما كان تفضلاً عليهم لأنهم لو منعواها، ما كانوا مظلومين، إذ ما سلف الله - تعالى - عندهم من نعمه وفضله وإحسانه يوجب عليهم أداء شكره وطاعته، وترك معصيته. فلو لم يتبهم بعد العمل ولا ينعمون، لما كان لهم ظالم. فلذلك كان ثوابه لهم تفضلاً.

وأما كونه ثواباً، فلأن أعمالهم أوجبت في جود الله - تعالى - وكرمه تعديهم، وأعقبتهم الشواب، وأثرته لهم. فصار ثواباً من هذه الجهة، وإن كان تفضلاً من جهة ما ذكرناه. وهذا مذهب كثير من أهل العدل من المعتزلة والشيعة. وبخالف فيه البصريون من المعتزلة، والجهمية، ومن آتبعهم من المجترة»^١.

فالنقطة هنا هي أن الشيخ المفيد، ومعتزلة بغداد يعتقدون بأن الله مكلف بإثابة المطيعين في الجنة بوجوده وكرمه، لا بعدله. ويقول البصريون إن الله مكلف بذلك بعدله. فلا خلاف على الصعيد العملي، وذلك لأن الله مكلف حسب رؤية المدرستين. ويكمِّن الخلاف بينهما في تصور حالة الإنسان أمام الله. فالمدرسة البغدادية ترى أن الإنسان ليس له حق مؤكَّد بالثواب على طاعته. أما المدرسة البصرية، فترى له هذا الحق، وكلا المدرستين تخالفان المعتبرة الذين يقولون إن الله غير مكلف أبداً.

التوبة

تسقط التوبة العقاب المستتبع لاقتراف السيئات، بيد أن هناك اختلافاً حول الكيفية. يقول الشيخ المفید:

«وأتفقت الإمامية على أن قبول التوبة بفضل من الله - عز وجل - وليس بواجب في العقول إسقاطها، لما سلف من استحقاق العقاب. ولو لأن السمع ورد بإسقاطها، لجاز في العقولبقاء التائبين على شرط الاستحقاق. ووافهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعوا المعذلة على خلافهم، وزعموا أن التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب^١.»

ولم يتفق المعذلة - عملياً - فيما إذا كانت التوبة مسقطة للعقاب مباشرة، أو أن هذه الكيفية تفضل من الله. إن اعتقاد الشيخ المفید هو نفس اعتقاد البغداديين الذين كانوا يقولون إن الله يسقط عقاب المذنب العاصي عند توبته بتفضله. ويعتقد البصريون - كما يقول عبد الجبار - بأن التوبة نفسها لا غيرها، مسقطة للعقاب^٢.

على أي حال، فإن الشيخ المفید يعتقد بأن الله يقبل توبة الإنسان دائمًا إلى أن تحيّن لحظة احتضاره ويأسه من الحياة. [أي: إذا حانت فإن التوبة غير مقبولة. أو كما قال ما نصه: «إنها مقبولة من كل عاص مالم يبأس من الحياة»] فالتبّة على فراش الموت - في ضوء كلام الشيخ المفید - غير مقبولة وفقاً لما جاء به القرآن الكريم. ولا خلاف بين أهل العلم في هذا الباب^٣. فالآيات القرآنية في هذا الحقل

١. أوائل ١٥.

٢. شرح ٧٩٠؛ المغني ٣١٢/٤.

٣. أوائل ٦٠. نقل الشيخ المفید آيات من القرآن في كتابه وهي: الآية ١٨ من سورة «النساء»؛ والأياتان ٩٩، ١٠٠ من سورة «المؤمنون».

واضحة. ويقدم عبد الجبار نفس الرأي الذي يتبنّاه الشيخ المفيد^١.

يعرف الشيخ المفيد التوبة كما يأتي:

«أقول: إنّ حقيقة التوبة هي الندم على ما فات على وجه التوبة إلى الله».

عَزَّ وَجَلَ - وشرطها هو العزم على ترك المعاودة إلى مثل ذلك الذنب في جميع حياته، فمن لم يجمع في توبته من ذنبه ما ذكرناه، فليس بتائب، وإن ترك فعل أمثال ما سلف منه من معاصي الله - عَزَّ وَجَلَ - وهذا مذهب جمهور أهل العدل. ولست أعرف فيه لمنتكلمي الإمامية ما أحكيه. وعبد السلام الجبائي ومن أتّبعه يخالفون فيه^٢».

يقول عبد الجبار إن الندم على ما مضى هو أصل التوبة، والعزم فيما يخص المستقبل شرطها^٣ [المقصود هنا العزم على عدم العود إلى المعصية]. ولما كان عبد الجبار ينهج - عادةً - منهج أبي هاشم الجبائي (الذّي يسمّيه الشيخ المفيد: عبد السلام)، فلا يبدو أن لأبي هاشم مخالفة بشأن هذه النقطة، كما أشار إلى ذلك مراجع كتاب «أوائل المقالات» [هو معلق في الحقيقة وليس مراجعاً] في الهاشم على النص المنقول آنفًا. بل يجب القول إن عدم اتفاق أبي هاشم يكمن في إصراره على أن التوبة عامة وكليّة. فهو يقول إن الإنسان يتوب من ذنبه، لالسبب خاص، بل لأنّه فعل قبيحاً. لذلك فإنّ الإنسان الذي يتوب حقيقة، يجب عليه أن

١. عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن (القاهرة: الجمالية ١٣٢٩هـ) ٨١.

٢. أوائل ٦١.

٣. شرح ٧٩٢.

٤. أوائل ٦١، هامش رقم (١).

٥. البغدادي، الفرق بين الفرق، ١١٤، ويعتقد عبد الجبار في الشرح ٧٩١ بنفس هذا الرأي دون أن ينكر أبا

هاشم.

يعزم على أن لا يترك نوعاً خاصاً من الذنوب، بل يتركها جميعها، لقبحها جميعها.^١ ويواصل الشيخ المفید بحثه عن مفهوم التوبة بوصفها الندم على الذنب، أو على عمل القبيح، فيقول:

(القول في التوبة من القبيح مع الإقامة على مثله في القبح)

«أقول: إن التوبة من ذلك تصح، وإن اعتقاد التائب قبح ما يقيم عليه إذا اختلفت الدواعي في المتروك والممعزوم. فاما إذا أتفقت الدواعي فيه، فلا تصح التوبة منه. وهذا مذهب جميع أهل التوحيد، سوى أبي هاشم الجبائي، فإنه زعم أن التوبة لا تصح من قبيح مع الإقامة على ما يعتقد قبحه، وإن كان حسناً، فضلاً عن أن يكون قبيحاً^٢.

وقد تبنى عبد الجبارـ دون أن يذكر اسم أبي هاشمـ المذهب الذي ذكره الشيخ المفید على أنه مخالف لمذهبه، وعدده من عددياته^٣. وإن لاعتقاد الشخص الذي يتوب أهمية فائقة، فإذا واصل عمل القبيح، معتقداً بأنه حسن، فتوبته صحيحة حسب رأي عبد الجبارـ.

«لاتصلح التوبة من شيء من الأفعال قبل وجودها^٤ كما يقول الشيخ المفید. وإذا «فعل سبباً أوجب به مسبباً، ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب، فقد سقط عنه عقابه وعقاب المسبب»^٥ غير أنه عندما يتحقق المسبب اللازم،

١. راجع: *شرح الأصول الخمسة* ٧٩٤ حيث جاء فيه أن أبي هاشم يعتقد بضرورة التوبة من جميع الذنوب، على عكس أبي علي.

٢. أوائل ٦٦.

٣. المعني ٣٧٦/١٤.

٤. نفس المصدر، وشرح ٧٩٤.

٥. أثرت أن أنقل نص عبارة الشيخ المفید نفسها من أوائل المقالات. المترجم. ٦. كذلك.

فالنوبة واجبة عليه أيضاً.

يتفق الجميع على أنه إذا تضرر أحد من عمل قبيح فعله شخص آخر، فمن أجل أن تكون النوبة صحيحة، يلزم أن يقوم هذا الشخص بكل ما من شأنه تعويض المتضرر^١. وحين يقوم أحد بقتل مؤمن، فتعويضه هو أن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا اقتضوا منه، وإن شاؤوا ألزموه الديمة، وإن شاؤوا عفوا عنه. إن الطريقة التي يتعامل بها الشيخ المفيد مع حالة خاصة من القتل تبين شيئاً من العلاقة بين العقل والوحى في كلامه. يقول الشيخ:

«وأما القول فيمن استحلل دماء المؤمنين، وقتل منهم مؤمناً على الاستحلال، فإن العقل لا يمنع من توبته وقبول النوبة منه، لكن السمع ورد عن الصادقين من أئمة الهدى عليهما السلام أنه من فعل ذلك، لم يوفق للنوبة أبداً، ولم يتبع على الوجه الذي يسقط عنه العقاب به مختاراً غير مجبر ولا مضطرك، كما ورد الخبر عنهم عليهما السلام. أن ولد الزنا لا ينجذب، ولا يختار عند بلوغه الإيمان على الحقيقة، وإن أظهره على كل حال وإنما يظهره على الشك فيه أو النفاق دون الاعتقاد له على الإيقان. وكما ورد الخبر عن الله - عز وجل - في جماعة من خلقه أن مآلهم إلى النار، وأنهم لا يؤمنون به أبداً، ولا يتربكون الكفر به والطغيان. وعلى هذا القول إجماع الفقهاء من أهل الإمامة، ورواة الحديث منهم والآثار، ولم أجد لمتكلّميهم فيه مقالاً أحكيه في جملة الأقوال»^٢.

إن النقطة المثيرة هنا هي كلام الشيخ المفيد الذي يذكر فيه أن طبقات من الناس يمكن أن يتوبوا أو يؤمّنوا، بيد أنهم لا يوقفون إلى النوبة بالتأكيد. وهذا اليقين يأتي من الوحي. إنه مثال جيد على علاقة الشيخ المفيد بمدرسة الاعتزال. فهو

١. أوائل ١٦-١٠٧.

٢. نفس المصدر ٦٢؛ المغني ٢٤/٣٣٢.

٣. أوائل ٦٣.

يمكن أن يقبل بهذا الموضوع نظريًا، بيد أنه ينكره بناءً على منطق الوحي. وضمن التصريح بهذا الرأي، فهو حذر من القول إن الناس المعنيين يعملون باختيارهم. ولا يجيز معتزلي أبدًا مثل هذا التقييد من الرواية لما هو ممكן عقلاً.

الأحاديث المتعلقة بالأخرة والرجعة

تشكل الأحاديث الأخرى المنقوولة عن الأئمة جزءاً من اعتقادات الشيعة حول الموت، والبرزخ، و يوم القيمة. ومن هذه الاعتقادات: الرجعة. يقول الشيخ المفيد: «وأنفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيمة، وإن كان بينهم في معنى الرجعة اختلاف... وأجمعوا على خلاف الإمامية في الخوارج، والزيدية، والمرجئة، وأصحاب الحديث على خلاف الإمامية في جميع ما عدناه»^١

يوضح الشيخ المفيد ذلك في موضع آخر من كتابه، فيقول إن قصده ومعظم الإمامية من الرجعة هو أن الله يُرجع فريقين من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيمة، عند قيام الإمام المهدي عليه السلام. وهذا الفريقان هما: الأول: من الأبرار الذين خرجوا من الدنيا على اجتناب الكبائر الموبقات. والآخر من بلغ الغاية في الفساد. فينتصر الله للفريق الأول على الثاني إذ ينتقمون منهم. ثم يصير الفريقان من بعد ذلك إلى الموت، ومن بعده إلى النشور، وما يستحقونه من دوام الثواب والعذاب^٢.

ويشير أحد المعتزلة، في مناظرته مع الشيخ المفيد، إلى إشكال في هذه النظرية. إذ يقول: إن من الممكن أن يتوب أداء الشيعة، مثل: يزيد، والشمر، وعبد الرحمن بن ملجم، عند رجوعهم إلى الدنيا، فيرجعوا عن كفرهم وضلالهم،

١. أوائل ١٣.

٢. نفس المصدر ٥٠.

ويخلصوا من الخلود في النار. يقول الشيخ المفید إن لهذا السؤال جوابين: أحدهما: مع أن العقل لا يمنع من وقوع الإيمان من هؤلاء، لكن السمع الوارد عن أئمة الهدى ^{عليهم السلام} يقطع عليهم بالخلود في النار، والآخر: لا يقبل الله لهم توبة، كما لا يقبل لفرعون توبة، إذ إن حكمته تقتضي عدم قبول توبتهم^١.

بعد ذلك يقول المعتزلي في جواب الشيخ المفید إن هذا العمل يعني أن الله قد أغراهم بالعصيان والضلالة، أنهم يعلمون بأنهم حتى لو أرادوا أن يغتروا مسیرهم، فإن توبتهم لن تقبل. ويحجب الشيخ المفید أن الأمر ليس على ما ظننتموه، وذلك لأن ما سلف لهم من العقاب يردعهم عن فعل القبيح، ولا يكون لهم عند ذلك طبع يدعوهم إلى ما يتزايد عليهم به العذاب^٢.

مرة أخرى يسأل المعتزلي أنه كيف يتوقمن من القوم الإقامة على العناد، والإصرار على الخلاف، عند رجعتهم إلى الدنيا، وقد عاينوا عقاب القبور قبل ذلك، ويعلمون ماذا يحل بهم من عذاب عند مساورتهم للأعمال القبيحة؟ ويحجب الشيخ المفید أن ذكر ما مضى من العذاب لا يمنع هؤلاء من الشك بما سيأتي، ولا يمنعهم من استحسان الخلاف، لأنهم يظلون أنهم إنما بعثوا بعد الموت تكرمة لهم، وليلوا الدنيا كما كانوا، فيستمروا بأعمالهم القبيحة كما كانوا في الماضي^٣.

عذاب القبر

يقول الأشعري إن هناك خلافاً حول عذاب القبر. ويدرك ثلاثة آراء في هذا الموضوع، فيقول:

١. الفصول المختارة .١١٦-١١٥.

٢. نفس المصدر .١١٧.

٣. نفس المصدر .١١٨.

«وأختلفوا في عذاب القبر: فمنهم من نفاه، وهم المعتزلة والخوارج. ومنهم من أبنته، وهم أكثر أهل الإسلام. ومنهم من زعم أنَّ الله ينعم الأرواح ويزئمها، فأما الأجساد التي في قبورهم، فلا يصل ذلك إليها، وهي في القبور».^١

إن مصادر الاعتقاد بعذاب القبر هي الأخبار والأحاديث، وتفاسير بعض الآيات القرآنية حسب تلك الأحاديث... وإن ما يحمله أحد المتكلمين من تصور عن حقيقة الإنسان، له تأثيره على تفسيره تلك الأحاديث. ولا يتفق الشيخ المفید مع الرأي الثالث الوارد في تقسيم الأشعری، وذلک بناءً على تصوره عن ذات الإنسان أنها هي الروح. علمًا أنه يؤيد حقيقة الامتحان الذي يتعرض له الميت في القبر، بيد أنه يرفض وجود الشواب والعقاب هنالك. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في تعنيم أصحاب القبور وتعذيبهم، وعلى أي شيء يكون الشواب لهم والعقاب، ومن أي وجه يصل إليهم ذلك، وكيف تكون صورهم في تلك الأحوال).

«أقول: إنَّ الله - تعالى - يجعل لهم أجساماً ك أجسامهم في دار الدنيا، ينعم مؤمنهم فيها، ويعذب كفارهم فيها وفساقهم، دون أجسامهم التي في القبور، يشاهدها الناظرون تتفرق وتندرس وتبلع على مرور الأوقات، وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور. وهذا يستمر على مذهبنا في النفس. ومعنى الإنسان المكلَّف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض. ومعي به روايات عن الصادقين من آل محمد عليه السلام ولست أعرف لمتكلِّم من الإمامية قبلي فيه مذهبًا فأحكىه، ولا أعلم بيني وبين فقهاء الإمامية وأصحاب الحديث فيه اختلافاً».^٢

١. مقالات الإسلاميين، ٤٣٠.

٢. أوائل ٤٩-٥٠.

وورد ذكر الملَكِين: منكر ونکير في روايات أهل السنة المتعلقة بامتحان القبر.^١

أما الرواية الشيعية التي يذكرها الشيخ المفيد فهي أكثر تفصيلاً يقول الشيخ:

(القول في نزول الملَكِين على أصحاب القبور ومساء لتهما عن الاعتقاد)

«أقول: إن ذلك صحيح، وعليه إجماع الشيعة، وأصحاب الحديث. وتفسير

مجمله: إن الله - تعالى - ينزل على من يريد تنعيمه بعد الموت ملَكِين اسمهما:

مبشر وبشير، فيسألانه عن ربه - جلت عظمته - وعن نبئته، وولئه، فيجيبهما

بالحق الذي فارق الدنيا على اعتقاده والصواب. ويكون الغرض في مسألهما

استخراج العالمة بما يستحقه من التعيم، فيجدانها منه في الجواب، وينزل

- جل جلاله - على من يريد تعذيبه في البرزخ ملَكِين اسماهما: ناکر ونکير،

فيوكلهما بعذابه، ويكون الغرض من مسألهما استخراج عالمة استحقاقه

من العذاب بما يظهر من جوابه من التجلجح عن الحق، أو الخبر عن سوء

الاعتقاد، أو إيلامه وعجزه عن الجواب. وليس ينزل الملَكان من أصحاب القبور

إلا على ما ذكرناه. ولا يتوجه سؤالهما منهم إلا على الأحياء بعد الموت لما

وصفناه. وهذا هو مذهب جملة الأخبار من الإمامية ولهم فيما سطرت منه آثار،

وليس لمتكلميهم من قبل فيه مقال عرفته فأحكمه على النظام»^٢.

ذكر الشيخ المفيد نفس هذا الموضوع في «السائل السروية» بشكل مغاير نوعاً

ـ، ولم يقل هناك ماذا تكون عاقبة المؤمن مرتكب الكبيرة. وبناءً على الأخبار

والروايات، يقول الشيخ المفيد: «ليس يعذب في القبر كل ميت، وإنما يعذب من

جملتها محض الكفر. ولا ينعم كل ماضٍ لسبيله، وإنما ينعم منهم من محض

١. ج. ونسينيك وا. تريتون (عذاب القبر)، الطبعة الثانية، دائرة المعارف الإسلامية (A. Triton)، ١٨٧-١٨٦.

٢. أولئك .٤٩

الإيمان محضاً. فأما سوى هذين الصنفين، فإنه يلهي عنهم^١.

ينقم الله المؤمن أو يعذب الكافر في القبر بأن يجعل الروح في قالب مثل قالبها في الدنيا، فيظل الإنسان على هذه الحالة من النعيم أو العذاب حتى نفخة الصور يوم القيمة^٢.

ويقول عبد الجبار إن التهمة الموجهة إلى المعتزلة أنهم ينكرون عذاب القبر تشنيع من ابن الرواندي عليهم. وليس هناك من يؤتده في زعمه إلا ما نقل عن ضرار ابن عمرو الذي كان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجترة^٣. ولكن بسبب ما يحمله عبد الجبار من تصور عن ذات الإنسان وما هيته، فإنه لم يعلم - على نحو اليقين - الوقت الذي يثبت فيه التعذيب. واعتبر ذلك بين النافتتين^٤. ولا بد لله من إحياء الإنسان مرة أخرى ليصحّ التعذيب، وقد عبد الجبار من الإنسان جسمه. وأخيراً، فحين يتبع عبد الجبار عن أحاديث الشيخ المفيد باعتقاده أن عذاب القبر يكون في يوم القيمة، فإنه يقترب من الاعتقاد بأن العذاب يكون في القبر نفسه. وتتصور الشيخ المفيد عن الإنسان قاده إلى الاعتقاد بأن عذاب القبر يتم في البرزخ. والبرزخ - حسب رأي عبد الجبار - ليس مكاناً، بل هو «أمر هائل عظيم» ولا معنى له إلا العذاب^٥. ولم يقل عبد الجبار شيئاً عن الملائكة: مبشر وبشير، وما يقومان به من عمل حسن للمؤمنين.

١. السروية ٥٣. [ينظر هذا المصدر أن الشيخ المفيد نقل هذا الكلام عن آنفة أهل البيت عليهما السلام بقوله: (وقد ورد عن آنفة الهدى عليهما السلام أنهم قالوا: ليس... المترجم)].

٢. نفس المصدر.

٣. شرح ٧٣٠.

٤. نفس المصدر ٧٣٢.

٥. شرح ٧٣٢.

رؤية النبي ﷺ والملائكة عند الموت

يقول الشيخ المفید الأحادیث الّتی تنتطّر إلى رؤیة المحتضر النبی ﷺ والإمام علیہما السلام على أنها معرفة عقلیة، ولیست رؤیة البصر أعيانهما. فما يراه عقلانیاً هو «العلم بشمرة ولايتهما، أو الشك فيهما والعداوة لهما»^١. وفي توضیح الأحادیث الواردة، يقول: «وعلى هذا القول محققو النظر من الإمامیة».

حول رؤیة الملائكة عند الاحتضار، يعتقد الشيخ المفید بأنها كرؤیة النبي ﷺ والإمام علیہما السلام. بيد أنه يتحدث عن احتمال آخر تپیسر. في ضوئه - رؤیة الملائكة، ولا تتحقق رؤیة النبي ﷺ والإمام علیہما وفقاً له. يقول الشيخ:

(القول في رؤیة المحتضر الملائكة)

«القول عندي في ذلك كالقول في رؤیة الرسول وأمیر المؤمنین علیہما السلام. وجائز أن يراهم ببصره بأن يزيد الله - تعالى - في شعاعه ما يدرك به أجسامهم الشفافة الرقيقة. ولا يجوز مثل ذلك في رسول الله ﷺ وأمیر المؤمنین علیہما السلام لاختلاف بين أجسامهما وأجسام الملائكة في التركيبات. وهذا مذهب جماعة من متكلمي الإمامیة، ومن المعتزلة: البلخي، وجماعة من أهل بغداد»^٢.

لم يذكر الشيخ المفید الصفة المميزة في أجسام الملائكة حتى يروا بإذن الله، ولم يفعل ذلك مع محمد ﷺ وعلیہما السلام حتى يراهما المحتضر؟ ولعل ذلك يعود إلى أن أجسام النبي ﷺ والأئمة علیہما السلام موجودة في الجنة، ولهذا فهم ليسوا حاضرين أمام المحتضر^٣.

١. أوائل .٤٧

٢. نفس المصدر .٤٨

٣. أوائل .٤٥

يوم الحساب

يتحدث القرآن عن يوم الحساب، ووزن أعمال الناس. ويوضح الشيخ المفید ذلك، فيقول:

«أقول: إن الحساب هو موافقة العبد على ما أمر به في دار الدنيا، وإنه يختص بأصحاب المعاصي من أهل الإيمان. وأما الكفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق. والمؤمنون الصالحون يوفرون أجورهم بغير حساب. أقول: إن المتولى لحساب من ذكرت: رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عٰلِيٰ والأئمة من ذريةهم عٰلِيٰ بأمر الله - تعالى - لهم بذلك، وجعله إليهم تكمة لهم وإجلالاً لمقاماتهم وتعظيمًا على سائر العباد. وبذلك جاءت الأخبار المستفيضة عن الصادقين عٰلِيٰ عن الله - تعالى - وقد قال الله - عز وجل -: ﴿وَقُلْ اعْتَلُوا فَسِيرِي اللَّهُ عَنَّكُمْ وَرَسُولُهُ وَالثُّوْمَشُونَ﴾ (التوبه/١٠٥)، يعني الأئمة عٰلِيٰ على ما جاء في التفسير الذي لا شك في صحته ولا ارتياه... وأما الميزان: فهو التعديل بين الأعمال والمستحق عليها. والمعدلون في الحكم إذ ذاك هم ولاة الحساب من أئمة آل محمد عٰلِيٰ. وعلى هذا القول إجماع نقلة الحديث من أهل الإمامة. وأما متكلميهم من قبل فلم أسمع لهم في شيء منه كلاماً»^١.

إن الارتباط بمسألة الشفاعة هنا بين جلي. الحساب هو الوزن، والمؤمن العاصي يحتاج إلى إغاثة. ومن حسن حظ المؤمن الإمامي أن يكون الأئمة مأمورين بوزن أعماله في مقابل ما يستحقه.

«الصراط جسر بين الجنة والنار تثبت عليه أقدام المؤمنين، وتزل عنده أقدام الكفار إلى النار»^٢. إن التوضيح الذي يقدمه الشيخ المفید هنا لفظي، يؤكّد فيه

١. نفس المصدر ٥١-٥٢.

٢. أوائل ٥١.

على الإيمان، دون التطرق إلى الأعمال الصالحة والقبيحة. ويعتقد عبد الجبار بأن الميزان يجب أن يؤخذ بمعناه اللغطي وال حقيقي، لا بمعناه المجازي. فهو يقول إن الله قادر على «أن يجعل النور علماً للطاعة، والظلم أماراً للمعصية. ثم يجعل النور في إحدى الكفتين، والظلم في الكفة الأخرى، فإن ترجحت كفة النور، حكم لصاحبها بالثواب. وإن ترجحت الأخرى، حكم لها بالآخر أو هو قادر» أن يجعل الطاعات في الصحائف، ثم توضع صحائف الطاعات في كفة، وصحائف المعاشي في كفة، فـ«أيّهما ترجحت، حكم لصاحبها»^١.

ويقول عبد الجبار إن حساب الله للعبد «يكون بخلق العلم الضروري في قلبه أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا»^٢. إن اهتمام عبد الجبار الرئيس هنا هو أن يبين أن مثل هذا الحساب يمكن أن يتحقق خلال لحظة واحدة، ويثبت بذلك ما جاء في القرآن الكريم من أن الله «سرير الحساب». إن توضيح عبد الجبار هنا محاولة منه للتخلص من الروايات التي فسرت على نحو المجاز والاستعارة. والفرق الواضح بين شرحه وشرح الشيعة هو أنه لم يشر إلى مسألة الشفاعة. إن الصراط في كتابات عبد الجبار أخذ بمعناه اللغطي أيضاً. ومع هذا كله فهو يذكر - بدقة - التفاصيل التي ذكرها أصحاب الحديث حول دقتها وحدتها، وكيفية اجتيازه والمرور عليه، وأنه وسيلة لتمييز المؤمن عن الكافر^٣. ويتحدث القرآن أيضاً عن نطق الجوارح وشهادتها في يوم الحساب^٤. ولا يأخذ

١. شرح .٧٣٥

٢. نفس المصدر .٧٣٦

٣. شرح .٧٣٧

٤. النور .٢٧١. بت/٦٥

الشيخ المفید هذا الأمر بالمعنى اللغطي الحقيقی، بل بالمعنى المجازی. وفيما يأتي نص کلامه:

(القول في کلام الجوارح ونطقها وشهادتها)

«أقول: إن ما تضمنه القرآن من ذكر ذلك إنما هو على الاستعارة دون الحقيقة كما قال الله - تعالى -: **﴿مُمِّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهُنَّ دُخَانٌ فَقَالَ هَا وَلِلأَرْضِ أثْبِتَا طُوعًا أَوْ كَزْهَا قَالَا أَثْبَتَا ظَانِيْعَنَّ**» ولم يكن منها نطق على التحقيق. وهذا مذهب أبي القاسم البلاخي، وجماعة من أهل العدل. ويختلف فيه كثير من المعتزلة، وسائر المشتبهة والمجترة»^١.

يید أن عبد الجبار ينکر أن تكون شهادة الجوارح على سبيل الاستعارة. ويقدم وجهين محتملين في هذا الخصوص: الأول: إن الله يتولى خلق الكلام في الجوارح؛ الثاني: أو أنه يجعل كل عضو من أعضائه حیاً بانفراده، فيشهد عليه. ويدکر أن أبا هاشم يستبعد الوجه الثاني، ويسعی إلى الوجه الأول^٢.

ولم يشرح الشيخ المفید عبد الجبار كلاهما الحديث القائل «بأن الميت يعذب لبكاء أهله عليه» بشكل لغطي. يقول الشيخ المفید:

«أقول: إن هذا جور لا يجوز في عدل الله - تعالى - وحكمته. وإنما الخبر فيه: إن النبي ﷺ مربى مسيحي قد مات، وأهله يبكون عليه. فقال: إنهم يبكون عليه، وإنه ليعذب، ولم يقل: إنه معذب من أجل بكائهم عليه. وهذا مذهب أهل العدل كافة. ويختلف فيه أهل القدر والإجبار»^٣.

يعتقد عبد الجبار بأن معنى هذه الروایة هو أن الميت يعذب بسبب بكاء أهله

١. أوائل ١٠٤-١٠٣.

٢. شرح ٧٣٧.

٣. أوائل ١٠٤.

عليه. بيد أنه يقول إنَّ هذا العذاب يتحقق عندما يوصي أهله بالنوح عليه.^١ ويتبين من هذا القسم أنَّ عبد الجبارـ الذي يمثل المدرسة البصريةـ كان يعتقد بالتفسير اللفظي للأحاديث المتعلقة بالمعاد والآخرة أكثر من الشيخ المفيد.

الخلاصة

يقول الشيخ المفيد إنَّ الكافرين وحدهم مخلدون في النار، ولما كان الجزء الأساس في الإنسان هو الروح، لذا يمكن أن يكون الأموات في أجسام مؤقتة يثابون أو يعاقبون في الفترة الكائنة بين الموت و يوم القيمة. أما المؤمنون الإماميونـ وهم الصادقونـ فيمكن أن يظهروا في عالم البرزخ، أو يظلوا على موتهم حتى يوم القيمة.

سيكون هناك صفح حتى عن كبار المؤمنين يوم القيمة بفضل شفاعة النبي ﷺ، والأئمة، والإماميين الذين لم يرتكبوا الكبائر. ودعماً لرأيه القائل إنَّ المؤمن لا يخلد في النار أبداً، يستدلُّ الشيخ المفيد ضدَّ المعتزلة على أنَّ الأعمال الصالحة والقبيحة لا يحيط بعضها البعض، وأنَّ الله لا يخلف وعده بعفوه عن العباد.

و تُقبل توبه المذنبين بجود الله وكرمه، لا بعدله كما قال البصريون. وتصبح هذه التوبة وسيلة للغفو عنهم. وتُقبل التوبة من ذنب ارتكب لباعث خاص. ودليل ذلكـ وفقاً لكلام عبد الجبار وأبي هاشمـ ليس نظرة عامة على أنَّ الذنب قبيحـ إنَّ الشخص الذي يقتل مؤمناً، ويعتبر عمله حقاً لن يوفّق للتوبة أبداً. هذا موضوع

يستشفّ من الأحاديث الواردة عن الأئمّة، لا من العقل والاستدلال.

وفي عصر الإمام المهدي عليه السلام يرجع قوم من المؤمنين محض الإيمان. وقوم من الكافرين محض الكفر إلى الدنيا ليخوضوا صراعاً نهائياً مرة أخرى. وعلى الأقل فإن بعض الناس الموجودين في القبور ينغمون أو يعذبون في أجسام مؤقتة قبل يوم القيمة. وينكر الشيخ المفید أن يكون المحتضر قادرًا على رؤية النبي عليهما السلام والإمام علي عليهما السلام مع هذا فإن الله قادر على أن يفعل ما يجعل المحتضر قادرًا على رؤية الملائكة في يوم القيمة، يستعمل النبي عليهما السلام والإمام علي عليهما السلام والأئمّة الآخرون عليهما السلام الموازين، ويقرّرون مصائر المؤمنين العاصيin.

أما الصراط فقد تم تفسيره بشكل لفظي بواسطة الشيخ المفید، ييد أن نطق الجوارح وشهادتها على سبيل الاستعارة كما ذكر ذلك. في حين فسر عبد الجبار الميزان، ونطق الجوارح بمعناها الحرفي وال حقيقي، لا بمعناها المجازي.

إن مفتاح العقيدة في الوعد والوعيد عند الشيخ المفید هو اعتقاد الشيعة بشفاعة النبي عليهما السلام، والأئمّة عليهما السلام، حتى للمؤمنين الذين كانوا قد ارتكبوا الكبائر. وهو - بهذه العقيدة - يقف موقف النّذ المباشر لمبدأ أساس من مبادئ الكلام المعتزلي.

الفصل الحادي عشر: المسائل الفقهية والشرعية

على الرغم من أن علمي الكلام والفقه لا يتقابلان ولا يتطابقان بعضهما بالبعض، بيد أنهما يتقاربان فيما بينهما. وبما أن الشيخ المفید كان فقيهاً ومتكلماً في آن واحد، فإن دراسة كلامه خلية أن تكون مرافقة للاهتمام بنظراته الفقهية^١. ويشمل هذا الفصل ثلاثة أقسام. الأول: تتحدث فيه عن الوضع الفقهى الإمامية، وعن عقيدة الشيخ المفید في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقتية، والحدود المسموح بها للتعاون مع الفاسقين. الثاني: نبحث فيه أصول الفقه، واعتقادات الشيخ المفید في المعانى الظاهرية والباطنية، والنصوص الغامضة والمتتشابهة، والإجماع، والقياس، ونقد الحديث، ونسخ الأحكام الفقهية.

١. للاظلاع على الظهور العبّار لعلم الفقه عند الإمامية، راجع: ر. برونشويج، «أصول الفقه الإمامي في مرحلته المتقدمة (القرن العاشر والحادي عشر)»، في *الشیعہ الإمامی* ٢٠١-٢٣٢، لاستیما ص ٢٤-٢٨ حيث تطرق فيها إلى الشيخ المفید.

R. Brunschwig Le Shi'isme Imámite

للاظلاع على بحث بشأن فقه الإمامية في مراحله الأكثر تطوراً، راجع: أغیان الشیعہ للسيد محسن الأمین دمشق: مطبعة ابن زیدون ١٩٤٤ فما بعدها، الأول، القسم الثاني، ٩٥-٢٦٥؛ وكذلك راجع: ه. لوشنر، المبادئ الاعتقادية للفقه الشيعي «البحوث القضائية لرانكر»، التاسع، كولوني، هيمانز ١٩٧١.

H.Löschner' Die dogmatischen Grundlagen des ši'itischen Rechts («Erlanger Juristische Abhandlungen») IX: Cologne: Heymanns)

الثالث: نبین فیه شيئاً عن أسلوب الشیخ المفید فی نقد کتابات الفقیھین الإمامیتین: ابن بابویه، وابن الجنید الإسکافی.

الوضع الفقهی للإمامية

رأینا فی فصل «الأسماء والأحكام» أن الشیخ المفید یفرز بین الإیمان والإسلام. والإسلام عنده أوسع من الإیمان. ولکلّ منهما نقیض یخصه. فنقیض الإسلام: کفر الرّدة؛ ونقیض الإیمان: کفر الملة، إذ یكون الشخص هنا تابعاً للقوانين الإسلامية، حتی لو لم یکن مؤمناً بالمعنى الحقيقی للإیمان. وكما رأینا، فإنّ من الموضوعات الأساسية للإیمان: الإقرار بحقوق علی و بنیه عليه السلام في الإمامة. وفيما یأتي کلام الشیخ المفید حول الدار:

(القول في حكم الدار)

«أقول: إن الحكم في الدار على الأغلب فيها، وكلّ موضع غالب فيه الكفر، فهو دار كفر، وكلّ موضع غالب فيه الإیمان، فهو دار إیمان، وكلّ موضع غالب فيه الإسلام دون الإیمان، فهو دار إسلام. قال الله - تعالى - في وصف الجنة: ﴿وَلَيَقُومُ
دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾ التحل ٣٠، وإن كان فيها أطفال ومجانين. وقال في وصف النار:
﴿سَأُرِيْكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ الأعراف/١٤٥، وإن كان فيها ملائكة الله مطيعون، فحكم
على كلنا الدارين بحكم الأغلب فيها. وأقول: لما وصفت أن كل صقع من بلاد
الإسلام ظهرت فيه شرائع الإسلام دون القول بیماممة آل محمد عليهما السلام لا
دار إیمان. وإن كل صقع من الإسلام کثر أهله أو قل عددهم ظهرت فيه شرائع
الإسلام والقول بیماممة آل محمد عليهما السلام فهو دار إسلام، ودار إیمان. وقد تكون الدار
عندی دار کفر ملة، وإن كانت دار إسلام، ولا یصح أن تكون كذلك، وهي دار
إیمان. وهذا مذهب جماعة من نقلة الأخبار من شیعة آل محمد عليهما السلام وعلى

جمل مقدمة وأصوله التي ذكرت جماعة كثيرة من أهل الاعتزال^١.
 يحوي هذا الوصف تناقضًا طفيفاً، وربما يكون تناقضاً معتقداً يعكس
 الأضطراب السياسي الذي كان موجوداً أيام الشيخ المفيد. فهو يقول في بحثه العام
 إن حكم الدار بحكم الأغلب فيها. وإن فهم الفرق بين الدار تحت حكم الإسلام،
 والدار تحت حكم غير الإسلام أمر يسير. ولكن عندما يتحدث الشيخ المفيد عن
 فارق أدق داخل بلاد الإسلام، أي: بين دار الإسلام ودار الإيمان، فإن معياره ليس
 بحكم الأغلب فيها، بل معياره الظواهر. فالمنطقة التي يعيش فيها عدد ملحوظ من
 الشيعة الذين يتبعون فقه الإمامية - مثلاً - تعتبر دار إيمان^٢.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إن المسألة العملية جداً للمؤمن الإمامي الذي يعيش بعد غيبة الإمام الثاني عشر: تكليفه بتوطيد الشعائر الدينية. وكان مذهب الشيخ المفيد بشأن هذه المسألة منناً ولم يختلف مع المذهب الستي (باستثناء المعتزلة والخوارج). فهو يرى أن هذا الأمر تكليف اجتماعي وواجب كفائى (فرض على الكفاية) قبل كل شيء. فعلى الشخص الذي يعيش في الوسط الاجتماعي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر باللسان في حالتين: عندما لا يستطيع مرتکب المنكر أن يتميز الطريق المستقيم الصحيح عن طريق آخر، أو عندما يكون هناك دليل كافٍ على أن في الكلام مصلحة عامة. وإلا فإن المبادرة العملية لإجبار أحد على أداء الواجب، أو

١. أوائل ٧١-٧٠.

٢. ولكن الشيخ المفيد قال في النص المتقدم أن كلّ موضع غالب فيه الإيمان، فهو دار الإيمان. وسمى الموضع الذي يقول بإمامته آل محمد عليهم السلام بعد الإسلام: دار إسلام ودار إيمان ولم يسمه دار إيمان فقط كما يزعم المؤلف. فهذه واحدة من أوهامه. المترجم.

منعه من هتك حرمة الشرع، مسؤولية تقع على عاتق السلطان الذي يتمتع بسلطنة تمكّنه من هذا العمل، أو على عاتق من يعتنّ لهذا العمل. يقول الشيخ المفید:

(القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

«أقول: إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجّة على من لا علم لديه إلَّا بذكره، أو حصول العلم بالمصلحة به، أو غلبة الظنَّ بذلك. فأمّا بسط اليد فيه فهو متعلّق بالسلطان وإيجابه على من يندهبه له وإذنه فيه. ولن يجوز تغيير هذا الشرط المذكور. وهذا مذهب متفرّع على القول بالعدل والإمامنة دون ما عداهما»^١.

على الرغم من أنَّ جميع المسلمين، بما فيهم المرجحة^٢، يعتقدون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بيد أنَّ هناك اختلافاً كبيراً بينهم فيما يخص تفسيره وشرحه. فالمرجحة يعتقدون بوجوب النهي عن المنكر باللسان، ولكنّهم كانوا يمنعون المسلم من أن يشهر سيفه بوجه مسلم آخر إلَّا في حالة الدفاع عن النفس^٣، أمّا المعتزلة فيرون استعمال القوة في ذلك متى كان هذا الأمر لازماً وممكناً. وقال الأشعري: «وأجمعـتـ المـعـتـزـلـةـ إـلـاـ الأـصـمـ عـلـىـ وجـوـبـ الـأـمـرـ بـالـمـعـرـفـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـمـنـكـرـ معـ الإـمـكـانـ وـالـقـدـرـةـ:ـ بـالـلـسـانـ،ـ وـالـيـدـ،ـ وـالـسـيفـ،ـ كـيـفـ قـدـرـواـ عـلـىـ ذـلـكـ»^٤.

وذكر عبد الجبار أنَّ الخلاف الوحيد بين أبي علي وأبي هاشم هو في منشأ هذا التكليف الشرعي. فيرى أبو علي أنَّ العقل هو المنشأ، أمّا أبو هاشم فيقول: الولي [السمع] هو المنشأ. ويتفق عبد الجبار مع أبي هاشم في وجود فرق بين الأمر

١. أوائل ٩٨.

٢. ذكرت عقيدة المرجحة - الفقه الأكبر الأول - هذا المبدأ في الفقرة الثانية، راجع: ونسينك، العقيدة الإسلامية ١٠٣.

٣. راجع: شعر ثابت قطنه في الأغاني، نقلًّا عن فان فلوتن (van Vloten) ١٦٢-١٦٣.

٤. مقالات ٢٧٨.

بالمعرفة والنهي عن المنكر. وبناءً على قوله فإننا مكلّفون بالأمر بالمعروف، ولكن لا يلزمنا استعمال القوة لتحقيقه، فمثلاً «ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملًا»^١. ولكن يختلف الأمر لو كان هناك نهي عن منكر، فلو ظفرنا - مثلاً - بشارب خمر، ولم ينته عن منكره باللسان، فنحن مكلّفون باستعمال القوة. مضافاً إلى ذلك فإن هذا الواجب يقع على عاتق الأشخاص، لا على عاتق المجتمع^٢.

الحقيقة

يتعلق الأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر بفرض الأحكام الشرعية التي يقرّ بها جميع المسلمين. وهناك مسألة أخرى تتعلق بالاعتقادات الخاصة للشيعة الإمامية. فالشيعي الإمامي، مضافاً إلى أنه غير مكلف أن يفرض اعتقاداته الخاصة على الآخرين من غير طائفته، فهو مسموح له، بل أحياناً، مكلف أن يحافظ على نفسه من خلال كتمان عقائده.

يقول الشيخ المفيد إن جواز كتمان الاعتقاد أو وجوبه يعتمد على الظروف. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في التقية)

«وأقول: إن التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس، وقد تجوز في حال دون حال للخوف على المال، ولضروب من الاستصلاح. وأقول: إنها قد تُحجب أحياناً وتكون فرضاً، وتجوز أحياناً من غير وجوب، وتكون في وقت أفضل

١. هنا نص العبارة في شرح الأصول الخمسة ٧٤٤ فلم يذكر عبد الجبار المسجد، وجز غير الراغب إليه عنه. ولا أدرى كيف ذكر المؤلف كلمة «المسجد» في نصه الإنجليزي؟! المترجم.

٢. شرح ٧٤٥-٧٤٤

في تركها، ويكون تركها أفضل، وإن كان فاعلها معدوراً، ومعقراً عنه، متفضلاً عليه بترك اللوم عليها.

فصل: وأقول: إنها جائزة في الأقوال كلها عند الضرورة. وربما وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح. وليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمنين، ولا فيما يعلم أو يغلب أنه استفساد في الدين. وهذا مذهب يخرج عن أصول أهل العدل وأهل الإمامة خاصة دون المعتزلة، والزيدية، والخوارج، والعامنة، المتسمية بأصحاب الحديث^١.

فالحادي عشر الذي يضعه الشيخ المفید للحقيقة هو القيام بعمل يفضي إلى قتل إنسان مؤمن يخفي دينه.

ويحصل مذهب التقى بغيبة الإمام المهدى علیه السلام. إن اختفاء الإمام - في الحقيقة - مثال يفيد منه المؤمن لإخفاء عقيدته. وأشار الشيخ المفید، وهو يجيب عن اعتراض المعتزلة وغيرهم حول حاجة الإمام إلى الغيبة والاستثار، إلى هذه القاعدة في سلوك الإمامية خلال أيام الغيبة. والاعتراض هو أن الأئمة الأحد عشر الأول لم يستتروا، بالرغم من أنهم كانوا عرضة لألوان الأذى والاضطهاد، في حين أن الإمام الثاني عشر قد غاب واستتر في وقت كان الإمامية أقوى وأكثر، لذلك لا دليل مقنع على أن يبقى الإمام غائباً مستتراً.

إن جواب الشيخ المفید عن هذا الاعتراض هو أن وضع الأئمة الأحد عشر يختلف تماماً عن وضع الإمام الثاني عشر، لأن الأئمة الأحد عشر كانوا يوصون بالحقيقة، ولا يجيزون التمرد على سلاطين زمانهم، ويوبيخون كل من يقوم بهذا

١. أوائل ٩٦-٩٧.

٢. الشيخ المفید، خمس رسائل، الرسالة الرابعة.^٢

العمل^١. لذلك كان مسماً حلاً لهم ولأتبعهم أن يعيشوا في أمن وطمأنينة. من جهة أخرى، كان معروفاً أن الإمام الثاني عشر حين يظهر، فإنه سيهضض ضد حكام زمانه الأشرار. حينئذ لا تجوز التقىة على الشيعة وكل شخص يعرف ذلك. لهذا فإن من مصلحة جميع الذين كان بيدهم زمام الحكومات، أن يقتلوا الإمام الثاني عشر فيما إذا كانت الفرصة سانحة كي يحافظوا على سلطتهم. في ضوء ذلك، فإن الواجب يحتم أن يعيش الإمام الثاني عشر في الغيبة إلى أن يحين الوقت المناسب فيظهر بالسيف بإذن الله فيبيد الضلال^٢.

وسيكون ظهور الإمام المهدى عليه معلوماً للجميع بعلامات سماوية ترافقه، وهي لاقبل الخطأ، من نحو: ركود الشمس عند زوالها، وخروج بعض الأموات من قبورهم.

١. لم يرد أنهم ينتظرون ويتخوا أحداً على قيامه. المترجم.

٢. الشيخ المفيد، خمس رسائل ٣-٢. «وذلك أنه لم يكن أحد من آبائه كلف القيام بالسيف مع ظهوره، وأن لم يترك التقىة ولا ألم الدعاء إلى نفسه حسبما كلفه إمام زماننا هذا بشرط ظهوره عليه». وقد كان من مضى من آبائه -صلوات الله عليهم- قد أباحوا التقىة من أعدائهم والمخلطة لهم والحضور في مجالسهم. وأذاعوا تحريم إشهار السيوف على أنفسهم، وخطر الدعوة إليها. وأشاروا إلى من ينطر يكون في آخر الزمان منهم يكشف الله به الغمة، ويحيي ويهدى به الأمة لاتسع التقىة عند ظهوره ينادي باسمه في السماء الملائكة عليه ويدعو إلى بيته جبريل وميكائيل في الأيام. وتظهر قبله أمارات القيامة في الأرض والسماء، ويحيى عند ظهوره أموات. وتحقق ذلك عند سلطان كل زمان وملك كل أوان، وعلموا أنهم لا يتذمرون بالقيام بالسيف، ولا يرون الدعاء إلى مثله على أحد من أهل الخلاف. وأن دينهم الذي يتقرّبون به إلى الله - عز وجل - التقىة وكفّ اليد وحفظ اللسان والتوفّ على العبادات، والانقطاع إلى الله - عز وجل - بالأعمال الصالحة، أمتهنهم على أنفسهم».

راجع: نفس المصدر أيضاً، الرسالة الأولى ١٣. إن الجواب عن هذا السؤال - مبدئياً - هو نفسه الذي مرت ذكره، بيد أن علائم الظهور، التي يجب على المؤمن ترك التقىة عند رؤيتها، أوسع: «إنه لا يجوز عندهم تجريد السيف حتى تركد الشمس عند زوالها، وتسمع نداءً من السماء باسم رجل يعيشه، ويخصف باليديه، ويقوم آخر أئمة الحق بالسيف».

معاونة الظالمين والفاسين

في العصر الحاضر إذ يعيش المؤمن في أمن وسلام وطمأنينة تحت ظل حكومة غير عادلة، فإن المسألة التي تثار هي حول الحدود المسموح بها للتعاون مع الظالمين. وذكر الشيخ المفید ست حالات في هذا الصدد:

(القول في معاونة الظالمين والأعمال من قبلهم والمتابعة

لهم والاكتساب منهم والانتفاع بأموالهم)

«وأقول: إن معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جائز، ومن أحوال واجب، وأما معونتهم على الظلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار، وأما التصرف معهم في الأعمال، فإنه لا يجوز إلا لمن أذن له إمام الزمان، وعلى ما يشترطه عليه في الفعال، وذلك خاص لأهل الإمامة دون من سواهم، لأسباب يطول بشرحها الكتاب. وأما المتابعة لهم، فلا بأس بها فيما لا يكون ظاهره لضرر أهل الإيمان، واستعماله على الأغلب في العصيان. وأما الاكتساب منهم، فجاز على ما وصفناه، والانتفاع بأموالهم، وإن كانت مشوبة حلال لمن سقيناه من المؤمنين خاصة دون من عداهم من سائر الأنام. فأما ما في أيديهم من أموال أهل المعرفة على الخصوص إذا كانت معيته ممحضورة، فإنه لا يحل لأحد تناول شيء منها على الاختيار، فإن اضطر إلى ذلك، كما يضطر إلى الميّة والدم، جاز تناوله لإزالة الاضطرار دون الاستكثار منه على ما بينناه. وهذا مذهب مختص بأهل الإمامة خاصة. ولست أعرف لهم فيه موافقاً لأهل الخلاف».^١

إن لمسألة كسب الشروة من طريق مشروع أو غير مشروع نتائج مهمة فيما يخص براءة الذمة أو عدم براءتها في دفع الزكاة بواسطتها.^٢

١. أوائل .٩٩.

٢. أوائل .٩٨-٩٩: (القول فيمن قضى فرضاً بمال حرام هل يسقط بذلك عنه أم لا؟)

قيل لهذا الشخص الذي أشير إلى وضعه أنفأ أنه محتاج إلى إذن وتوجيه من إمام زمانه. ييد أن الصعوبة الحقيقة التي يتوجب الشيخ المفید ذكرها هنا هي أنه لا يمكن الظفر بآمام الزمان. وستتحدث في القسم الثاني من هذا الفصل تحت عنوان الاجتئاد عن حالة أخرى يجب أن يختارها المؤمن.

أصول الفقه

وفقاً لكلام الشيخ المفید، فإن مصادر التشريع ثلاثة: القرآن الكريم، والستة النبوية، وأقوال الأئمة. وفيما يأتي نص كلامه:

«اعلم أن أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله - سبحانه - وسنة نبئته عليه السلام وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده - صلوات الله عليهم وسلامه - والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة: أحدها: العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار. والثاني: اللسان، وهو السبيل إلى المعرفة بمعنى الكلام. والثالثاً: الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب، والستة، وأقوال الأئمة عليهم السلام. والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر. وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه. وخبر مرسلاً في الإسناد

→ «وأقول: إن فرائض الله - تعالى - غير مجزية لمن ارتكب نهيه في حدودها، لأنها إنما تكون مراده بامتثال أمره فيها على الوجه الذي يستحق الشواب عليها. فإذا خالف المكلف فيها الحد، وتعدى الرسم، وأوقع الفعل على الوجه الذي نهي عنه، كان عاصياً آثاماً، وللعقاب واللوم مستحقة. ومحال أن تكون فرائض الله - سبحانه - معاصي له، والقرب إليه خلافاً عليه، وما يستحق به الشواب هو الذي يجب به العقاب. فثبت أن فرائض الله - جل اسمه - لا تؤدي إلى بالطاعات في حدودها، وترك الخلاف عليه في شروطها. فأنت ما كان مفعولاً على وجه الطاعة، سليمان في شروطه وحدوده وأركانه من خلاف الله - تعالى - فإنه يكون مجزياً، وإن تعلق بالوجود بأفعال قبيحة لا تؤثر فيما ذكرناه من الحدود للفرض والأركان. وهذا أصل يتميز بمعرفته ما يجري من الأعمال مملاً لا يجري منها من المشتبهات. وهو مذهب جمهور الإمامية، وكثير من المعتزلة، وجماعة من أصحاب الحديث».

يُعمل به أهل الحق على الاتفاق^١.

إن دور العقل وعلم اللغة هو توضيح محتويات المصادر أو الأصول الثلاثة. والدور الذي يضطلع به علم نقد الحديث هو التحقيق في صحة المصادرين الآخرين واعتبارهما.

أما أصول الفقه عند السنة فهي: الكتاب، والستة النبوية، والإجماع، والقياس. وسنرى فيما بعد أن الشيخ المفید ينکر حجية القياس. ويرفض كل إجماع لا يدخل الأنفة في دائرة.

العام والخاص

من المسائل المطروحة في تفسير أحكام القرآن والسنة، ولها ارتباط خاص بعلم الكلام هي: مسألة العام والخاص. إن رأي المعتزلة القائل إن مرتکب الكبيرة - في معرض الوعيد - سيخلد في نار جهنم، قد نوقش في حقل التفسير أيضاً، من خلال الكلام فيما إذا كانت أحكام القرآن من قبيل: «وَمَنْ يَغْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُذْخَلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ»^٢ تقتصر - كما يقول المعتزلة - على غير المسلمين، أو هي عامة كلية.

ويتفق الجميع على أن بعض العبارات، والكلمات، والأحكام بذاتها يبدو عاماً كلياً لأول وهلة، وبعضها يبدو خاصاً. وكانت المسألة هي: هل هناك تركيب لغوي يخبر القارئ أو السامع متى تكون الكلمة عامة، وشاملة للجميع، ومتى تكون

١. الشیخ المفید، أصول الفقه في كتاب کنز الفوائد لأبی الفتح محمد بن علی الکراجکی (مشهد: الطبعۃ الحجریۃ ١٤٢٣ھ ١٨٦-١٨٧).

٢. النساء ١٤/ راجع الأشعري، المجمع ١٩٢-١٨٦، رقم ٧٣-٨٠ للتعرف على الحكم الموجود حول هذه المسألة.

خاصة، وشاملة لعدد محدود من الناس. يقول الشيخ المفید:
(القول في العلوم والخصوص)

أقول: إن لأخص الخصوص صورة في اللسان، وليس لأخص العموم، ولا
 لأعنة صيغة في اللغة. وإنما يعرف المراد منه ممّا يقترب إليه من الأدلة.
 وهذا مذهب جمهور الراجحة، وكافة متكلمي الإمامية إلا من شدّ عنها، وافق
 أهل الاعتزال^١.

وفقاً لرأي الشيخ المفید، فإنّ هناك أقوالاً ذات بُعد خاص وجزئي، وذلك من
 خلال شكلها وتركيبها. ييد أنّ هناك أقوالاً عامة أيضاً لا يعلم منها فيما إذا كانت
 تشمل جميع الأشخاص أو بعضهم. فهذه الأخيرة أقوال عامة، وخاصة نسبياً، أو
 أخص، كما يقول الشيخ المفید. لذلك فإنّ ما يراه الشيخ المفید - إذن - هو عدم
 وجود طريق نستطيع به معرفة العام من خلال الكلمات، فهل يقصد جميع
 الأشخاص أو بعضهم؟ فالقصد يستخرج من أمارات أخرى.

وينكر الشيخ المفید في «أصول الفقه» احتمال أن يكون العام خاصاً عن طريق
 القياس أو الرأي. فهو يقول: «وليس يخص العموم إلا دليل العقل والقرآن والستة
 الثابتة»^٢. وطبقاً لكتابه، فإنّ الإنسان يلتجأ إلى القرينة أو إلى نصوص في القرآن
 والحديث، أو إلى الدليل العقلي.

ويقول عبد الجبار إن الصيغة المعينة يمكن أن تكون عامة، أو خاصة. وتحدد
 فقط حسب قصد الشخص الذي يستعملها في أحد المجالين^٣ [العموم أو

١. أوائل ١٨٩. وورد هذا الرأي في أصول الفقه ١٨٨-١٨٩ للشيخ المفید، بإسقاط كلمة «الراجحة». راجع:

برونشويج ٢٠٤ أيضاً.

٢. أصول الفقه ١٩٠.

٣. المغني ١٤/١٥-١٦.

الخصوص]. ذلك من الضروري النظر إلى القرينة لمعرفة قصد القائل أو الكاتب. ووفقاً لرأي عبد الجبار، إذا كان قصد الله أن يؤخذ الحكم العام بالمعنى الخاص، فلا بد أن يقرنه بعلامة حتى يعرف قصده^١. وهذه العلامة هي قرينة الحكم. بيد أنه قال أيضاً إن الدليل العقلاني لقصد الله أفضل، وذلك لأنه يمكن أن يكون علامة على قصد الله قبل بيان الحكم مثار البحث^٢.

ويتبين في ضوء ما تقدم أن الشيخ المفید وعبد الجبار كليهما يعتقدان بأن الصيغة العامة يمكن أن تكون عامة أو خاصة في استعمالها، ويجب أن تكون هناك علامة إضافية لتحديد أي منها. فالاثنان يقولان إن هذه العلامة يمكن أن تكون دليلاً عقلياً، على الرغم من اختلافهما في نوع البراهين التي يسلّمون بها. أما بالنسبة إلى الأمارات الأخرى، يطالب عبد الجبار أن تكون هذه الأمارات في مجاورة مباشرة للتصریح مثار البحث، في حين أن الشيخ المفید غير متشدد إلى هذه الدرجة، فهو يقول إن العام يمكن أن يُخصص بالقرآن والستة.

الإجماع

إن الإجماع هو المصدر الثالث للفقه عند أهل السنة بعد الكتاب والستة. أما الشيخ المفید فإنه يرفض كل إجماع لا يضم الإمام في دائرته، ويقول إن حجتية أحد الأئمة بدون قبول باقي الأئمة تكفي لحصول اليقين. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في الإجماع)

«وأقول: إن إجماع الأئمة حجة لتضمنه قول الحجّة، وكذلك إجماع الشيعة حجّة لمثل ذلك دون الإجماع. والأصل في هذا الباب ثبوت الحق من جهته

١. نفس المصدر .٢٧

٢. نفس المصدر .٢٨

بقول الإمام القائم مقام النبي ﷺ. فلو قال وحده قوله لم يوافقه عليه أحد من الأئم، لكان كافياً في الحجة والبرهان. وإنما جعلنا الإجماع حجة به وذكرناه لاستحالة حصوله إلا وهو فيه، إذ هو أعظم الأئمة قدرأ، وهو المقدم على سائرها في الخيرات ومحاسن الأقوال والأعمال. وهذا مذهب أهل الإمامة خاصة. وبخلافهم فيه المعتزلة، والمرجئة، والخوارج، وأصحاب الحديث منه القدرة وأهل الإجبار^١.

قد ورد نفس هذا الرفض لكل إجماع لا يدخل الإمام في دائرته في مكان آخر يحتمل أن يكون على شكل مناظرة بين الشيخ المفید وعبد الجبار. قال الشيخ المفید: «حضرت بمجمع لقوم من الرؤساء، وكان فيهم شيخ من أهل الري معتزلياً، يعظّمونه لمحل سلفه، وتعلقه بالدولة^٢. فسئلته عن شيء من الفقه، فأفقيث فيه على المؤثر عن الأئمة عليهم السلام فقال ذلك الشيخ: هذه الفتيا تخالف الإجماع. فقلت له: إجماع من تعني، عافاك الله؟ فقال: إجماع الفقهاء المعروفين بالفتيا في الحلال والحرام من فقهاء الأمصار. فقلت له: هذا أيضاً مجمل من القول، فهل تدخل آل محمد عليهم السلام في جملة هؤلاء الفقهاء أم تخرجهم عن الإجماع؟ فقال: بل أجعلهم في صدر الفقهاء، ولو صحت عنهم ما تروونه، لما خالفناه. فقلت له: هذا مذهب لا أعرفه لك، ولا من أوّمات إليه ممن جعلتهم الفقهاء، لأنّ القوم بأجمعهم يرون الخلاف على أمير المؤمنين عليه السلام وهو سيد أهل البيت عليه السلام في كثير مما قد صحت عنه من الأحكام، فكيف تستوحشون من خلاف ذرّيته عليه السلام؟^٣. وكان أولئك يعتقدون بأنَّ

١. أوائل ٩٩-١٠٠. وورد هذا الموضوع في أصول الفقه ١٩٣ أيضاً. راجع: برونو شو碧ج ٢٠٥.

٢. الفصول ٩٧-٩٩.

٣. نفس المصدر، أثّرت أن أنقل هذا النص بأسئلته وأجوبته تحقيقاً لتوضيح أكثر وإيماناً للفائدة. المترجم.

علياً^{٤٦} ليس معصوماً، ويجتهد برأيه في كثير من الأحكام، وكانوا يخالفونه في كثير من أحكامه.

بيد أن هذا كله لا يمنع الشيخ المفید من أن يلجأ إلى الإجماع بوصفه برهاناً مكملاً. فهو ينوي به ضمن اعتراضه على اعتقاد ابن بابويه حول لذة أهل الجنة أنها ليست لذة حسنية^١. وكذلك ضمن رده على المعتزلة بقولهم: إن الشخص المسلم يمكن أن يخلد في النار^٢. ويقول الشيخ المفید: إنه لا يطلق اسم الوحي على الكلام الذي يلقيه الله إلى الأئمة في علم ما يكون، وذلك بسبب إجماع المسلمين على أنه لا وحي إلى أحد بعد نبينا عليه السلام^٣. ويقول إن اعتقاد ابن بابويه حول نزول القرآن جمیعه في ليلة القدر «بعيد مما [كما] يقتضيه ظاهر القرآن، والمتوارد من الأخبار، وإجماع العلماء على اختلافهم في الأداء^٤. وأخيراً وهو أهم من هذا كله، فإن الإجماع يکفي لإثبات صحة الخبر الواحد^٥.

ويرى عبد الجبار في (المغني) أن الإجماع حجّة، وأن هناك إجماعين: الأول: إجماع الأئمة ككل واحد حول الأشياء الصغيرة؛ الآخر: إجماع العلماء في الموضوعات التي لا يستطيع الناس العوام من غير الدارسين أن يتبعوا دلائلها وبراهينها، ولكن يستطيعون أن يتلقوا في النتائج^٦.

١. تصحیح الاعتقاد.^{٥٤}

٢. نفس المصدر.^{٥٥}

٣. نفس المصدر.^{٥٦}

٤. نفس المصدر.^{٥٨}

٥. راجع: موضع «الخبر الواحد» الآتي لاحقاً في هذا الفصل.

٦. المغني ٢٦٣/١٧. من أجل الاطلاع على تحقيق أكثر حول مذهب عبد الجبار، راجع: م برنان. في مقالة «الإجماع عند عبد الجبار واعتراض النظام ضده»، مجلة الدراسات الإسلامية ٣٥ (١٩٦٩).

القياس

رأينا في منهج الشيخ المفيد أنَّ أحاديث الأئمة شاملة لحفظ الشريعة، ولها نفس الدور الذي للإجماع عند أهل السنة. بيد أنَّ المسألة الأخرى التي كانوا يواجهونها هي: كيفية الحكم في المسائل الفقهية التي لم يرد بشأنها نص صريح في القرآن أو الحديث. وبعارض الشيخ المفيد مبدأ القياس. وفيما يأتي نص كلامه:

(القول في الاجتهاد والقياس)

«أقول: إنَّ الاجتهاد والقياس في العوادث لا يسوغان للمجتهد، ولا للقائس. وإنَّ كلَّ حادثة تردُّ فعليها نصٌّ من الصادقين عليهما السلام يحكم به فيها ولا يتعدى إلى غيرها. بذلك جاءت الأخبار الصحيحة والآثار الواضحة عنهم عليهما السلام. وهذا مذهب الإمامية خاصة. ويخالف فيه جمهور المتكلمين وفقهاء الأمصار».

يرفض الشيخ المفيد ذلك الاختيار الذي كان يعتقد به أهل السنة في المرحلة التكوينية للفقه الإسلامي، ويحدد عمل الفقهاء باستعمال القواعد الواردة في الأحاديث لحالات خاصة.

هذه نقطة طالما تحدى فقهاء السنة الشيخ المفيد بها، ففي مجلس كان يحضره عدد غير من الفقهاء والمتكلمين سُئلَ الشيخ المفيد أن يقيم دليلاً على

→ .٢٨-٢٧

M. Bernard Studia Islamica

و «ملاحظات جديدة حول الإجماع في رأي عبد الجبار» في الرسالة العربية [Arabica]، و «الإجماع بوصفه أساساً للأحكام الفقهية في رأي أبي الحسين البصري» («مجموعة الدراسات الإسلامية»، الحادي عشر، باريس: ورن، ١٩٧٠).

L'Aecprd unanime de la Communaute Comme fondement des status légaucoc de l'Islam d'après Abu _ l_ Husain al Basrt ("Collection Etudes musulmanes.") XI' Paris i Vrin.
أ. أوائل ١١٥-١١٦

إبطال القياس، فأجاب بما يأتي:

«الدليل على ذلك أتى وجدت الحكم الذي تزعم خصومي أنه أصل يقاس عليه، ويستخرج منه الفرع قد كان جائزًا من الله - سبحانه - التعبد في الحادثة التي هو حكمها بخلافه مع كون الحادثة على حقيقتها وبجميع صفاتها. فلو كان القياس صحيحًا، لما جاز في العقول التعبد في الحادثة بخلاف حكمها إلا مع اختلاف حالها، وتغير الوصف عليها. وفي جواز ذلك على ما وصفناه دليل على إبطال القياس في الشرعيات»^١.

ويستمر الحديث فيذكر أن الحاضرين لم يفهموا معنى الكلام، ولم يفطنوا له. وخلط السائل وعارض على غير ما سلف، فوافقه الشيخ المفید على عدم فهمه الكلام، وكثرة عليه، فلم يحصل له معناه. عند ذاك اضطرَّ الشيخ أن يطرح الموضوع بشكل جديد آخر، فقال:

«إن النبي ﷺ نص على تحريم التفاضل في البُر، فكان النص في ذلك أصلًاً زعمتم أيتها القياسيون أن الحكم بتحريم التفاضل في الإرز مقيساً عليه، وأنه الفرع له وقد علمنا أن في العقل يجوز أن كان يتبعه القديم - سبحانه وتعالى - بإباحة التفضيل في البُر، وهو على جميع صفاته بدلاً من تعبيده بحظره فيه. فلو كان الحكم بالحظر لعلة في البُر، أو صفة هو عليها، لاستحال ارتفاع الحظر إلا بعد ارتفاع العلة أو الوصف. وفي تقديمنا وجوده على جميع الصفات والمعاني التي يكون عليها مع الحظر عند الإباحة دليلاً على بطلان القياس فيه»^٢.

١. الفصول ٥٠. راجع أيضاً: برونشويغ .٢٦

٢. الفصول ٥٠. وفي الحديث المتعلق بحرمة الربا، ذكرت ستة سلع تحرم المقايضة فيها من أجل الفائد، وهي: الذهب، والفضة، والقمح، والشعير، والتمر، والزيسب، علماً بأن المدرسة الفقهية الظاهرية، التي ترفض قاعدة القياس كالشيخ المفید، لا تجيز اتساع نطاق هذه الحرمة لتشمل بضائع أخرى. راجع: جولدسيهير، مذهب الظاهرية، نظام التعليمي وتاريخه (لابيرج: ١٨٨٤) ٤١-٤٣، لاسيما

طبعيًّا، إنَّ الشِّيخ المفید هو الَّذِي بدأ المسألة هنا. والنقطة التي عليه أن يثبتها، ولا تقرَّ بها المعتزلة، هي أنَّ الله يمكن أن يكون قد أباح التفاضل في البُرْز بنفس النمط الذي حرمَه.

وастعمل الشِّيخ المفید نفس هذا الدليل ضدَّ القياس في مجلس مناظرة آخر، فاعتراض عليه أحد المعتزلة - لم يذكر اسمه في النص - اعترافاً طفيفاً منَّا، فقال:

«ما أنكَرْتَ على من قال لك: إنَّ هذا الدليل إنما هو على من زعم أنَّ الشرعيَّات علل موجبة كعمل العقليات؟ وليس في الفقهاء من يذهب إلى ذلك. وإنما يذهبون إلى أنها سمات وعلامات غير موجبة لكنها دالة على الحكم، ومنبئَة عنه. وإذا كانت سمات وعلامات، لم يتمتنع من تقدير خلاف الحكم على الحادثة مع كونها على صفاتها. وذلك مسقط لما اعتمدت عليه».^١

يشير الشِّيخ المفید - ضمن ذكره هذا الدليل - إلى وجود فرق بين القوَّة المجردة للدليل العقلي الممحض، وبين العلَّة الشرعيَّة الموجبة. فهذه العلَّة لا تبين العلاقات الأصلية، بل تشير فقط إلى هذه القضية، وهي: لو أنَّ الشارع - مثلاً - جعل القاعدة الفلانية للحالة (أ)، فإنَّ الحالَة (ب) المماطلة لها ستكون لها نفس القاعدة.

ينكر الشِّيخ المفید أن يكون قصد أنصار القياس غير هذا، ويؤكَد في هذا المجال أنَّ الأحكام الواردة في القرآن والستة خالية من الغموض. وفيما يأتي نص كلامه:

«فقلتُ له: ليس مناقضة الفقهاء الذين أومأت إليهم حجَّة على فيما

ص ٤٢، هامش رقم ٢.

I. Goldziher. Die Zahiriter, Ihr Lehrsystem und ihr Geschicht.

١. الفصول .٥١

اعتمدته. وقد ثبت أن حقيقة القياس هو حمل الشيء على نظيره في الحكم بالعلة الموجبة له في صاحبه. فإذا وضع هؤلاء القوم هذه السمة على غير الحقيقة فأخذوا، لم يخل خطأهم بوضع الاعتماد مع أن الذي قدمته يفسد هذا الاعتراض أيضاً. وذلك أن السمة والعلامة إذا كانت تدل على حكم من الأحكام فمحال وجودها وهي لاتدل، لأن الدليل لا يصح أن يخرج عن حقيقته، فيكون تارة دليلاً، وتارة ليس بدليلاً. وإذا كنتم تزعمون أن العلامة هي صفة من صفات المحكوم عليه بالحكم الذي ورد به النص، فقد جرت مجرى العلة في استحالة وجودها مع عدم مدلولها، كما يستحبيل وجود العلة مع عدم معلولها. وليس بين الأمرين فصل فخلط هذا الرجل تخليطاً بيئناً، ثم ثاب إليه فكره، فقال: هذه السمات عندنا سمعية طارئة على الحوادث، ولستنا نعلمها عقلاً ولا اضطراراً. وإنما نعلمها سمعاً وبدليل السمع. وعندنا - مع ذلك - أن العلل السمعية والأدلة السمعية قد تخرج أحياناً عن مدلولها ومعلولها، وهي كالأخبار العامة التي تدل على استيعاب الجنس بإطلاقها، ثم تكون خاصة عند قرائتها. وهذا فرق بين الأمور العقلية والسمعية.

فقلت له [أي: الشيخ المفید]: إن كانت هذه السمات سمعية طارئة على الحوادث، وليس من صفاتها الازمة لها. وإنما هي معان متتجدة. فيجب أن يكون الطريق إليها السمع خاصة دون العقل والاستنباط، لأنها حينئذ تجري مجرى الأسماء التي هي الألقاب فلا يصل عاقل إلى حقائقها إلا بالسمع الوارد بها. ولو كان ورد بها سمع، لبطل القياس، لأنه كان حينئذ يكون نصاً على الحمل، كقول القائل: اقطعوا زيداً فقد سرق من حرز. وإنما استحق القطع، لأنه سرق من حرز، لا لغير ذلك من شيء يضاده هذا الفعل أو يقاربه. وهذا نص على قطع كل سارق من حرز إذا كان التقييد فيه على ما بيئناه. فإن كنتم تذهبون في القياس إلى ما ذكرناه، فالخلاف بيننا وبينكم في الاسم دون المعنى والمطالبة

لهم بعده بالنصوص الواردة فيسائر ما استعملتم فيه القياس^١.

فقال الرجل المعتزلي مجيباً: لسنا نقول: إن النص قد ورد في الأصول حسبما ذكرت. وإنما ندرك السمات بضرب من الاستخراج والتأمل. فأجاب الشيخ المفيد أن هذا هو الوضع الذي يرفضه^٢.

في الثناء كان أبو بكر بن الباقلاني حاضراً في المجلس، فمسك بزمام الكلام، وقال: لسنا نقول هذه العلامات مقطوع بها، ولا معلومة، فنذكر طريق استخراجها، ولكن الذي أذهب إليه - وهو مذهب هذا الشيخ - القول بغلبة الظن في ذلك. فما غالب في ظني عملت عليه، وجعلته سمة وعلامة. وإن غالب في ظن غيري سواه، وعمل عليه، أصاب ولم يخطئ، وكل مجتهد مصيب. فطلب الشيخ المفيد منه أن يبين علة كون قضية من القضايا أكثر احتمالاً من الأخرى. فضرب له الباقلاني عدداً من الأمثلة، استقها من الحياة، فقال: رجل يغلب في ظنه، إن سلك هذا الطريق نجا، وإن سلك غيره هلك؛ أو آخر غالب في ظنه أنه إن اتجه في ضرب من المتاجر ربح، وإن اتجه في غيره خسر^٣.

وقد أجابه المفيد بقوله: إن هذا الذي أوردته لا نسبة بينه وبين الشريعة وأحكامها، وذلك أنه ليس شيء منه إلا وللخلق فيه عادة، وبه معرفة. فإنما يغلب ظنونهم حسب عاداتهم، والحال أن الحكم الشرعي وحي إلهي^٤.

في موضع آخر ذكر الشيخ المفيد أن أبا القاسم البلخي نقل أن الذين يستدلّون ضد الاجتهاد، يلجأون إليه في أعمالهم مضطرين. وللشيخ المفيد جواب عن هذا

١. الفصل ٥٢-٥١.

٢. نفس المصدر. راجع: برونشويج أيضاً ٢٠٧ حيث ورد تقرير هذا الدليل هناك.

٣. نفس المصدر ٥٣.

٤. الفصل ٥٤-٥٣؛ برونشويج ٢٠٨-٢٠٧.

الرأي يتكون من ثلاثة نقاط. فهو قبل كل شيء يحاول - منطقياً - أن يُرغم مخالفه على القول إنه وفقاً لمقدمة الاعتراض، التي ترى أن الاجتهاد ضروري للاستنباط في فروع الشريعة، فإن جميع الشريعة بأصولها وفروعها يجب أن تستقر بواسطة الاجتهاد. وهذا أكثر مما يعتقده البلخى، لأن عقل الإنسان بوصفه أساساً للشريعة، سيكون بدليلاً عن الوحي. يقول الشيخ المفید:

«... فيقال له: خبرتنا عمن أثبت الأصول عندك من جهة الاجتهاد وأبطل النص فيها ولم يعتمد عليه، وزعم أن الاجتهاد هو طريق إلى العلم بها. أيكون النظر أصلاً في إبطال مقاله؟ أم لا سبيل إلى الرد إلا من جهة التوقيف؟ فإن قال: «لا سبيل إلى كسر مذهبة إلا من جهة التوقيف» قيل: له: فقد كان العقل- إذن- يجيز للناس وضع الشرائع كلها من جهة الاجتهاد. وهذا خلاف مذهبك، ولا نعلم أن أحداً من الفقهاء، ولا أهل العلم كافة ركبـه. على أن صحة السمع لا يخلو من أن تكون معروفة من جهة النظر أو الخبر. فإن كانت معروفة من جهة الخبر، فحكم صحة الخبر كحكمها، وهذا يؤدي إلى ما لا نهاية له. وإن كانت معروفة بالنظر، فقد ظفرنا بالبـغية في إلزامك ذلك. وإن للقائل الذي قدمنا ذكره أن يستدل على صحة مقالـه بمثل استدلالـك، فيقول: وجدت كلـ من أبطل الاجـتهاد في استخراج هذه الأحكـام يضطـرـه الأمرـ في ذلكـ إلى الاجـتهاد، لأنـهـ إنـ استـعملـهـ مـبـتدـئـاـ فيـهـ، فـضـرـورـتـهـ إـلـيـهـ ظـاهـرـةـ. وإنـ اـسـتـعـمـلـ النـصـ،ـ وـالـاحـتجـاجـ بـالـإـجـمـاعـ،ـ فـإـنـ نـصـخـحـهـ بـالـاجـتـهـادـ،ـ فـهـوـ ضـطـرـ فيـ أـصـلـ ماـ اـعـتـدـ عـلـيـهـ إـلـيـهـ الـاجـتـهـادـ.ـ وـهـذـاـ نـظـيرـ ماـ قـلـتـ -ـ يـاـ أـبـاـ القـاسـمـ -ـ لـمـخـالـفـتـكـ فـيـ الـاجـتـهـادـ فـيـ الـفـروعـ عـنـدـكـ،ـ مـعـ آـثـارـهـ أـصـلـهـ لـمـحـالـ لـلـاجـتـهـادـ فـيـهـ،ـ وـلـفـصـاـ،ـ فـيـ ذـلـكـ!ـ

ثم يواصل الشيخ المفید کلامه ليتحدث عن النقطة الثانية مدافعاً عن ممارسة

الاجتهاد، لا بوصفه أسلوباً لاستقرار أصول الشريعة وفروعها، بل بوصفه الوسيلة الوحيدة لإقناع المخالف بالخطأ الذي ارتكبه، من خلال سلاحه هو بالذات، وفيما يأتي نص كلامه:

«على أنه يقال له: ما أين غفلتك أنت تزعم أن الاجتهاد في الأحكام له حد يمنع من الحكم على الذاهب عنه بالضلال. وبمطبلو الاجتهاد، إنما أبطلوه بضرب من النظر والاستدلال، حكموا على الذاهب عنه بالضلال. فمن أين صار ما أبطله القوم من الاجتهاد هو الذي به صحيحوه. وما صحيحوه هو الذي شهدوا بفساده، لولا سهوكم عن الحق!».

وأخيراً في المرحلة الثالثة يهاجم الشيخ المفید مخالفه، ويتهمه بأنه لم يستعمل الاجتهاد كما في حقيقته، بل استعمل الحدس والترجم. وفيما يأتي نص كلامه:

«واعلم - رحمك الله - أن الذي يذهب إليه هذا الرجل، ومن شاركه في خلافنا في الحكم بالنص ليس هو اجتهاد في الحقيقة، بل هو حدس وترجم وظن فاسد لا ينتج يقيناً ولا يولد علمًا. ولو اعترفنا لهم بأنهم مجتهدون، لما المنahم على فعلهم، لكننا نعتقد فيهم أنهم مقصرون مفرطون تائرون ضالون. ومن أطلق لفظه بالرّد على أهل الاجتهاد في الأحكام، فإنما أطلقه مجازاً، لأنّ القوم شهروا أنفسهم بهذه الصفة حتى صارت كالعلم لهم!».

فالشيخ المفید هنا يتحدث - ضمنياً - عن اجتهاد حقيقي مشروع، لم يكن استدلاً لأقياسيأ. بيد أنه لم يفصح في هذا النص عن القصد منه على نحو الدقة.

١. نفس المصدر ٧٣.

٢. الفصول ٧٢. [علماً أن هذا الكلام يدحض عقيدة المؤلف، في أن الشيخ المفید يتبع البلخي، المذكورة في فصول متقدمة من هذا الكتاب، المترجم].

الاجتهد الصحيح

إن رفض الشيخ المفید القياس يولد له متابع. فما هو تکلیف الإمامیة في عصر الغيبة إذا واجهته قضیة لم يرد فيها نص صریح خاص في القرآن أو الحديث؟ لقد واجه الشيخ المفید هذا السؤال في أحد أبحاثه حول الغيبة، إذ قال أحد المخالفین إنّه لو حدث اختلاف بين شخصین في موضوع ما، فلا وجود لفتوى تحسم اختلافهما في عصر الغيبة. أجاب الشيخ المفید بما يأتي:

«وأما الممتحن بحادث يحتاج إلى علم الحكم فيه، فقد وجوب عليه أن يرجع ذلك إلى العلماء من شیعة الإمام، ولیعلم ذلك من جهتهم مما استدعوه من آئنة الهدى المتقدمین. وإن عدم ذلك - والعیاذ بالله - ولم يكن فيه حکم منصوص على حال، فيعلم أنه على حکم العقل، لأنّه لو أراد الله أن يتعبد فيه بحکم سمعي، لفعل ذلك. ولو فعله، لسهّل السبیل إليه. وكذلك القول في المتنازعین يجب عليهم رد ما اختلفوا فيه إلى الكتاب والستة عن رسول الله ﷺ من جهة خلفائه الراشدين من عترته الطاهرين. ويستغنو في معرفة ذلك بعلماء الشیعة وفقهائهم. وإن كان - والعیاذ بالله - لم يوجد فيما اختلفوا فيه نص على حکم سمعي، فليعلم أن ذلك مما كان في العقول. مثل أنّ من غصب إنسانا شيئاً، فعليه ردّه بعينه إن كانت عینه قائمة. فإن لم تكن عینه قائمة، كان عليه تعويضه بمثله. وإن لم يوجد له مثل، كان له أن يرضي خصميه بما تزول معه ظلامته. فإن لم يستطع ذلك، أو لم يفعله مختاراً، كان في ذمته إلى يوم القيمة. فإن كان جان جنى على غيره جنایة لا يمكن تلافيها، كانت في ذمته، وكان المجنى عليه ممتحناً بالصبر إلى أن ينصفه الله تعالى يوم الحساب. فإن كان الحادث مما لا يعلم بالسمع إباحته من حظره، فإنه على الإباحة لأنّه يقوم دليلاً سمعي على حظره. وهذا الذي وصفناه، إنما جاز للمکلف الاعتماد عليه والرجوع إليه عند الضرورة بفقد الإمام المرشد. ولو كان الإمام حاضراً، ما وسعه

غير الرد والعمل على قوله. وهذا قول خصومنا كافة إن على الناس في نوازلهم بعد النبي ﷺ أن يجتهدوا فيها عند فقدهم النص عليها. ولا يجوز لهم الاجتهاد واستعمال الرأي بحضوره النبي ﷺ^١.

لذلك إن أول خطوة يخطوها الإمامي لحل مسألة دينية معينة هي الرجوع إلى أهل الخبرة ليرى فيما إذا كانت هناك قاعدة في القرآن أو الحديث تجيز عن مسأله. فإذا كانت القاعدة - حسب رأي أهل الخبرة - غير موجودة، فإن الحل يستوحى من العقل. وعلى الرغم من أن الشيخ المفید لا يسمى هذه الطريقة في استعمال العقل اجتهاداً بشكل صريح، ييد أنه يراها مماثلة لما يسمى أهل السنة: اجتهاداً.

مع ذلك فإن الفرق الموجود هو: إن الشيخ المفید يرفض القياس الذي كان أساس الاجتهاد عند أهل السنة منذ عصر الشافعی. على أي حال، ليس من وظيفة العقل أن يوسع من دائرة المحترمات عن طريق القياس. في هذا الاتجاه بالذات، يتفق الشيخ المفید مع الظاهرية الذين يرفضون تلمس العلة لكل أمر حرام، كما يرفضون تطبيق حرمة أمر معين على أشياء أخرى تشتراك مع ذلك الأمر في مبدأ من المبادئ باستعمال القياس أيضاً^٢.

ويتفق الشيخ المفید مع المعتزلة في أن أعمالاً كالظلم والعبث قبيحة بذاتها، كما أن الشرع لم يأمر بها. ويسهل فهم القبح الذاتي لمثل هذه الأعمال القبيحة بالعقل. ييد أنه يقول - ضمنياً - إن الوحي النازل بالأحكام الشرعية يحل محل العقل في تشخيص ما هو قبيح. فالقاعدة العملية هي أن كل ما هو قبيح، فقد حرمته الشريعة. وكل ما لم تحرمه الشريعة، فهو حلال. وفيما يأتي نص كلامه:

١. خمس رسائل، الرسالة الثانية ٤-٥.

٢. جولد تسپه، الظاهرية ٤٢-٤٣.

«الأشياء في أحكام العقول على ضربين: أحدهما: معلوم حظره بالعقل؛ وهو ما قبحة العقل وزجر عنه وبعد منه، كالظلم، والسفه، والubit. والضرب الآخر موقف في العقل لا يقضي على حظر ولا إباحة إلا بالسمع، وهو ما جاز أن يكون الخلق بفعله مفسدة تارة، ومصلحة أخرى. وهذا الضرب مختص بالعادات من الشرائع التي يتطرق إليها النسخ والتبديل. فأمّا بعد استقرار الشرائع، فالحكم أن كل شيء لانته في حظره، فإنه على الإطلاق، لأنّ الشرائع ثبتت الحدود، ومتى زالت المحظور على حظره. فوجب أن يكون ما عداه بخلاف حكمه»^١.

من جهة أخرى، نرى عبد الجبار قد ميز مجموعة من الأفعال، لاتدخل تحت غطاء الشريعة، بيد أن العقل يرى حظرها، لأنّها تضرّ فاعلها، أو تضرّ آخرين، في هذه الحياة، أو في الحياة الآخرة^٢.

وذكر الشيخ المفید أموراً كثيرة حول مهمة أهل الخبرة الذين يرجع إليهم

١. تصحيح ٦٩. للاظلاع على رأي الشيخ المفید حول التكليف والمسؤولية الأخلاقية، راجع: أصول الفقه أيضاً ١٩٢-١٩٣ إذ تحدث الشيخ المفید هناك عن تبعية العقل الناتمة للوحي في هذا المجال، بعد أن بين الله شريعته، وفيما يأتي نص كلامه: «فاما القول في الحظر والإباحة، فهو: إن العقول لا مجال لها في العلم بآياحة ما يجوز ورود السمع فيها بآياته، ولا بحظر ما يجوز وروده فيها بحظره، ولكن العقل لم ينفك قط من السمع بآياته وحظره، ولو أخلاى [ثقراً: «أخلاى» بدلاً عن «أحکى»] كما جاءت في [النص] الله - تعالى - العقلاء حالاً واحدة من سمع، لكن قد اضطرتهم إلى موافقة ما يقع في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم إلى العلم بآياته من حظره، وإن جانهم إلى الحيرة التي لا تليق بحكمته».

٢. المغني ٤٥١٧: «الذى يذهب إليه مشايخنا رحمه الله في هذا الباب أن كل فعل للمكلف فيه غرض من نفع أو غيره، وخرج ذلك الفعل من أن يجري مجرد الحقوق، ولم يكن إضراً به ولا بغيره من عاجل ولا آجل، فيجب أن يدخل في باب الإباحة العقلية، وإنما يعدل عن ذلك للدلالة. وهذا معنى قولهم: إن الأشياء على الإباحة، لأنّهم لا يريدون جميع الأشياء، لأن فيها ما يعلم بالعقل قبحه». للاظلاع على جميع ما يتعلق بالمباح والمحظور، راجع: «شاخت» في مقالة «الإباحة» المطبوعة في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ٦٦٢-٦٦٣.

الإمامي ليستشيرهم. وأشار إلى بعض القواعد لتفسير الأحاديث وتوضيحها.

خبر الواحد

كان يُنظر إلى الأحاديث، التي يرويها شخص واحد أو عدد قليل من الأشخاص، بعين الشك والريبة في المدارس الفقهية الستة الأولى. واستدل الشافعية بالتفصيل على صحة خبر الواحد الذي رُوي عن النبي ﷺ بواسطة شخص واحد ثقة. قال شاخت: «إن الفرق الوحيد هو أن خبر الواحد أضعف من الستة المقبولة عند الجميع، ولا يؤدي إلى ظهور علم مطلق، بالرغم من أنه يجب أن يقبل بوصفه أساساً للعمل»^١.

لا يغير الشيخ المفيد اهتماماً يذكر لخبر الواحد. وفيما يأتي نص كلامه في هذا المجال:

«أقول: إنه لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار الأحاديث. ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين، إلا أن يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان. وهذا مذهب جمهور الشيعة، وكثير من المعتزلة، والمحكمة (الخوارج)، وطائفة من المرجنة. وهو خلاف لما عليه متفقهة العامة، وأصحاب الرأي»^٢.
 إن الاستثناء الذي ذكره الشيخ المفيد لمصلحة خبر الواحد، وهو «أن يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان» لا يعني أنه يساوي حجتته مع حجتية الإمام. وسنرى فيما بعد أن الشيخ المفيد يرفض عدداً من الروايات الإمامية لابن بابويه، لكونها من نوع خبر الواحد. بل إن ضعف خبر الواحد يمكن في أنه لم يثبت بصورة

١. شاخت، مبادئ الحقوق الإسلامية (الطبعة الثالثة. أوكسفورد: كلارنون ١٩٥٩) ٥٢، بالرجوع إلى الشافعية في «الرسالة»، (القاهرة: بولاق ١٣٢١ھ) ٨٢.

٢. أوائل ١٠٠.

كافية أن الإمام الذي يروي عنه راوٍ واحد. قد قال هذا الكلام حَقًّا. فالشيء الذي يراه الشيخ المفید ضروريًا لتأييد خبر الواحد هو إما العقل، أو الإجماع. ويقول: «يمكن أن يكون الدليل حجّة من العقل، أو شاهدًا من الغُرُف، أو إجماعًا بغير خلف»^١.

ويرى عبد الجبار أن الخبر الذي رواه أقل من خمسة رواة، يتمتعون بمعرفة كافية، لا يوجب العلم^٢. طبعيًّا، إن بلوغ العلم عن طريق خبر يرويه شخص واحد أقل من هذا أيضًا.

مع الإقرار بأن خبر الواحد لا يفيد علمًا حقيقىًّا، فهل يمكن القول إن الشخص الذي عمل بمقتضى خبر الواحد، قد أطاع الله؟ يقول عبد الجبار إن هذا ممكّن، ويدرك سيرة الصحابة شاهدًا على صدق كلامه^٣. وهنا يقدم عبد الجبار نفسه على أن موقفه من خبر الواحد أكثر إيجابيةً من موقف الشيخ المفید.

السؤال الآخر هو: هل يجوز في العمل اتباع الخبر الذي لا يحصل منه علم يقيني؟ فالشيخ المفید لا يجيز ذلك، في حين يجيزه عبد الجبار. وهو تكليف حسب رأي أهل السنة^٤.

١. أصول الفقه ١٩٣.

٢. المغني ٣٦١، ٣٥٦/١٥.

٣. نفس المصدر ١٧/٣٨٢. وذهب في شرح الأصول الخمسة ٧٦٩ إلى أبعد من ذلك فقال: «أنا الذي يدل على جواز ورود التعبد بخبر الواحد، فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاح بأن يعبدنا الله - تعالى - به، وأكثر ما فيه أنه تعبد على طريقة الظن، وذلك ثابت جائز بل لو قيل بأن أكثر العبادات الشرعية تبني على الظن، كان ممكناً».

٤. للتعرف على رأي الشافعى؛ راجع الصفحة ٣٨٣ الهاشمى رقم ١؛ والبغدادى في أصول الدين ١٢.

الأحاديث المتواترة

يقول الشيخ المفيد عند بحثه عن الأحاديث المعتبرة بسبب كثرة الرواة ما

نطبه:

(القول في حد التواتر من الأخبار)

«أقول: التواتر المقطوع بصحنته في الأخبار هو نقل الجماعة التي يستحبيل في العادة أن تتوطأ على افتعال خبر فينطوي ذلك، ولا يظهر على البيان. وهذا أمر يرجع إلى أحوال الناس واختلاف دواعيهم وأسبابهم. والعلم بذلك راجع إلى المشاهدات في الوجود. وليس يتصور التعبير عن ذلك بالعبارة والكلام. وهذا مذهب أصحاب التواتر من البغداديين. ويختلف فيه البصريون، ويحدّونه بما يوجب علمًا على الاضطرار».١

يقول الشيخ المفيد - متفقاً مع معتزلة بغداد - إنَّ اليقين الذي يحصل لسامع الحديث المتواتر، يُستنتج من المقدمة القائلة إنَّ جمعاً من الرواة لا يريدون أولاً يستطيعون أن يتواتروا فيما بينهم لتلقيق خبر من الأخبار بنجاح. وفقاً لكلامه، فإنَّ يقين هذه المقدمة مبنيٌّ على التجربة. وامتنع الشيخ عن ذكر العدد المطلوب لكي يكتسب الحديث صفة التواتر.

ويقول عبد الجبار إنَّ الأخبار الواردة عن البلدان والملوك، والروايات التي تخبرنا أنَّ النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، وحجج بيت الله الحرام، متواترة. لذلك فهي معلومة بالضرورة. ولكي يكتسب الحديث صفة التواتر، فإنه يجب أن يُروى - في الأقل - بواسطة خمسة رواة لهم علم ضروري عنه^٢. ولا تزداد

١. أوائل ٦٥-٦٦. وذكر نفس هذا الكلام في أصول الفقه ١٩٣.

٢. شرح ٧٦٨: المعنى ٣٦١١٥.

درجة اليقين بالرواية بازدياد عدد الرواية إلى أكثر من خمسة^١. إن استدلالات عبد الجبار لضرورة العلم الذي يوجده مثل هذا الحديث عند السامع هي: أولاً: إن العقل في الحقيقة لا يأخذ بنظر الاعتبار صفات المخبرين وأحوالهم المختلفة، وليس هناك داع باطني إلى أن يفعل ذلك. ثانياً: يمكن أن يعارض العقلاء البراهين والنتائج المتمحضة عنها، بيد أن هناك اتفاقاً عاماً حول هذا اللون من الأحاديث. ثالثاً: لو كان العلم اكتسابياً، فربما يُخفق الكثيرون في تحصيله، أو ينسوه فيما إذا حصلوا عليه. وإن سامع الحديث المتواتر ليس أمامه إلا أن يقبل محتواه بوصفه علمًا. لذلك فإن علمه بمثل هذه الأشياء من قبيل أداء النبي ﷺ الصلوات الخمس يختلف عن علمه بالتوحيد والعدل الإلهيين، وذلك لأنَّ هذا العلم يتيسر عن طريق الاستدلال^٢.

بيد أنَّ أبا الحسين البصري - بدون أن يشير إلى خلافه مع أستاذه عبد الجبار - يحدو حذو البغداديين في أنَّ العلم الحاصل من الحديث المتواتر غير ضروري، بل اكتسابي^٣.

١. المغني/١٥٣٧٢.

٢. نفس المصدر/٣٤٩.

٣. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، مراجعة م. حميد الله وأخرين (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق ١٩٦٤)، الثاني، ٥٥٢: «وأختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر. فقال شيخانا أبو علي وأبو هاشم: إنه ضروري، غير مكتسب. وقال أبو القاسم البليخي: إنه مكتسب. وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه... فنقول: إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر، فكَلَّ ما وقف وجوده على ترتيب علوم، فهو مستدلٌ عليه. والعلم الواقع بالتوارد، هذه سببيه، لأنَّا إنما نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أنَّ المخبر لم يخبر عن رأيه، بل أخبر عقوليس فيه، وأنَّه لا داعي له إلى الكذب، فنعلم أنه لم يتعمد الكذب، لعلمنا أنه لا داعي له إلى الكذب». للإطلاع على البحث في هذه المسألة، راجع: فان ايس، علم المعرفة ٤١٦-٤١٧.

الناسخ والمنسوخ

يذكر الشيخ المفيد إنه يخالف المعتزلة في مسألة الناسخ والمنسوخ، فيقول ما

نطه:

(القول في ناسخ القرآن ومنسوخه)

«أقول: إنَّ فِي الْقُرْآنِ نَاسِخًاً وَمَنْسُوْخًاً، كَمَا أَنَّ فِيهِ مَحْكُمًاً وَمَتَشَابِهًا بحسب ما علِمَهُ اللَّهُ مِنْ مَصَالِحِ الْعِبَادِ. قَالَ اللَّهُ - عَزَّ اسْمُهُ - : ﴿مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ شُنْشِهَا تَأْتِيْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ البقرة/١٦٧. وَالنَّسْخُ عِنْدِي فِي الْقُرْآنِ إِنَّمَا هُوَ نَسْخٌ مَتَضَمِّنٌ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَلَيْسَ هُوَ رُفْعٌ أَعْيَانَ الْمَنْزِلِ مِنْهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْخَلَافِ. وَمِنَ الْمَنْسُوْخِ فِي الْقُرْآنِ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَدْرُوْنَ أَزْوَاجًا وَصَيْرَةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحُكْمِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ البقرة/٤٠. وَكَانَتِ الْعَدَةُ بِالْوِفَاءِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْآيَةِ حَوْلًا، ثُمَّ نَسْخَهَا قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَدْرُوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّضُنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْبَعَةً أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ البقرة/٢٣٤. وَاسْتَقْرَرَ هَذَا الْحُكْمُ بِاسْتِقْرَارِ شَرِيعَةِ الإِسْلَامِ. وَكَانَ الْحُكْمُ الْأَوَّلُ مَنْسُوْخًا، وَالْآيَةُ بِهِ ثَابَتَةٌ غَيْرُ مَنْسُوْخَةٍ، وَهِيَ قَائِمةٌ فِي التَّلَوِّةِ كَنَاسِخَهَا بِلَا خَتْلَافٍ. وَهَذَا مَذَهَّبُ الشِّيَعَةِ، وَجَمَاعَةُ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، وَأَكْثَرُ الْمُحَكَّمَةِ، وَالرِّبِيدِيَّةِ. وَيُخَالِفُ فِيهِ الْمَعْتَزَلَةُ، وَجَمَاعَةُ مِنَ الْمُجَبَّرَةِ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّ النَّسْخَ قَدْ وَقَعَ فِي أَعْيَانِ الْآيِّ كَمَا وَقَعَ فِي الْأَحْكَامِ. وَقَدْ خَالَفَ الْجَمَاعَةُ شَدَّدَ اتَّنَمْوَإِلَى الْاعْتِزَالِ، وَأَنْكَرُوا نَسْخَ مَا فِي الْقُرْآنِ عَلَى كُلِّ حَالٍ. وَحُكِيَّ عَنْ قَوْمٍ مِنْهُمْ أَنَّهُمْ نَفَوْا النَّسْخَ فِي شَرِيعَةِ الإِسْلَامِ عَلَى الْعُمُومِ، وَأَنْكَرُوا أَنَّ يَكُونَ اللَّهُ نَسَخَ شَيْئًا مِنْهَا عَلَى جَمِيعِ الْوَجُوهِ وَالْأَسْبَابِ^١.

ويتعلق معظم بحث عبد الجبار حول النسخ بالدفاع عن مشروعيته في مقابل

جدل اليهود^١، وتمييزه عن مفهوم البداء عند الشيعة^٢. وليس له صلة بمسألة إسقاط بعض الآيات القرآنية. وقام تلميذ عبد الجبار - وهو أبو الحسين البصري - بذكر رأي يخالفه الشيخ المفيد، فقال:

(جواز نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة)
 يدل على جواز ذلك أن التلاوة والحكم عبادتان. وكل عبادتين فإنه يجوز أن يصير مثلاهما مفسدين، فيجب النهي عنهما. ويجوز أن يصير كل واحدة منها بانفرادها مفسدة، دون الأخرى. فيلزم النهي عنها، دون الأخرى^٣.

وأورد آية الرجم بوصفها مثالاً على قراءة منسوبة معبقاء حكمها، فقال:
 «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله». وقد قبلها عمر بن الخطاب على أنها حقيقة أصلية. والمثال الذي ضربه أبو الحسين عن نسخ الحكم والأية كليهما مأخوذ من حديث روتته عائشة قالت فيه: أوحى إلى النبي ﷺ أن عشر رضعات يرضعها طفل من ثدي امرأة أجنبية توجب قرابة رضاعية. وجاء بعد هذا الحديث أن هذه الرضعات العشر قد قُتلت إلى خمس^٤. ولا ضرورة من القول إن الأخبار غير المستدلة لا وزن لها عند الإمامية.

المسألة الأخرى هي: هل السنة قادرة على نسخ القرآن؟ يقول الشيخ المفيد:

(القول في نسخ القرآن بالسنة)

«وأقول: إن القرآن ينسخ بعضه بعضاً ولا ينسخ شيء منه السنة. بل تنسخ

١. شرح ٥٧٦-٨٣: المغني ١٩/٩٧-٩٨.

٢. شرح ٥٨٣-٨٥: المغني ١٦/٦٥-٧٥.

٣. المعتمد ١/٤٨.

٤. المعتمد ١/٤٨، فيما يخص الأصلة المشكوك لهذا الحديث الأخير، راجع: نولديكه، تاريخ القرآن ٢٥٣/٢٥٤. إذ قال إن هذا الحديث قد وضع لدعم مدرسة من المدارس.

الستة به كما تنسخ السنة بمثلها من السنة. قال الله، عز وجل: «مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُشِّئُهَا ثَانِيَةً بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» البقرة/١٠٦. وليس بصحيح أن يماثل كتاب الله - تعالى - غيره، ولا يكون في كلام أحد من خلقه خيراً منه. ولا معنى لقول أهل الخلاف: «نأت بخير منها» في المصلحة، لأن الشيء لا يكون خيراً من صاحبه بكونه أصلح منه لغيره. ولا يطلق ذلك في الشرع، ولا تحقيق اللغة. ولو كان ذلك كذلك، لكان العقاب خيراً من الشواب، وإبليس خيراً من الملائكة والأنبياء. وهذا فاسد محال. والقول بأن السنة لا تنسخ القرآن، مذهب أكثر الشيعة، وجماعة من المتفقهة، وأصحاب الحديث. وبخلافه كثير من المتفقهة والمتكلمين^١.

ويقول أبو الحسين: بالرغم من أن الشافعي ينكر أن تكون السنة قادرة على نسخ القرآن، فإن أتباع أبي حنيفة يرون ذلك معقولاً. وكان البعض يعتقد بأن ذلك قد تحقق فعلاً. وضمن استدلاله على أن هذا الأمر ممكن عقلاً، ذكر أبو الحسين أبا هاشم الججائي أنه يتافق مع هذا الرأي^٢. وتطرق أبو الحسين إلى آية الرجم في القسم الثاني من استدلاله، ليدل على أن حكماً من القرآن قد نسخ بواسطة السنة حقاً^٣. وهذه هي نفس الآية التي نقلها كآية منسوخة من القرآن. وبناءً على كلامه، فإن هذه الآية لم تعد جزءاً من القرآن، بل أصبحت جزءاً من السنة.

إذن، مسألة نسخ شيء من القرآن بالسنة، كانت مثار نزاع وخلاف بين أهل السنة. وإن موقف الشيخ المفید منها - وهو موقف معظم الشيعة على حد تعبيره - بدرجات لا يقدر معها حتى الخبر الصحيح المروي عن الإمام أن ينسخ شيئاً من

١. أوائل ١٠٢. وذكر هذا الموضوع نفسه في أصول الفقه ١٩٣.

٢. المعتمد ٤٢٤/١.

٣. المعتمد ٤٢٨/١.

٤. نفس المصدر ٤٢٩.

القرآن. وذكر الشيخ المفید في موضع آخر أن أقوال الأئمة لا ينسخ بعضها بعضاً.

المتشابهات

ذكر الشيخ المفید أن في القرآن آيات متشابهة^١. وهنا يمهد الطريق أمام أحاديث رويت من أجل توضیح متشابهات القرآن.

ويعتقد عبد الجبار بأنه لا وجود لمتشابهات محسوسة في القرآن، لأن واجب المتكلّم الحكيم أن يعطي معنى معيناً لكل شيء يقوله. وهذا ما ينطبق على الله في أعلى شكل من أشكاله.^٢

الشيخ المفید بوصفه ناقداً للحديث

رأينا سابقاً أن الشيخ المفید يرفض الإجماع، واستعمال القياس، كطريقين ومصادرتين فقهيتين. وكذلك ينكر قوة أخبار الأحاديث لما يقترن بها ما يدلّ على صدق راويها على البيان. هذا من الوجهة النظرية أمّا من الوجهة العملية، فماذا كان يفعل الشيخ المفید بوصفه فقيهاً؟ سُئل في المسألة الثامنة من «المسائل السروية» بما يأتي:

«ما قوله - أَدَمَ اللَّهُ تَعَالَى نَعْمَاءٌ - فِيمَنْ سَدَّ طَرْفًا مِنَ الْعِلْمِ، وَوَقَعَتْ إِلَيْهِ الْكِتَبُ الْمُصَنَّفَةُ فِي الْفَقِهِ عَنِ الْأَئِمَّةِ الْهَادِيِّينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِيهَا اخْتِلَافٌ ظَاهِرٌ فِي الْمَسَائِلِ الْفَقِهِيَّةِ كَمَا وَقَعَ الْخَتِلَافُ بَيْنَ مَا أَثَبَهُ الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ بْنَ بَابُوِيَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كِتَبِهِ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُسَنَّدَةِ عَنِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَبَيْنَ مَا أَثَبَهُ الشَّيْخُ أَبُو عَلَيْهِ بْنَ

١. أصول الفقه ١٩٤.

٢. أوائل ١٠١.

٣. المغني ١٦/٣٤٧-٣٥٠؛ ٣٧٠-٣٨٣.

الجنيدي^١ في كتبه من المسائل الفقهية المجردة في الأسانيد؟ هل يجوز أن يجهد رأيه، ويعول على ما هو الحق عنده، والأصوب لديه أن يعتمد على المسندات دون المراسيل^٢.

إن المصتف الثاني الذي ذكر اسمه هنا هو أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الإسکافي (المتوفى سنة ٣٨١ - ٩٩١). وهو فقيه قبل أن يكون محدثاً، بل إنه - كما قال الشيخ الطوسي - «كان يرى القول بالقياس، فترك ذلك كتبه، ولم يعقل عليها»^٣.

ويقول الشيخ المفيد في القسم الأول من جوابه إنه لا ينبغي للقارئ العامي أن يحكم فيما وقع فيه الاختلاف اعتماداً على الأحاديث المتناقضة، بل عليه أن يرجع إلى شخص مطلع يعلم بذلك. وفيما يأتي نص جوابه:

«إنه لا يجوز لأحد من الخلق أن يحكم على الحق فيما وقع فيه الاختلاف من معنى كتاب أو سنة أو مدلول دليل عقلاني إلا بعد إحاطة العلم بذلك، والتتمكن من النظر المؤدي إلى المعرفة. فمتي كان مقصراً عن علم طريق ذلك، فليرجع إلى من يعلمه ولا يقول برأيه فظته. فإن عول على ذلك فأصاب الاتفاق، لم يكن مأجوراً، وإن أخطأ الحق فيه، كان مأزوراً»^٤.

بعد ذلك يقدم الشيخ المفيد رأيه في توثيق ابن بابويه بوصفه محدثاً، فيقول ما

نصبه:

«والذي رواه أبو جعفر^٥ فليس يجب العمل بجميعه إذا لم يكن ثابتاً من الطرق التي نعلق بها قول الأئمة^٦ إذ هي أخبار آحاد لا توجب عملاً ولا علماء».

١. السروية ٥٥-٥٦.

٢. الفهرست للشيخ الطوسي ١٦.

٣. السروية ٥٦.

وروايتهما عمن يجوز عليه السهو والغلط. وإنما روى أبو جعفر^{عليه السلام} ما سمع، ونقل ما حفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك.

وأصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين، فلا يقتصرن في النقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش ولا فكر فيما يروونه وتمييز. فأخبارهم مختلطة لا يتميّز منها الصحيح من السقيم إلا بانتظار في الأصول، واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول^١.

إن انتقاد الشيخ المفيد ابن بابويه وغيره من المحدثين مضاعف عموماً. أولًا: إنهم، بدل أن يتحققوا في مصادر رواياتهم، ينقلون كل خبر يتفرد بروايته راو واحد، أو يرويه رواة غير موثوقين. ثانياً: إنهم، بدل أن يعملا قدرتهم العقلية للتحقيق في محتوى الأحاديث من أجل التمييز بين ما يوافق العقل مما لا يوافقه، يروون كلّما صادفهم في طريق قراءتهم ومطالعتهم.

إن مؤاخذة الشيخ المفيد ابن الجنيد هي من نوع آخر، فهو يقول ما نصه: «فأقاً كتب أبي علي بن الجنيد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظن، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل. فخلط بين المنقول عن الأئمة^{عليهم السلام} وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر. ولو أفرد المنقول من الرأي، لم يكن فيه حجة، لأنَّه لم يعتمد في النقل المتواتر من الأخبار. وإنما عوَّل على الأحاداد^٢.»

إن ابن الجنيد، مضافاً إلى اعتماده على الأحاديث الضعيفة، يقف على طرف

١. نفس المصدر.

٢. السروية ٥٦-٥٧. وجاء فيما يلي هذا الموضوع ما نصه: «وإن كان في علمه ما نقل غيره من أصحاب الحديث ما هو معلوم، وإن لم يتميّز لهم ذلك لعدولهم عن طريق النظر فيه، وتمويلهم على النقل خاصة، والسماع من الرجال، والتقليد دون النظر والاعتبار».

يناقض فيه ابن بابويه تماماً. ويخلط تقريراته بالأحكام الظنية والاستدلال القياسي بكل جرأة. وهذا ما يرفضه الشيخ المفيد.

وبعد نقده لابن بابويه، وابن الجنيد، يتحدث الشيخ المفيد عن الطريق الذي يجب أن يسلكه السائل، فيقول:

«وللشيعة أخبار في شرائع مُجتمع عليها بين عصابة الحق، وأخبار مختلف فيها. فنبغي للعقل المتدبر أن يأخذ بالمجمع عليه كما أمر بذلك الصادق عليه السلام ويفت في المختلف فيه مالم يعلم حجّة في أحد الشيدين منه، ويردّ إلى من هو أعلم منه، ولا يقنع منه بالقياس فيه دون البيان على ذلك والبرهان، فإنه يسلم بذلك من الخطأ في الدين والضلالة إن شاء الله»^١.

ففي قبول الأحاديث المتفق عليها بين الإمامية، ينهر العاقل المتدبر نوعاً من الإجماع عند الشيعة الذي هو أضيق مما عند السنة، ذلك أنه يتعلّق بصحة الروايات فقط. ويجب أن تعرض الأخبار المشكوكة على أهل الخبرة. وهؤلاء لا حق لهم أن يستعملوا القياس المتوكّئ على الروايات الأخرى عند تحقيقهم تلك الأخبار، بل عليهم أن يستعينوا فقط بالبراهين العقلية.

ويستطرد الشيخ المفيد في كلامه، فيقدم نفسه في المقطع الآتي على أنه من أهل الخبرة:

«وقد أجبت عن كثير من الأخبار المختلفة في مسائل وردت على بعضها من نيسابور، وبعضها من الموصل، وبعضها من فارس، وبعضها من ناحية تعرف بمازندران تضمنت مسائل القوم المذكورين أخباراً تختلف ظواهرها في أنواع شتى من الأحكام. وأودعت كتاب «التمهيد» أجوبة عن مسائل مختلفة، جاءت فيها الأخبار عن الصادقين عليهم السلام وبيّنت ما يجب العمل عليه من ذلك بدلائل لا

يطعن فيها، وجمعت بين معانٍ كثيرة من أقاويل الأئمة عليهم السلام بظنٍّ كثيرٍ من الناس أنَّ معانيها تضادٌ، وكذا ثبتت اتفاقها في المعنى، وأزالت شبهات المستضعفين في اختلافها. وذكرت مثل ذلك في كتاب «مسابيح النور في علامات أوائل الشهور» وشرعت طرقاً يوصل بها إلى معرفة الحق فيما وقع فيه الاختلاف بين أصحابنا من جهة الأخبار^١.

استطاع الشيخ المفید - نتيجة لدقته في غربلة الأحاديث المشكوكه وفرزها، والتنسيق بين محتويات الأحاديث الصحيحة - أن يوجه نقده لابن الجنيد بسبب تمسكه المفرط بالأحاديث، فقال:

«أوجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقبها «بالمسائل المصرية» وحول الأخبار فيها أبواباً، وظنَّ أنها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي. وأبطلت ما ظنه في ذلك وتخيله. وجمعت بين جميع معانيها حتى لم يحصل فيها اختلاف. فمن ظفر بهذه الأجوية وتأملها يانصاف، وفكَّر فيها فكرًا شافيًّا، سهل عليه معرفة الحق في جميع ما يظنَّ أنه مختلف، وتبيَّن ذلك مما يختص بالأخبار المرويَّة عن أئمتنا عليهم السلام»^٢.

ولم يذكر النجاشي في رجاله كتاب «المسائل المصرية» كأحد مؤلفات ابن الجنيد. بيد أنه ذكر الكتابين الآتيين ضمن فهرسة مؤلفات الشيخ المفید، والكتابان هما: [نقد] رسالة الجنيدي إلى أهل مصر، والنقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي^٣.

١. السروية ٥٨-٥٧. [ولكن الشيخ المفید لم يصرح بأنه من أهل الخبرة كما يقول المؤلف. المترجم].

٢. السروية ٥٨.

٣. كتاب الرجال ٣١٢ للنجاشي.

ويقول الشيخ المفید. ضمن تلخيصه المسائل المطروحة حول الأحادیث الواردة عن الأئمّة عليهم السلام بأنّ تعقیدها ليس فقط في كونها ذات مدلول عام أو خاص، والتکلیف الذي تعینه واجب أو مستحب، ومعناها اصطلاحی أو عرفی. بل- مضافاً إلى ذلك - فإنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يخفون المعانی الباطنیة خشیة البطش والعداب. وفيما يأتي نص کلامه:

«وفي الجملة: إنّ أقوال الأئمّة عليهم السلام كانت تخرج على ظاهر يوافق باطنہ الأمّن من العاقد في ذلك. ويخرج منها ما ظاهره خلاف باطنہ للتقتیة والاضطرار. ومنها ما ظاهره الإيجاب والإلزام، وهو في نفسه ندب ونفل واستحباب. ومنها ما ظاهره نفل وندب، وهو على الوجوب. ومنها عام يراد به الخصوص، وخاصة يراد به العموم. وظاهر مستعار في غير ما وضع له حقيقة الكلام، وتعریض في القول للاستصلاح والمداراة وحقن الدماء. وليس ذلك بعجب منهم ولا مبتدع. والقرآن الذي هو کلام الله - عز وجل - وفيه الشفاء والبيان قد اختللت ظواهره، وتباین الناس في اعتقاد معانیه. وكذلك السّتة الثابتة عن النبي صلی الله علیه وآله وسَلَّمَ فالعلماء على اختلاف في معنی کلامه عليهم السلام!»^١.

لم يتحدّث الشيخ المفید - في أيّ نقد من نقوده ضدّ المحدثین - عن علم مكتوم لدى الإنسان الخبير في الحديث. بل إنّ اجتهاد الشخص من أهل الخبرة (مع أنّ الشيخ المفید لم يستعمل كلمة الاجتهاد) يتجسد في تمھیصه الأحادیث، وفرزه الأحادیث الصّحیحة الموثوقة عن الأحادیث التي نقلها رواة ضعفاء،

١. الرویة ٥٨. لا يقول الشيخ المفید إنّ للقرآن تفسیراً ومعنی باطنیین. راجع: أصول الفقه، ١٨٧، إذ قال هناك إنّ الظاهر عبارة عن الشيء الذي يفهمه كلّ من يعرف العربية. وأقا «الباطن» فالقارئ يحتاج إلى معلومات إضافية، ولكن لا يعني هذا تفسيراً باطنیاً. والأمثلة التي يقدمها الشيخ المفید معانٍ اصطلاحیة وفنيّة للصلوة، والرکعة.

واستعماله قواعد معينة في تفسير المجموعة الأولى، على أمل أنه يستطيع - عن هذا الطريق - تمييز العام من الخاص، والأمر الواجب من المندوب، والمعنى الباطني الذي أخفاه الإمام احتياطاً.

لقد لخص الشيخ المفید منهجه في ست قواعد. ومعاييره هي: عمل الشيعة، ووفر الاعتبار، وحجية الرواية، والعمل بالرواية خلال عدد من الأجيال، واتفاق معظم أصحاب الإمام، وعدم تناقضها مع القرآن والعقل. وفيما يأتي نص كلامه:

﴿إِذَا وَجَدْنَا أَحَدَ الْحَدِيثَيْنِ مُتَقْفَأً عَلَى الْعَمَلِ بِهِ دُونَ الْآخَرِ، عَلِمْنَا أَنَّ الَّذِي أَنْفَقَ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ هُوَ الْحَقُّ فِي ظَاهِرِهِ وِبِأَطْنَابِهِ، وَأَنَّ الْآخَرَ غَيْرُ مَعْمُولِ بِهِ، إِنَّمَا لِلْقُولِ فِيهِ عَلَى وِجْهِ التَّقْيَةِ، أَوْ لِوُقُوعِ الْكَذْبِ فِيهِ.﴾

وإذا وجدنا حديثاً يرويه [الرواية] عشرة من أصحاب الأئمة عليهم السلام يخالفه حديث آخر في لفظه ومعناه، ولا يصح الجمع بينهما على حال رواه اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة ونحوهم على الحديث الذي رواه الاثنان أو الثلاثة وحملنا ما رواه القليل على وجه التقية، أو توهم ناقله.

وإذا وجدنا حديثاً قد تكرر العمل به من خاصية أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمان بعد زمان وعصر إمام بعد إمام، قضينا به على ما رواه غيرهم من خلافه مالم تتكسر الرواية والعمل بمقتضاه حسب ما ذكرناه.

إذا وجدنا حديثاً رواه شيخ العصابة ولم يوردوا [يردوا] على أنفسهم خلافه، علمنا أنه ثابت وإن روى غيرهم ممن ليس في العداد. وفي التخصيص بالأئمة عليهم السلام مثلهم إذ ذاك عالمة الحق فيه. وفرق ما بين الباطل وبين الحق في معناه، أنه لا يجوز أن يفتى الإمام عليه السلام على وجه التقية في حادثة فيسمع ذلك [هذه] المختصون بعلم الدين من أصحابهم، ولا يعلمون مخرجه على أي وجه كان القول فيه. ولو ذهب عن واحد منهم، لم يذهب عن الجماعة لاستيما وهم المعروفون بالفتيا والحلال والحرام، ونقل الفرائض والسنن والأحكام.

ومتى وجدنا حديثاً بما يخالفه الكتاب، لا يصح وفاته له على حال، اظرحناه لقضاء الكتاب بذلك وإجماع الأئمة عليه.

وكذلك إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول، طرحناه لقضية العقول بفساده، ثم الحكم بذلك على أنه صحيح. آخر مخرج التقى أو باطل أضيف إليهم، موقف على لفظه، وما تجزز الشريعة فيه القول بالتقى، وتحظره، وتقضى العادات بذلك، أو تنكره^١.

بناءً على هذا، فإن عمل المجتمع الشيعي عامل مهم في تشخيص صحة الحديث وسقمه بواسطة الخبر بالحديث.

الخلاصة

إن مبدأ التقى يحد المؤمن الشيعي من القيام بأى نشاط أو ثورة سياسية. وكان يُنصح بأن يحافظ على الهدوء والاستقرار تحت نير الحكومة الجائرة حتى ظهور الإمام المهدى [عجل الله فرجه]^٢.

بالرغم من الاختلافات في التعبير، فإن الفقه المعتزلي يكمن في إطار أصول أربعة مستقرة هي: القرآن، والستة، والإجماع، والقياس. ويرفض الشيخ المفيد الأصلين الآخرين، ويجعل بدل الإجماع حججية الإمام المتحقق عن طريق الروايات. والمسائل التي ليس لها حكم معين في القرآن أو الحديث تعالج بواسطة

١. تصحيح ٧٢-٧١.

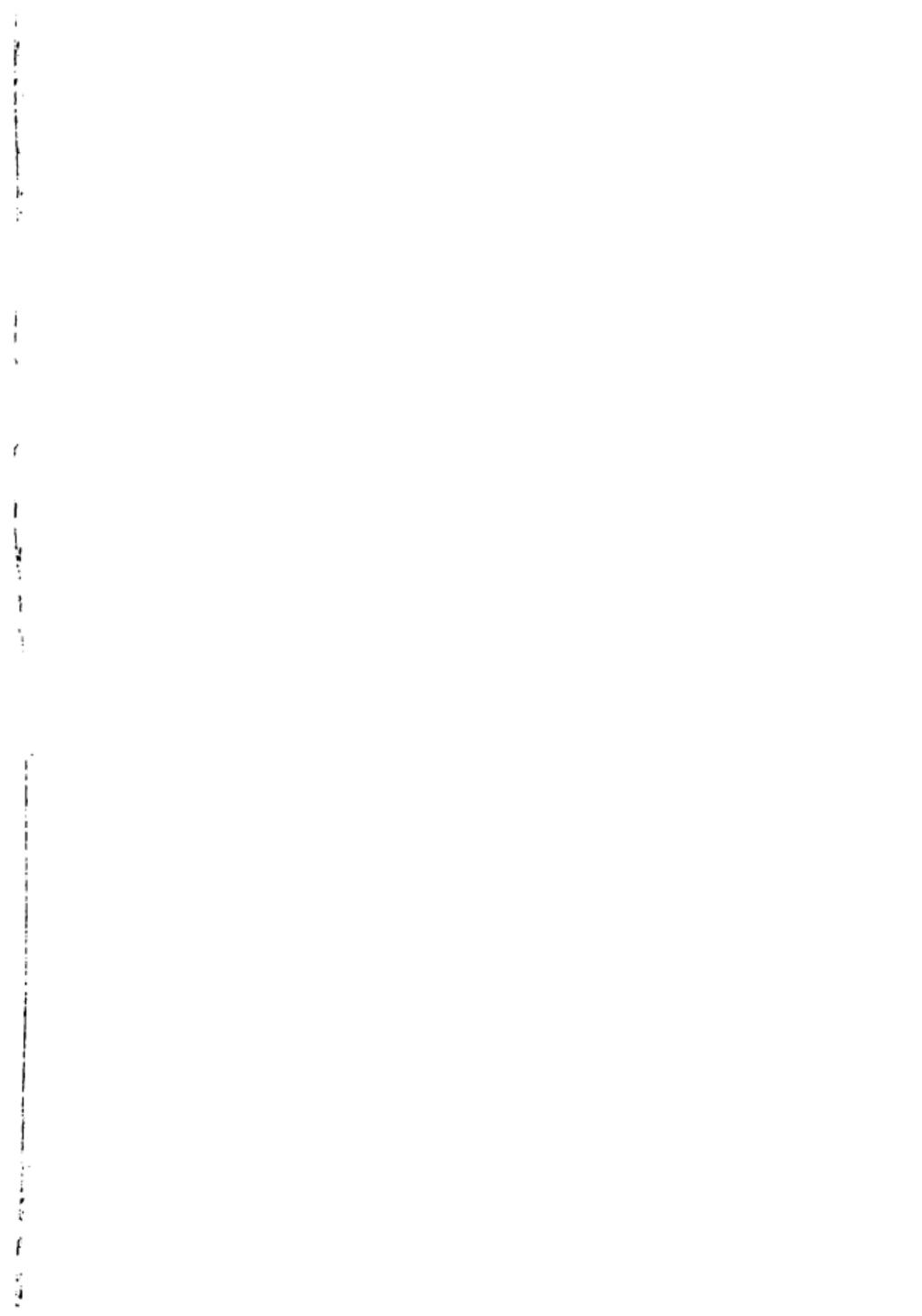
٢. هذا خلاف المشهور عن الشيعة وما تميزوا به من روح ثورية متقددة على مر التاريخ. ثم إن التقى عند علماء الشيعة على ثلاثة أنواع: واجبة، محترمة، ومخبرة. فإذا كان هناك خطر على بعضة الإسلام فإن التقى محترمة عندئذ. ولو كان ما يزعمه الكاتب صحيحاً، فبم يفتر الشورات والاتفاقات الشيعية العديدة في التاريخ؟ المترجم.

العقل، لا بواسطة الاستدلال عن طريق القياس مع الأحكام الأخرى.

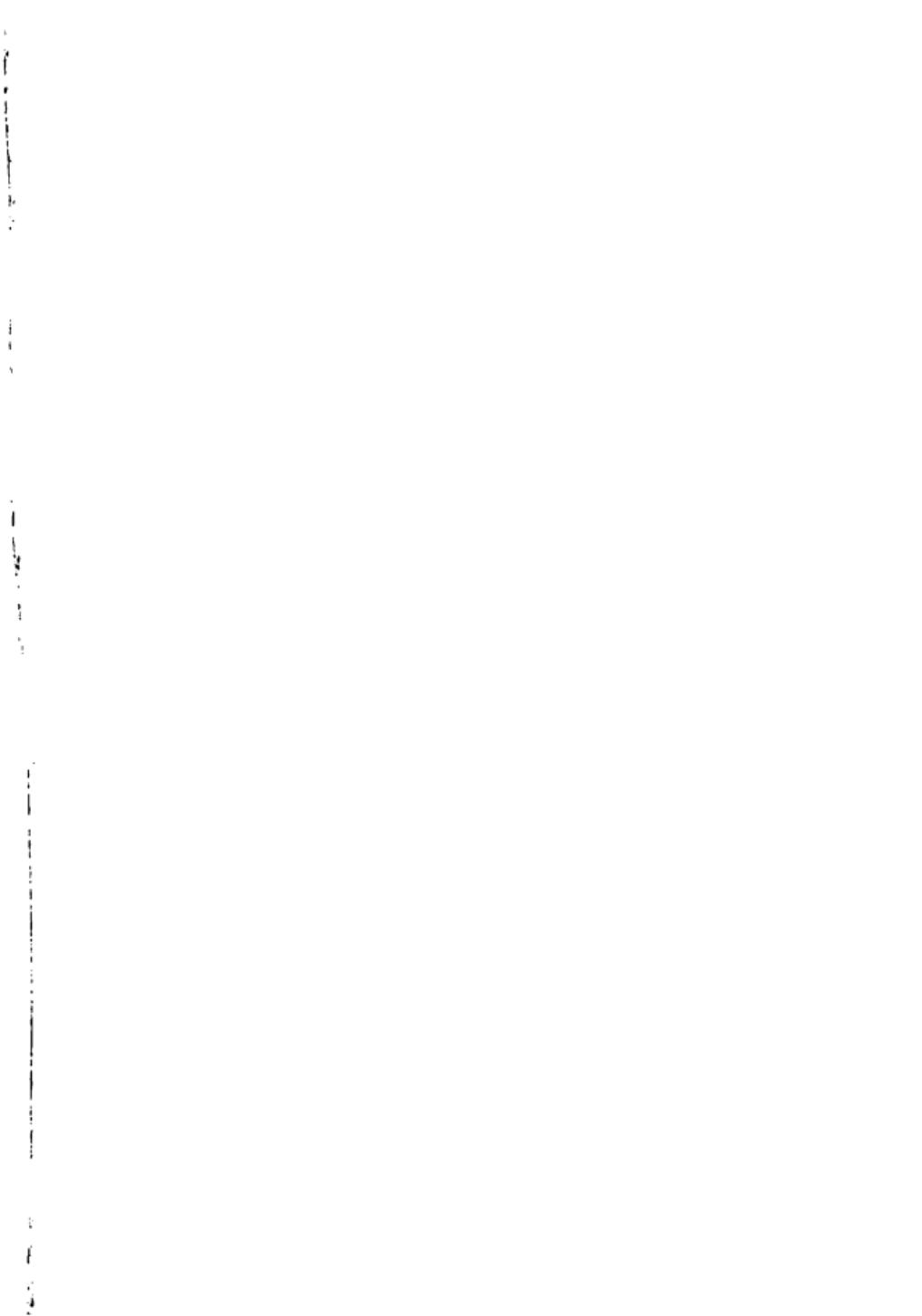
ولا يعتبر الشيخ المفید خبر الواحد قاعدة سليمة موثقة للعمل. ولكن في الحالات الطارئة يمكن الاطمئنان إلى صحة خبر الواحد بإحدى الوسائلتين الآتیتين: الأولى: اقترانه بالدليل العقلي. الثانية: إجماع كافة الشيعة عليه. ولم يعین الشيخ المفید الحد الأدنى لعدد الرواة حتى يکسب الحديث صفة التواتر.

إن أحد الواجبات المهمة لعلماء الشيعة هو توضیح وشرح المعنی الباطنی للأحادیث المرویة عن الأنّمۃ علیهیما السلام، التي كانوا يقولونها على سبيل التقیة بين الحین والأخر.

ووجه الشيخ المفید نقده لابن الجنید، بسبب استعماله القياس والرأي الشخصی في الأحكام، مضافاً إلى اعتماده على أخبار الآحاد في فتاواه. وكذلك انتقد ابن بابویه لاعتماده على الأحادیث الضعیفة، وإخفاقه في تحکیم العقل عند شرحها وتفسیرها.



القسم الثاني: ابن بابويه



كان المحدث الشيعي: أبو جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (المتوفى سنة ٣٨١ / ٩٩١)، أحد أساتذة الشيخ المفيد. وإن الهدف من هذا القسم هو عقد موازنة بين ما يُستشف من علم الكلام عند الشيخ الصدوق، وبين علم الكلام عند تلميذه. علمًاً أننا قد اطلعنا فيما سبق على الانتقادات التي وجهها الشيخ المفيد إلى ابن بابويه بوصفه محدثاً.

وليس من الضروري هنا عرض موجز لفكرة ابن بابويه بشأن جميع النقاط، لأنَّه هو نفسه طرح عقائده في «رسالة الاعتقادات»^١، وفي بداية «الهداية»^٢، وفي «أمالِيه»^٣. وفي رسالته الاعتقادتين الأخيرتين، ذكرت المبادئ التي يجب الإقرار بها في مقدمة تقارير أوسع عن الواجبات التي ينبغي القيام بها. ولما كانت

١. راجع: فيري، «ابن بابويه»، الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية ٢٦/٣، ٢٧، للاطلاع على ترجمته. وحول تلقيح اسمه، انظر: فيري، رسالة اعتقاد شيعية «جمعية البحوث الإسلامية»، رقم ٤٤٩؛ أوكسفورد: إصدارات جامعة أوكسفورد ١٩٤٢، ٨، حاشية ٢.

A.Fyzee. Ashi'ite Creed ("Islamic Research Association Series" No.9).
٢. النص العربي لرسالة الاعتقادات مندرج في مجموعة تم تسميتها من خلال اسم أول رسالة فيها تدعى: الباب الحادي عشر (طهران: مركز إصدار الكتب ١٣٧٥ هـ)، ٦٦-١١٥، وهي طبعة معادة من طبعة سنة ١٢٩٢. ورسالة اعتقاد شيعية لفيري ترجمة لرسالة الاعتقادات من الطبعة العربية في النجف ولهي، مع مطابقتها لطبعة ١٢٧٠ هـ. في طهران. ما نقل في هذا القسم مأخوذ من الترجمة الإنجليزية للنص العربي. وسوف يذكر رقم الصفحة في ترجمة فيري بعد علامة «ف».

٣. الهداية ١٢١.

٤. ابن بابويه، أمالِي الشِّيخ الصِّدوق مع الترجمة الفارسية (طهران: إسلامية ١٣٨٠ هـ)، ٦٣٩-٦٥٤.

خلاصات ابن بابويه عن المذهب تحول دون تقديم وصف تام هنا، فإن منهجية هذا القسم سوف تنصب على اختيار النقاط التي يختلف فيها مع تلميذه المفید، والتركيز عليها. ولا ننطرب إلى المسألة الأكبر التي تخص مصدر الأحاديث التي كانت في متناول يد ابن بابويه، وبراعته على انتقاء الروايات التي أفاد منها.

الفصل الثاني عشر: استعمال العقل

يروي ابن بابويه أحاديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام ورد فيها النهي عن الجدل في الله^١، وتهديد أصحاب الكلام بالهلاك^٢. وطبقاً لتلك الأحاديث فإنَّ ابن بابويه لا يجيز الجدل إلا في حدود نقل وتوضيح كلمات الله ورسوله عليهم السلام والأئمة. فهو يقول: «فأما الاحتجاج على المخالفين بقول الله، وقول رسوله، ويقول الأئمة، أو بمعانٍ كلامهم لمن يحسن الكلام فمطلق. وعلى من لا يحسن فمحظور ومحرّم»^٣. فترى هنا أنَّ الحد المسموح به للخبراء مقصور على نقل الأخبار وتوضيحيها. هذا هو تصور ابن بابويه عن دور الشخص الخبير في علم الكلام.

يجيب الشيخ المفيد أنَّ الجدال على ضربين: أحدهما بالحق، والآخر بالباطل. فال الأول مرغوب، وأوصى به القرآن والأئمة، إذ لم يقوموا بجدال المخالفين في الدين فحسب بل «كان شيخ أصحابهم في كل عصر يستعملون النظر ويعتمدون الحجاج ويجادلون بالحق ويدفعون بالباطل بالحجج والبراهين. وكان الأئمة عليهم السلام يحذرونهم على ذلك ويمذونهم ويشنون عليهم»^٤. ونقل الشيخ المفيد روایات عن

١. الترجيد ٤٥٦؛ الهدایة ٣؛ رسالة ٧٣-٧٤، ف، ٤٣-٤٤.

٢. رسالة ٧٤، في ٤٣.

٣. نفس المصدر ٧٤، في ٤٣.

٤. تصحیح ٢٦-٢٧.

الكليني لتأييد كلامه. ووجه حظر الكلام في الله بقوله: «فأَنَّمَا النَّهِيُّ عَنِ الْكَلَامِ فِي اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فَإِنَّمَا يَخْتَصُّ بِالنَّهِيِّ عَنِ الْكَلَامِ فِي تَشْبِيهِ بِخَلْقِهِ وَتَجْوِيرِهِ فِي حَكْمَهِ!».

بعد ذلك هاجم الشيخ المفید المخالفين لاستعمال العقل والنظر واصفاً إياهم بضعف الرأي. وأشار إلى أن النظر غير المناظرة، وقد يصبح في الأعصار المتأخرة النهي عن المناظرة للتقية وغير ذلك. ولا يصح النهي عن النظر لأن في العدول عنه المصير إلى التقليد المذموم باتفاق الكلمة».

ويصرح ابن بابويه أن التقية واجبة على جميع الإمامية حتى ظهور الإمام الثاني عشر عليه السلام^٣. «والتقىة في كل شيء حتى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فللتقية».^٤ ويعارض الشيخ المفید هذا الرأي، ويقول إن التقية لا تجب بالضرورة إلا إذا حصل

١. تصحح ٢٧. وجه الشيخ المفید القارئ إلى ثلاثة من كتبه غير موجودة الآن: الأركان في دعائم الدين، والكامل في علوم الدين، وعقود الدين. جمع وناقش فيها أحاديث تبدو أنها ضد علم الكلام العقلي. ويكشف هذا على أن الشيخ كان متناقلاً من توجيهه وجود علم الكلام بوصفه علمًا مباحًا أمام محدثي الإمامية في عصره.

٢. نفس المصدر ٢٨.

٣. رسالة ١٠٥-١٠٤، ف، ١١٠، ١٢-١١٠.

٤. الهدایة ٩. من جهة أخرى، يرى ابن بابويه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عيني. بيد أنه في الظروف غير المساعدة يكون قلبیاً. ويقول في ص ١١ من المصدر المذكور: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فربستان واجitan من الله عز وجل على الإمكان. وعلى العبد أن ينكر المنكر بقلبه ولسانه ويده. فإن لم يقدر فقلبه. وقال الصادق عليه السلام: إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمناً فيتعظ، وجاهلاً فيتعلّم، فأَنَّمَا صاحب سيف وسوط فلا».

للإطلاع على رأي الشيخ المفید القائل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفتان تقعان على عاتق المجتمع، راجع: موضوع «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

اليقين لأحد بأنه سوف يهلك إذا أظهر إيمانه الحقيقي^١. إن عدم الاتفاق في موضوع التقية انعكس آخر لاختلاف الآراء بين ابن بابويه والشيخ المفید بشأن المناورة في الموضوعات الدينية. ويؤول الشيخ المفید الأحاديث التي تنهى عن الجدل من خلال التفريق بين العلماء وغير العلماء، فيقول:

«وقد أمر الصادقون عليهما السلام جماعة من أشياعهم بالكفر والإمساك عن إظهار الحق، والمباطنة والستر له عن أداء الدين. والمظاهرة لهم بما يزيل الريب عنهم في خلافهم. وكان ذلك هو الأصلح لهم. وأمروا طائفة أخرى من شيعتهم بمكالمة الخصوم ومظاهرتهم ودعائهم إلى الحق، لعلهم بأنّه لا ضرر عليهم في ذلك»^٢.

لقد انتقد الشيخ المفید تعليم أستاذه بشأن التقية من حيث إنّه أجمل القول فيها، ولم يفرق بين عامة الناس المأمورين بإخفاء عقائدهم، وبين العلماء والخبراء المكلفين بالاستدلال للدفاع عن عقائدهم. وابن بابويه الذي غفل عن هذا التفريق، أدان توجّهه بنفسه، لأنّ الشيخ المفید يقول:

«...إذ قد كشف نفسه فيما اعتقده من الحق بمحالسه المشهورة ومقاماته التي كانت معروفة، وتصنيفاته التي سارت في الآفاق، ولم يشعر بمناقضته بين أقواله وأفعاله. ولو وضع القول في التقية موضعه وقيده من لفظه فيه ما أطلقه، لسلم من المناقضة، وتبيّن للمترشدين حقيقة الأمر فيها ولم يرتج إليها بابها. ويشكل بما ورد فيها معناها. لكنه على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار. وهذا رأي يضرّ صاحبه في دينه، ويمتنعه المقام عليه عن الاستبصار»^٣.

١. تصحيح .٦٦

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر .٦٧

يقول الشيخ المفيد إن ابن بابويه كان من أهل الجدل والمناقشة على الرغم من نفسه. ييد أن الفارق الأساس بين الاثنين عملياً لا يكمن في أن ابن بابويه لم يستطع أن يفرق بين العلماء وعوام الناس - لأنّه فعل ذلك - بل يكمن في أنه يعتقد بأنّ مهمّة الشخص الخبير نفسه، في تصميمه، مقصورة على شرح الأحاديث. ولم يرغب ابن بابويه أن يكون بعيداً عن تلك الأحاديث، وأن يشرحها و يؤولها ليوجد انسجام بينها وبين البحث المستقل. وبالرغم من أنّ الشيخ المفيد كان يقول إنّ العقل محتاج إلى السمع (الوحى) في مقدّماته ونتائجـه^١، فإنه كتب رسائل لم تضمّ مجموعة من الأحاديث فحسب، بل نشر مجموعات من أجوبته عن الأسئلة الموجهة إليه التي لا تحتاج إلى الأحاديث وشروحـها. علمـاً بأنه - كالمعتاد - كان يميـز بين ما يـعرف بالعقل، وما يـعرف بالوحى.

وجاء تفكير ابن بابويه نفسه في العلاقة بين العقل والسمع في مقدمة كتابه عن الإمام الغائب، وهو كتاب «كمال الدين» فهو يقول إن كلّ من زعم أنّ الدنيا تخلو ساعة من إمام، لزمه أن يصحّح مذهب البراهمة في إبطالهم الرسالة، ولو لأنّ القرآن نزل بأنّ محمدـ^ص خاتـم الأنبياءـ، لوجب كون رسولـ في كلّ وقتـ. وواجه ابن بابويه الحظر القرآني بتسمية الأنـةـةـ أنـبـاءـ أوـرسـلـ. معـ هذاـ فإـنهـ قالـ فيما يـخصـ ضـرـورةـ وجودـ خـلـفـاءـ لـأـنـبـاءـ، ماـ نـصـهـ:

«فلما صـحـ ذلكـ [أـيـ: نـصـ القرآنـ عـلـىـ أنـ مـحمدـ^صـ خـاتـمـ الأنـبـاءـ]ـ، لـأـرـتفـعـ معـنىـ كـوـنـ الرـسـوـلـ بـعـدـهـ، وـبـقـيـتـ الصـورـةـ الـمـسـتـدـعـيـةـ لـلـخـلـيـفـةـ فـيـ الـعـقـلــ. وـذـلـكـ أـنـ اللهـ تـقـدـسـ ذـكـرـهــ لـأـيـدـعـوـ إـلـىـ سـبـبـ إـلـاـ بـعـدـ أـنـ يـصـوـرـ فـيـ الـعـقـولـ حـقـائـقـهــ. وـإـذـا لـمـ يـصـوـرـ ذـلـكـ، لـمـ تـثـسـقـ الدـعـوـةـ وـلـمـ تـثـبـتـ الـحـجـةــ، وـذـلـكـ أـنـ الـأـشـيـاءـ تـأـلـفـ

أشكالها، وتبو عن أضدادها. فلو كان في العقل إنكار الرسل، لما بعث الله - عزّ وجلّ - نبياً قط.

مثال ذلك الطبيب يعالج المريض بما يوافق طباعه. ولو عالجه بدواء يخالف طباعه، أدى ذلك إلى تلفه. ثبت أنَّ الله أحكم الحاكمين لا يدعوا إلى سبب إلاؤه في العقول صورة ثابتة^١.

نلحظ هنا أثراً من نظرية الأفكار الفطرية والمعرفة عن طريق التذكير. مضافاً إلى ذلك، فإنَّ الفرض قائم بأنَّ كُلَّ شيءٍ - بما فيه الفكر - يحدث بواسطة التدبير الإلهي. فلو رأى العقل شيئاً ما معقولاً، فهذا يعني أنَّ الله أعدَّ نفس صاحبه لقبله، لا أنه جعل ذلك الشيء ملائماً لأنَّ قبله النفس. فالنفس - إذن - تستعدُ بالله لأنَّ تقبل الفكرة التي تعيها من التعاليم الشيعية القائلة بوجود خلفاء للنبي.

وإنَّ ما يطلق عليه الشيخ المفيد دليلاً عقلياً على وجود الإمام ينبع من المبدأ القائل إنَّ الله لا يمكن أن يكلِّف الناس مالاً طاقة لهم به، وإنَّه كلفهم إطاعة الشريعة ومراقبة حكمائها. ويضيف الشيخ إلى ذلك مقدمة تحكي ضرورة وجود إمام حاضر لتحديد ما تريده الشريعة من الناس^٢. بيد أنه يتحدث قليلاً عن علاقة العقل بالسمع (الوحى).

وثمة شيءٌ من الغموض في ملاحظات ابن بابويه عن الحديث القائل: «عرفنا الله بالله». فهو يبدو، قبل كُلِّ شيءٍ، أنه يضع كُلَّ حاجة إلى السمع جانباً. وفيما يأتي نص كلامه:

«القول الصواب في هذا الباب هو أن يقال: عرفنا الله بالله لأنَّا إنْ عرفناه بعقولنا، فهو - عزّ وجلّ - واهبها. وإنْ عرفناه - عزّ وجلّ - بأنبيائه ورسله

١. كتاب كمال الدين (الطبعة الحجرية ١٣٠١ هـ طهران) ٤.

٢. الإفصاح ٤.

وحججه **بِهِلْلَةٍ** فهو - عَزَّ وَجَلَّ - باعثهم ومرسلهم ومتحذthem حُجَّاجاً، وإن عرفناه بأنفسنا، فهو - عَزَّ وَجَلَّ - مُحَدِّثها. فبِهِ عِرْفَنَاهُ^١.

أجاز ابن بابويه للعقل هنا أن يكون قابلاً لـ التحصيل شيء من المعرفة عن الله. وفي الحقيقة، إنَّه توجه إلى إثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم. بيد أنَّه لا ينبغي لأحد أن يضفي على عبارة: «إن عرفناه بعقولنا» أكثر من المعنى الذي تتحمله. فهو لا يقول - بشكل إيجابي - إنَّ هذه فرضية حقيقة. فقصده هو أنَّه حتى في مثل هذه الحالة، فإنَّ اعتبار المعرفة بالله من الله.

وبعد النص السابق مباشرةً، يشرح ابن بابويه حديثاً آخر يفيد أنَّنا نحتاج إلى شخص مرسُل من الله لمعرفة الله، فيقول:

«قال الصادق **عَلَيْهِ الْكَفَافُ**: لَوْلَا اللَّهُ مَا عَرَفْنَا. وَلَوْلَا نَحْنُ مَا عَرَفْنَا اللَّهَ». ومعناه لولا الحجج، ما عُرِفَ اللَّهُ حَقَّ معرفته. ولو لَمْ يَكُنْ اللَّهُ، ما عُرِفَ الحجج. وقد سمعت بعض أهل الكلام يقول: لو أَنَّ رجلاً ولد في فلقة من الأرض، ولم ير أحداً يهديه ويرشدَه حتى يَكُبرَ وَعُقْلَ وَنَظِرَ إِلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، لَدَلِيلَهُ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ لَهُمَا صَانِعاً وَمُحَدِّثًا. فَقَلَّتْ: إِنَّ هَذَا شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ. وَهُوَ إِخْبَارٌ بِمَا لَمْ يَكُنْ أَنْ لَوْكَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ. وَلَوْ كَانَ ذَلِكُ، لَكَانَ لَا يَكُونُ ذَلِكُ الرَّجُلُ إِلَّا حِجَّةٌ اللَّهُ تَعَالَى ذَكْرُهُ عَلَى نَفْسِهِ، كَمَا فِي الْأَنْبِيَاءِ **بِهِلْلَةٍ** مِنْهُمْ مَنْ بُعْثِثَ إِلَى نَفْسِهِ. وَمِنْهُمْ مَنْ بُعْثِثَ إِلَى أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ. وَمِنْهُمْ مَنْ بُعْثِثَ إِلَى أَهْلِ مَحْلَتِهِ. وَمِنْهُمْ مَنْ بُعْثِثَ إِلَى أَهْلِ بَلْدَهُ. وَمِنْهُمْ مَنْ بُعْثِثَ إِلَى النَّاسِ كَافَةً^٢.

وهذا يعني أنَّ الإنسان يحتاج إلى شخص مرسُل من الله، ومكلَّف أن يهديه إلى معرفة الله.

١. التوحيد .٢٩٠

٢. نفس المصدر .٢٩١-٢٩٠

وليس من الصحيح أن كل أحد يمكنه أن يكون حجّة الله. فهو يحتاج إلى أن يكون ملهمًا من الله. ويواصل ابن بابويه كلامه السابق، فيقول:

«أَوْمَا اسْتِدَالَ إِبْرَاهِيمُ الْخَلِيلُ عَلَيْهِ الْبَشَرَةُ إِلَى الْزَّهْرَةِ ثُمَّ إِلَى الْقَمَرِ ثُمَّ إِلَى الشَّمْسِ، وَقَوْلُهُ لَمَّا أَفْلَتَ: ﴿يَا قَوْمَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ الْأَنْعَامُ ٧٨ / إِنَّهُ عَلَيْهِ كَانَ نَبِيًّا مُّلْهِمًا مَبْعَدًا مَرْسَلًا وَكَانَ جَمِيعُ قَوْلِهِ يَالْهُمَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - إِيَّاهُ وَذَلِكَ قَوْلُهُ - عَزَّ وَجَلَّ - ﴿وَتِلْكَ خُبْثَنَّا أَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ الْأَنْعَامُ ٨٣ / وَلِيَسْ كُلُّ أَحَدٍ كَإِبْرَاهِيمِ عَلَيْهِ الْبَشَرَةُ وَلَوْ اسْتَغْنَيَ فِي مَعْرِفَةِ التَّوْحِيدِ بِالنَّظَرِ عَنْ تَعْلِيمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَتَعْرِيفِهِ، لَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ - مَا أَنْزَلَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَاقْعُلْمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هُوَ مُحَمَّدٌ﴾ ١».

يقصد ابن بابويه هنا أن العقل لا يستطيع أن يتوصل إلى معرفة الله بصورة تامة دون مساعدة السمع (الوحى)، علمًا أن هذا لا يعني أن النتائج التي يتوصل إليها العقل فاقدة للاعتبار. ويتحدث عن الوضع القائم بشأن الكيفية التي يبلغ بها الناس معرفة الله. ولا يخوض في مسألة قدرة العقل وحده، سواء لإثباتها أم دحضها. بعامة، فإن ابن بابويه لا يفرق بين عمل العقل، وعمل السمع (الوحى)، ولا يعتمد على بحثه الشخصي حيثما كان ثمة حديث يتطرق إلى توضيح نقطة من النقاط. علمًا أن جميع ما في كتابيه: «علل الشرائع» و«معاني الأخبار» المخصصين للحديث عن علل الأشياء وأدلتها، هو الأحاديث تقريباً.

من جهة أخرى، يميل الشيخ المفيد إلى الاعتماد على العقل حتى عندما تكون في متناول يده أحاديث تخبر عما يمكن إحرازه عن طريق العقل. على سبيل المثال، عندما يسأل عن المسائلة في القبر، يقول إنه في الوقت الذي يكون فيه

الوحى وسيلة إلى معرفة حقيقة المسائلة، فإننا نعلم عن طريق العقل أن الحياة تعود إلى الميت، فيصبح خاضعاً للسؤال والجواب. وثقة أحاديث موجودة أيضاً تذكر عودة الحياة، بيد أنه - كما يقول - لا ضرورة لهذه الأحاديث، لأنه يستطيع أن يصل إلى هذه النتيجة بدونها^١.

وتوسيعاً لرأي ابن بابويه البسط المبسط القائل إن كل مالم يحضر على نحو التحديد، فهو مباح^٢، يوضح الشيخ المفید ذلك بقوله: إنه في الوقت الذي يمكن الحكم على بعض الأشياء بالعقل وحده، وأنه يتزدّد في الحكم على أشياء أخرى، فالحكم - بعد استقرار الشرائع - أن كل شيء لأنص في حظره، فإنه على الإطلاق^٣. طبيعية، ثمة اختلاف بين تلمس العلة للأوامر الإلهية، وبين ثبيت الحق والباطل بواسطة العقل والاستدلال. وينقل ابن بابويه - مستحسناً - رأي الفضل بن شاذان القائل بوجود علل حكيمية لجميع الأوامر الإلهية^٤، وبعد العلل التي ذكرها الفضل لكثير من أحكام الشريعة^٥. وفي ضوء ما تقدم، يتبين لنا أن ابن بابويه لا ينكر حق العقل في البحث والتنقیب حول موضوعات العقيدة والشريعة، حتى لو لم يمارس شخصياً هذا الحق.

بعد ذلك، يتخذ ابن بابويه موقفاً حذراً حيال علم الكلام العقلي، ويقصر دوره على شرح معانٍ للأحاديث وتوضيحها، مقيداً ذلك بأنه من حق الخبراء الذين لا يقع عليهم ضرر من جراء هذا العمل. ويؤكد ابن بابويه كذلك التقية معارضًا

١. تصحيح ٤٦-٤٧.

٢. رسالة ١١٦، ف ١٠٧.

٣. تصحيح ٦٩.

٤. علل الشرائع والأحكام والأسباب ٢٥٢-٢٥١ (النجف، الحيدرية ١٩٦٦).

٥. نفس المصدر ٢٥٢-٢٧٤.

المناظرة. ييد أنه - من جهة أخرى - كان يشترك في المناظرات، كما نوه بذلك الشيخ المفید عملياً، وكان ابن بابويه متشددأً في التمسك بالمعنى الحرفي للحديث، لذلك من العسر بمكان تحديد رأيه الشخصي. ويشير إلى نظرية من نظريات المعرفة توجب التوقف على الأفكار الفطرية لتوضیح الانسجام بين العقل والسمع، ويعتقد بأن السمع ضروري للإنسان حتى يبلغ معرفة الله. بإيجاز، إن تلميذه كان إلى حد ما محققاً في مؤاخذته، حين يقول عنه: «لكته على مذهب أصحاب الحديث في العمل على ظواهر الألفاظ، والعدول عن طريق الاعتبار».^١ ومن خلال هذه المؤاخذة، يمكن أن يستنتج الإنسان رأي الشيخ المفید نفسه بشأن مهمة الشخص الأخصائي في علم الكلام.

الفصل الثالث عشر: التوحيد

كان ابن بابويه تواقاً إلى دحض التهمة القائلة إن أحاديث الإمامية متضاربة مع التوحيد والعدل الإلهيين. فهو يقول في مستهل كتاب التوحيد: «إن الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا آنني وجدت قوماً من المخالفين لنا ينسبون عصائبنا إلى القول بالتشبيه والجبر، لما وجدوا في كتبهم من الأخبار التي جهلو تفسيرها ولم يعرفوا معانيها ووضعوها في غير موضعها»^١. ثم يتابع كلامه فيقول: إن هذه الأحاديث يجب أن تؤول وتفسر بنفس التوجه السليم في تأويل القرائن الواردة حول تفسير الآيات القرآنية. ومن الواضح أن المخالفين المقصودين هنا هم المعتزلة الذين طالما كانوا مستعدّين لتأويل الآيات التشبيهية في غير معناها اللغطي.

ثمة بحث حول العدل الإلهي في الفصل القادم سوف يكشف لنا أن كتاب «التوحيد» قد ألف في عصر متأخر عن العصر الذي كان فيه ابن بابويه على اتصال أكثر بالمعتزلة. فمبداً العدل الذي يتحدث عنه هذا الكتاب يختلف - بكل جلاء - عمّا جاء في «الهداية» و«رسالة الاعتقادات». أما مبدأ التوحيد فليس فيه مثل هذا الاختلاف. إذ إن ذينك الكتابين، أعني: «الهداية» و«رسالة...» هما لدحض التشبيه. وكلاهما ينكر إمكان رؤية الله. ييد أن ابن بابويه - في كتاب التوحيد - يؤول غالباً الأحاديث التي يرويها من خلال ملاحظات توضيحية من عنده. وهكذا فإن

بعض هذه الملاحظات هي لإثبات عقیدته المخالفة للتشبيه، التي كان قد اكتفى ببيانها فقط في نتاجاته المبكرة.

إن إحدى هذه الملاحظات هي البرهنة على أن الله لا يُشبه أحداً من مخلوقاته.

يقول ابن بابويه:

«الدليل على أن الله سبحانه لا يُشبه شيئاً من خلقه من جهة من الجهات أنه لا جهة لشيء من أفعاله إلا محدثة. ولا جهة محدثة إلا وهي تدل على حدوث من هي له. فلو كان الله - جل شأنه - يُشبه شيئاً منها، لدللت على حدوثه من حيث دلت على حدوث من هي له إذ المتماثلان في العقول يقتضيان حكماً واحداً من حيث تماثلهما. وقد قام الدليل على أن الله - عز وجل - قديم، ومحال أن يكون قديماً من جهة، وحادثاً من أخرى».

هذا برهان قد طرح بصورة غير متقدمة. يريد ابن بابويه أن يقول إن خاصية الحدوث تلحق المخلوقات في جميع مظاهرها. لذلك فإن كل ما يقال أو ما يدور في الفكر حول المخلوقات يعكس حدوثها. بيد أنه من أجل أن يتماثل شيئاً، فلا بد من أن تكون لهما صفة مشتركة. فاعتبار الله شبيهاً بمخلوق يتطلب أن تكون له صفة الحدوث.

ولمَا كان هذا الاستدلال يتطلب إثبات قدم الله، فإن ابن بابويه يأتي بالدليل بعد

النص المذكور مباشرة، فيقول:

«ومن الدليل على أن الله - تبارك وتعالى - قديم أنه لو كان حادثاً، لوجب أن يكون له محدث، لأن الفعل لا يكون إلا بفاعل، ولكن القول في محدثه كالقول فيه. وفي هذا وجود حادث قبل حادث لا إلى أول، وهذا محال. فصح أنه لا بد من صانع قديم. وإذا كان ذلك كذلك، فالذي يوجب قدم ذلك الصانع، ويدل

عليه يوجب قدم صانعنا ويدلّ عليه».

هذا الكلام بشكل ملغم هو نفسه البرهان الكلامي على وجود الموجود القديم، الذي يستنبع من استحالة وجود سلسلة من الموجودات الحادثة دون بداية. وليس فيه إشارة أو تفات إلى المفهوم الأرسطي عن العالم القديم الأبدى.

واستدلّ ابن بابويه في ملاحظة أخرى على أنه لو كان هناك صانعان، فإن أحدهما يمكن أن يبطل إرادة الآخر، ويمكن أن لا يفعل ذلك. في كلتا الحالتين إشارة إلى الحدوث. والدليل الآخر هو أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما يستطيع أن يخفي شيئاً على الآخر. وهذا يشير إلى عدم الْقُدْمَ أيضاً. وفي كلا الاستدلالين، فرض التكافؤ بين القديم والمُقدَّم المطلقاً، وكذلك بين المحدث والمحدود.

بعد ذلك مباشرة، أشار ابن بابويه إلى المدارس الثنوية، فقال:

فاما ما ذهب إليه ماني وابن ديسان من خرافاتهما في الامتزاج ودانت به المجوس من حماقاتها في أهرمن [الشيطان] ففاسد بما يفسد به قدم الأجسام. ولدخلهم في تلك الجملة، اقتصرت على هذا الكلام فيما ولم أفرد كلاماً منها بما سأله عنه منه»^٣.

٨١. التوحيد

٢. نفس المصدر ٢٦٩: «الدليل على أن الصانع واحد لا أكثر من ذلك أنهما لو كاتانا اثنين، لم يدخل الأمر فيهما من أن يكون كآل واحد منها قادرًا على منع صاحبه مما يريد أو غير قادر. فإن كان كذلك، فقد جاز عليهما المنع، ومن جاز عليه ذلك، فمحبثٌ كما أن المصنوع محدث. وإن لم يكونا قادرين، لزمهما العجز والنقص، وهما من دلالات الحدث. فصحت أن القديم واحد.

ودليل آخر: وهو أن كل واحد منهم لا يخلو من أن يكون قادرًا على أن يكتسب الآخر شيئاً. فإن كان كذلك، فالذى جاز الكتمان عليه حادث. وإن لم يكن قادرًا، فهو عاجز، والعاجز حادث لما بيته. وهذا الكلام يتحقق به في انتقال تدريسي، صفة كذا، واحد منهم صفة القديم الذي أشتباه.

٣، نفس المصلحة

لم يرفض ابن بابويه نظرية قدم الأجسام بصراحة في النص المتقدم^١. عوضاً عن ذلك، إنه تحدث عن استحالة وجود صانعين قدبيين. صحيح أن هذين الرأيين متقاربان، ييد أن ارتباكه فيما يدل على نقص في منهجه الفكري. وفي نص لاحق من كتاب «التوحيد»، يقدم المؤلف دليلاً طويلاً ملتوياً لإثبات وجود الله عن طريق حدوث الأجسام. فالخطوة الأولى هي البرهنة على أن الأجسام ليست قديمة. يقول ابن بابويه:

«من الدليل على حدوث الأجسام أنا وجدنا أنفسنا وسائر الأجسام لاتنفك مما يحدث من الزيادة والنقصان وتجري عليها من الصنعنة والتدبير، ويعتبرها من الصور والهيئات. وقد علمنا ضرورة أن الماء نصنعها، ولا من هو من جنسنا وفي مثل حالنا صنعها. وليس يجوز في عقل، ولا يتصور في وهو أن يكون الماء ينفك من الحوادث ولم يسبقها قديماً»^٢.

أما الخطوة الثانية للبرهان فهي أن العالم بما فيه من إحكام وإتقان، وتعلق بعضه ببعض، وحاجة بعضه إلى بعض لا بد له من صانع مدبّر. وإذا كان لا يجوز أن يوجد كتاب لا كاتب له، وسفينة لا صانع لها، وصورة لا مصور لها. فال الأولى أنه لا يجوز أن يوجد هذا العالم بدون صانع مدبّر^٣.

أخبر ابن بابويه بواسطة أحد المتكلمين بدليل آخر على حدوث الأجسام، كان الخطوة الأولى التي نقلناها فيما تقدم. يقول ابن بابويه:

«وسألت بعض أهل التوحيد والمعرفة عن الدليل على حدوث الأجسام،

١. بل رفضت بصراحة في النص المتقدم، لأن أدنى تأمل في النص يحكي ما نقوله، ولا أدرى كيف يعلق المؤلف على النصوص. وهل يستوعبها كما هي أولاً. هذا إشكال آخر عليه. المترجم.

٢. التوحيد ٢٩٨-٢٩٩.

٣. نفس المصدر ٢٩٩.

فقال: الدليل على حدوث الأجسام أنها لا تخلو في وجودها من كون وجودها مضمّن بوجوده. والكون هو المحاذاة في مكان دون مكان. ومتى وجد الجسم في محاذاة دون محاذاة مع جواز وجوده في محاذاة أخرى، علم أنه لم يكن في تلك المحاذاة المخصوصة إلا المعنى. وذلك المعنى محدث. فالجسم إذاً محدث إذ لا ينفك من المحدث ولا يتقدمه^١.

هذا البرهان هو نفس البرهان المتقدّم إلا أنّ مصطلحين فتّيبين قد استعملما فيه للعرض، وهما: الكون، والمعنى، والعرض المعتبر هنا هو مكان أكثر من كونه حجماً أو شكلأً.

وذكر ابن بابويه في الصفحة اللاحقة من كتابه برهاناً آخر على حدوث الأجسام،

فقال:

«ومن الدليل على أنّ الأجسام محدثة، أنّ الأجسام لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة، ومحركة أو ساكنة. والاجتماع والافتراق والحركة والسكن محدثة. فعلمـنا أنّ الجسم محدث لحدوث ما لا ينفك منه ولا يتقدمه»^٢.

أعقب هذا البرهان عدد من الاعتراضات مع أجوبتها. فقد سُئل في الاعتراض الثاني عن السبب في أنّ الأعراض المجتمعـة والمفترقة لا يمكن أن يكون لها وجود في آن واحد. وفيما يأتي نص العبارة:

«إنّ المجتمعـ إنـما يصير مجتمعاً لوجود الاجتماعـ، ومفترقاً لوجود الافتراقـ. فـما أنـكـرـتـ من أنـ يـصـيرـ مجـتمـعاًـ مـفـترـقاًـ لـوـجـودـهـماـ فـيـهـ»^٣.

من المهم أن نلتفت هنا إلى أنّ المسألة عند ابن بابويه تتعلق بال أجسام

١. التوحيد .٢٩٩

٢. نفس المصدر .٣٠٠

٣. نفس المصدر .٣٠١

المجتمعة والمفترقة، لا الذرّات المجتمعة والمفترقة. فالعالَم - عنده - مركب من الأجسام مع أعراضها الزمانية، في حين هو - عند الشيخ المفید وأتباع المذهب الذهري غيره - مركب من الذرّات وأعراضها التي اتّصلت فيما بينها لتكوين الأجسام. لهذا السبب، ففي الجواب عن الاعتراض المتقدّم، يمكن لابن بابويه أن يحتفظ بالرأي القائل إنّ اثنتين من الحوادث الأربع (الاجتماع أو الافتراق، والحركة أو السكون) يجب أن تكون موجودة في الجسم دائمًا، بيد أنّ حادثتين متضادّتين لا يمكنهما أبدًا أن تكونا موجودتين في الجسم معاً. وكان الشيخ المفید - بمذهبه الذهري - يعتقد بأنه لا ضرورة من أن يتحرّك الكلّ بحركة الأجزاء^١. وعندَه، أنّ جميع ذرّات الجسم المتحرك لا تحتاج إلى أن تكون متحركة.

ولما كان الشيخ المفید يعتقد بنظام الذرّات التي لها دوام، والأعراض التي ليست كذلك^٢، لهذا لا مناص من الافتراض أنه في مكان آخر من كتبه المفقودة، استعمل هذا الموضوع بوصفه برهاناً على وجود الله، من خلال حدوث العالَم. وكما لحظنا قبل قليل، فإنّ ابن بابويه كان له نفس هذا البرهان، بيد أنّ العالَم الذي يعتقد به أبسط من العالَم الذي يعتقد به الشيخ المفید، فهو ليس مركباً من الذرّات والأعراض والأجسام، بل من الأجسام وأعراضها.

صفات الله

ينكر ابن بابويه - كلاميذه الشيخ المفید - أن يكون لصفات الله وجود بذاتها. والبرهان الذي أقامه لإثبات هذا الاعتقاد في غاية الإيجاز. فهو يقول:

١. أوائل ١٠٧.

٢. نفس المصدر ٧٨.

«الدليل على أن الله - تعالى عز وجل - عالم حي قادر لنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة هو غيره أنه لو كان عالماً بعلم، لم يخل علمه من أحد أمرين: إما أن يكون قدسياً أو حادثاً. فإن كان حادثاً، فهو - جل ثناؤه - قبل حدوث العلم غير عالم، وهذا من صفات النقص. وكل منقوص محدث، بما قدمنا. وإن كان قدسياً، وجوب أن يكون غير الله - عز وجل - قدسياً، وهذا كفر بالإجماع. فكذلك القول في القادر وقدرته، والحي وحياته. والدليل على أنه - تعالى - لم يزل قادراً عالماً حياً، أنه قد ثبت أنه عالم قادر حي لنفسه. وصح بالدليل أنه - عز وجل - قدسياً. وإذا كان كذلك، كان عالماً لم يزل إذ نفسه التي لها علم لم تزل. وهذا يدل على أنه قادر حي لم يزل»^١.

إن المقدمة غير المذكورة التي يجب أن توضع في بداية هذا الاستدلال هي أن الله، إما عالم، قادر، حي بذاته، أو أنه عالم، قادر، حي بعلم، وقدرة، وحياة غيره. وبهذا، فإن نتيجة المقطع الأول من النص المتقدم هي: أن الله عالم، قادر، حي بذاته.

يتبنى الشيخ المفيد نفس هذا الاعتقاد، بيد أنه لا يقدم برهاناً عليه. عوضاً عن ذلك، فهو قد انبرى إلى معارضة نظرية أخرى حول كيفية تعلق صفات الله به. وتلك هي نظرية أبي هاشم في الأحوال^٢.

ويفرق ابن بابويه بين صفات الذات وصفات الأفعال. فيقول:

«كلما وصفنا الله تعالى من صفات ذاته، فإنما نزيد بكل صفة منها نفي صدّها عنه - عز وجل - ونقول: لم يزل الله - عز وجل - سميعاً بصيراً عليماً حكيمًا قادرًا عزيزاً حياً قيوماً واحداً قدسياً. وهذه صفات ذاته. ولا نقول: إنه - عز

١. التوحيد ٢٢٣

٢. أوائل ١٨: الفصول ٢٧٩

وحلـ. لم يزل خلـقاً فاعلاً شائياً مربداً راضياً ساخطاً رازقاً وقاباً متكلماً، لأنـ هذه
الصفات أفعاله، وهي محدثة، لا يجوز أنـ يقال: لم يزل الله موصوفاً بها^١.
إنـ الشرح الذي كتبه الشيخ المفید على هذا التفریق لا يضییف شيئاً إلى ما قاله
ابن بابویه^٢. فکلامـما يعتقد بأنـ الله صفات ذاتیة، وهي تعنی فقط أنسنا لا يمكنـ أنـ
نصف الله بأضدادها.

البداء

إنـ رأي ابن بابویه القائل إنـ الله عالم بذاته، وأنـ هذه الصفة قديمة وذاتیة لله،
يوجـب عليه أنـ يتحـدث عن عقیدة شیعیة قديمة، ألا وهي: عقیدة البداء. فقد بدأ
عملـه في هذا المجال بنقل أحـادیث حول أهمـیة هذه العقیدة. على سبيل المثال:
«ما عظم الله عزـ وجلـ بمثل البداء»^٣ و «لو عـلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما
فتروا عن الكلامـ فيه»^٤.

وكانت عقیدة البداء، في الحقيقة، المعلمـ البارز للمذهب الإمامـي عندـ أتباعـه،
وعـند النـاقـدين. بـيدـ أنـ هذه المسـألـة اتـخذـت في عـصرـ ابن بـابـوـیـه طـبعـ الـبحثـ
والـاستـدـلالـ حولـ معـنىـ الكلـمةـ.

الـبداءـ مصدرـ، فعلـه: بداـ (ناـقصـ وـاوـيـ)، وـعـندـ ما تـأتيـ كـلمـةـ «ليـ» بـعدـ هـذاـ الفـعلـ،
فـإـنـهـ يـعنـيـ: ظـهـرـأـوـ بـداـ جـيـداـ. وجـاءـتـ هـذـهـ كـلمـةـ بـالـمعـنـىـ الـأـولـ فـيـ سـيـةـ موـاضـعـ
مـنـ القرآنـ الـكـرـيمـ^٥، وـالـذـيـ يـبـدوـأـوـ يـظـهـرـ لـهـ المـوـضـوعـ فـيـ جـمـيعـ هـذـهـ الـحـالـاتـ هـوـ

١. رسالة ٦٨، فـ ٣١ـ٣٠. راجـعـ أيـضاـ: التـوحـيدـ ١٤٨.

٢. تـصـحـيـحـ ١٠.

٣. التـوحـيدـ ٢٢٢.

٤. نفسـ المـصـدرـ ٣٣٤.

٥. الجـاثـيـةـ ٣٣؛ الأنـعـامـ ٢٨؛ الزـمـرـ ٤٧، ٤٨؛ الأـعـرـافـ ٢٢؛ طـهـ ١٢١.

ليس الله. ففي أربعة مواضع نرى أنّ مفعول هذا الفعل هم المحكوم عليهم يوم القيمة. (مثلًا: **﴿وَبِنَا هُنْ سَيَّئُونَ مَا عَيْلُوا...﴾**^١). وفي مواضعين نجد أنّ المفعول هو آدم وحواء **عليهم اللدان** بدت لهما سوءاتهما بعد أن أكلتا من الشجرة. أما المعنى الثاني فقد جاء في موضع واحد من القرآن عند الإشارة إلى عزيز مصر وأعوانه بشأن موقفهم حيال يوسف **عليه السلام**: **﴿فَمَمْ بَدَا هُنْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا أَيْتَ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينَ﴾**^٢. وفي مناسبتين من مناسبات التاريخ الشيعي في الأقل، أطلقت هذه الكلمة على الله (بدالله). وهكذا فقد أثيرت معضلة مزمنة بين متكلمي الإمامية. فماذا تعني هذه الكلمة حين تطلق على الله؟ وللحصص الكاتب الشيعي: الشهيرستاني الاحتمالات كما يأتي:

«والبداء له معانٍ: البداء في العلم، وهو أن يظهر له خلاف ما علم. ولا أظن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد. والبداء في الإرادة، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم. والبداء في الأمر، وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك. ومن لم يجوز «النسخ» ظن أن الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة»^٣.

ويتفق البغدادي^٤ والشهيرستاني^٥ على نسبة هذه العقيدة إلى المختار، وذلك بعد أن أخبر جنده بأن الله وعده بالنصر في قتاله. فلما انهزموا، اخترع هذه العقيدة لتوجيهه هزيمته. وهذا بوضوح هو الوضع الذي يعني فيه البداء أن الله قد غير فكره

١. الجائية ٣٣.

٢. يوسف ٣٥.

٣. الملل والنحل ١١٠. لقد جاءت الجملة الأخيرة في النص المذكور بالشكل الآتي: «ومن لم يجوز...» بيد أن هذه العبارة لا تلتام مع المعنى المقصود. فالذى يبدو أنّ كلمة «لم» في السطر الثالث لا تعود إلى هذه الجملة.

٤. الفرق بين الفرق ٣٣.

٥. الملل والنحل ١١٠.

أو إرادته، لا أوامره فحسب. ييد أن الإمامية لا يعدون المختار منهم أبداً. وقد ذكرناه هنا لأنّه أقدم شيعي ينسب إليه القول بالبداء.

إن المناسبة التي دخلت فيها عبارة: «بِدَا اللَّهُ» في الأحاديث الشيعية، على نحو التحديد، هو الظرف الحرج الذي طرأ بسبب موت إسماعيل المبكر. فقد جاء في التاريخ أن الإمام الصادق علّي قال: «مَا بَدَا اللَّهُ بَدَاءٌ كَمَا بَدَا اللَّهُ فِي إِسْمَاعِيلَ ابْنِي». فمهما تعددت الشروح والتفسيرات من قبل المتكلمين ذوي النزعة العقلية، فإن الحديث - بالصورة التي عليها - يعني شيئاً أكثر من تغيير أمر الله. وإن خليفة الإمام الصادق علّي قد عُيّن بالاسم، لأن أمراً قد صدر بذلك.

إن مفهوم البداء الذي أدخل إلى أحاديث الإمامية بواسطة الإمام الصادق للتلخيص من وضع محج أفضى إلى نشوب نزاع وجداول بين الإمامية وبين معارضيه من المعتزلة الذين كانوا يؤكّدون ثبات الله وأوامره بقوّة. وقد أشار الجاحظ إلى هذه الكلمة في مجموعة من أسئلة مربكة محيرة ألقاها على أحد

١. من أين للمؤلف هذا الرأي؟ إنه رأي عجيب ومدهش حقاً! ولم يذكر دليلاً على ذلك كمال مسند كلامه. فالمحترار منهم وقد عذّوه منهم وهو كذلك. المترجم.
٢. التوحيد ٣٣٦. فرق الشيعة ٥٦-٥٥. ذكر النوبختي أن جماعة من الذين ترددوا في عصمة الإمام الصادق علّي بعد وفاة إسماعيل، قد رجعوا عن إمامية الصادق علّي وما لا إلى سليمان بن جرير [الرقبي] الزيدي. واتهم سليمان الأئمة بالكذب في مقالتين هما: القول بالبداء، وإجازة التقىة. قال النوبختي: «فأما البداء، فإنه أثّرهم لـمَا أحلوا أنفسهم من شيعتهم محل الأنبياء من رعيتها في العلم فيما كان و يكون والأخبار بما يكون في غد. وقالوا لشيعتهم إنه سيكون في غد وفي غابر الأيام كذا وكذا. فإن جاء ذلك الشيء على ما قالوه، قالوا لهم: ألم نعلمكم أن هذا يكون، فتحن نعلم من قبل الله - عزوجل - ما علمته الأنبياء. وبيننا وبين الله - عزوجل - مثل تلك الأسباب التي علمت بها الأنبياء عن الله ما علمت. وإن لم يكن ذلك الشيء الذي قالوا إنه يكون على ما قالوا، قالوا لشيعتهم بـدـا الله في ذلك بكونه».

الشيعة الإمامية^١.

ويقول الخياط إن الرافضة «جميعهم يقول بالبداء، وهو أن الله يخبر أنه فعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله»^٢. بيد أن تغييرًا قد حصل بين بعض الإمامية في الأقل. يقول الخياط:

«ثم قال صاحب الكتاب [أبي ابن الروندى]: فأما البداء، فإن حذاق الشيعة يذهبون إلى ما يذهب إليه المعتزلة في النسخ. فالخلاف بينهم وبين هؤلاء في الاسم دون المسمى. يقال له: إن الرافضة لا تعرف ما حكى. وإنما خرجه لهم منذ قريب نفر صحبوا المعتزلة. فأما الرافضة بأسرها، فإنها تقول بالبداء في الأخبار. وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الأخبار في شيء»^٣.

نحصل من خلال هذا التبادل على ضربتين من المعلومات: الأولى: إن بعض الإمامية - لا جميعهم - طفقوا يغيرون رأيهم في البداء بسبب تأثير المعتزلة أو نقدتهم. حتى ابن الروندى نفسه لم يع إلى الاختلاف القائم بين العقلاة من فريقه، وبين غيرهم. الثاني: كان الإمامية من ذوي النزعة العقلية يدافعون عن الحديث الذي يروونه حول البداء بحصر معناه في تغيير الأمر والتکليف. وهذا هو المعنى الثالث الذي ذكره الشهروستاني لهذه الكلمة. ووفقاً لما قاله الشهروستاني، فإن المختار نفسه نهض لممارسة هذا الدفع^٤.

١. الجاحظ كتاب التربيع والتدوير، طبعة ش. بلات [Ch-Pellet] (دمشق، المعهد الفرنسي في دمشق، ١٩٥٥).

٢. الانتصار.

٣. نفس المصدر ١٢٧.

٤. الملل والنحل: ١١٠: «وكان لا يفرق بين النسخ والبداء. قال: إذا جاز النسخ في الأحكام: جاز البداء في الأخبار».

من جهة أخرى، استعمل ابن الراوندي البداء ليسجل فوزاً على مناظره المعتزلية فيما يخص مفهوم أن ذات الله لا تتغير:

«ولفال تعرّض له البدوات ولا تتعذر عليه الأفعال أتبه ذكرأ وأعلى شأنأ من فعال لا يستطيع أن يزيد في فعله شيئاً ولا ينقص منه شيئاً ولا يقدمه ولا يؤخره»^١.

ولا بد أن يقصد ابن الراوندي من كلمة «البداء» هنا شيئاً أكثر من تغيير الأمر والحكم الممحض (النسخ)، وهو ما ليس للمعتزلة فيه نزاع. وتحدّث الأشعري عن الاختلاف الموجود بين أتباع المذهب الإمامي حول البداء، فقال:

«فالفرقة الأولى منهم يقولون: إن الله تبدو له البدوات، وإنه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يحدثه لما يحدث له من البداء. وإنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها، فإنما ذلك لأنّه بداره فيها. وإن ما علم أنه يكون ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فجائز عليه [البداء] فيه. وما أطلع عليه عباده، فلا يجوز عليه البداء فيه. والفرقة الثانية [منهم] يزعمون أنه جائز على الله البداء فيما علم أنه يكون حتى لا يكون. وجوزوا ذلك فيما أطلع عليه عباده، وأنه لا يكون، كما جوزوه فيما لم يطلع عليه عباده. والفرقة الثالثة منهم يزعمون أنه لا يجوز على الله - عز وجل - البداء، وينفون ذلك عنه تعالى»^٢.

لعل من بين المتكلمين الذين ينتمون إلى الفرقة الأولى: هشام بن الحكم الذي كان يعتقد بأن الله تبدو له البدوات^٣.

١. الانتصار ١٢٩-١٣٠.

٢. مقالات ٣٩.

٣. نفس المصدر ٤١.

إن رأى الفرقة الثالثة التي تنكر البداء على الله يدل على أن جميع الشيعة لم يعتقدوا بهذا اللون من البداء. ولعلهم أرادوا به النسخ. بيد أن الفرقة الثانية هي التي أصبحت وجهاً لوجه حيال المسألة المتعلقة برأي الإمام الصادق عليه السلام. ففي تعبيرهم على الأقل أن الله أخبر الإمام الصادق عليه السلام بأن ولده إسماعيل هو الإمام بعده، ثم قبضه إليه. فهذا ليس أمراً محضاً، بل هو هداية وإلهام. ولو كان أمراً معكوساً، فإن عصمة الإمام الصادق عليه السلام تصبح عرضة للشك والترديد. وهذا هو موقف الفكر الإمامي من البداء قبل ابن بابويه.

وتتوفر ابن بابويه على تقديم شروحه وتوضيحاته عن البداء بعد نقله عدداً من الأحاديث الواردة حول أهميته. فهو يقول:

«ليس البداء كما يظنه جهال الناس بأنه بدء ندامة، تعالى الله عن ذلك.
ولكن يجب علينا أن نقر لله عز وجل - بأن له البداء، معناه له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء، ثم يعدم ذلك الشيء ويببدأ بخلق غيره. أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله، أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه. وذلك مثل: نسخ الشرائع، وتحويل القبلة، وعدة المتوفى عنها زوجها»^١.

هذا الكلام في الحقيقة يحول معنى البداء إلى النسخ، كما رام ابن الرواندي تحقيق ذلك. ويواصل ابن بابويه كلامه ليقترب أكثر من مذهب المعتزلة، فيقول:
«ولا يأمر الله عباده بأمر في وقت ما إلا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك. ويعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهياهم عن مثل ما أمرهم به. فإذا كان ذلك الوقت، أمرهم بما يصلحهم»^٢.
ليس في المعتزلة - بين حين وأخر - من يعارض أو ينماز في نسبة مثل هذا

١. التوحيد ٣٣٥.

٢. نفس المصدر.

اللون من نسخ الشرائع إلى الله لما يصلح العباد.
ويشير ابن بابويه بعد الكلام المذكور إلى أن البداء يعني أن الله مختار في
أفعاله، فيقول:

«فمن أقرَّ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِأَنَّ لَهُ أَنْ يَفْعُلَ مَا يَشَاءُ، وَيَعْدِمَ مَا يَشَاءُ، وَيَخْلُقَ
مَكَانَهُ مَا يَشَاءُ، وَيَقْدِمَ مَا يَشَاءُ، وَيُؤْخِرَ مَا يَشَاءُ، وَيَأْمُرُ بِمَا شَاءَ كَيْفَ شَاءَ، فَقَدْ
أَقْرَأَ الْبَدَاءَ، وَمَا عَظَمَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِشَيْءٍ أَفْضَلُ مِنَ الإِقْرَارِ بِأَنَّ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ،
وَالْتَّقْدِيمُ، وَالتَّأْخِيرُ، وَإِثْبَاتُ مَا لَمْ يَكُنْ، وَمَحْوُ مَا قَدْ كَانَ!»
ويقول إن نقطة أخرى تصب في مصلحة هذه العقيدة، وهي فائدته في المناظرة
والجدل:

«وَالْبَدَاءُ هُوَ رَدٌّ عَلَى الْيَهُودِ لِأَتَهُمْ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَغَ مِنَ الْأَمْرِ. فَقُلْنَا: إِنَّ اللَّهَ كُلَّ
يَوْمٍ فِي شَأْنٍ، يَحْيِي، وَيَمْتِي، وَيَرْزُقُ، وَيَفْعُلُ مَا يَشَاءُ».
ويواصل كلامه فيشير إلى أن فعل الله مشروط بالسلوك الأخلاقي الطوعي للعباد.
وفيمما يأتي نص كلامه:

«وَالْبَدَاءُ لَيْسُ مِنْ نَدَامَةٍ، وَإِنَّمَا هُوَ ظَهُورُ أَمْرٍ. يَقُولُ الْعَرَبُ: بَدَالٍي شَخْصٌ فِي
طَرِيقِي. أَيْ: ظَهَرَ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَبَدَاهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ أَيْ:
ظَهَرَ لَهُمْ وَمَتَى ظَهَرَ اللَّهُ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - مِنْ عَبْدٍ صَلَّى لِرَحْمَهِ، زَادَ فِي عُمْرِهِ. وَمَتَى
ظَهَرَ لَهُ مِنْهُ قَطْعِيَّةً لِرَحْمَهِ، نَقْصَ مِنْ عُمْرِهِ. وَمَتَى ظَهَرَ لَهُ مِنْ عَبْدٍ إِتْيَانُ الزِّنَا،
نَقْصَ مِنْ رِزْقِهِ وَعُمْرِهِ. وَمَتَى ظَهَرَ لَهُ مِنْهُ التَّعَقُّفُ عَنِ الزِّنَا، زَادَ فِي رِزْقِهِ وَعُمْرِهِ».

١. التوحيد .٣٢٥ .٣٢٥

٢. نفس المصدر .٣٢٥-٣٢٦. وجاءت هذه الإشارة في رسالة الأعتقدات .٧٣، ف .٤١

٣. التوحيد .٣٢٦. وجاءت هذه الإشارة في رسالة الأعتقدات .٧٣، ف .٤٢: «وقال الصادق عليه السلام: ما بعث الله
نبيناً حتى يأخذ عليه الإقرار بالعبودية وخلع الأنداد. وأن الله تعالى يؤخر ما يشاء، ويقدم ما يشاء،
ونسخ الشرائع والأحكام بشريعة نبيانا وأحكامه من ذلك. ونسخ الكتب بالقرآن من ذلك. وقال

وبعد هذا التفصيل الذي فاق الحد حول البداء بوصفه نسخاً للحكم، وفعلاً من أفعال الله في مقابل الأعمال الصالحة والسيئة التي يقوم بها العباد، تحدث ابن بابويه عن الرواية المناسبة إلى الإمام الصادق عليهما السلام فقال مانصه:

«ومن ذلك قول الصادق عليهما السلام ما بدأ الله بداء كما بدأه في إسماعيل ابني.

يقول: ما ظهر له أمر كما ظهر له في إسماعيل ابني إذا اخترمه قبل ليعلم بذلك أنه ليس يامام بعدي. وقد روى لي من طريق أبي الحسين الأستاذ عليهما السلام في ذلك شيء غريب. وهو أنه روى أن الصادق عليهما السلام قال: ما بدأ الله بداء كما بدأه في إسماعيل أبيه إذا أمر آباء إبراهيم بذبحه، ثم فداء بذبح عظيم. وفي الحديث على الوجهين جميعاً عندي نظر، إلا أنني أورده لمعنى لفظ البداء، والله الموفق للصواب».

طبعياً، إن الصورة الثانية للرواية هي أيسر على المتكلّم أن يشرحها ويوضّحها، لأن الله أمر إبراهيم عليهما السلام أن يذبح ولده (ولم يعيّن القرآن هذا الولد) لكي يتسلّيه، ولما اجتاز إبراهيم هذا الابتلاء بنجاح، نسخ الله أمره الأول. فهنا لا يدور الكلام حول علم جديد لله أو تغيير في إرادته ومشيّئته.

بيد أن الحديث يظل حائماً حول الصورة الأولى للرواية، لأن الله إذا كان قد كشف

الصادق عليهما السلام: من زعم أن الله - عزوجلـ - بدأه في شيء اليوم ولم يعلمه أمس، فأليأ منه. وقال عليهما السلام: من زعم أن الله بدأه في شيء بدأه ندامة، فهو عندنا كافر بالله العظيم.

١. التوحيد ٣٣٦. وجاءت هذه الرواية في رسالة الاعتقادات ٧٣، ف ٤٢: «وأتنا قول الصادق عليهما السلام ما بدأ الله في شيء كما بدأه في إسماعيل ابني، فإنه يقول: ما ظهر له سبحانه أمر في شيء كما ظهر له في ابني إسماعيل إذا اخترمه قبل ليعلم أن ليس يامام بعدي». وأما الترجمة الإنجليزية لغيري «ما ظهر له أمر من إرادته» فلا تتطابق مع ما جاء في طبعة طهران الحجرية سنة ١٢٩٢هـ. فلا يجد على نحو الاحتمال أن ابن بابويه قد بدل كلمة (لي) بكلمة (من)، وذلك لأن الشيخ المفيد - كما سترى - قد بدل ذلك دون التوكّ على ما ذكره أستاذه.

للإمام الصادق ع عليه من هو الإمام بعده، فالصعوبة لا تزول من خلال توضيح معنى البداء على أنه نسخ الحكم أو الثواب أو العقاب في مقابل الفعل الاختياري الذي يقوم به العبد.

فالمسألة التي تنبثق من هذه الرواية هي مسألة علم الله، لا مسألة الإرادة المحتملة. وهكذا فالصعوبة تظل قائمة بالرغم من جميع التوضيحات التي ذكرها ابن بابويه.

إن حديث الشيخ المفيد حول البداء في «أوائل المقالات» يميل بوضوح إلى جانب الناقدين والمؤاخذين لهذا الاصطلاح. فهو، قبل كل شيء، يحصر البداء في النسخ البسيط، وفيما يأتي نص كلامه:

«أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغفاء، والإمراض بعد الإففاء، والإماتة بعد الإحياء. وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال!»^١

نرى الشيخ المفيد في المقطع التالي الذي يلي النص المذكور صريحاً جداً في حديثه عن العرج من استعمال هذه الكلمة، وعن دليله الخاص على ذلك الاستعمال:

«فأما إطلاق لفظ البداء، فإنما صرت إليه بالسمع والوارد عن الوسائل بين العباد وبين الله - عز وجل -. ولو لم يرد به سمع أعلم صحته، ما استجربت إطلاقه. كما أنه لو لم يرد على سمع بأن الله - تعالى - يغضب ويرضى ويحب ويعجب، لما أطلقت ذلك عليه سبحانه، ولكته لما جاء السمع به، صرث إليه على المعاني التي لا تأبها العقول»^٢.

١. أوائل .٥٣

٢. نفس المصدر.

إن شخصاً معتزلي المذهب، يتحدث عن ألفاظ التجسيم والتتشبيه الموجودة في القرآن، سيستقرّ في حديثه على نفس المنوال. فنزاعه الوحيد مع الشيخ المفيد يخص الرواية المأثورة عن الإمام، هل هي تستحق نفس الدرجة من الاحترام؟ ولعل هناك من يعجب للسبب الذي دعا الشيخ المفيد إلى أن يتحدث بذلك النسق لعموم الإمامية في عصره. ويوافق كلامه، فيقول:

«وليس بيّني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف. وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه. وقد أوضحـت من علّتـي في إطلاقـه بما يقصرـ معه الكلامـ. وهذا مذهبـ الإمامـية بأسـرهاـ. وكلـ من فارـقـهاـ فيـ المذهبـ ينكـرهـ علىـ ما وصفـتـ منـ الاسمـ دونـ المعنىـ ولاـ يرضـاهـ»^١.

بيد أنه حتى الدفاع عن البداء بوصفـه ممـاثلاً لألفاظـ التـشـبـيـهـ الواردـةـ فيـ القرآنـ، لا يـعالـجـ المشـكـلةـ الـتـيـ أـثـارـتـهاـ الرـوـاـيـةـ المـأـثـورـةـ عنـ الإـمامـ الصـادـقـ عـلـيـهـ تـمـاماًـ. وـتـحـدـثـ الشـيـخـ المـفـيدـ عـنـ هـذـهـ الـكـلـمـةـ مـرـأـةـ أـخـرـىـ فـيـ شـرـحـهـ عـلـىـ عـقـائـدـ اـبـنـ بـابـوـيـهـ. فـقـدـ أـشـارـ فـيـ الـبـداـيـةـ كـابـنـ بـابـوـيـهـ إـلـىـ أـنـ كـلـمـةـ (ـبـداـ)ـ تـعـنـيـ (ـظـهـرـ). ثـمـ شـرـعـ فـيـ كـلـامـهـ لـتـتمـةـ المـوـضـوـعـ، فـقـالـ:

«وـتـقـولـ العـرـبـ: قـدـ بـداـ لـفـلـانـ عـمـلـ حـسـنـ، وـبـدـالـهـ كـلـامـ فـصـيـعـ، كـمـ يـقـولـونـ بـداـ منـ فـلـانـ كـذـاـ، فـيـ جـعـلـونـ الـلـامـ قـائـمـةـ مـقـامـهـ. فـالـمعـنـىـ فـيـ قـوـلـ الإـمامـيـةـ: بـداـ اللهـ فـيـ كـذـاـ، أـيـ: ظـهـرـ لـهـ فـيـ مـعـنـىـ ظـهـرـ فـيـهـ. أـيـ: ظـهـرـ مـنـهـ. وـلـيـسـ المـرـادـ مـنـهـ تـعـقـبـ الرـأـيـ وـوـضـوـحـ أـمـرـ كـانـ قـدـ خـفـيـ عـنـهـ، وـجـمـيعـ أـفـعـالـهـ. تـعـالـىـ الـظـاهـرـةـ فـيـ خـلـقـهـ بـعـدـ أـنـ لـمـ تـكـنـ، فـهـيـ مـعـلـوـمـةـ فـيـ مـاـلـمـ يـزـلـ»^٢.

بعد أن يستبدل الشيخ المفيد كلمة (له) بكلمة (منه) من خلال هذه البراعة

١. أوائل ٥٤-٥٣.

٢. تصحيح ٢٤-٢٥.

في دلالة الألفاظ، يشرح السبب الذي أفضى بالإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَفَافُ إلى أن يستعمل هذه اللفظة في بادئ الأمر:

«وَإِنَّمَا يُوصَفُ مِنْهَا بِالْبَدَاءِ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْاحْتِسَابِ ظُهُورَهُ وَلَا فِي غَالِبِ الظُّنُونِ وَقُوَّاهُ. فَأَمَّا مَا عَلِمَ كُوْنَهُ وَغَلَبَ فِي الظُّنُونِ حَصْولَهُ، فَلَا يُسْتَعْمَلُ فِيهِ لِفَظُ الْبَدَاءِ. وَقَوْلُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ: مَا بَدَأَ اللَّهُ شَيْءٌ كَمَا بَدَأَهُ فِي إِسْمَاعِيلٍ، إِنَّمَا أَرَادَ بِهِ مَا ظَهَرَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ مِنْ دِفَاعِ القَتْلِ عَنْهُ، وَقَدْ كَانَ مَحْوُفًا عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ، مَظْنُونًا بِهِ فَلَطَّفَ لَهُ فِي دُفْعَتِهِ عَنْهُ. وَقَدْ جَاءَ الْخَبَرُ بِذَلِكَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ الْكَفَافُ فَرْوَى عَنْهُ عَلَيْهِ الْكَفَافُ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ الْقَتْلُ قَدْ كَتُبَ عَلَى إِسْمَاعِيلَ مَرْتَبَيْنِ، فَسَأَلَ اللَّهَ فِي دُفْعَتِهِ عَنْهُ عَلَيْهِ الْكَفَافُ أَنَّهُ فِي دُفَعَتِهِ عَنْهُ فَدَفَعَهُ، وَقَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ مَكْتُوبًا بِشَرْطٍ فِي تَغْيِيرِ الْحَالِ فِيهِ ... وَقَالَ تَعَالَى فِيمَا خَبَرَ بِهِ عَنْ نُوحٍ عَلَيْهِ الْكَفَافُ فِي خَطَابِهِ لِقَوْمِهِ: «فَلَمَّا أَشْتَغَلُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَافِرًا * يُزَيِّلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِذْرَارًا» (نوح/١٠-١١)... فَاشْتَرَطَ لَهُمْ فِي مَدِ الأَجَلِ وَسَبُوغِ النِّعَمِ الْاسْتِغْفَارَ، فَلَمَّا لَمْ يَفْعُلُوهُ، قَطَعَ آجَالَهُمْ، وَبَتَرَ أَعْمَارَهُمْ وَاسْتَأْصلَهُمْ بِالْعَذَابِ. فَالْبَدَاءُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى يَخْتَصُّ مَا كَانَ مُشْتَرَطًا فِي التَّقْدِيرِ، وَلَيْسَ هُوَ الْاِنْتِقالُ مِنْ عَزِيمَةٍ إِلَى عَزِيمَةٍ وَلَا مِنْ تَعْقِيبِ الرَّأْيِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُبْطَلُونَ عَلَوْا كَبِيرًا^١.

ما إن تبدل معنى الجزء (لـ) بكلمة (من)، فإن الظهور المقصود في معنى البداء هو ظهور للناس، لا لله. وال فكرة التي يتکفل ببيانها الآن تبدو مماثلة للفكرة المتبعة في التعبير القرآني^٢، إذ تظهر للإنسان أشياء غير متوقعة بإذن الله. وهذا النمط من التعبير أتاح للشيخ المفيد فرصة أن يتحدث عن البداء بوصفه مجازاً واستعارة،

١. تصحيح .٢٥

٢. يرجع إلى ص ٤٢٠، هامش ١.

كما فعل ذلك في كتابه «أوائل المقالات»^١. ييد أنه ما فتئ يقول إن العلاج الأخير يظل معقولاً. فلنسمعه في النص الآتي، وهو يقول:

«وقد قال بعض أصحابنا: إن لفظ البداء أطلق في أصل اللغة على تعقب الرأي والانتقال من عزيمة إلى عزيمة. وإنما أطلق على الله تعالى على وجه الاستعارة، كما يطلق عليه الغضب والرضا مجازاً غير حقيقة. وإن هذا القول لم يضر بالمذهب، إذ المجاز من القول يطلق على الله تعالى فيما ورد به السمع. وقد ورد السمع بالبداء على ما يتبنا. والذي اعتمدناه في معنى البداء أنه الظهور على ما قدّمت القول في معناه، فهو خاص فيما يظهر من الفعل الذي كان وقوعه يبعد في النظر [الظن] دون المعتاد، إذ لو كان في كلّ واقع من أفعال الله - تعالى - لكان الله تعالى موصوفاً بالبداء في كلّ أفعاله. وذلك باطل بالاتفاق»^٢.

لا يمثل مذهب الشيخ المفيد في البداء اتجاهًا جديداً يختلف عن اتجاه أستاذة، ابن بابويه. فكلّاهما شرع في تفسيره بنسق ينسجم مع الصفة القديمة لعلم الله اللامتناهي. إن الفرق بينهما هو أن الشيخ المفيد أقل دقة في التمسك بلفظ الرواية التي هي موضع البحث والمناقشة، لذلك فهو أكثر نجاحاً في تحقيق الهدف الذي يتواخه الاثنان.

رؤى الله وألفاظ التشبيه

ينكر ابن بابويه أن يتمكّن الإنسان من رؤية الله رؤية عينية. فهو يشرح الأحاديث التي تتحدث عن رؤية الله بنَفْسِه خارج عن المعنى اللفظي للكلمات، فيقول:

١. أوائل .٥٣

٢. تصحيح .٢٥-٢٦

«ومعنى الرؤية الواردة في الأخبار: العلم، وذلك أن الدنيا دار شكوك وارتياح وخطرات. فإذا كان يوم القيمة، كشف للعباد من آيات الله وأمرره في ثوابه وعقابه ما يزول به الشكوك، ويعلم حقيقة قدرة الله - عز وجلـ».١. فلا يستطيع أئمـ معتزلـ أن يتحدث أوضح وأجلـ من هذا الكلام.

بعامة، إن ابن بابويه راعى الدقة بتمامها من خلال تقديم شروح لا تحمل طابع التشبيه والتجسيم للأحاديث التي تذكر أن الله جسماً أو أنه يُرى. وحين يخالفه الشيخ المفید في بعض النقاط الخاصة من التعبير والتفسير، فهذا الخلاف ليس جوهريـاً. على سبيل المثال، يرفض الشيخ المفید تفسير ابن بابويه كلمة: «بِيَدِي» الواردة في الآية (٧٥) من سورة (ص)، على أنها بمعنى القوة والقدرة، وذلك لأنـ هذا الوجه يفيد تكرار المعنى. ويقول - بدلاً من ذلكـ أنـ الكلمة «بِيَدِي» الواردة في قوله تعالى: «قَالَ يَا إِنْلِيسَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيْهِ»٢. إشارة إلى نعمـتيـهـ في الدنيا والآخرة. والباء في قوله تعالى: «بِيَدِي» تقوم مقام اللامـ، فكانـهـ قالـ: خلـقـتـ ليـديـ، يريدـ بهـ: لـنعمـتيـ... أوـ أنـ المراد بالـيدـينـ فيـهمـاـ هـماـ: القـوـةـ والنـعـمـةـ. علىـ أيـ حالـ، فإنـ الاختلافـ بينـ ابنـ بـابـويـهـ وـالـشـيخـ المـفـيدـ لـيـسـ جـوـهـرـيـاـ. فـكـلاـهـماـ لاـ يـرـغـبـ فيـ تـفـسـيرـ الـكـلـمـةـ بـمـعـناـهـاـ الـلـفـظـيـ. عـلـمـاـ أـنـ مـعـظـمـ الشـرـوحـ وـالـتـعـلـيقـاتـ الـتـيـ أـدـلـىـ

١. التوحيد ١٢٠.

٢. ص ٧٥.

٣. تصحـحـ ٦٠ـ، إشـارةـ إـلـىـ ماـ جـاءـ فـيـ رسـالـةـ الـاعـقـادـاتـ ٦٥ـ، فـيـ ٢٨ـ. مـقـالـاتـ الإـسـلامـيـنـ لـلـأـشـعـرـيـ ٢١٨ـ إـذـ يـزـوـلـ الـيـدـيـنـ بـالـنـعـمـةـ، وـهـوـ مـاـ يـرـاهـ الـمـعـتـزـلـةـ؛ وـفـيـ الـإـبـانـةـ ٤٠ـ٣٩ـ مـخـالـفـ تـفـسـيرـهـ «الـيـدـيـنـ» بـأـنـهـماـ القـوـةـ وـالـنـعـمـةـ. ثـقـةـ نـقـطـةـ فـيـ اـسـتـدـلـالـ وـهـيـ أـنـ لـاـ وـجـودـ لـدـلـيلـ مـقـبـولـ لـاستـعـمالـ التـشـيـةـ. ولـعـلـ تـفـسـيرـ الشـيـخـ المـفـيدـ مـحاـوـلـةـ لـمـواـجـهـ هـذـاـ اللـونـ مـنـ التـفـكـيرـ الـمـتـوـكـنـ عـلـىـ الـأـلـفـاظـ.

بها الشيخ المفید بشأن عقائد ابن بابویه ليست ذات أهمية أكثر من أهمية المثال الذي أوردناه.

١. على سبيل المثال، يرى ابن بابویه أن الروح الواردة في الآية ٢٩ من سورة الحجر: «فَإِذَا سُوِّيَّتْ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْجِنْ قَفَعُوا لَهُ سَاجِدِينْ» هي روح مخلوقة أضافها إلى نفسه؛ يوضح الشيخ المفید ذلك ويقول إن «نفخ» الله يعني الإكرام والتبجيل. (تصحيح ٤، مما بعدها). يقول ابن بابویه بأن استهزاء الله بال العاصين استعارة؛ ويقول الشيخ المفید بأن هذه الكلمة استعملت للفعل والجزاء بسبب الارتباط القائم بينهما، (تصحيح ٧). يرى ابن بابویه أن اللوح والقلم ملكان، في حين يرى الشيخ المفید أن اللوح هو كتاب الله، والقلم هو الشيء الذي أحدث الله به الكتابة في اللوح (نفس الكتاب ٢٨-٢٩).

الفصل الرابع عشر: العدل

إن تفكير ابن بابويه في تعامله مع مسألة تدخل التقدير الإلهي في أفعال الإنسان تفكير متظر إلى حد ما. فهو لا يريد - في كتاب الهدایة - أن يجعل الله مسؤولاً عن معصية الإنسان، وفي الآن ذاته، لا يريد أن يعتقد بالنظرية المقابلة التي ترى أن الإنسان صانع لأفعاله. يقول في ذلك الكتاب ما نصه:

«ويجب أن يعتقد أن الله تبارك وتعالى لم يفوض الأمر إلى العباد ولم يجبرهم على المعاصي. وأنه لم يكلف عباده إلا ما يطيقون. كما قال الله - عز وجل - : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ أَنفُسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^١ ، وقال الصادق عليه السلام : «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»^٢ .

هذا الرأي يعكس النزعة التي كانت موجودة عند الإمامية، في الأقل منذ عصر الإمام الصادق عليه السلام بأن يكون لهم موقف وسط بين المعتزلة وأصحاب الحديث من أهل السنة^٣ .

بعد ذلك، ينقل ابن بابويه حديثين ينصحان بترك الخوض في هذه المسألة برؤتها، فيقول:

١. البقرة/٢٨٦.

٢. الهدایة/٥.

٣. راجع: و. مادلونغ، الإمامية وعلم الكلام المعتزلي^٤.

وُرُوي عن زارة أَنَّه قَالَ: قَلْتُ لِلصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ، مَا تَقُولُ فِي الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ؟ قَالَ: أَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، سَأَلَهُمْ عَمَّا عَاهَدُوا إِلَيْهِمْ، وَلَمْ يَسْأَلُهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ^١.

يتضمن هذا الكلام القول إنَّ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مَصِيرًا مَحْتَوِمًا، بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ النَّقْطَةَ الْمَوْجُودَةَ فِي الْحَدِيثِ هِيَ أَنَّ الإِنْسَانَ لَيْسَ مَسْؤُلًا عَنْ كُلِّ شَيْءٍ. وَمِنْ أَجْلِ تَأكِيدِ أَكْثَرِ عَلَى تَرْكِ الْخَوْضُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِتَامَّهَا، يَنْقُلُ ابْنُ بَابِوِيهِ كَلَامًا لِإِلَمَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ سُئِلَ عَنِ الْقَدْرِ، يَقُولُ فِيهِ مَا مَضَمُونُهُ: «بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُهْ... طَرِيقٌ مَظْلُومٌ فَلَا تَسْلُكْهْ... سَرَّ اللَّهِ فَلَا تَكْلُفْهْ»^٢.

يُبَدِّلُ ابْنُ بَابِوِيهِ، بَعْدَ هَذَا الْكَلَامِ مَبَاشِرَةً، يَوْصِدُ بَابَ الْبَحْثِ، مِنْ خَلَالِ رَفْضِهِ أَحَدُ طَرَفَيِ النِّزَاعِ، فَيَقُولُ: «وَيَجِبُ أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ الْقَدْرِيَّةَ مَجْوَسٌ هَذِهِ الْأُمَّةِ. وَهُمُ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصْفُوا اللَّهَ بِعَدْلِهِ، فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ»^٣. إِنَّ التَّذْكِيرَ بِهَذَا الْحَدِيثِ هُنَّ مَوْجِهٌ ضَدَّ مَذْهَبِ الْعَدْلِ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ. فَفِي كِتَابِهِ «الْهُدَى»، بَيْنَمَا يَنْكِرُ أَنَّ اللَّهَ يُجْبِرُ إِنْسَانًا عَلَىِ الْمُعْصِيَةِ أَوْ يَكْلُفُهُ مَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ، فَإِنَّهُ يَعْرِضُ الْمَذْهَبَ الْقَائِلَ بِقَدْرَةِ إِنْسَانٍ فِي اخْتِيَارِ أَفْعَالِهِ.

وَتَحْدَثُ ابْنُ بَابِوِيهِ فِي كِتَابِهِ: «رِسَالَةُ الْاعْتِقَادَاتِ» عَنْ خَلْقِ أَفْعَالِ إِنْسَانٍ، فَقَالَ:

«اعْتَقَادُنَا فِي أَفْعَالِ الْعِبَادِ أَنَّهَا مُخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرًا لَا خَلَقَ تَكْوِينًا. وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَرِزِّ اللَّهُ عَالَمًا بِمَقَادِيرِهِ»^٤.

١. الْهُدَى ٥.

٢. نَفْسُ الْمَصْدَرِ.

٣. نَفْسُ الْمَصْدَرِ.

٤. رِسَالَةُ ١٩ فِي ٣٢-٣١.

هذه محاولة لتلبيتين مذهب المجبرة بتسميتها علمًا، والتفريق بينه وبين الإيجاد الحقيقي للأفعال. ييد أن العلم المسبوق بمقادير الأفعال كافي تماماً لأن نعد ابن بابويه على جماعة المجبرة، لأن مقادير الأفعال لو مُحدّدت سابقاً، فهذا يعني أن الله - عند ابن بابويه - هو المقدّر لأفعال العباد أيضاً. وهذه هي المسألة التي أفضت بالشيخ المفید إلى أن ينتقد ابن بابويه. فهو يرى أن العلم بالمعنى الحقيقي للكلمة شيء، والتقدیر شيء آخر. يقول الشيخ المفید:

«الصحيح عن آل محمد عليهما السلام: أن أفعال العباد غير مخلوقة الله. والذي ذكره أبو جعفر قد جاء به حديث غير معمول به ولا مرضي الإسناد. والأخبار الصحيحة بخلافه، وليس يُعرف في لغة العرب أن العلم بالشيء، هو خلق له. ولو كان ذلك كما قال المخالفون للحق، لوجب أن يكون من علم النبي عليهما السلام فقد خلقه. ومن علم السماء والأرض فهو خالق لها. ومن عرف بنفسه شيئاً من صنع الله - تعالى - وقرره في نفسه، لوجب أن يكون خالقاً له. وهذا محال لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعية الأئمة عليهما السلام فضلاً عنهم».

فاما التقدیر: فهو الخلق في اللغة، لأن التقدیر لا يكون إلا بالفعل. فاما بالعلم، فلا يكون تقدیراً، ولا يكون أيضاً بالتفكير. والله تعالى متعال عن خلق الفواحش والقبائح على كل حال».^١

ويواصل الشيخ المفید كلامه، فينقل عن الإمام الكاظم، والإمام الهادي عليهما السلام^٢ حديثين يبيّنان فيهما أن الإنسان خالق لأفعاله، وأنه مسؤول عنها. ثم يذكر ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» توضیح الإمام الصادق عليهما السلام نفسه أن الحقيقة هي وسط بين الجبر والتقویض، ويرى أن معنى الحديث كالآتي:

١. تصحیح ١٢-١١.

٢. هذا ما يفيد كتاب تصحیح الاعتقاد الذي يشير إليه المؤلف.

«... فقال ذلك مثل رجلرأيته على معصية فنهيته، فلم ينته، فتركته، ففعل تلك المعصية. فليس حيث لا يقبل منك فتركته، كنت أنت الذي أمرته بالمعصية»^١.

هذا التوضيح لا يرضي الشيخ المفيد، إذ يرى أن هذا الحديث، بالدرجة الأولى، مسنن ومؤيد بشكل ناقص. ويواصل كلامه، من خلال قبوله أن الجبر هو الحمل على الفعل، والتقويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال، فيقول: «والواسطة بين هذين القولين أن الله - تعالى - أقدر الخلق على أفعالهم، ومكثهم من أعمالهم. وحد لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم، ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعيد»^٢.

قال الشيخ المفيد هنا شيئاً لم يرحب ابن باويه أن يقوله، وهو أن الله مكن الإنسان من اختيار أفعاله. وذهب ابن باويه إلى أبعد من ذلك إذ انكر أن يكون الناس مجورين على المعصية. لكته لم ينكر تماماً أن تكون أفعال الإنسان مقدرة سابقاً.

وعند حديثه عن إرادة الله، ميّز بين ما يريد الله (شاء وأراد مترادافان)، وبين ما لا يحبه (لم يحب) أو لا يرتضيه (لم يرض)، فقال: «شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه، وأراد مثل ذلك. ولم يحب أن يقال له ثالث ثلاثة. ولم يرض لعباده الكفر»^٣.

وهذا تفريق مفضل عند أهل السنة من الذين يعتقدون بالجبر، لأنّه مكّنهم من القول إن الله مرید لأفعال الإنسان، الحسنة منها والقبيحة، ولكن شيئاً يعلمه سابقاً،

١. رسالة ٦٩، في ٣٢-٣٢.

٢. تصحيح ١٤-١٥.

٣. رسالة ٦٩، ف ٣٣.

بيد أنه يرتضى الأفعال الحسنة فقط^١. ويعارض الشيخ المفید هذا الرأي بقولة ويعتقد بأنَّ:

«الحق في ذلك: أنَّ الله تعالى لا يريد إلَّا مَا حسن من الأفعال. ولا يشاء إلَّا الجميل من الأعمال، ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش. تعالى الله عَمَّا يقول المبطلون علَّوْا كبيراً»^٢.

ينبغي أن نذكر أنَّ ابن بابويه يرى بأنَّ إرادة الله هي علمه السابق بمقادير الأفعال. وهذه هي محاولته أن يتجلّب القول بصراحة إنَّ الله يريد المعصية. بيد أنَّ لعلم الله - عند ابن بابويه - صفة الجبر والتحديد. ويرفض الشيخ المفید كالمعتزلة - القول إنَّ الله يريد الشر على كلَّ حال. وبعد نقله عدداً من الآيات القرآنية، ينطعطف ابن بابويه لمواجهة اعترافات الذين ينكرون القول إنَّ الله يريد المعصية، على كلَّ حال، ويقول:

«فهذا اعتقادنا في الإرادة والمشيئة. ومخالفونا يشتهون علينا في ذلك. ويقولون أنا نقول: إنَّ الله أراد المعااصي، وأراد قتل الحسين بن علي عليهما السلام وليس

١. الأشعري، مقالات ٢٩٤. يقول الأشعري إنَّ أهل السنة يقولون: «إنَّ الله لم يأمر بالشَّرِّ، بل نهى عنه. وأمر بالخير، ولم يرض بالشرَّ، وإن كان مریداً له». وجاء هذا التفریق نفسه في المقالة السابعة من وصيَّة أبي حنيفة «والمقالة السابقة من «الفقه الأكبر، الثاني». راجع: ونسينك، عقيدة المسلم ١٩١، ١٢٦.

Wensiek, The Muslim Creed.

٢. غفل الشيخ المفید عن الفرق الموجود بين إرادة الله، وبين رضاه. فعدَّهما شيئاً واحداً. وهذا هو عين مرفق المعتزلة: راجع: المعني ج ٦، القسم الثاني ٥١، حيث يعتقد عبد الجبار بصراحة أنَّ رضا الله يتعلّق بإرادته.

لا يعنيها هذا النزاع الداخلي بين المعتزلة: يرى البغداديون (ومعهم الشيخ المفید) بأنَّ أمر الله بأفعال العباد هو عين إرادته، على خلاف البصرتين الذين يرون التفریق بينهما. فالنقطة التي تهمّنا هنا هي أنَّ مدرستي الاعتزاز (ومعهمما الشيخ المفید) ينكرون القول أنَّ الله يريد الشر الأخلاقي.

هكذا نقول، ولكننا نقول: إن الله أراد أن تكون معصية العاصي خلاف طاعة المطيعين. وأراد أن تكون المعا�ي غير منسوبة إليه من جهة الفعل. وأراد أن يكون موصوفاً بالعلم بها قبل كونها^١.

ويحاول ابن بابويه هنا أن يغير موضوع إرادة الله من الفعل البشري إلى الحالة الأخلاقية للفعل. ولكن لا يقول بصراحة - كما يقول الشيخ المفید - إن الله لا يريد الأفعال القبيحة. إنه يقول فقط إن قتل الإمام الحسين عليه السلام: «مستقبح غير مستحسن»^٢. لقد كان فعلاً يستطيع الله أن يمنعه، ولكنه نهى عنه بأمره، على أي حال، في ختام استدلاله، يلخص ابن بابويه مذهبة كالتالي:

«ونقول: لم يزل الله تعالى عالماً بأن الحسين عليه السلام سيقتل جبراً، ويدرك بقتله السعادة الأبدية، ويشقى قاتلوه شقاوة أبدية. ونقول ما شاء الله كان، وما لم يشاً، لم يكن»^٣.

حاول ابن بابويه في هذا النص أن يجعل إرادة الله، التي تمثلت مع علمه هنا، متعلقة بالوضع الأخلاقي للفعل، بيد أن هذا كان فقط للمحافظة على الظواهر، في نقطة تعرض فيها لضغط من استدلال المعتزلة. فموقفه الحقيقي ينكشف من خلال آخر جملة له: (ما شاء الله كان، وما لم يشاً، لم يكن)^٤. لذلك فإن الله يجب أن

١. رسالة، ٧٠، في ٣٥-٣٤.

٢. نفس المصدر، في ٣٥. وفيما يأتي الفقرة كاملة: «ونقول: أراد الله تعالى أن يكون قتل الحسين عليه السلام معصية له وخلاف الطاعة. ونقول: أراد الله أن يكون قتله منهياً عنه غير مأمور به... ونقول: أراد الله تعالى أن يكون قتله سخطاً لله غير رضى. ونقول: أراد الله عزوجل أن لا يمنع من قتله بالجبر والقدرة، كما منع منه بالنهي».

٣. نفس المصدر.

٤. ذكر الأشعري هذه العبارة المشهورة: «ما شاء الله كان، وما لم يشاً، لم يكن»، في مقالات الإسلاميين ٢٩١، وفي الإبانة ٤٦.

يريد كلّما ما يحدث، بما في ذلك معصية العبد.

ويشير الشيخ المفید إلى أن التذرع بجعل إرادة الله متعلقة بالوضع الأخلاقي لل فعل، والقول إن إرادة الله هي علمه السابق، لا ينقذ ابن بابویه من تهمة القول بالجبر. وفيما يأتي كلامه في هذا المجال:

«وفرار المجترة عن إطلاق القول بأن الله يريد أن يعصى ويکفر به، ويُقتل أولياؤه ويشتم أحباوئه إلى القول بأنّه يريد أن يكون ما علم كما علم، ويريد أن تكون معاصيه قبائح منهاً عنها، وقع فيما هربوا منه، وتتوطّ فيما كرهوه. وذلك أنه إذا كان ما علم من القبيح كما علم، وكان تعالى مريداً لأن يكون ما علم من القبيح كما علم، فقد أراد القبيح، وأراد أن يكون قبيحاً. فما معنى فرارهم من شيء إلى نفسه، وهربيهم من معنى إلى عينه؟»^١.

ينقل ابن بابویه، عند حديثه عن القضاة والقدر، عدداً من الروايات التي تحظر الخوض في مثل هذه الموضوعات، منها: روايتان ذكرهما في كتاب «الهدایة»^٢. ييد أنه لا يکثر في «رسالة الاعتقادات» ما قاله هناك من أن القدرة مجووس الأمة. فعدم رغبته الخوض في هذا الموضوع ينسجم مع رفضه السابق للجدل.

أما الشيخ المفید فإنه لا يدعه يجتاز هذه العقبة بيسراً. فهو يقول إن روايات ابن بابویه ضعيفة. ثم يذكر أن القضاة يمكن أن تكون له أربعة معان: الخلق، والأمر، والإعلام، والقضاء في الفصل بالحكم. ثم يمثل لكلّ معنى بآية قرآنية. ويقول إنه - بناءً على هذه المعانى - لا معنى لقولهم إن الله قضى بالمعاصي والقبائح سابقاً. ويستنتج بأن الله تعالى في خلقه قضاة وقدراً يعني أنه قد قضى في أفعالهم الحسنة بالأمر بها، وفي أفعالهم القبيحة بالنهي عنها، وفي أنفسهم بالخلق لها، وفيما فعله

١. تصحيح ١٨.

٢. رسالة ٧١، في ٣٦-٣٧.

فيهم بالإيجاد له^١.

ويتفق الشيخ المفید مع ابن بابویه علی أن الآیات التي تشير إلى الهدایة والضلالة، يجب أن لا تؤخذ بمعناها اللغظی، بل بمعنى أن الله يدل الناس علی ما هو حق وصواب. وهذا - حسب کلام الشيخ المفید - هو طریق العدل، وهو مخالف لمذهب الجبر^٢. ويوضح معنی عبارۃ: «فطر جميع الخلق علی التوحید» أي: إن الله خلق الإنسان ليعرف بوحدانيته^٣.

واضططلع ابن بابویه في كتاب «التوحید» بالإجابة عن التهم التي يلصقها الآخرون بالإمامیة من قبیل أنهم مشتبهه ومجترة. ودھضاً للتھمة الأخيرة، فإنه قام بتوضیح بعض الأحادیث المعقدة بأسلوب يختلف اختلافاً ملحوظاً عما جاء في «كتاب الھدایة»، و«رسالة الاعتقادات». ونقل في كتاب «التوھید» رواية عن الإمام الرضا علیه السلام تتعلق بما إذا كانت معصية الشخص المذنب تنقض إرادة الله. يقول ابن بابویه:

«إن الله إرادتين ومشيتين: إرادة حتم، وإرادة عزم. ينهى وهو شاء، ويأمر وهو لا يشاء. أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته عن أن يأكلا من الشجرة، وهو شاء ذلك؟ ولو لم يشأ، لم يأكلا. ولو أكلوا، لغلبت مشيتهمما مشيّة الله. وأمر إبراهيم بذبح ابنه

١. تصحيح ٢٠-١٩.

٢. نفس المصدر ٢٣؛ «رسالة» ٧٧، في ٣٩؛ البلد ١٠.

٣. نفس المصدر ٢٢. ولكن أشار الشيخ المفید هنا بقوله: «وليس المراد به أنه أراد منهم التوحید. ولو كان الأمر كذلك، ما كان مخلوقاً إلما موحداً. وفي وجودنا من المخلوقين من لا يوحد الله دليل على أنه لم يخلق التوحید في الخلق، بل خلقهم ليكسبوا التوحید».

إذا كان هذا النص صحيحاً، فهذا يعني أن الشيخ المفید قد وقع في تناقض. لأن هذا يقتضي أن يحدث كل شيء حسن بريده الله. والتنتیجة المنطقية لهذا الأمر هو أن الذين لا يعترفون بوحدانية الله، قد أريد لهم ذلك بواسطة الله ذاته بسلب القابلية على الإيمان منهم. فال موقف الحقيقي للشيخ المفید من هذا الموضوع هو أن إرادة الله متماثلة مع حكمه وأمره. راجع: «أوائل المقالات» ١٩.

إسماعيل عليه السلام وشاء أن لا يذبحه، ولو لم يشأ أن لا يذبحه، لغلبت مشيّة إبراهيم مشيّة الله - عزّ وجلّ -^١.

تحاول هذه الرواية أن تحل المسألة من خلال تعريف (إرادة العزم) على أنها متناقضة مع (إرادة الحتم). ولكن إرادة الحتم تعني أن يقترف آدم معصيته من خلال الأكل. إن شرح ابن بابويه التوضيحي على هذا الحديث هو من أجل تجنب النظرية المعقّدة القائلة إن الله يريد المعصية. وفيما يأتي نص كلامه:

«إن الله - تبارك وتعالى - نهى آدم وزوجته عن أن يأكل من الشجرة، وقد علم أنهما يأكلان منها، لكنه - عزّ وجلّ - شاء أن لا يحول بينهما وبين الأكل منها بالجبر والقدرة كما منعهما من الأكل منها بالنهي والرجز. فهذا معنى مشيّته فيهما. ولو شاء - عزّ وجلّ - منعهما من الأكل بالجبر، ثم أكلتا منها، وكانت مشيّتهما قد غلبت مشيّته، كما قال العالم عليه السلام تعالى الله عن العجز علواً كبيراً^٢. فبدلاً من التفريق الثنائي للحديث بين أمر الله وإرادته، يقدم توضيح ابن بابويه تفريقاً ثالثياً: أمر الله، وعلمه، وإرادته. فالله أمرهما أن لا يأكل، وهو يعلم أنهما سيأكلان؛ لكنه أراد أن لا يمنعهما من الأكل بالجبر والرقوة. وهذا يمنع من القول إن الله شاء أن يكون آدم عاصياً، مع أنه لم يقل إن الله أراد أن يترك آدم حرزاً في اختيار الأكل أو عدم اختياره. كيف يختلف هذا الأمر عن الشرح المطروح في «رسالة الاعتقادات» القائل إن الله أراد أن لا يمنع من قتل الحسين عليه السلام بالجبر والقدرة، بل بالكلام فحسب؟^٣ وينبغي أن يلحظ هذا الشرح في وضوح نتيجته، والنتيجة هي ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، علماً بأن مثل هذه النتيجة غير موجودة في

١. التوحيد .٦٤

٢. نفس المصدر .٦٥-٦٦

٣. نقل ذلك في ص ٤٣٦، هامش .٢

كتاب «التوحيد».

وفي مباحث لاحقة من كتاب «التوحيد» نفسه، يطرح ابن بابويه شرحاً آخر يذهب به إلى أبعد من ذلك إذ يرى - كالمعتزلة - أن إرادة الله مماثلة لأمره ورضاه، فيقول:

«مشيّة الله وإرادته في الطاعات الأمر بها والرضا. وفي المعاصي النهي عنها والمنع منها بالزجر والتحذير». ^١
 هذا التمايز بين إرادة الله وعلمه يتناقض تناقضاً صارخاً مع التفريق الذي ذكره ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات».^٢

وفي نص آخر من كتاب «التوحيد»، تراجع ابن بابويه عن رفضه السابق الخوض في القضاء والقدر وفي توضيح الحديث القائل إن المعصية «ليست بأمر الله، ولكن بقضاء الله وبقدر الله ومشيّته وبعلمه»، يقول إن قضاء الله في المعاصي حكمه فيها، ومشيّته فيها نهيّه عنها، وقدره فيها علمه بمقاديرها ومبالغها. وعند توضيح رواية أخرى، يقول إن القضاء والقدر لفعل من الأفعال يعني الإنذار والكتابة والإخبار؛ أو يمكن أن يقال إنه يعني الحكم وفرض التكليف. أو يمكن أن يكون معنى التوضيح من قبل الله لشروط فعل من الأفعال وقيوده وحدوده، أي: إنه حسن أو قبيح، وإلزامي أو زائد على حد التكليف.^٣ ثم ينقل مؤيداً كلام عالم لم يذكر اسمه، يقول إنه يمكن أن تكون للقضاء عشرة معانٍ^٤. وهذه المعاني تهتئ الأرضية لأن يكون هناك مجال أوسع في تفسير الآيات القرآنية التي تحدثت عن القدر.

١. رسالة ٦٩، ف ٣٣.

٢. التوحيد ٣٧٠. هذا التفسير يكتيف الرواية بنمط خاص.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر ٣٨٥.

وقال ابن بابويه في كتاب «الهداية»: إن القدرة مجووس الأمة. وقال في «رسالة الاعتقادات» بأن ما شاء الله، كان، وما لم يشأ، لم يكن. وفي كتاب «التوحيد» ذكر أن إرادة الله مماثلة لأمره ورضاه. ووصف نفسه في مقدمة هذا الكتاب بأنه نزيل الري^١. إذن، هذا الكتاب من مصنفاته المتأخرة حين كان يعيش في بلاط البوهيميين بالري، ولعل ضغط الوزير الصاحب بن عباد أو تأثير الاستدلالات التي طرحتها المعتزلة قد ترك أثره في تغيير فكره.

الله والظلم

إن المسألة المتعلقة بالبحث حول العدل الإلهي هي أننا كيف نتجنب القول أن الله يفعل الظلم. لقد تحدث ابن بابويه في شرحه لقضية موت إبراهيم بن رسول الله ﷺ عن البليات التي تنزل على الأطفال الذين لم يفعلوا ما يستحق العقوبة. يقول: إن جهلنا بالأسباب التي يجعل الله يقبض روح الأطفال يجب أن لا يبطل ما نعرفه عموماً بواسطة الدليل الواضح: وهو إن الله حكيم ولا يفعل خلاف العدل. ويكشف هذا الدليل لدينا من الدقة الفكرية والالتفات إلى تنزيه الله عن فعل القبيح من خلال الاعتراف بجهل الإنسان. وهذا التوجّه يعاكس الاتجاه الذي يسلكه الأشاعرة إذ كانوا يرون بأن الله مالك مطلق يفعل ما يشاء، وكلما يفعله فهو حق، لأنّه هو يفعله لا غيره^٢.

ويقول ابن بابويه: إن العدل والظلم ليسا «مِيل الطياع إلى الشيء» ونفورها عنه، بل هو استحسان العقل له واستقباحه إياته. فليس يجوز لذلك أن نقطع بقبح فعل من

١. التوحيد ١٧.

٢. اللمع ٧٦، رقم ١٧٠.

الأفعال لجهلنا بعلمه. ولا أن نعمل في إخراجه عن حد العدل على ظاهر صورته^١. بل يجب أن ننظر إلى فاعله. فلو عرفنا بالدليل الساطع حكم الفاعل وصوابه، لزمنا ذلك أن نعرف سابقاً صواب جميع أفعاله، وإن كان صوابها غير ظاهر لنا في حالة من الحالات. على سبيل المثال، لو رأينا أنها تعرف بالعدل والحكمة، يقطع يد ولده، فلان الحكم على أن القطع خلاف لمصلحته، وذلك لما نعرفه عن أخلاق الأب وسلوكه أنه لا يفعل ما فيه خلاف. فكذلك أفعال الله، فلا يُضلّنا جهلنا بالجزئيات أن نتصور فعله خلافاً للعدل. فمن نظم العالم وأتساقه نعرف أن الله حكيم، ونعرف - بعامة - أنه لا يفعل الظلم، وذلك لعلمه الامتناهي وغناه التام عن ذلك. ولا دافع عنده على الظلم. وإنما يقع الظلم من جاهل بقبحه، أو محتاج إلى فعله منتفع به. ويتبين من كل ذلك، أن حالة معينة تقع لنا، لا يمكن أن نعدّها ظلماً وقع من الله، مهما تحيرنا في تأويتها وتوجيهها^٢.

ويقدم ابن بابويه في هذا البرهان رأيين: الأول: يرفض النظرية القائلة بما أن الله قادر مطلقاً، فكلما يفعله حقٌّ وعدل. الثاني: لا يبالي أن يقول إن الإنسان عاجز عن أن يفهم بصورة تامة دلائل وأسباب بعض الأشياء التي تحدث في العالم. وطرح الشيخ المفید هذه النقطة بصورة عامة ضدّ الأشاعرة إذ قال: الله يستطيع أن يفعل القبيح، ولكنه لا يفعل^٣.

الاستطاعة

أشار ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» إلى حديث أثر عن الإمام موسى

١. التوحيد ٣٩٥.

٢. نفس المصدر ٣٩٦-٩٧.

٣. أوائل ٢٣.

الكاظم عليه السلام يقول فيه إن الاستطاعة تكون بأربع خصال: تخلية السرب، صحة الجسم، سلامه الجوارح، وسبب وارد من الله^١. وقال في شرح الخصلة الرابعة إن قصد الإمام من ذلك أنه لو كان الإنسان مخلّي السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح، ولا يقدر أن يزني إلا أن يرى امرأة. فإذا وجد المرأة، فإنما أن يُعصم، فيمتنع. أو لا يُعصم، فيرتكب الحرام. عند ذلك، يمكن أن يقال بأن له استطاعة. وسواء ارتكب ذلك الذنب أم لم يرتكبه، فهو لم يقع تحت طائلة الإكراه^٢.

ويعارض الشيخ المفید هذا الرأي ويقول إن الاستطاعة عبارة عن الصحة والسلامة لا غيرهما^٣. ويرى أن للشخص المذكور في المثال المتقدم استطاعة على فعل الزنا، ولكن منعه من ذلك عدم وجود امرأة يزني بها. إن تسوية الاستطاعة مع الصحة هو مذهب معتزلة بغداد الذين يخالفون تصور البصريين عنها إذ يعدونها عرضاً جيلياً وفطرياً في الشخص الفاعل^٤.

إن الدليل المحتمل على ترجيح الشيخ المفید القول إن الاستطاعة هي صحة الفاعل فحسب هو أنه يجعل الاستطاعة تسبق الفعل بصورة واضحة. وإن نظرية ابن بابويه التي ترى أن الإنسان لا يكون مستطيراً على القيام بالفعل إلا بعد توفر

١. رسالة ٧٢، ف. ٤٠. ينقل ابن بابويه في مكان آخر رواية عن الإمام الصادق عليهما السلام تذكر أصل مفهوم الاستطاعة على ما يبدو. فعندما سئل عن الاستطاعة، قال: «ليست الاستطاعة من كلامي ولا كلام أبيائي» (التوحيد ٣٤٤-٣٤٥). ويوضح ابن بابويه قصد الإمام من ذلك بقوله إنه لا يمكن أن تقول له: إنه مستطيع، كما قال الذين كانوا على عهد عيسى عليه السلام: «هَلْ يَسْتَطِعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَا يَدْعُ مِنْ إِيمَانٍ؟» (آل عمران ١٢٢). ويقر ابن بابويه بأن مفهوم الاستطاعة يصدق على الإنسان. ولا يصدق على الله إلا مفهوم القدرة.

٢. رسالة ٧٢، ف. ٤٠.

٣. تصحیح ٢٤.

٤. ييد أن النقطة التي هي مثار البحث هنا ليست عين تلك النقطة، وذلك لأن مفهوم الاستطاعة عند ابن بابويه يختلف عن مفهومه عند البصريين.

جميع الشروط الداخلية والخارجية، تُشبه مذهب المجترة الذين كانوا يقولون إن وجود الاستطاعة يتزامن مع وجود الفعل. وهذا التشابه ظاهري فقط لأن ابن بابويه وضح ذلك بقوله: إنه بعد توفر جميع الشروط التي تكون الاستطاعة، فالشخص مختار أن يقوم بالفعل أو لا يقوم به^١. وإن جدال المعتزلة ضد المجترة، ذلك الجدال الذي أثر على الشيخ المفید بقوّة، سبّك المسألة عموماً بهذا النمط، فيما إذا كانت الاستطاعة مقدمة على الفعل أولاً.

العدل ولطف

يقول ابن بابويه إن الله يأمر الإنسان بالعدل، ولكن يعامله بشيء أفضل من العدل، وهو اللطف والتفضيل. وينقل حديثاً عن النبي ﷺ يقول فيه: «لا يدخل الجنة أحد بعمله إلا برحمته الله^٢».

ويتفق الشيخ المفید مع هذا الرأي، ويختلط بمفهوم اللطف خطوة أكبر فهو يقول إن أساس جميع حقوق الإنسان هو جود الله وكرمه، لأنه تعالى ابتدأ عباده بالنعم، فليس أحد منهم يكافئ نعم الله - تعالى - عليه بعمل، «ولا يشكرون أحد إلا وهو مقصّر بالشكر عن حق النعمة»^٣. إذن، جميع حقوق الإنسان تفضل إلهي، وللطف هو أساس العدل بين الله والإنسان^٤.

١. رسالة ٧٢، ن. ٤.

٢. نفس المصدر ٨٦-٨٧، ف. ٧٠-٧١.

٣. تصحيح ٤٨.

٤. راجع: الفصل العاشر من هذا الكتاب، موضوع: العفو الإلهي، وموضوع: تفضيل أو ثواب. إذ نجد الشيخ المفید هناك قال (مع معتزلة بغداد): إن ثواب الجنة لطف. وقال البصريون: إنه عدل. هذا الفصل مخصص لموازنة الشيخ المفید بالشيخ الصدوق عليه السلام، فما موقع المعتزلة فيه؟ وليس هنا فحسب بل حشر المؤلف سامحة الله المعتزلة مع الشيخ المفید في مواضع متقدمة أيضاً من هذا الفصل، فماذا يقصد؟ ولماذا يذكر من ذكرهم معه وهو بريء منهم؟ الله أعلم ببنائه ولكنه مُواخذ على هذا التوجّه غير السليم. المترجم.

الفصل الخامس عشر: الوحي

طرق ابن بابويه إلى مسألة عدم مخلوقية القرآن ضمن توضيحة رواية مأثورة عن الإمام علي عليه السلام لقى عابه الخوارج على تحكيمه أبا موسى الأشعري في الدين، قال: «والله ما حكمت مخلوقاً، وإنما حكمت القرآن»^١. ويوضح ابن بابويه أنه جاء في الكتاب أن القرآن كلام الله ووحى الله، ولم يجئ فيه أنه مخلوق، لأن المخلوق في اللغة قد يكون مكذوباً. ثم يذكر أمثلة على هذا المعنى من القرآن، ويستنتج قائلاً: «فمن زعم أن القرآن مخلوق بمعنى أنه مكذوب، فقد كفر. ومن قال: إنه غير مخلوق بمعنى أنه غير مكذوب، فقد صدق وقال الحق والصواب. ومن زعم أنه غير مخلوق بمعنى أنه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ، فقد أخطأ وقال غير الحق والصواب»^٢.

ويوقف ابن بابويه هنا بين الرواية المنسوبة إلى الإمام علي عليه السلام والروايات الأخرى التي تذكر أن سائر الأئمة يرفضون القول إن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ويطلقون عليه: كلام الله^٣. وكذلك يوقف بينها وبين الجواب المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام من أن القرآن محدث^٤.

١. التوحيد ٢٢٥.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر ٢٤-٢٢٣.

٤. نفس المصدر ٢٢٧.

بعد ذلك، ومن أجل دعم النظرية القائلة إن القرآن محدث، يذكر ابن بابويه ثلاثة أدلة، تعكس رؤيته عن الفرق بين القديم والمحدث، الذي يعد ركيزة من ركائز البرهان الكلامي على وجود الله. يقول ابن بابويه في دليله الأول:

«ووجدنا القرآن مفصلاً وموضلاً، وبعضه غير بعض، وبعضه قبل بعض كالناسخ الذي يتأخر عن المنسوخ. فلو لم يكن ما هذه صفة حادثة، بطلت الدلالة على حدوث المحدثات، وتعذر إثبات محدثتها بتناهياها وتفرقةها واجتماعها»^١.

هذا الدليل هو لما كانت أجزاء القرآن نزلت متفرقة ثم اتصلت بعضها بالبعض، فهي حاوية، إذن، على عرض الاتصال والانفصال. وبهذا تكون مشمولة بالحكم القائل: إن كل ما هو متصل ومنفصل، فهو محدث. هذه إحدى مقدماته لإثباته وجود الله عن طريق حدوث العالم.

أما الدليل الثاني فيفترض أن الحكم على شخص غير موجود حكم باطل. يقول ابن بابويه:

«وشيء آخر، وهو أن العقول قد شهدت والأمة قد اجتمعت على أن الله عز وجل - صادق في إخباره. وقد علم أن الكذب هو أن يخبر بكون ما لم يكن. وقد أخبر الله عز وجل عن فرعون قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ (النازعات ٢٤). وعن نوح عليه السلام أنه نادى أبناءه وهو في معزل: ﴿يَا بُنَيَّ إِذْكُرْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ (هود ٤٢). فإن كان هذا القول وهذا الخبر قدِيماً، فهو قبل فرعون، وقبل قوله ما أخبر عنه. وهذا هو الكذب وإن لم يوجد إلا بعد أن قال فرعون ذلك، فهو حادث لأنَّه كان بعد أن لم يكن»^٢.

١. التوحيد، ٢٢٥، ٢٢٦.

٢. نفس المصدر، ٢٢٦.

ليس عسيراً على من يناصر نظرية القرآن غير المخلوق أن يجيب عن هذا الدليل.

أما الدليل الثالث، فإنه مأخوذ من حقيقة نسخ الأحكام. ويفترض أن كل ماله نهاية، فلابد أن تكون له بداية. يقول ابن بابويه:

«أمر آخر، وهو أن الله - عز وجل - قال: ﴿وَلَمْ يَرَ شِئْنَا لَكُمْ هَذِهِنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكُم﴾ (الإسراء/٨٦). قوله: ﴿مَا تَسْتَخِفُ مِنْ آيَةٍ أَوْ تُنْسِهَا تَأْتِ بِعَيْنِيرِ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (البقرة/١٠٦). وما له مثل، أو جاز أن ي عدم بعد وجوده، فحدث لا محالة»^١.

إن الدليل الأول والثالث من بين هذه الأدلة يفترضان مقدماً آراء قد نوقشت في البرهان الكلامي على وجود الله، المتوكئ على حدوث العالم. ويعتقد الشيخ المفيد أيضاً أن القرآن محدث، كما تصرح بذلك روايات الإمامية^٢. بيد أن دليله لإثبات هذا الأمر مستقى من ماهية الكلام الملفوظ الذي يجب أن يكون محدثاً في لحظات متواتية^٣.

ويقول ابن بابويه أيضاً إن القرآن كامل. وأن ما (بين الدفتين) وهو ما في أيدي الناس، ليس مشوهاً أو محظفاً. وإن الاختلاف الوحيد في رؤية ابن بابويه هو أنه يقول إن سورة الضحى، وسورة الشرح سورة واحدة. وكذلك سورة إيلاف، وسورة الفيل، فهما سورة واحدة أيضاً.

إن تصريح ابن بابويه في «رسالة الاعتقادات» بأن القرآن نزل في ليلة القدر جملة

١. التوحيد .٢٢٦

٢. أوائل ،١٩، تقل ذلك سلفاً في الفصل الرابع، موضوع: «حدث القرآن».

٣. نفس المصدر .١٦. وقد نقل أيضاً في الفصل الرابع، النبوة في نفس الموضوع.

٤. رسالة ،٩٣، ن ٨٣ للتعرف على رأي الشيخ المفيد في نص القرآن، راجع: الفصل الرابع /موضوع: نص القرآن.

واحدة إلى البيت المعمور^١ لا ينسجم مع ما ذكره في كتاب «التوحيد» حيث قال إن القرآن محدث، لأنّه نزل على شكل أجزاء متتابعة^٢. ويخالف الشيخ المفید مسألة نزول القرآن جملة واحدة، ودليله على ذلك أن بعض الآيات نزلت في مناسبات خاصة^٣. فهو يتفق هنا مع ما ذكره ابن بابويه في كتاب «التوحيد».

عصمة النبي والأنبياء

يقول ابن بابويه: إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ والأئمَّةُ أفضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةٍ^٤. وأنَّ الله خلق الدنيا لأجل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ والأئمَّةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ^٥. ولا يرى فرقاً بين عصمة الأنبياء والمرسلين، والأئمَّة، والملائكة، فهو يقول إنَّهم معصومون مطهرون من كل دنس، وأنَّهم لا يذنبون ذنباً، لا صغيراً ولا كبيراً^٦.

إنَّ شرح الشيخ المفید على عقائد ابن بابويه لا يوحِي بأية مخالفة لهذا الرأي، ولكنه يؤكِّد أنَّ العصمة من الذنب لا تسلب الاختيار من المعصوم. ويفرق الشيخ المفید بين العصمة من الذنب، وبين الامتناع عن ارتكاب الذنب^٧. تستلزم العصمة كذلك كمال العقل وعدم وجود نقص في العلم والمعرفة.

١. رسالة، ٩٢، ف. ٨٣. راجع: سورة الطور، آية ٤.

٢. التوحيد، ٢٢٥، ٢٦ وقد نقل ذلك آنفًا. [ملاحظة مهمة: لقد وقع المؤلف هنا في خطأ لأنَّ ابن بابويه لم يصرح في المصدر المذكور بأنَّ القرآن نزل تدريجًا بل قال: إنَّه محدث، وعلق على ذلك. ومن أراد الاطمئنان فليرجع إلى المصدر المذكور ٢٢٦-٢٢٥. المترجم].

٣. تصحيح .٥٨، ٥٧

٤. رسالة، ٩٥، ف. ٩٢

٥. نفس المصدر، ٩٧، ف. ٩٥

٦. نفس المصدر، ٩٩، ف. ١٠٠، ٩٩

٧. تصحيح .٦١، ٦٠؛ راجع: أوائل المقالات ١١١؛ والفصل الثالث / موضوع: العصمة واختيار الشخص.

ويقول ابن بابويه إن النبي والأئمة معصومون موصوفون بالكمال والتمام والعلم من أوائل أمرهم وأواخرها^١. ويضيف الشيخ المفید على ذلك أنه يمكن أن تكون هذه الموهبة ملزمة لهم قبل تكليفهم بالدعوة. ولكنه لا يقطع بذلك^٢.

ثمة اختلاف بين ابن بابويه والشيخ المفید فيما إذا كانت العصمة من الذنب، تشمل الحفظ والصيانة من السهو أيضاً. إن أصل هذا الاختلاف حديث نقله ابن بابويه عن الصحابي (ذو اليدين)، يذكر فيه أن النبي ﷺ قد غلبه النوم ففاته صلاة الفجر، حتى طلعت الشمس، ثم قام فصلّى، وسها في صلاته، فسلم في ركعتين^٣.

وأشار ابن بابويه إلى أن بعض الفرق لا تقر بهذا الحديث. فالغالبية ينكرون مسألة سهو النبي ﷺ مستدلين على أنه لو جاز أن يسهو النبي في الصلاة، لجاز أن يسهو في التبليغ، لأن الصلاة عليه فريضة كما أن التبليغ عليه فريضة. ويجيب ابن بابويه أن الصلاة عبادة مشتركة (لذلك فإن النبي يشترك مع الآخرين في أداء هذه الفريضة، فيمكن أن يسهو)، ولكن مهمة النبوة مهمة خاصة به، لهذا فإن الله يحفظه ويصونه من السهو فيها. مع هذا، فإن هناك اختلافاً أيضاً حول السهو المتعلق بالتکلیف: فسهو عامة الناس في الصلاة من الشيطان، وسهو الأنبياء من الله. وما يفعل هذا بهم إلا لذكرهم على أنهم بشر مخلوقون، فلا يتخذون أرباباً معبودين من دونه. وليس للشيطان سلطان على النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام.

ويستدل الدافعون لسهو النبي (الغالبة) على أنه لم يكن في الصحابة من يقال

١. رسالة ٩٩، ف ١٠٠.

٢. تصحیح ٦٢.

٣. ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه (إيران، الطبعة الحجرية ١٣٢٤ هـ) ٧٤. فيما يخص (ذو اليدين) راجع: ابن سعد في «كتاب الطبقات الكبرى»، طبعة زاخارو وأخرين (ليدن: بريل ١٩٠٤) ج ٣، القسم الأول ١١٨.

له: ذو اليدين، وأنه لا أصل للرجل ولا للخبر. فيجيب ابن بابويه أن الرجل معروف إلى درجة أنه لو جاز أن يُرَد حديثه، لجاز أن تُرَد جميع الأحاديث والأخبار. ويضيف على كلامه أنه ينوي أن يصنف كتاباً منفرداً في إثبات سهو النبي ﷺ، والردة على منكريه^١.

ويتبين من هنا أن بعض الشيعة المتقدّمين أو المعاصرین لابن بابويه ينكرون هذا الحديث لأنّه يتعارض مع اعتقادهم بشموليّة عصمة النبي واتساع نطاق هذه العصمة ليشمل العصمة من الذنب والسهو. أمّا ابن بابويه الذي يقرّ بهذا الحديث فإنه يُسمّي هؤلاء: غلاة.

طبعياً، يُستنتج من رأي ابن بابويه ومدرسة قم التي ينتمي إليها، بأنّه لو جاز أن يسهو النبي في الصلاة، فالائمة يجوز عليهم السهو أيضاً. وهذا ما دعا أتباع المذهب الإمامي المعارضين لمدرسة قم أن يصفوهم [القميين] بالتفصير في أداء حق النبي والأئمة. فانبرى ابن بابويه إلى جوابهم بعد أن أطلق عليهم اسم: الغلاة،

١. هذا خطأ فادح، وقع فيه المؤلف وذلك لأنّ ابن بابويه نفسه لم يقل هذا الكلام الذي صاغه المؤلف بهذا الشكل، وإنّ العبارة الواردة في المصدر المذكور ليس فيه مسألة ردّ حديث الراوي بالذات [ذو اليدين]، وإنّما ردّ مثل هذه الأحاديث مهما كان رواتها. وللاظمنان أكثر فإني أنقل العبارة نصّاً من المصدر المذكور، الجزء الأول، ص ٣٦، طبعة جماعة المدرسين في قم: «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رض يقول: أُولى درجة في الغلوّ نفي السهو عن النبي ﷺ، ولو جاز أن ترد الأخبار الواردة في هذا المعنى، لجاز أن تُرَد جميع الأخبار...» المترجم.

٢. من لا يحضره الفقيه ٧٤، ٧٥؛ ونقله المجلنسى في «بحار الأنوار» (طهران: الطبعة الحجرية ١٣١٥هـ) ٢٩٧/٦، ٢٩٩. رسالة ابن بابويه في موضوع السهو مفقودة. إن الإرجاع إلى نسخة منها في مقدمة أ. فيري، الاعتقادات الشيعية ١٤ رقم ٧ يحمل معه خطأ يدلّه الفهرس على أن هذه النسخة المخطوطة رسالة في رد رسالة ابن بابويه، ويحتمل أن تكون للشيخ المفيد. انظر: آوارت [Ahlwardt] ١٧٧/٢، رقم ١٣٧؛ ومقدمة هذا الكتاب تحت عنوان: «الكتب المشكوكه والمنحرولة».

فقال إن هؤلاء يعطون النبي والأئمة أكثر من حقهم، وبناءً على كلامه فإن «علامة المفروضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم إلى مشايخهم وعلمائهم إلى القول بالتصصير»^١. يجيز الشيخ المفید، وهو يعتقد بأن النبي والأئمة لا يسهوون في الصلاة، ابن بابويه ذاكراً أحد أساتذته المتأخرین بوصفه المصدر لما يقول. وفيما يأتي نص كلامه:

«قد سمعنا حكاية ظاهرة عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد رض لم نجد لها دافعاً [رافعاً] في التفسير [التصصير]. وهي ما حكى عنه أنه قال: أول درجة في الغلوت نفي السهو عن النبي والإمام علیہما السلام. فإن صحت هذه الحكاية عنه، فهو مقصري أنه من علماء القميّين ومشيختهم»^٢.

بهذا اللحن من التهكم والساخريّة^٣، يكرر الشيخ المفید أن مدرسة ابن بابويه، وشيوخ قم مقصرون في أداء حق النبي علیه السلام والأئمة علیهم السلام من الاحترام.

١. «رسالة» ١٠١، ف ١٠٤.

٢. تصحیح ٦٦، ٦٥. بشأن محمد بن الحسن بن الوليد، راجع: التجاشی ٢٩٧؛ ابن شهر آشوب ١١١.

٣. ليس في كلام الشيخ المفید أي لون من التهكم والساخريّة حتى يصفه المؤلف بهذا الوصف. المترجم.

الفصل السادس عشر: الإنسان

الإيمان والإسلام

يفرق ابن بابويه بين الإيمان والإسلام في اعتقاداته الواردة في بداية كتاب «الهداية»، فيقول:

«الإسلام هو الإقرار بالشهادتين، وهو الذي يحقن به الدماء والأموال. ومن قال: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدُ رَسُولُ اللَّهِ» فقد حقن ماله ودمه لَا بِحَقِّهِمَا... والإيمان هو الإقرار باللسان، والعقد بالقلب، والعمل بالجوارح، وأنه يزيد بالأعمال، وينقص بتركها. وكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً. ومثل ذلك مثل الكعبة والمسجد، فمن دخل الكعبة، فقد دخل المسجد، وليس كل من دخل المسجد، دخل الكعبة^١.»

إن تضمين العمل في تعريف الإيمان يمثل ما عند المعتزلة وأصحاب الحديث من أهل السنة إذ إن نظرتهم عنه تؤكد القيام بالأعمال العبادية أيضاً. فالإسلام هو الحالة الشرعية الخارجية التي يُعرف بها كل من نطق الشهادتين. وهذا أيضاً لا

١. الهداية ١٠. راجع: أمالى الشیخ الصدوق ٤٦٠: «الإسلام هو الإقرار بالشهادتين. والإيمان هو إقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالجوارح. لا يكون الإيمان إلا هكذا».

٢. للتعرف على رأى أهل السنة، يُرجع إلى مكارثي، في «علم الكلام عند الأشوري». ٢٤٤-٢٤٥؛ لاوست، في عقيدة ابن بطة ٤٧-٤٨.

ينافي الوضع الذي عليه المعتزلة وأصحاب الحديث من أهل السنة. ويمكن أن نستوحى رأي ابن بابويه حول مرتكب الكبيرة من حديث نقله عن الإمام الصادق عليه السلام وهو يشمل جواباً قدّمه الإمام لشخص سأله عن الإيمان: «سألتَ رحمكَ اللهُ عن الإيمان. فلِإيمانِهِ هو إقرار باللسان، وعقد بالقلب، وعمل بالأركان ... وقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً. فالإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان. فإذا أتي العبد بكبيرة من كبائر المعاصي، أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عَزَّ وَجَلَّ عنها، كان خارجاً من الإيمان وساقطاً عنه اسم الإيمان وثابتَا عليه اسم الإسلام. فإن تاب واستغفر، عاد إلى الإيمان ولم يخرجه إلى الكفر والجحود والاستحلال. وإذا قال للحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال ودان بذلك، فعندما يكون خارجاً من الإيمان والإسلام إلى الكفر، وكان بمنزلة رجل دخل الحرم، ثم دخل الكعبة فأحدث في الكعبة حدثاً، فأخرج عن الكعبة وعن الحرم، فضررت عنقه وصار إلى النار^١.

هذا يعني أن نطاق الإيمان داخل في نطاق الإسلام، كما أن الكعبة داخلة في نطاق الحرم. فالشخص الذي يخرج عن نطاق الإيمان بالإخلال في أحد عناصره، لا يخرج عن نطاق الإسلام.

وللشيخ المفید نفس هذا الرأي إذ أنه يعتقد بأن الإيمان داخل في الإسلام، وليس له سعة الإسلام وامتداده^٢، بيد أنه لا يدخل الأعمال في تعريف الإيمان. ولا يستقي الشيخ المفید مرتكب الكبيرة مؤمناً مطلقاً ولا فاسقاً مطلقاً، بل يستقيه مؤمناً

١. التوحيد - ٢٢٩-٢٢٨.

٢. أولئك ١٥. نقل سلفنا في الفصل التاسع / موضوع: الأشاعرة، وموضوع: الشيخ المفید.

عصياً. ويرى أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان، وهو عبارة عن يقين عقلي لا يفقده من حصل عليه مرة واحدة^١.

ويقول ابن بابويه والشيخ المفید كلاماً إن المؤمنين يدخلون الجنة في آخر أموهم، ولا يخلد في النار إلّا المشركون والكافرون^٢. والعاصون من أهل التوحيد الذين لم يتوبوا، يدخلون الجنة يوم القيمة بشفاعة الأنبياء ووارثيهم وسائر المؤمنين^٣.

الجنة

حين يتحدث ابن بابويه عن نعم الجنة، فإنه يذكر مراتب أهلها من الذين أنعم الله عليهم، وأعلى هذه المراتب هي المرتبة التي لا يريد أصحابها التمتع باللذائذ الحسية المادوية. وفيما يأتي نص كلامه:

«منهم المتنعمون بتقدیس الله وتسبیحه وتکبیره في جملة ملائكته. ومنهم المتنعمون بأنواع المأکل والمشارب^٤.»

١. أوائل ٦٠. نقل سابقاً في الفصل التاسع / موضوع: الشيخ المفید.

٢. نفس المصدر ٥٨. نقل سابقاً في الفصل التاسع / موضوع: الأحكام.

٣. تصحیح ٥٥: رسالة ٩٠، ف ٨٠-٧٩، راجع: علل الشرائع ٤٩٠-٤٩١. حيث نقل ابن بابويه هناك حدیثاً عن الإمام البارقي^٥ مفاده أن طينة الشيعة العاصين مخلوطة مع طينة التواصب. فيرتكب الشيعة الذنوب حيناً، وتتصدر الأعمال الصالحة عن أعداء الأئمة حيناً. ثم يصفّيهم الله يوم القيمة فيعيد العناصر الخالصة إلى جوهربها. فالنقطة هنا هي أن المذنب من الشيعة سوف يجازى، ولكن عذراً الأئمة ليس له أي جراء في مقابل عمله الصالح. ولم يؤخذ بعين الاعتبار التأثير الضمني للحديث في اختيار الإنسان.

٤. رسالة ٨٥، ف ٦٨-٦٧.

٥. نفس المصدر ٩٠، ف ٨٠-٧٩.

يعترض الشيخ المفید على هذا الرأی اعتراضاً شديداً، و يؤكد بقوة أن في الجنة طبقة واحدة من الناس^١. وفيما يأتي نص کلامه:

«قول من يزعم أن في الجنة بشراً يلتبّ بالتسبيح والتقدیس من دون الأكل والشرب قول شاذ عن دین الإسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصارى الذين زعموا أن المطیعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينكحون»^٢.

ثم يدعم الشيخ المفید کلامه بأیات كریمة من القرآن. و يبدو أنه كان محقاً في اتهام ابن بابویه بتأثیر عنصر من العقیدة المسيحیة على عقائده.

النفوس والأرواح

قال ابن بابویه ضمن نقله حديثاً عن النبي ﷺ إن النفوس والأرواح المقدسة كانت أول ما أبدع الله، فأنطقتها بتوحیده، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه^٣. وأن النفوس خلقت للبقاء لالفناء، وأنها في الأرض غريبة وفي الأبدان مسجونة. ونقل ابن بابویه حديثاً عن الإمام الصادق ع مفاده: أن الله أخى بين الأرواح في الأظللة قبل أن يخلق الأبدان بألفي عام. ونقل حديثاً عن النبي ﷺ نصه: «الأرواح جنود مجتدة،

١. لقد وقع المؤلف في خطأ لأن الشيخ المفید لا يقول بوجود طبقة واحدة، بل إن له تقسيماً لأهل الجنة يختلف عن تقسيم ابن بابویه، فليس في تقسيمه الطبقة التي يذكرها ابن بابویه من الذين يتذمرون بالتسبيح والتقدیس. ولعل هذا هو الذي أوحى للمؤلف أن يصرح برأيه أعلاه. المترجم.

٢. تصحیح ٥٤.

٣. رسالة ٧٥، في ٤٨-٤٩. يلاحظ هنا وجود تأثیر فلاطوني، أو فلاطوني محدث، وذلك لأن كلتا المدرستين الفلسفيتين تعتقد بوجود الأرواح قبل الأجساد. يدأئهما تناکران أيضاً أن تكون النفوس مخلوقة، في حين يؤكد ابن بابویه ذلك.

فما تعارف منها اختلف، وما تناكر منها اختلف».١

مرة أخرى، نجد الشيخ المفيد يهاجم ابن بابويه لاعتماده على الحدس والأحاديث الضعيفة في بحثه عن النقوس والأرواح، ويستدلّ ضد رأيه فيما يخص خلق الأرواح قبل الأجساد، فيقول:

«فأئمّا ما ذكره أبو جعفر ورواه: أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفي عام فما تعارف منها اختلف وما تناكر منها اختلف، فهو حديث من أحاديث الآحاد وخبر من طرق الأفراد. وله وجه غير ما ظنه من لا علم له بحقائق الأشياء، وهو أن الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بألفي عام. فما تعارف منها قبل خلق البشر، اختلف عند خلق البشر. وما لم يتعارف منها إذ ذاك، اختلف بعد خلق البشر. وليس الأمر كما ظنه أصحاب التناسخ ودخلت الشبهة فيه على حشوية الشيعة فتوهموا أن الذوات الفعالة المأمورة والمنهية كانت مخلوقة في الذرّ، تتعارف وتعقل وتفهم وتنطق، ثم خلق الله لها أجساداً من بعد ذلك فركبها فيها، ولو كان ذلك كذلك، لكننا نعرف نحن ما كتنا عليه، وإذا ذكرنا به ذكرناه ولا يخفى علينا الحال فيه. الاترى أن من نشأ يبلد من البلاد فأقام فيه حولاً، ثم انتقل إلى غيره، لم يذهب عنه علم ذلك وإن خفي عليه لسهوه عنه ذكر [فتذكّر] به ذكره. ولو لا أن الأمر كذلك، لجاز أن يولد إنسان متا ببغداد وينشأ بها ويقيم عشرين سنة فيها ثم ينتقل إلى مصر آخر فينسى حاله ببغداد ولا يذكر منها شيئاً. وإن ذكر به عدد عليه علامات حاله ومكانه ونشوئه، أنكرها. وهذا ما لا يذهب إليه عاقل، وما كان ينبغي لمن لا معرفة له بحقائق الأمور أن يتكلّم فيها على خبط عشواء.

١. رسالة ٧٦، في ٥٠-٥١. وورد هذا الحديث حول الأرواح المجتدة في «صحيف البخاري»، الحديث السادسون، الفصل الثاني. ونقل ابن حزم في الجزء الرابع / ص ٧٠ من كتابه هذا الحديث مع الآية (١٧٧٢) من سورة الأعراف، ليدلّ على أن أرواحبني آدم خلقت جميعها سابقاً ليتسنى لها عقد ميشاق العبودية مع الله.

والذي صرّح به أبو جعفر عليه السلام في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير أن يعلم أنه قولهم. فالجناية بذلك على نفسه وعلى غيره عظيمة^١. إن مبدأ وجود الأرواح قبل الأجساد ساعد أنصار مذهب التناسخ على أن يفيدوا منه لإثبات نظرية حلول عدة أرواح في أجسام مختلفة. ييد أن ابن بابويه نفسه كان يعتقد بأن لكل روح جسماً واحداً. ويدحض مذهب التناسخ بصرامة لأن «في التناسخ إبطال الجنة والنار»^٢. ويشجب المبدأ القائل إن الروح تنتقل عند موت الإنسان إلى جسم آخر بدل أن تترك هذا العالم إلى حيث الشواب أو العقاب. ولعل هناك ارتباط بين مبدأ وجود الأرواح قبل الأجساد، ونظرية العلم الفطري التي ذكرها ابن بابويه في كتاب «كمال الدين»^٣.

مرة أخرى، تحدث الشيخ المفید في إحدى كتاباته عن الحديث القائل إن الأرواح خلقت قبل الأجساد بألفي سنة، فقال إن هذا الحديث من أخبار الأحاديث، فلا يقطع به. ثم يواصل كلامه فيقول إنه لو أراد أحد أن يحسن الظن بهذا الحديث ويراه معتبراً، فإن الخلق للأرواح قبل الأجساد (خلق تقدير في العلم)، بعد ذلك خلق الله الأجساد بالفعل، ثم اخترع لها الأرواح^٤. وكانت الأرواح حاضرة له في علمه، ولكنها لم تكن موجودة بدون أجساد أبداً، ولم تكن قادرة على الكلام بالطبع^٥. إن المَعْلَم اللافت للنظر في هذا الشرح هو أن الشيخ المفید قدّم باستعمال مفهوم «الخلق التقديري» حيّثما تتطلّب الضرورة ذلك. وهو نفس المفهوم الذي وصف حديثه

١. تصحیح ٣٦-٣٢؛ راجع: المقدمة أيضاً إذ نقل فيها نص مماثل من المسائل السروية.

٢. رسالة ٨٥، في ٦٥.

٣. راجع: الفصل الثاني عشر، موضوع: استعمال العقل.

٤. السروية ٥٠.

٥. نفس المصدر ٤٦.

بأنه غير معمول به، ولا مرضي الإسناد، وذلك حين استعمله ابن بابويه^١. ويتجتب الشيخ المفید أن يكون كلامه مماثلاً للاعتقاد بالتناسخ، ويخالف ابن بابويه حتى في استنتاجه أن الأرواح خلقت للبقاء، وفيما يأتي نص كلامه:

«فأقْتَلَ مَا ذُكِرَهُ مِنَ الْأَنفُسِ باقِيَةً، فَعِبَارَةً مَذْمُومَةً وَلَفْظُ يَضَادُ أَفْنَاطَ الْقُرْآنِ»
 قال الله تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ دُوَّالًا حَلَالًا وَإِكْرَامًا»
 (الرحمن/٢٦-٢٧). والذي حكاه وتوهمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا أن النفس لا يلحقها الكون والفساد وأنها باقية. وإنما تفني وتفسد الأجسام المركبة. وإلى هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ وزعموا أن الأنفس لم تزل تتذكر في الصورة والهياكل لم تحدث ولم تفن، ولن تendum. وأنها باقية غير فانية. هذا من أثبت قول وأبعده من الصواب. وبما دونه في الشناعة والفساد، شئع به الناصبة على الشيعة ونسبوه إلى الزندقة. ولو عرف مثبتته بما فيه، لما تعرض له لكن أصحابنا المتعلقين بالأخبار أصحاب سلام، وبعد ذهن، وقلة فطنة. يمرون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث، ولا يتذمرون في سندتها، ولا يفرقون بين حقها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، ولا يحصلون معاني ما يطلقون منها»^٢.

إن اعتقاد الشيخ المفید هو أن الروح، بدل أن يكون لها بقاء بذاتها، لا تزال محتاجة إلى الله لتكون محفوظة في وجودها من حين آخر^٣. فابن بابويه والشيخ المفید كلاهما يعتقد أن الروح ليست مادية^٤.

١. تصحيح ١١-١٢. نقل سابقاً في الفصل الرابع عشر.

٢. نفس المصدر ٣٦-٣٨.

٣. السروية ٥١. نقل ذلك سابقاً في الفصل الثامن / موضوع: الإدراك والإحساس.

٤. السروية ٥٢. رسالة ٨٨، في ٥٣-٥٤.

إن مبدأ وجود الأرواح قبل الأجساد لا يتوّكأ على الروايات فحسب، بل على تفسير آية من القرآن أيضاً. قال تعالى: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ تَبِعِي آدَمَ مِنْ ظُفُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَهَّهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّكُمْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا»^١. يقول ابن بابويه إن هذه الآية، إشارة إلى ميثاق الوفاء الذي أخذه الله من النبيين^٢. ويدرك الشيخ المفيد هذه الآية، ويقرّ بأنّها - تبدو عند أول نظرة - أنها تحمل نوعاً من الدعم والتأييد لمذهب التناسخ. وهكذا فهو يقول إنّها من المجاز في اللغة: «والمعنى فيها أنَّ الله تبارك وتعالى أخذ من كُلَّ مكْلَفٍ خرج من ظهر آدم وظهور ذرّيته العهد عليه بربوبيته من حيث أكمل عقله ودلَّه بآثار الصنعة على حدثه»^٣.

١. الأعراف /١٧٢.

٢. رسالة، ٩٧، ف .٩٤

٣. السروية ٤٨. [نقلت العبارة عن المصدر المذكور نصاً، وذلك إتماماً للفائدة. المترجم].

خلاصة القسم الثاني

كان ابن بابويه محدثاً، وحين يريد توضيح شيء صعب مشكل أو يجيب عن سؤال، فإنه كان يفضل أن ينقل حديثاً في هذا المجال بدل أن يستدل بجواب من عنده. حتى إن رسالته الموسومة «رسالة الاعتقادات» تتكون بصورة كبيرة من أحاديث متصلة بعضها بالبعض، مع ذلك كان يعتقد بكثير من الآراء والنظريات التي يعتقد بها المتكلمون، وعندما يمر بحديث يتناقض - ظاهراً - مع آرائه الكلامية، فيما يخص التوحيد أو العدل مثلاً، فإنه كان يأتي بتفسيره الخاص للحديث من أجل أن ينسجم مع العقائد الكلامية.

وهنا يكمن الاختلاف الرئيس بين ابن بابويه وبين تلميذه الشيخ المفید الذي كان متكلماً ومحدثاً أيضاً. وحين يستدل على نقطة من النقاط عن طريق الوحي، وعن طريق العقل، فإن الشيخ المفید يرجح الاعتماد على العقل عموماً مستفيداً من الحديث أو النص القرآني بوصفه برهاناً مكملاً.

إن معظم التعاليم الكلامية المهمة التي تبناها ابن بابويه وتلميذه متماثلة. فكلاهما يتافق على أن الله لا يشبه مخلوقاته. وأقام ابن بابويه برهاناً على وجود الله، بينما نجد كتابات الشيخ المفید تحوي عناصر هذا البرهان فقط، وليس البرهان نفسه. وكلاهما يعتقد أن صفات الله الذاتية هي عين ذاته، غير منفصلة عنها، وأن الله لا يغير علمه، وأنه لا يُرى يوم القيمة.

وبشأن مسألة العدل، فإن النتاج المتأخر لابن بابويه، أعني: كتاب (التوحيد) لا

يختلف جوهريًا عما عند الشيخ المفید. يید أنَّ هذا النتاج يمثل مؤسراً على تغيير حصل في تفكير ابن بابویه، كما یعكس ابتعاده عن النَّفَس الجُبْرِي الذي كانت عليه نتاجاته المبكرة.

وكلاهما یعتقد بأنَّ القرآن غير قديم، بل حادث. وكلاهما يقول إنَّ الأئمة حجج الله على الأرض ويجب أن طاع أوامرهم. وكلاهما ينكر الاعتقاد المتطرف لبعض الشيعة من أنَّ مهمة خلق باقي العالم قد فُرضت إلى الأئمة. وكلاهما يرى أنَّ النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام معصومون من الصغائر والكبائر، ومن كُل سهو في أحكامهم الشرعية.

ويتفق الاثنان على أنَّ كُل مؤمن مسلم، وليس كُل مسلم مؤمناً. ويقولان إنَّ الكفار فقط يخلدون في النار، وأنَّ المؤمنين يدخلون الجنة آخر أمرهم. ويتفقان على أنَّ الروح هي غير المادة.

إنَّ الاختلافات الموجودة بين الاثنين عموماً تدل على أنَّ الشيخ المفید أقرب إلى تفكير المعتزلة، وأقل استعداداً من أن يقبل أو يقول الأحاديث التي هي ضد آراء المعتزلة. لذلك فهو یغير الشكل اللغطي للعقيدة الشيعية التقليدية في البداء إلى ظهور حكم جديد من الله، لا الله. ويرى ابن بابویه أنَّ العالم مؤلف من الأجسام والأعراض، في حين یرى الشيخ المفید أنه مؤلف من الأجسام والذرات والأعراض. وذم الشيخ المفید ابن بابویه بقوة لاعتقاده - بشكل من الأشكال - أنَّ الله دخلًا في أفعال الإنسان. وما یراه الشيخ المفید من أنَّ الاستطاعة مقصورة على الصحة والسلامة، مُعرضاً عن الظروف الخارجية الضرورية للفعل، یعكس رأي المعتزلة الذين یعتقدون بأنَّ الاستطاعة موجودة قبل الفعل.

ويرفض الشيخ المفید الحديث الذي یرويه ابن بابویه من أنَّ القرآن نزل جملة واحدة إلى البيت المعمور في ليلة القدر، لأنَّه یُبطل أدلة حول حدوث القرآن.

علمًا أن نفس هذه الأدلة التي تؤكد أن الآيات القرآنية نزلت حسب الظروف والأحوال المتنوعة، موجودة في كتاب (التوحيد) لابن بابويه.

إن اعتقاد ابن بابويه الذي يفيد أن الأرواح خلقت قبل الأجساد يتوكأ على لون من تفسير للقرآن والأحاديث يرفضه الشيخ المفید. ودليله الأساس على رفضه هو أنه يمهد الطريق أمام مذهب التنازع.

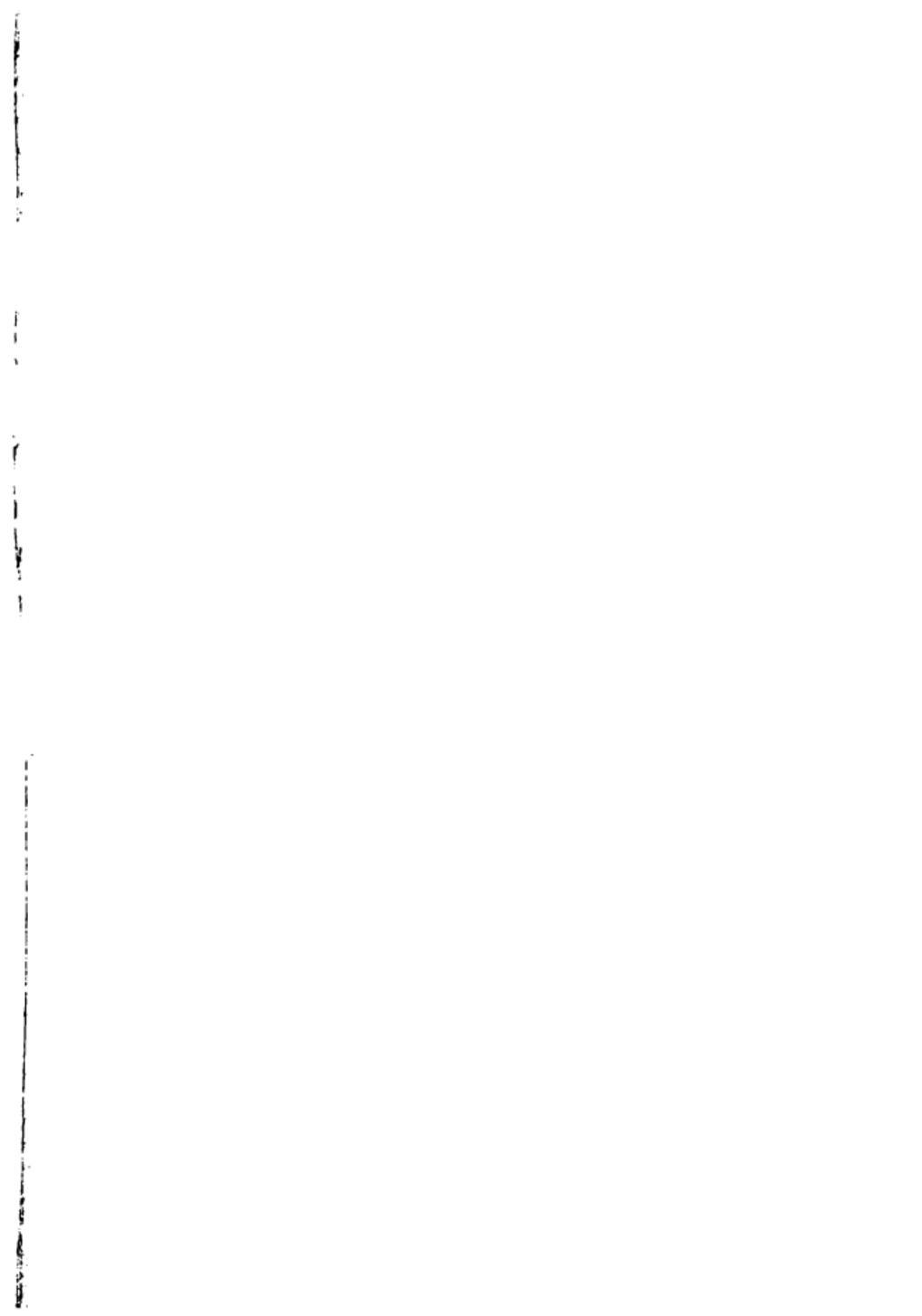
من جهة أخرى، يقلل ابن بابويه من شأن النبي والأنمة عندما يقر بأنهم معزضون للسهو في الصلاة، وهو ما لا يرتضيه الشيخ المفید ويخالفه فيه.

ويعتقد ابن بابويه بأن العمل جزء من الإيمان، وهو بهذا الاعتقاد، يكون أقرب إلى المعتزلة من الشيخ المفید، بيد أن الاثنين يرفضان استنتاج المعتزلة القائل إن مرتکب الكبيرة يخلد في النار.

وأخيرًا فإن ابن بابويه - باعتقاده أن النعم في أعلى مرتبة من مراتب الجنة ليست حتية مادية - يبدو أنه يقر بحديث متوكئ على اعتقادات غريبة على الإسلام.
إن ابن بابويه محدث مع كثير من الرؤى المماثلة لرؤى المعتزلة. أما الشيخ المفید فهو متكلّم ومحدث أيضًا، وأراؤه المماثلة لآراء ابن بابويه من حيث الأساس، تسير باتجاه المعتزلة أكثر.^١

١. كلام هو ليس كذلك. والحق أن المؤلف قد هفا وكبا. وقد علقت سابقًا على هذا الموضوع في هوماش متقدمة المترجم.

القسم الثالث: الشريف المرتضى



الفصل السابع عشر: الشريف المرتضى

بعد أن تعرّفنا على اختلافات الشيخ المفيد مع سلفه وأستاذه: ابن بابويه، يبدو من المناسب هنا أن نلقي نظرة موجزة على علم الكلام عند خليفته في زعامة الإمامية، وهو: الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي الملقب: علم الهدى (١٠٤٤-٩٦٧ـ٤٣٦). ولما كان الشيخ المفيد وعبد الجبار^١ من أساتذة الشريف المرتضى، وكان الشريف المرتضى قد ترَّزَّعَم الإمامية في بغداد بعد الشيخ المفيد، فإنَّ خلاصة من نظرياته الكلامية سوف تساعدنَا على أن نتعرّف أكثر فأكثر على منزلة الشيخ المفيد في تطوير علم الكلام عند الإمامية.

العقل والسمع (الوحي)

بدأ الشريف المرتضى رسالته الاعتقادية الموجزة المعروفة بـ«الأصول الاعتقادية» بالحديث عن التكليف الأول للإنسان، فقال:

«إعلم أنَّ أَوْلَ فعل يُجبُ على العبد من أفعال قلبه ما هو ذريعة إلى العلم بربِّه، ولا طرِيق إلَّا النَّظرُ في حدوث الأَجْسَامِ وما يجري مِجْراها»^٢.

١. للتعرف على اسمه الكامل وجميع ألقابه، راجع: بروكلمان، الجزء الأول ٥١٠-٥١١.

٢. طبقات المعنلة ١١٧.

٣. المرتضى، «الأصول الاعتقادية»، نفائس المخطوطات، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، الثاني (بغداد:

المعارف ١٩٥٤) ٧٩.

وهكذا فالتكليف الديني الأول - حسب رأي الشريف - هو التكليف الذي يتحمله العقل لمعরفة الله. والحديث والرواية لا يجديان في بداية هذه المعرفة. إذ إن الطريق الوحيد لبلوغ معرفة الله هو العقل والاستدلال.

يقول الشريف المرتضى في كتاب «جمل العلم والعمل» إن تحصيل هذه المعرفة هو أول تكليف على الإنسان، لأن جميع التكاليف الأخرى تبتنى عليه، وضمن شرحه لعملية الاستدلال بوصفها الطريق الوحيد لهذه المعرفة، يقول:

«والنظر هو الفكر، ويعلمه أحدهما من نفسه ضرورة. وإنما يجب على هذا النظر إذا خاف من تركه وإهماله. وإنما يخاف الضرار بالتخييف من العباد إذا كان ناشئاً بينهم، أو بأن يبتدىء في الفكر في أمرة الخوف من ترك النظر، أو بأن يخطر الله تعالى بياله ما يدعوه إلى النظر ويحذره من الإهمال. والأولى في الخاطر أن يكون كاملاً خفياً يسميه وإن لم يميذه. والنظر في الدليل على الوجه الذي يدلّ سبب تولد العلم لأنّه يحدث بسببه، فجرى في أنه مولود مجرى الضرب والالم».^١

ويمكن أن نجد جميع هذه الآراء والأفكار في كتابات عبد الجبار.^٢ إنّ منهج الشيخ المفيد يختلف تماماً. فقد رأينا فيما سبق أنه يعتقد بأنّ أول التكليف هو من الوحي الذي يصل بواسطة رسول مبعوث من الله. ولا بدّ من هذا

١. المرتضى، جمل العلم والعمل (النجف: الأداب ١٣٨٧هـ) ٣٦.

٢. بعامة، راجع: الفصل الثاني من هذا الكتاب. وفيما يخص القول بأنّ النظر والتعقل أول الواجبات لمعرفة الله، راجع: شرح الأصول الخمسة.^٣ وفيما يخص القول بأنّ النظر والاستدلال هو الفكر نفسه، راجع: المغني ٤/١٢. وفيما يتعلق بالقول إنّ أول باعث على تحقق الخوف من الضرر الحاصل من التكلّم مع الآخرين، أو من الإيحاء المباشر للفرد، راجع: شرح ٦٨. وفيما يرتبط بالقول إنّ وجود آية علامة ضروري في أول التفكير، راجع: المغني ٢٨٦. وبشأن الخاطر، وهو كلام خفي يُلقى في ذهن الإنسان، راجع: المغني ٧٧/١٢.

الوحى قبل أن يتمكّن الإنسان من استعمال عقله للقيام بالتكليف. وحتى في توظيف ملكة العقل والاستدلال، لا يستطيع الإنسان أن يجد طريقه بدون الوحى.^١

هذا هو الخلاف الرئيس بين الشيخ المفید وبين تلميذه. فاستعمال الشيخ المفید العقل ذو بعد دفاعي ليبين عدم وجود تعارض بين مذهب الإمامية وبين العقل. إنه متاثر بالمعتزلة طبعاً، وكم يحكم على أنهم يميلون إلى جانب العقل. ولكن عندما لا يتفق معهم - كما في قضية الإمامة، ووضع مرتكب الكبيرة، والوعيد - فإنه يحاول أن يفتقد عقائدهم بالأدلة العقلية التي يقيمهما من عنده. من جهة أخرى، فإن الشريف المرتضى يبدأ من هذه العقيدة المعتزلية القائلة إن أقوى الواجبات على الإنسان أن يستعمل عقله ليصل به إلى معرفة الله. وإن هدفه هنا هو أن يثبت، بواسطة العقل الأمسد بالوحى، أن الله صفات معينة، وأنه لا باعث له على فعل الظلم. وبعد أن يثبت هذا الموضوع، يتستّى اعتبار الوحى صحيحاً، ويمكن الإفادة منه كدليل مع العقل.

إن الاستدلال الذي يذكره الشريف المرتضى لإثبات وجود الله هو برهان الكلام المتعارف المتوكى على أساس حدوث العالم المادي^٢. وقد جوبه في موضع من الموضع بهذا الاعتراض الذي مفاده: ما يقال لمن يدعى عند إقامة الدليل على حدوث الجسم والجوهر والعرض شيئاً ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وأن الله تعالى أحدث الأشياء عنه؟^٣ ومن هنا، وملاحظات أخرى في ظهور البرهان وتطوره،

١. أوائل ١٢-١١.

٢. أصول ٧٩؛ جمل ٢٩.

٣. المرتضى، مسائل، مخطوطة توبنج، الأولى، ٤٠، ورقة ٣٢ آ.

يبدو أن الشهير المرتضى كان يواجه اعتراضاً أرسطياً. ويحجب الشهير من وحي الوضع الذي اتّخذه لنفسه كأحد المعتقدين بالمذهب الذهري، منكراً التصور الأرسطي عن تغيير الجوهر، فيقول:

«إحداث شيء من شيء غيره كلام محال ظاهر الفساد، لأن المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً. فإذا فرضنا أنه أحدث من غيره، فقد جعلناه موجوداً في ذلك الغير، فلا يكون محدثاً على الحقيقة ولا م وجوداً من عدم حقيقي»^١.

ويواصل كلامه قائلاً إن هذا يتناقض مع البرهان الذي يرى بأن الأعراض حادثة من العدم. ويشير الشهير هنا إلى مقدمة من البرهان الكلامي على وجود الله. وإن الخطأ الحقيقي لهذا الاعتراض، حسب رؤية الشهير، هو أنه ينفي ويلغي البرهان الكلامي. ويرى أن كل ما يشغل حتىّاً من الفراغ فهو موجود^٢، لذلك فهو ينكر كل تصور عن الوجود بالفقرة، الذي يمكن أن تكون له مادة. ويبدو هنا أنه بالرغم من أنه لم يتطرق إلى النظرية الفلسفية الأرسطية بعمق، أو لم يتحدث عنها في رسالته التنفيذية، ييد أنه أظهر علمًا دقيقاً بها، لم يتأت لأحد من المتكلمين في عصره.

صفات الله

انسجاماً مع نظرته العقلية، تحدث الشهير المرتضى كثيراً عن الأسماء التي يمكن أن نطلقها على الله، وماذا تعني عند إطلاقها عليه. علمًا بأنه لم يقييد نفسه

١. كذلك، ورقة ٣٢ ب: «لأن الموجود عندكم يكن بالفعل ويكون بالفقرة. ويكون المعدوم عندكم موجوداً بالفقرة أو في العلم». راجع أيضاً: ورقة ٣٣ آحيث افترض المعترض أن تستوي: «المادة القديمة».

٢. نفس المصدر، ورقة ٣٢ آ.

٣. المرتضى، مسائل، ورقة ٣٢ آ.

بالأسماء الواردة في القرآن أو الحديث، كما فعل الشيخ المفید ومعتزلة بغداد.^١ وبشأن المسألة الميتافيزيقية المتعلقة بالكيفية التي يكون فيها الله متصفًا بهذه الصفات، يعرف الشريف المرتضى نفسه أنه أحد أتباع المدرسة البصرية. وقد واجه الاعتراض الآتي:

«قول أبي علي الجبائي أن القديم تعالى بكونه سميأً بصيراً صفة زائدة، وقول البصريين بكونه مريداً صفة زائدة. أريد أن توضح الصفة، هل تجعلونها مثل القدرة والعلم، أو غير ذلك؟»^٢.

فأجاب مستنداً إلى نظرية الأحوال، وهي مذهب معتزلة البصرة، الذي بدأ مع نجل أبي علي، أعني: أبو هاشم. وقال ما نصه:

«إن الصفة في الأصل هي قول الواصف. فأما الصفة التي يوصف تعالى بكونه قادرًا وعالماً وغير ذلك، فالمراد بها فاعلة الذات من الحال التي يختص بها، سواء كانت للنفس أو للمعنى أو للفاعل.

فأما القدرة والعلم فليست عندنا صفة، إنما يسمىها الصفاتية أصحاب الأشعرى. وأما نحن فنسمي الصفة والحال ما أوجبه القدرة والعلم من كونه قادرًا أو عالماً أو ما يجري ذلك»^٣.

إن الشريف المرتضى، مضافاً إلى قبوله نظرية الأحوال التي كان قد رفضها الشيخ المفید^٤، يقتفي خطوات نظرية معتزلة بصرية أخرى في اشتقاده صفة السميع

١. المرتضى، «مجموعة في فنون من علم الكلام»، نفائس المخطوطات، الخامس (١٩٥٥)، ٧٢-٨٠. فقد أطلق على الله في ص ٨٠ مثلاً صفة الفرد، والمنفرد، وهو مالم يذكر في القرآن. المفید، أوائل ص ١٩-٢٠. يدافع عبد الجبار في المغني (١٩٥٥) عن العمل بإطلاق صفات على الله تناسبه، ولم يرد نص صريح ينهى عن استعمالها.

٢. مسائل، الورقة ٢٠ ب.

٣. نفس المصدر، الورقة ٢٠ ب، آ ٢١.

٤. أوائل، ١٨، الفصول ٢٧٩-٢٨٠.

والبصير لله من كونه مدركاً.

ثمة نقطة أخرى يتبعها الشريف المرتضى رأي البصريين، وهي: إرادة الله، إذ يراها من صفات الأفعال. يقول الشريف:

«وإن كانت عن علة كونه مريداً وكارهاً، لأنَّه تعالى قد أمر وأخبر ونهى. ولا يكون الأمر والخبر أمراً ولا خبراً إلا بإرادة. والنهي لا يكون نهياً إلا بكرامة، ولا يجوز أن يستحق هاتين الصفتين لنفسه، لوجوب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد، ولا لعنة قديمة لما سبّط له الصفات القديمة، ولا لعنة محدثة في غير حي لافتقار الإرادة إلى نيتها [أقرأ: لافتقار الإرادة إلى بنيتها بدلاً من: لافتقاره الإرادة إلى نيتها]، ولا لعنة موجودة في حي، لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك. فلم يبق إلا لأنَّ توجُّدَ لا في محلٍ».

إنَّ النصف الثاني من هذا البرهان موجز، وهو أيسر فهماً بالموازنة بينه وبين برهان عبد الجبار في «المغني». يقول عبد الجبار هناك إنَّ فعل الإرادة، الذي أثبته فيما سبق على أنه حادث في زمان، وليس جزءاً من ذات الله، موجود في محل أو غير موجود. فلو كان في محل، فهذا المحل إما حي أو فقد للحياة. فلو كان فقداً للحياة، فهو إما يكون في بنيّة خاصة أو لا يكون. ويواصل كلامه فيقول إنَّ فعل الإرادة لله لا يمكن أن يكون في محل حي، لأنَّه لو كان كذلك، فإنَّ الفعل يكون من

١. جمل ٢٩: «وجب كونه سمِيعاً بصيراً، لأنَّه يجب أن يدرك المدركات إذا وجدت. وهذه فائدة قولنا: سمِيع بصيراً من صفاتِه». قال عبد الجبار في شرح ...، ١٦٨: الإدراك صفة خاصة.

٢. جمل ٣٠-٢٩. لو قرئت الكلمة في النص: «نيتها» بدلاً من «بنيتها»، فالترجمة تكون كالتالي: «لافتقار الإرادة إلى نيتها المقيدة» بمعنى أنَّ المحل غير الحي لفعل الإرادة يكون مفتقرًا إلى إرادة مقدمة عليه تؤثِّر فيه. على أي حال، لا تبدو قراءة النص بهذا الشكل مماثلة لما افترضناه من تصحيح، وذلك بسبب الشبه الكبير الموجود بين برهان المرتضى وبرهان عبد الجبار.

المحل الحي لا من الله^١. كذلك لا يمكن أن يكون فعل الإرادة في محل غير حي، حتى لو كانت له بنية خاصة، وذلك أن كل موجود غير حي، مهما كان حجم بنيته، لا يمكن أن يكون له تأثير على فعل الإرادة^٢. لذلك يستنتج عبد الجبار أن الله يجب أن يكون مریداً بفعل الإرادة الموجود، ولكن ليس في محل^٣.

إن الخلاف الوحيد بين هذا البرهان وبرهان المرتضى هو أن المرتضى يقول ببساطة إن فعل الإرادة لا يمكن أن يكون في محل غير حي، لأنّه يفتقر إلى بنية. وخطا عبد الجبار خطوة أكبر في هذا الموضوع مستدلاً ضد احتمال كون المحل غير الحي، مهما كانت بنيته، حاملاً لفعل الإرادة^٤. ييد أن هذا الخلاف ليس جوهرياً، لأنّ المرتضى وعبد الجبار يقولان إن الله مرید بفعل إرادة حادثة، لا تلازم أي محل.

ويعتقد الشيخ المفید تبعاً للبغداديين، بأنّ الله مرید من جهة السمع (الوحي) لا من جهة العقل، وأنّ إرادة الله لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال^٥.

١. المعنى، الجزء السادس، القسم الثاني، ص ١٤.

٢. المعنى، ١٥٤/٦.

٣. نفس المصدر، ١٥٩.

٤. يقر عبد الجبار طبعاً بأن فعل الإرادة إذا كان موجوداً في المحل الحي، فإنه يكون موجوداً في ذلك الجزء من المحل الذي وجد لأجله: فمثلاً القلب لا يرى. لذلك فهو يقول بأن فعل الإرادة إذا كان موجوداً في محل، فهو يفتقر إلى بنية. نفس ذلك الكتاب ١٥٥-١٥٦.

٥. أوائل ١٩.

العدل

يتفق الشيخ المفيد والشريف المرتضى، في مقابل المجبرة، على أن الله قادر على الظلم ولكته لا يفعل^١. ويتفقان كذلك على أن الإنسان يقوم بأفعاله بدون [تدخل] من الله^٢.

ورأينا فيما سبق أن الشيخ المفيد، ومعه البغداديون، يعتقدون أن إرادة الله لأفعال الآخرين هي أمره بالأفعال، في حين يعتقد البصريون بأن إرادة الله تختلف عن أمره^٣. وفي ضوء تصور المدرسة البصرية فإن المسألة المثارة هي لو كانت إرادة الله متميزة عن فعله، فهو إنما لا يريد أن يعتقد به جميع الناس ويطيعوه، أو أنه يريد ذلك، ولا يتحقق قطعاً. وإن جواب عبد الجبار هو أن إرادة الله لأفعال الناس ذات بعدين. ويقول بشأن ذلك ما نصه:

«وما يريده من مقدور غيره على ضربين: أحدهما يريد على جهة الإلقاء والإكراه، فيجب وقوعه عندما يفعله من الإلقاء. ولو لم يقع، لا يقضى منه ما لا يجوز عليه، والثاني ما يريده من غيره على جهة الاختيار والطبع، نحو ما أراده من المكلفين. وذلك لا يوجب فيه الضعف ولا النقص إذا لم يقع»^٤.

ولما كان الشريف المرتضى يحدو حذو البصريين بشأن إرادة الله، فهو أيضاً يعتقد بضربيين من إرادة الله الأفعال الناس. وقد أثار اعترافاً وأجاب عنه قائلاً: «فإإن سأله سائل فقال: أتقولون أن الله تعالى أراد الإيمان من جميع الخلق: المأموريين والمنهبيين، أو أراد ذلك من بعضهم دون بعض؟ قيل له: بل أراد ذلك

١. جمل ٣٢-٣١؛ أوائل ٢٢.

٢. جمل ٣٢؛ أوائل ٢٥.

٣. شرح ٤٣٤.

٤. المغني، الجزء السادس، القسم الثاني، ص ٢٥٧.

من جميع الخلق إرادة بلوى واختبار، ولم يرد إرادة إجبار وأضطرار^١.

قال الشريف المرتضى هنا نفس الشيء الذي قاله عبد الجبار مع تغيير في الألفاظ.

توجيهاً للتکلیف الذي فرضه الله على عباده، يقول الشريف المرتضى إن الله هیأ الفرصة لكي ينال المطیعون ما يستحقونه من ثواب:

«وجه حسن التکلیف أنه تعریض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلا به. والتعريض للشيء في حكم إيصاله. والنفع الذي أشرنا إليه هو الشواب، لأنه لا يحسن الابتداء به وإنما يحسن مستحقاً. ولا يستحق إلا بالطاعات. ويحسن تکلیف من علم الله تعالى أنه يکفر، لأن وجه الحسن ثابت فيه، وهو التعريض للشواب^٢.

وهذا يتتفق مع ما قاله عبد الجبار في الدفاع عن التکلیف الذي فرضه الله، حتى على الشخص الذي يعلم أنه لا يؤمن^٣. ويوجّه الشيخ المفید - تبعاً للبغداديين - فرض التکلیف على مثل هذا الشخص أنه قد يعمل عملاً فيه خير وفائدة لشخص آخر^٤. وإن جذر هذا الاختلاف يمكن في عدم الاتفاق بين البصريين والبغداديين فيما إذا كان الله لا بد أن يفعل ما فيه الأصلح لعباده في جميع الحالات. ويعتقد الشيخ المفید كالبغداديين بأن الله يجب أن ينظر إلى ما هو الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم^٥. ومن أجل أن يتجتّب الشيخ المفید الصعوبة المنبثقة عن القول

١. «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، رسائل الشريف المرتضى، مراجعة: أحمد الحسيني (النجف: الأداب

١٦٢٨٦هـ).

٢. جمل ٣٣ س ٣٢.

٣. شرح ٥١٨.

٤. أوائل ٢٦.

٥. نفس المصدر ٢٥-٢٦.

إن الله يطيل عمر المذنب العاصي لمنحه فرصة أخرى للتوبة، يحدد كيفية العمل بهذا التكليف، ويقول إن الله يجب أن يمنع الكفار فرصة للتوبة، فإذا استفادوا من هذه الفرصة، ثم عادوا إلى الكفر، فلا يعد الله مكلفاً حسب قاعدة الأصلح، أن يطيل في أعمارهم^١.

ويقول عبد الجبار - مع البصريين - إن الله مكلف أن ينظر إلى ما هو الأصلح لعباده في أمر الدين فحسب، لا في أمر الدنيا. وهو الآخر يقييد ذلك حتى فيما يخص أمر الدين، فيقول: «ولأتنا أردنا أنه تعالى يجب عليه إذا كلف، فعل ما لا شيء أصلح في اختيار ما كلف منه»^٢. ووفقاً لهذه النظرة، إن الله غير مكلف أن يطيل عمر المذنب العاصي الذي يعلم أنه إن طال عمره، فسوف يتوب، وذلك لأنَّ هذا الأمر متعلق بالدنيا لا بالدين. وقدم الشريف المرتضى نفسه هنا على أنه إلى جانب البصريين، فقال:

«والأصلح فيما يعود إلى الدنيا غير واجب، لأنَّه لو وجب لأدى إلى وجوب ما لا ينافي، ولكن القديم تعالى غير منفك في حال من الأحوال بالواجب»^٣.
 إن ما أشير إليه هنا هو التكليف الافتراضي لله لبقاء الكافر حتى يتوب. ويعتقد الشريف المرتضى، كمعتزلة البصرة، بأنَّ الله مكلف أن يمْنَ على عبده بكل لطف يعلم أنه سيُفضي به إلى اختيار طريق الطاعة وتتجنب المعصية^٤. وهذا التكليف من وحي العدل الإلهي. وكما يقول الشريف فإنه «لا فرق في الوجوب بين اللطف والتمكين. وقبح منع أحدهما كقبح منع الآخر»^٥. بكلمة بديلة، كما أنَّ الله

١. نفس المصدر.^{٩٠}

٢. المغني ٢١٢/١٣

٣. جمل ٣٤.

٤. نفس المصدر.^{٣٣}

٥. نفس المصدر.^{٣٤}

يعد ظالماً إذا سلب من الإنسان القدرة على العمل، فكذلك يعد ظالماً إذا لم يساعده على اختيار طريق الحق. وينكر الشيخ المفید أن يكون الله لطيفاً بعده، ويرى أنه لطيف بجوده وكرمه^١.

ويرى الشريف المرتضى أن الإنسان حي، وظاهر، ومركب من الأعضاء والجوارح. وبالاستدلال المتوكئ على اختبار جسم الإنسان بأنه مدرك وفاعل، يقول ما نصه: «والحي المكلّف هو هذه الجملة المشاهدة، لأن الإدراك يقع بكل عضو منها. ويبتدئ الفعل في أطرافها، ويختلف عليها إذا حمل باليدين ما يثقل ويتعذر إذا حمل باليد الواحدة^٢».

وهذا الكلام يتفق مع الاعتقاد العام للمعتزلة^٣، ويعارض ما يراه الشيخ المفید أن الإنسان جوهرياً هو الروح^٤.

الألم والعوض

يماثل مذهب الشريف المرتضى في الألم والعوض مذهب عبد الجبار بدرجة كبيرة. فهو يرى أن الألم يحسن إذا لم يكن ظلماً ولا عيناً ولا مفسدة. ويعترض الظلم أنه «ما يعرى عن نفع يوفى عليه ودفع ضرر يزيد عليه، ولا يستحقه الإنسان»^٥.

١. أوائل ٢٦.

٢. جمل ٣٢.

٣. المعنى ٣١/١١.

٤. السروية ٥١.

٥. مسائل، الورقة ٣٧ بـ. وزن بيته وبين تعريف عبد الجبار المذكور في المغني ٢٩٨/١٢: «فحقيقة الظلم هو كآل ضرر لانفع فيه يوفى عليه، ولا دفع مضرة زائدة عليه، ولا مستحق، ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه».

ويعتقد بأن الله قد يفعل الألم بالملائكة وغيرهم في هذه الدنيا^١. ووجه حسنة أنه يتضمن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبئاً، أو عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً. وحين يكون أحد الأشخاص سبباً في إيلام شخص آخر، وهو يقصد حمايته من أذى أكثر، فإنه لم يعد ملزماً أن يعوض من وقع عليه الألم. بيد أن هذه الحالة تختلف فيما إذا دار الكلام حول الله، وذلك لأن الله وسائل أخرى لدفع الضرر، بعضها ليس فيه ألم. لذلك إذا فعل ما فيه الألم، فيجب عليه العوض^٢.

والعوض هو «النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال^٣». إن الهدف من هذا التعريف هو التفريق بين العوض، وبين الجزاء الذي هو النفع المستحق المقررون بالتعظيم والإجلال. إن الجزاء خالد أبدى، ويعطى في الجنة. ومن خلال تعويضه الآن وفي هذه الدنيا، فإن الله يعوض بعده بعض الناس الذين لن يدخلوا الجنة أبداً. فالعوض، إذن، محدود من الناحية الزمانية^٤. مضافاً إلى ذلك، لو عرض أحد

١. جمل ٣٤. راجع أيضاً: المغني ٣٨٢/١٣.

٢. جمل ٣٤: «وقد يفعل الله الألم في البالغين والأطفال والبهائم. ووجه حسن ذلك في الدنيا: لأنه يتضمن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبئاً أو عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً، فأما المفعول منه في الآخرة: فوجه حسن فعله الاستحقاق فقط». ولا يجوز أن يحسن الألم للعرض فقط، لأنه يؤدي إلى حسن إيلام الغير بالضرب، لا شيء إلا لإيصال النفع واستيجار من ينقل الماء من نهر إلى نهر آخر، للعرض بل للعرض». بشأن رأي عبد الجبار، راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٨٥.

٣. جمل ٣٤: «ولا يجوز أن يفعل الله تعالى الألم لدفع الضرر من غير عوض عليه، كما يفعل أحدهنا بغيرة. والوجه فيه: أن الألم إنما يحسن لدفع الضرار في الموضع الذي لا يندفع إلا به. والقديم تعالى قادر على دفع كل ضرر عن المكلَّف من غير أن يؤلمه». يخالف في هذه المسألة عبد الجبار الذي يقول إنه لا يصلح على الله أن يؤلم عبده لدفع الضرر عنه فحسب، حتى لو عوضه على ذلك فيما بعد.

٤. نفس المصدر. راجع: شرح الأصول الخمسة ٤٩٤ لأجل نفس التعريف.

٥. جمل ٣٤-٣٥. وقال عبد الجبار نفس هذا الشيء في شرح ٤٩٤، والمغني ٥٠٨/١٣.

طفلًا للبرد، فإنَّ عليه العوض، لا على الله الذي خلق البرد.^١
ويختلف الشريف المرتضى مع عبد الجبار بالقول إنَّ الانتصاف الذي يحقُّ
لأحد أن يأخذه من شخص آخر أضره، هو أكبر من ذلك الضرر. يقول الشريف
المرتضى:

«والأولى أن يكون من فعل الألم على وجه الظلم مثاً الغيرنا في الحال مستحقةً
من العوض المبلغ الذي لم يستحق فعله عليه. والوجه في ذلك: أنه لولم يكن
لذلك مستحقةً لم يكن الانتصاف منه ممكناً مع وجوب الانتصاف. بخلاف
ما قال أبو هاشم، فإنه أجاز أن يكون مقنًّا لا يخرج من الدنيا إلا وقد استحقَّ
ذلك». ^٢

إنَّ عبد الجبار، الذي يتحمل أنه يحذو حذو أبي هاشم، يفرق بين العوض
المطلوب من الله، والانتقام السائد بين الناس. فالأول قد يفوق الألم، بمعنى أنَّ
العقلاء يتصورون الألم قابلاً للتتحمل. أما الثاني فإنه قد يتساوى مع الألم الأصلي.^٣.
ثمة نقاط غير مهمة يختلف فيها مبدأ العوض عند الشيخ المفید مع ما عند

١. جمل ٣٥. يبدو أنَّ النص مشوه، ويجب أن يقرأ كالتالي: «وأتما فعل من الألم بأمره تعالى [يمكن أن تكون هذه الجملة ناقصة]، والعوض [اقرأ: «فالعوض» بدلاً من «والعرض»] على غيره بالتعويض له [اقرأ:
بالتعويض بدلاً من: التعويض]، نحو من عرض طفلًا للبرد الشديد فتألم بذلك، فالعوض هاهنا على
المعوض [اقرأ: غير بدلاً من على] للألم على فاعل الألم. وصار ذلك الألم كأنه من فعل المعوض [اقرأ:
المعرض بدلاً من المعوض]». قايس هذا مع كلام عبد الجبار في المغني ٤٥٠/١٣: «اعلم أنَّ كلَّ ألم
يحدث من قبله تعالى عند فعل يفعله العبد ويكون حدوثه واجباً لعادة أو غيرها، فهو عوض تلك الآلام
على العبد دون الله سبحانه».

٢. جمل ٣٥.

٣. المغني ٥٦/١٣ - ٥٧.

عبد الجبار^١ لم يناقشها الشريف المرتضى في كتاباته التي خضنا فيها هنا.

السمع (الوحي)

يعتقد الشريف المرتضى أن الله مجبور على بعثة الأنبياء، لأنّه يعلم أن بعض الأعمال لو تحققت، فإنّها ستساعد الإنسان على القيام ببعض الأعمال المكلّف بها، أو تمنعه من ذلك. والإنسان يعلم بعقله أنّ عليه بعض التكاليف، بيد أنّه لا يستطيع بالعقل وحده أن يميّز الأعمال التي تساعد على أداء التكاليف، والأعمال التي تمنعه من ذلك. بعثة الأنبياء لطف من الله يمنّ به على الإنسان^٢. وهذا البرهان هو نفسه الذي استعمله عبد الجبار^٣، من جهة أخرى، يعتقد الشيخ المفيد بأنّ الوحي مفيد للإنسان، لأنّه يستطيع عن طريقه أن يتبنّى إلى أنّه يعيش في ظل التكليف، قبل كل شيء^٤.

وباستدلال مماثل، يقول الشريف المرتضى إنّه يمكن إثبات ضرورة الإمامة عن طريق العقل. وفيما يأتي نص كلامه:

١. راجع موضوع «الألم والعوض» في الفصل السابع من هذا الكتاب.

٢. «مجموعة» ٦٤: «غير ممتنع أن يعلم الله تعالى أنّ في أفعال المكلّف ما إذا فعله، اختار عنده فعل الواجبات العقلية، أو الامتناع من القبائح العقلية. وفيها ما إذا فعله، اختار فعل القبيح والإخلال بالواجب. وإذا علم الله تعالى ذلك، فلا بدّ من إعلام المكلّف به ليفعل ما يدعوه إلى فعل الواجب ويعدل عما يدعوه إلى فعل القبيح، لأنّ إعلامه بذلك من جملة إزاحة عّنته في تكليفه. وإذا كان تمييز ما يدعوه من أفعاله أو يصرفة لا سبيل إليه باستدلال عقلي، ولم يحسن أن يفعل تعالى له العلم الضوري به، فيجب بعثة من يعلّمه ذلك. وهذا الوجه خاصة هو الذي نقول فيه إنّ البعثة إذا حسنت له، وجبت. وإن الوجوب لا ينفصل من الحسن».

٣. شرح ٥٦٣-٥٦٤.

٤. أوائل ١١-١٢.

والطريق إلى وجوبها العقل بخلاف ما يذهب إليه المعتزلة ومن ضارعهم.

وإنما وجبت لقرب المكلفين من الصلاح، وبعدهم من الفساد^١.

ويوسع من نطاق هذا الاستدلال ليثبت عن هذا الطريق ضرورة وجود الإمام في كل العصور والأزمان. ويرى عبد الجبار أن ضرورة الإمامة لا تعرف عن طريق العقل بل عن طريق الوحي فقط^٢. وهب الشيخ المفید إلى الاستدلال العقلي على وجود الإمام بعد الإثبات ببراهين من القرآن والحديث والإجماع. ويرى أن وجود الإمام ضروري من حيث إنّه يحدّد بدقة ما تفرضه الشريعة من تكليف^٣.

ويرى الشريف المرتضى أن الأنبياء والأنتمة لا يرتكبون المعاصي، سواء قبل النبوة والإمامية أم بعدهما^٤. وموقفه حيال المعتزلة موقف استرضائي مساعد إذ يرجع الاختلاف بينهم إلى مبدأ الإحباط. يقول الشريف ما نصه:

«واعلم أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في تجويزهم الصغائر على الأنبياء -

صلوات الله عليهم - يكاد يسقط عند التحقيق لأنّهم إنما يجوزون من الذنوب ما لا يستقر له استحقاق عقاب. وإنما يكون حظه تقييص الشواب على اختلافهم أيضاً في ذلك، لأنّ أبا علي الجبائي يقول إن الصغير يسقط عقابه بغير موازنة. فكتّئهم معتبرون بأنه لا يقع منهم ما يستحقون به الذم والعقاب. وهذه موافقة للشيعة في المعنى، لأن الشيعة إنما تنفي عن الأنبياء ^{عليهم السلام} جميع المعاصي من حيث كان كل شيء منها يستحق به فاعله الذم والعقاب، لأن الإحباط باطل

١. «أصول» ٨١. من أجل الاطلاع على خلاصة لبرهان المرتضى حول الإمامة، راجع: (أبو) جعفر محمد بن الحسن الطوسي في تلخيص الشافي (الطبعة الثانية: النجف، الآداب ١٩٦٣)، الأول، ٧٠-٦٩.

٢. المعني، الجزء العشرون، القسم الأول، ص ١٧ فما يليها.

٣. الإصلاح، ٤.

٤. المرتضى، تنزيه الأنبياء (الطبعة الثانية، النجف: الحيدرية ١٩٦١)، ٣.

عندهم. وإذا بطل الإحباط فلامعصية إلا ويستحق فاعلها الذم والعقاب. فإذا كان استحقاق الذم والعقاب منفياً عن الأنبياء عليهما السلام وجب أن ينفي عنهم سائر الذنوب. ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلقاً بالإحباط. فإذا بطل الإحباط، فلا بد من الاتفاق على أن شيئاً من المعاشي لا يقع من الأنبياء عليهما السلام من حيث يلزمهم استحقاق الذم والعقاب^١.

إن المسألة التي ينبغي أن نحتفظ بها في أذهاننا هنا حول مذهب المعتزلة هي أن الصغار لا توجب عقاباً، بل هي - بدلأ من ذلك - تُحبط بالأعمال الصالحة، في حين أن الكبيرة تُحبط جميع الأعمال الصالحة التي يقوم بها الإنسان (الإحباط). ويختلف الشريف المرتضى مع المعتزلة في هذه المسألة بسبب رأيه في الوعد والوعيد الذي سنتحدّث عنه لاحقاً. مع هذا، لو بدرت منه مرونة بشأن تقليل الاختلاف بينه وبين المعتزلة في مسألة عصمة الأنبياء، فهو ليست كذلك في مسألة عصمة الأئمة، علمًا بأن المعتزلة كانوا ينكرون أن يكون الأئمة معصومين من الذنب.

ويفرق الشيخ المفید بین الكبائر الباعثة علی الاستخفاف بفاعليها. وبين الذنوب التي ليست كذلك. وينکر القول بارتکاب النبی محمد ﷺ أي نوع من الذنوب والمعاصي، بيد أنه يعتقد بأن الأنبياء الآخرين يجوز أن تقع منهم الذنوب قبل النبوة^٢. ولا يعارض الشريف المرتضى هذا الرأي بالضبط، بيد أنه يقترب من المسألة عن طريق آخر. فهو يشير إلى تعليم نسبة إلى النظام، وجعفر بن مبشر،

٤-٣. المصدر نفس

٢. راجع: موضوع الوعد والوعيد في الفصل العاشر من هذا الكتاب.

٣٠-٣٩ . أولئك الذين يطلق الذنوب، بل قيدها بالصغار فقط،
فقال ما نصه: «وأتنا ما كان من صغير لا يستخفّ فاعله، فجازى وقوعه منهم قبل النوبة وعلى غير تعمد
وممتنع منهم بعدها على كل حال» فالفرق شاسع بين هذا النص وبين ما ذكره المؤلف]. المترجم.

مفادة أنّ ذنوب الأنبياء تصدر عنهم سهواً وغفلة. والسهوا -عنه- يخرج مرتكب الذنب عن حالة التكليف^١. ولا يذكر في كتاب «تنزيه الأنبياء» الرواية المتعلقة بسهو النبي ﷺ التي فندتها الشيخ المفید^٢.

ويقول الشريف المرتضى إنّ حكم من حارب الإمام هو حكم من حارب النبي ﷺ^٣.

ويرى أن النص القرآني المتداول بين المسلمين أصيل، وكامل، ولم يعتوره تغيير وتحريف. ويدعم رأيه هذا بإشارته إلى الاهتمام البالغ الذي بذله المسلمون الأوائل في جمعه، ويدرك عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب بوصفهما من حفاظ القرآن، بيد أنه لم يشر إلى قرآن جمعه الإمام علي عليه السلام كما أشار الشيخ المفید إلى ذلك^٤.

ويقول المرتضى إن خاصية الإعجاز التي يتصرف بها القرآن ثبتت من حيث نعلم أنه تحدي أهل مكة أن يأتوا بمثله فلم يعارضوه. وهذا الأمر إنما نتيجة لبلاغة القرآن التي لا تضاد، أو أن الله صرف أهل مكة عن أن يعارضوه. وفي كلتا الحالين، فإن القرآن يثبت ادعاء محمد ﷺ بالنبوة^٥. ويعتقد الشيخ المفید أيضاً بكلام

١. تنزيه.

٢. للتعرف على الاختلاف بين الشيخ المفید وابن بازويه، راجع: الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.
٣. «أصول». ٨١. للتعرف على رأي مماثل للشيخ المفید، راجع: الفصل التاسع، موضوع: اعتراض. [إيد أنّ الشريف المرتضى يذكر صفة العدالة للإمام في المصدر المذكور فيقول ما نصه: «وحكم من حارب إماماً عادلاً حكم من حارب النبي ﷺ»]. المترجم.

٤. «مجموعة». ٩٩. للاظلاع على رأي الشيخ المفید بشأن نص القرآن، راجع: الفصل الرابع. موضوع: نص القرآن.

٥. نفس المصدر. ٦٨. قال الشريف المرتضى في جمل العلم والعمل، ٤١، بأنه ألف كتاب الصرف (كذا!). ولكن لا يظهر من «جمل...» أن صرف الناس عن معارضة القرآن وتوضيحه هو فحسب. يقول: «فإذما أن يكون القرآن من فعله تعالى على سبيل التصديق له فيكون هو العلم المعجز. أو يكون تعالى صرف القوم عن معارضته، فيكون الصرف هو العلم الدال على النبوة. وقد بيتنا في كتاب الصرف الصحيح من ذلك وبيناه». قال بومان (Bouman) نقلاً عن المرتضى إن القرآن في بعض أجزائه لا يختلف

الوضعين في إعجاز القرآن^١. وكان عبد الجبار يقول إن دليل ذلك هو بلاهة القرآن نفسه^٢.

مرتكبو الكبائر

يف الشري夫 المرتضى في الاتجاه المخالف تماماً للمعتزلة، ليس في مسألة الإمامة فحسب، بل في مسألة مصير مرتكب الكبيرة أيضاً. فهو يقول: «ولا دليل في العقل على دوام الشواب والعقاب، وإنما المرجع في ذلك إلى السمع»^٣. فالله مختار أن يسقط العقاب عن أحد، كما أن الدائن مختار أن يتنازل عن مطالبه بدينه.

إن الكفار لا غيرهم مخلدون في النار. يقول الشري夫 المرتضى:

«وعقاب الكفار مقطوع عليه بالإجماع. وعقاب فساق أهل الصلاة غير

مقطوع عليه، لأن العقل يجيز العفو عنهم، ولم يرد سمع قاطع بعقابهم»^٤.

إن المؤمنين المذنبين يشملهم العفو آخر الأمر. يقول الشري夫 المرتضى:

«ومن استحق ثواباً، أوصل إليه دائماً. ومن استحق ثواباً وعقاباً وحضر عرصة القيامة، فلا يخلو حاله من أن يعفو الله عنه، إما ابتداءً، أو يشفع فيه النبي ﷺ، فإن له شفاعة. وهي حقيقة في إسقاط المضار. ولا يشفع في زيادة المثاقع على ما تذهب إليه المعتزلة، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكونوا شافعين في النبي ... فإن عدم ذلك - ونعود بالله تعالى منه - أوصل إلى ما يستحقه من العقاب، ويعاد

كثيراً عن أفضل كلام بشري. ولكن المقطع الذي أشار إليه بومان (نسخة برلين، برمان، ٤، الورقة ٤ ب) لا يدل على أن هذا الكلام للمرتضى:

١. أوائل ٣١: العکریة ٣٤.

٢. المغنی ٣١٨/١٦.

٣. جمل ٣٧.

٤. نفس المصدر ٣٨.

إلى الشواب الدائم بخلاف ما تذهب إليه المعتزلة القائلون بالإحباط^١.

لا يذكر الشريف المرتضى هنا أو في كتاب «جمل العلم والعمل» شيئاً عن شفاعة الأنبياء، بل يتحدث فقط عن شفاعة الأنبياء^٢. وبرهانه موجه ضد إنكار المعتزلة الذين يرون أن أي شفيع لا يستطيع أن يكون سبباً في العفو عن الكبائر^٣.

ويعتقد الشريف - على عكس المعتزلة - بأن الكبيرة لا تحبط الأجر الذي يستحقه المؤمن على طاعته. إذ يجب أن يعطى الأجر على جميع الأعمال الصالحة، لذلك فكل من آمن في باطنه، فإنه يوافي بالإيمان، ويذهب عن هذه الدنيا وهو على إيمانه. يقول الشريف المرتضى:

«وإذا بطل التحابط، فلا بد فيمن كان مؤمناً في باطنه من أن يوافي بالإيمان، وإلأى إلى تعذر استيفاء حقه من الشواب^٤. وهو نفس التعليم الذي كان يتبناه الشيخ المقيد^٥.

إن النتيجة الحاصلة من إنكار تعليم المعتزلة مسألة الإحباط هي أن مرتكب الكبيرة يظل مؤمناً. يقول الشريف:

«ونسمى من جمع بين الإيمان والفسق مؤمناً بإيمانه فاسقاً بفسقه، لأن الاشتقاء يوجب ذلك. ولو كان لفظ «مؤمن» منتقلأً إلى استحقاق الشواب والتعظيم - كما يدعى - يوجب تسميته به، لأنه عندنا يستحق الشواب والتعظيم، وإن استحق العقاب^٦.

١. أصول، ٨٢-٨١.

٢. جمل، ٣٩. وهو المكان الذي ينبغي أن تناقش فيه منطقياً.

٣. للاطلاع على رأي المعتزلة، راجع: عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٦٨٨-٦٨٩.

٤. جمل، ٣٩.

٥. أوائل، ٥٨.

٦. جمل، ٣٩.

وللشيخ المفيد هذا الرأي نفسه.^١

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يتحدث الشريف المرتضى عن واجب بشأن تطبيق الشريعة، فيقول:

«الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب وندب. فما تعلق منه بالواجب، كان واجباً. وما تعلق منه بالندب كان ندباً.

والنهي عن المنكر كله واجب عند الشرط، لأن المنكر لا ينقسم انقسام المعروف، وليس في العقل دليل على وجوب ذلك إلا إذا كان على سبيل دفع الضرر، وإنما المرجع في وجوبه إلى السمع.

وشرائط إنكار المنكر: أن يعلمه منكراً، ويجوز تأثير إنكاره، ويزول الخوف على النفس وما جرى مجريها، ولا يكون في إنكاره مفسدة»^٢.

إن مذهب أبي هاشم وعبد الجبار -جوهريتاً- يماثل هذا الرأي. ويختلف أبو علي وحده باعتقاده أن تكليف النهي عن المنكر يعرف بالعقل^٣. ويعتقد الشيخ المفيد أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو وظيفة الأمة لا الفرد، ويجب أن يكون في تصرف السلطان^٤.

ويرى الشريف المرتضى، كالشيخ المفيد، أن غيبة الإمام المهدى عليه ضرورة، وذلك حفاظاً على حياته من الخطر الذي كان ولا يزال يتهدّها. ويقول: «وزيادة عمر الغائب عليه على المعتاد لا قدح به لأن العادة قد تنخرق للأئمة عليهـ،

١. أوائل ٦٠. وقد نقل سابقاً في الفصل التاسع.

٢. جمل .٣٩

٣. شرح ٧٤٢-٧٤١.

٤. أوائل ٩٨. وقد نقل سابقاً في الفصل الحادى عشر.

والصالحين^١. ييد أن الشريف لا يشير في كتاباته التي تم تحقيقها إلى صدور المعجزات عن الأئمة.

الإيمان بالآخرويات

يقول الشريف المرتضى بشأن ما يحدث بعد الموت بإيجاز ما نصه: «ويجب الإيمان بعذاب القبر وبفتناء العالم، والإعادة إلى الحساب، والميزان، والصراط، والجنة، والنار»^٢.

ويعتقد أن تكليف الإنسان ينتهي عند موته. ويقول إن أهل الجنة غير مكلفين، لأن مقارنة التكليف للمثاب يجعل نعيمه مشوباً ومنفّضاً^٣. وكذلك يرى أن أهل النار غير مكلفين، ويشير - تأييداً لكتابه - إلى أن إجماع الأئمة لا يفصل بين أحوال أهل الجنة، وأحوال أهل النار^٤. ويقول الشيخ المفید أيضاً إن أهل الجنة غير مكلفين، لأن التكليف إنما هو إلزام ما يُثقل على الطياع، ويتحقق بفعله المشاق. ويرى أن أهل النار هم من العذاب وكلفة مشاقه وألامه على مالا يحصلى من أضعاف التكليف للأعمال^٥.

هل أهل الآخرة مختارون لأفعالهم؟ يعتقد الشريف المرتضى والشيخ المفید أنهم كذلك^٦. وبينما يرفض الشريف المرتضى رأي أبي الهذيل العلاف القائل إنهم

١. جمل ٤٥. للقلطاع على دفاع الشيخ المفید عن الغيبة، راجع: الفصل الخامس. موضوع: ضرورة وجود الإمام.

٢. «أصول» ٨٢.

٣. أحكام أهل الآخرة، رسائل الشريف المرتضى ٤١.

٤. نفس المصدر ٤١-٤٢.

٥. أوائل ٦٧.

٦. نفس المصدر: المرتضى، أحكام ٤٨.

مضطرون إلى أفعالهم، فإنه يقول إنهم يُلْجأون إلى الامتناع من القبيح.^١
وهنا يبدو أنه يناقض ما قيل قبل قليل، لذلك فهو يثير اعتراضاً ويجيب عنه
كالآتي:

«فإن قيل: فإذا قلتم أنهم ملجأون إلى آلا يفعلوا القبيح، فقد ثلم من ذلك
كونهم مختارين لأفعالهم على بعض الوجوه.

قansa: إنما يلْجأون إلى آلا يفعلوا القبيح خاصة. فالإلْجاء إنما يكون فيما لا
يفعلونه. فأنتما ما يفعلونه، فهم فيه مختارون، لأنهم يؤثرون فعلاً على غيره، وينقلون
من حال إلى أخرى بعد آلا يكون في أفعالهم شيء من القبيح. وليس يمتنع أن
يكون الملجأ من وجه مختاراً من آخر، لأنه من الجاء السبع إلى مفارقة مكان
بعينه، هو مختار في الجهات المختلفة والطرق المتغيرة. فالاختيار ثابت وإن
كان ملجاً من بعض الوجوه. وليس يجب أن يلحقهم غم ولا حسرة من حيث
أجلحوا إلى آلا يفعلوا القبيح، لأنهم مستغنون عنه بالحسن، فلا غم ولا حسرة في
الإلْجاء إلى مفارقة القبيح».^٢

إن هذا اللون من التفريق بين الإلْجاء إلى عدم الفعل، والاختيار في القيام بفعل
آخر، وكذلك وصف الإلْجاء بأنه لجوء طوعي نوعاً ما إلى شر أقل، والذي هو-
بالرغم من أنه غير منسجم مع حالة التكليف - فعل اختياري. كل ذلك يشاهد في
كتاب «المغني» حيث قام عبد الجبار بتوضيح مفهوم الإلْجاء عند أبي هاشم.^٣

١. نفس المصدر .٤٩

٢. أحكام .٤٨-٤٩

٣. المغني /١١-٣٩٧-٣٩٨. ييد أن عبد الجبار هنا يفرق بين نوعين من الإجبار. أحدهما يمكن تحمله
برجاء بلوغ ثواب أكبر، في حين أن الثاني ليس كذلك. كمثال على الثاني هو وضع أهل الجنة إذ
إنهم مجبرون على عدم رجاء القبيح، لأنهم يعلمون أنهم حتى لو رجوا ذلك، فإن الله يمنعهم منه.
وهو لاء الناس، مع هذه الحالة، مختارون لأفعالهم التي يقumen بها. وكمثال على النوع الأول هو الفرار
من حيوان ضار، وإن الرجل الشجاع يمكن أن يقف رجاء الظفر بثواب أكبر.

من جهة أخرى، ينكر الشيخ المفید بقوة أن يكون الناس في الآخرة مجبورين على عدم فعل القبيح. ويقول في هذا: إنه يخالف البغداديين، ويتفق مع الجبائي وابنه^١. ويواصل كلامه ليقول إن أهل النار يفعلون القبيح على كل حال، ويقولون بأسف وحسرة: «يَا لَيْتَنَا نَرُدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^٢ فيقول الله إنهم كاذبون: «وَلَوْرُدُوا لَعَادُوا إِلَيْهَا عَنْهُمْ»^٣. يقول الشيخ المفید إن هذا هو مذهب البغداديين، ويخالف فيه البصريون^٤.

البداء

قدم الشريف المرتضى حلين متفاوتين تماماً لمسألة البداء. فقال في كتاب «الشافی في الإمامة» ضمن استدلاله ضد المعتزلة ما نصه:

«وَأَمَّا البداء، فقول هشام [بن الحكم] وأكثر الشيعة فيه هو قول المعتزلة بعينه في النسخ في المعنى. ومرادهم به مراد المعتزلة بالنسخ. وإيماناً خالفوهم في تلقّبه بالبداء لأخبار رواها»^٥.

هذا هو نفس الجواب الذي طرحته الشيخ المفید، موسعاً في تعريف هذه الكلمة لجعلها تعبيراً لا ضرر فيه للنسخ الذي يقول به المسلمين^٦.

بيد أن الشريف المرتضى توجه، في مكان آخر، للدفاع عن مفهوم النسخ في

١. أوائل ٦٧.

٢. الأئمّة / ٢٧.

٣. الأئمّة / ٢٨.

٤. أوائل ٦٨ - ٦٩.

٥. الشافی في الإمامة (طهران، الطبعة الحجرية ١٣٩١هـ) ١٣.

٦. أوائل ٥٣ - ٥٤.

مقابل اليهود الذين كانوا يقولون إن نسخ حكم الشريعة يعني أن الله يغير رأيه وحكمه. فذكر في جواهم تعريفاً للبداء يفترق تماماً عن النسخ. ووفقاً لهذا التعريف، فإن البداء يعني تغييراً حقيقياً في حكم الله، ينكر احتمال وقوعه ضمنيتها. يقول الشريف:

«النسخ في الشرائع لا يقتضي البداء كما زعمت اليهود، لأن ما يقتضي البداء هو ما جمع شروطاً

منها: أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه.

ومنها: أن يكون الوجه والوقت واحداً.

ومنها: أن يكون المكلف واحداً.

فإذا جمع هذه الشروط، دل على البداء. والننسخ خلاف ذلك، لأن الفعل المأمور به غير المنهي عنه، لأن إمساك السبت المأمور بإمساكه في أيام موسى عليه السلام هو غير متناوله النهي عن إمساكه في أيام نبيتنا صلوات الله عليه وآله وسلامه. وإذا تغير الفعلان، لم تتكامل شروط ما يقتضي البداء^١.

هذه آخر خطوة في تكامل مفهوم لازم عقيدة الإمامة مدة مديدة. كان الشيخ المفید ومن قبله ابن بابويه، يشعران بضرورة الدفاع عن كلمة البداء، وإن كانوا قد شرحاً بعيداً عن معناه الأصلي. وإن الشريف المرتضى، في حلته الثانية، دحض الفكرة والكلمة كلتيهما.

النتيجة

إن تعداد الخلافات الموجودة بين الشيخ المفید والشريف المرتضى، الماز ذكرها في هذا الفصل^٢، يجب أن لا يحجب عنا الاتفاق الجوهرى القائم بينهما.

١. «مجموععة»، ٨٣-٨٢.

٢. أشار الناقد المعادى لعلم الكلام، قطب الدين أبو الحسين سعيد بن هبة الله الرواندى (المتوفى سنة

فكلاهما يحذو حذو المعتزلة بشأن التوحيد والعدل الإلهيَّتين. وكلاهما يخالف المعتزلة، بكلٍّ وضوح، في المسائل المتعلقة بالإمامَة، ووضع مرتكب الكبيرة في هذه الدنيا، ومصيره في الآخرة.

إنَّ دراسة الخلافات بين هذين المتكلَّمين في كثير من التفاصيل التي تخوض مسألة التوحيد والعدل تفيينا بأنَّ كلاًّ منهما يتفق مع إحدى مدرَّستي الاعتزال^١: فالشيخ المفید مع المدرسة البغدادية، والشريف المرتضى مع المدرسة البصرية. وإن اختلافهما المهم يرتبط بدور العقل. فالشيخ المفید إنما يفيد منه في الدفاع عن التعاليم الرواية، بينما يراه الشريف المرتضى نقطة الانطلاق الضرورية لتشييد صرح علم الكلام. إلا أنَّ الشريف المرتضى، بتأكيده مسألة الحاجة إلى الإمام المعصوم في كلِّ عصر، وإنكاره مذهب المعتزلة القائل بالمتزلة بين المتنزليْن فيما يخص مرتكب الكبيرة، وإنكاره للوعيد، يظل مرابطاً بكلٍّ قوة في ميدان الإمامية.

→ (٨٥٢/١١٧٧) إلى خمس وتسعين نقطة من نقاط الاختلاف بين الشيخ المفید والشريف المرتضى،

وقال بأنه لو شاء، لذكر أكثر من ذلك. راجع: إقبال، ص ٧٧.

١. مضى التعليق على هذا في هوامش متقدمة من هذا الكتاب بما يكفي فلا حاجة إلى التكرار، لكن المؤلف لم ينصف في تقويمهما حقاً لبراءتهما من الاعتزال. المترجم.

النتيجة

ورث الشيخ المفید فی مجتمعه تراثاً مضاعفاً: أحدهما: تراث متکلمی الإمامیة الأول - لاسیما النوبختین منہم - الذین کانوا علی اتصال بالتفکیر الاعتزالي منذ نهاية القرن الثالث الهجري. والآخر: تراث أصحاب الحديث من مدرسة قم ممثلاً بابن بابویه القمی.

وكان النوبختيون، فی جهات عدیدة، أقرب إلی مدرسة الاعتزال من الشيخ المفید وكل متکلم إمامی متأخر.^۱ بيد أن أهم تأثیر معتزلی علی الشيخ المفید لا بواسطة النوبختین - كما يبدو - بل هو نتیجة دراسته المباشرة كتابات أبي القاسم البلاخي، مؤسس المدرسة البغدادیة.^۲

وإن التركيب الذي أتى به الشيخ المفید من الأفکار المعتزلية البغدادیة، والتفسیر الروائی عند الإمامیة بکلؤز أسلوب ومحظی علم الكلام عنده. ومعارضة للتوجه الروائی عند ابن بابویه، أدرك الشيخ المفید حق علم الكلام، إذ إنه استعمل الأدلة العقلیة للدفاع عن تعالیم النبي ﷺ والأئمة علیهم السلام. وبالرغم من أنه كان يرفض صحة الاعتقاد المتوكّع علی التقليد الصرف فحسب، فإنه كان يتفق

۱. راجع: المقدمة، موضوع: الذیل الأول: حول بنی نوبخت.

۲. يرroc للمؤلف أن يکثر هذا الزعم، وهو غير سدید إذ أرسی في غير سند، وشظ في سهو أو غمد. المترجم.

مع ابن بابويه في أن الوحي ضرورة مطلقة لبلوغ معرفة الله والمبادئ الأساسية للأخلاق. وإن ما تُرِك للشريف المرتضى، تلميذ الشيخ المفيد، هو أنه ضاعف دور العقل، وبلغ به منزلته التي كانت عند المعتزلة، بوصفه وسيلة كافية لاستقرار أصول الدين. وهكذا، من منظار كلامي، فإن الشيخ المفيد كان وسطاً بين محدثي الإمامية، وموقف المعتزلة الذي تبناه الشريف المرتضى.

وكان الشيخ المفيد، من حيث محتوى علم الكلام، يتفق مع آراء المعتزلة بشأن التوحيد والعدل الإلهيَّين، بيد أنه كان يرى أن الاعتقاد بالإمامنة ذو أهمية خاصة. لذلك يظل مرتکب الكبيرة مؤمناً، ما دام يعترف بحقوق الأئمة الاثني عشر من أهل بيت النبوة. وسوف ينجو من الخلود في النار يوم القيمة بفضل شفاعة النبي والأئمة. من هنا، كان الشيخ المفيد يرفض اعتقاد المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين، وكذلك اعتقادهم بالوعيد. فالخط الفاصل في المحتوى الكلامي بين الإمامية والمعتزلة يظل هنا، حيث رسمه الشيخ المفيد.

مع هذا كله، وفي داخل نطاق تأثير المعتزلة، فإن الطابع الاعتزالي المتتبَّع عموماً في علم الكلام عند الإمامية بعد الشيخ المفيد، ظلَّ على هذا النسق ليتبناه تلميذه وخليفته من بعده، الشريف المرتضى. وذلك أنَّ الشيخ المفيد، والشريف المرتضى استوحيا أفكارهما من المدارس الفكرية المتنَّعة للمعتزلة. وينكر الشيخ المفيد، مع البغداديين، إطلاق صفات على الله لم يأت بها الوحي. ورفض نظرية أبي هاشم في الأحوال. وإن الله لا يريد كما يريد الإنسان. وهو يريد ما هو الأصلح للإنسان، بعْزَه وجوده، لا بعْدَه. ولا يتفق الشريف المرتضى والبصريون مع هذه الآراء جميعها.

بعامة، ثمة خلافان مهمان بين المدرسة البغدادية والمدرسة البصرية في الاعتزال. فالبغداديون يعتقدون بدور أقل مما يعتقدون البصريون للعقل. ويررون أنَّ

العلاقة بين الله والإنسان متوكأة على اللطف أكثر من توكيها على العدل. والشيخ المفيد، الذي كان أقرب إلى البغداديين من الشريف المرتضى، كان يميل إلى أصحاب الحديث الإمامي أكثر منه.

في الآن ذاته، كانت هناك حركة داخل الفكر الإمامي تسير في الاتجاه المعاكس. ولو تركنا الغلو جانبًا، فالذي يبدو هو أن المنزلة ما فوق الطبيعية التي كان يعتقد بها الإمامية لأنفتهم، كانت في نمو مطرد خلال القرن الرابع الهجري. على سبيل المثال، بينما كان التوبختيون ينكرون صدور المعجزة عن الأنفة، وكذلك ينكرون أن تنتقل أبدانهم بعد الموت إلى الجنة، نجد الشيخ المفيد يعتقد بكل الأمرين، و بينما كان ابن بابويه وأصحاب الحديث من مدرسة قم يجيرون سهو النبي - و بطريق أولى: الأنفة - في الصلاة والأمور العبادية الأخرى، نجد الشيخ المفيد يعتفهم على هذا الاعتقاد.

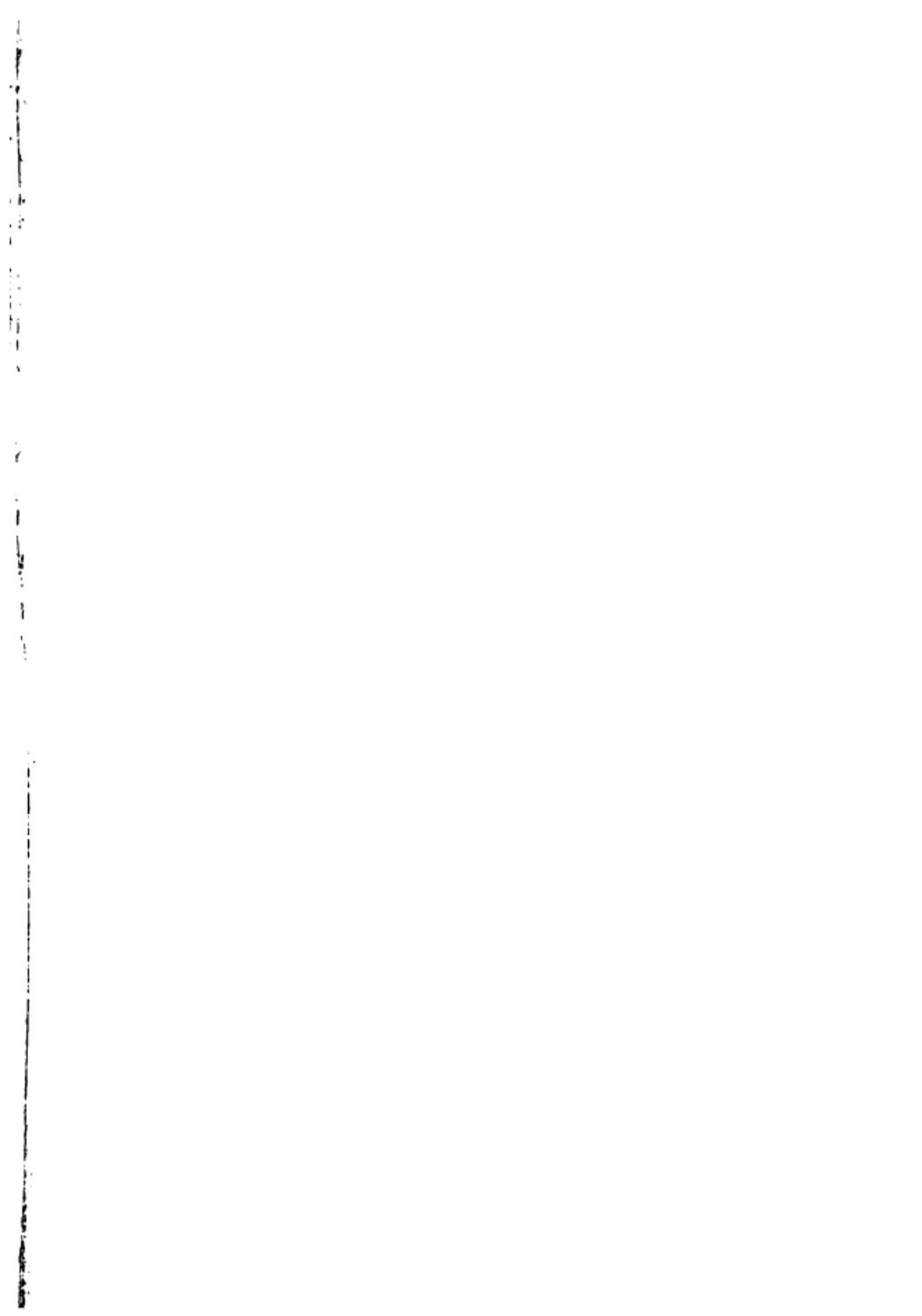
وإذا ما دُون تاريخ كامل لعلم الكلام الإمامي، فسوف يكون حكاية لنمو قد تبلور في المناظرات والاتصالات المتتابعة مع صيحات متنوعة تتعالى من داخل الوسط الشيعي وخارجها. وفي لحظة قصيرة من تكامله، كان الكلام الإمامي متاثرًا بالتفكير الاعتزالي البغدادي بقوة، وحدثَ هذا خلال سنين معدودة، كان فيها زعيم الإمامية وقائدها المفکر هو أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان، الملقب: بالشيخ المفيد.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث الشريفة

فهرس الأعلام



فهرس الآيات القرآنية

البقرة (٢)	١٧٦ ما نُنْسخَ من آيةٍ أُوْتِسْهَا ثُلَّتْ بِسْعَيْرِ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا، ٤٠٠، ٣٩٤، ٣٩٢.
	١٧٣ وَقَدْلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَشَدَّ رَسُطًا،
	٢٢٤ وَالَّذِينَ يَنْفُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَكَّصُنَّ بِأَتْسِهِمْ أَبْرَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا،
	٢٤٠ وَالَّذِينَ يَنْفُونَ مِنْهُمْ وَيَنْهَا زَوْجَاهُمْ وَجِيلَةً لِأَزْوَاجِهِمْ مُنَاخَاعًا إِلَى الْخَلْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ، ٣٩٢.
	٤٣٦ لَا يَنْكِفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَهَّا،
	١٦١ كُلُّمَا حَسِرَ أَثْقَةُ الْحَرِيثِ لِلنَّاسِ، ١٤٦.
آل عمران (٣)	٢١٩ وَلَا تَحْسِبُنَّ الَّذِينَ يُفْلِحُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالًا بَلْ أَعْيَانَهُمْ إِذْ رَبَّهُمْ بِرَبِّهِمْ، ٣٨١.
	٣٧٣ وَقَنْ يَنْفُسَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَنْفَعُ حَدْرَهُ دُبْ جَلَّهُ تَارَ خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِمٌّ، ٣٧٣.
النَّاسُ (٤)	٦٤ وَقَنْ لَمْ يَنْفَعْ مِنْهُمْ ظَلَّمًا أَنْ يَتَكَبَّرُوا كُلُّمَا حَسِرَتْ يَمْسَاعُهُمْ وَوَلَّتْ مِنْ لَدُنْهُ أَبْرَعُ عَظِيمَاتِهِ، ٢٢٢.
	٤٦ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِنْ قَالَ ذُرْقَنَ ذُرْقَنَ خَالِدًا فِيهَا وَلَيْلَتْ مِنْ لَدُنْهُ أَبْرَعُ عَظِيمَاتِهِ، ٢١٩.
	٤٨ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ، ٣٣١.
	٤٨ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيُغَفِّرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ، ٣٢٠، ٣٢١.
	٤٨ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ، ٣٢١.
	٥٩ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَوْا أَمْوَالَهُمْ وَأَطْبَلُوا الرَّسُولَ وَلِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْهُمْ، ١٧٧.
الأنعام (٥)	٤٩ يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تُحَكِّمُ بِإِيمَانِكُمْ وَرَبُّنَا يُحَكِّمُ بِمِنْهُمْ بِئْرَهُمْ، ٤٩٥.
	٤٩ وَلَوْزُدُوا لَعْنَادُوا لَعْنَهُمْ عَنْهُ،
	٧٨ يَا قَوْمَ إِبْرَهِيْرُ مِنَ شَاهِيْرِكُونَ،
	٨٤ وَتَلَكَ حَسِنَتْنَا أَتَيْنَاهَا إِلَيْهِ ابْرَاهِيمَ عَلَى زَمِيْرَهِ، ٤١٥.
	١٦١ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرَ أَعْنَابِهِ وَمَنْ جَاءَ بِالشَّرِّ فَلَدِيْجَرِيْنَ لِمَنْ لَهُ، ٣٤٢.
	٣٦٥ سَأَرِيْكُمْ دَازَ الْقَاصِيْفِينَ،
الأعراف (٦)	٤٧٦ وَإِذَا أَخْدَلَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ مَلَهُو رِيمَ ذُرَيْتُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَتْسِهِمْ أَنْ شَتَّ بِرِيْتُمْ قَالُوا بَلْ شَهَدْنَا، ١٧٧.

١٦	وَقُلْ أَمْلَأُوا فَسِيرِيَ اللَّهُ عَفَلَكُمْ زِرْسَرَةُ وَالثَّلْمُونَ، ٣٥٩	التوبية (٩)
١٧	فَأَلْوَأُ بَعْشَرْ سَوْرَ مَلْبِلَهُ مُغَزِّرَاتَ، ١٦٠	
١٨	يَا أَبْنَى إِذْتَ مَفْنَى لَا تَكُنْ مَعَ الظَّافِرِينَ، ١٥١	هود (١١)
١٩	إِنَّ الْحَسَنَاتِ يَدْهِنُنَ الشَّيْنَاتِ ذَلِكَ دُنْجَى الْمَكْرِينَ، ٣٤٢	
٢٠	لَمْ يَذَلِّلْهُمْ مِنْ يَغْدِلُهُمْ مَارْأَيَاتِ أَيْسِنْجَلَهُ خَشِّيْ جِينَ، ٤٢٦	يوسف (١٢)
٢١	وَلِيَغْمِ دَازَ الْمَغْنَيَنَ، ٣٤٥	التحل (١٣)
٢٢	فَأَنْسَأَ أَغْلَى الْيَنْيَ، ٧٣	
٢٣	يَنْمَ نَدْغَرَأُّلَى أَنْسَيَ يَاهَدِمَهُمْ قَمَنَ أَنْقَنَ كَيْتَاهَ بِتَمْبِيَهُ مَأْوَيَكَ يَغْرِبُونَ كَيْنَاهَمْ لَا يَلْكَلُمُونَ فَيَلَانَ، ١٧٧	الإسراء (١٤)
٢٤	وَيَسْأَلَنَكَ غَنِيَ الْوَرَجَ فَلِي الْوَرَجَ مِنْ أَمْرِ زَيْنِ، ٣٤٤	
٢٥	وَأَلْبَنَ شَنَنَ لَنَهَنَّ بِالْدَّيْ أَرْجِنَتَ إِلَيْكَ، ٤٥٥	الكهف (١٥)
٢٦	إِنَّا لَأَنْهَيْنَ أَجْزَنَ عَنِ أَخْسَنَ عَمَلَانَ، ٣٤٢	
٢٧	وَقَدْ خَلَقْتَ مِنْ قَبْلَ وَلَمْ تَلِكَ شَيْنَةً، ٢٦٨	مريم (١٦)
٢٨	أَلَمْ تَرَكَ أَرْسَلَنَ الْكَيَابِلِنَ عَلَى الْكَافِرِينَ رَلَفُمَ أَلَى، ٤٤	
٢٩	وَلَا تَغْبِلَ بِالْقَوْنَ مِنْ قَبْلِكَ أَنْ يَقْطَسِي إِلَيْكَ وَعَيْنَهُ وَقْلَ رَبَتْ دَيْنَيْ عَلَمَا، ١٥١	طه (٢٠)
٣٠	وَلِلَّهِ أَقْسَلَ الْعَلِيَّكُمْ وَرَحْمَنَهُ مَارَنَ مَلَكُمْ مِنْ أَعْدَى أَبْدَى، ٢١	
٣١	وَقَنْ لَمْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُ لَوْرَا فَلَانَ مِنْ لُورِدَ، ٢١	البور (٢٤)
٣٢	فَمَالَنَا مِنْ قَبَاعِينَ، ٣٣٧	
٣٣	وَلَا حَضِيدِي خَوِيِّ، ٣٣٧	الشعراء (١٦)
٣٤	قَبَلَ اذْخِلَ الْجَنَّةَ قَالَ يَاهِيَتْ قَوْنَ يَغْلَمُونَ، ٣١	
٣٥	يَغَا غَفَرَلَى زَيْنَ وَجَعَلَنَى مِنْ الْمَكْنُونَ، ٣١	يس (٣٦)
٣٦	كُلُّ مِنْ عَلَيْهَا قَانَ • وَبَيْنَيَ وَجَنَّةِ زَيْنَ دُوَ الْجَالِبِ وَالْجَرِبِ، ٤٦٦	
٣٧	قَالَ يَا إِلَيْسَ مَا مَنْعَلَكَ أَنْ شَنْجَنَ لَيَا خَلَقْتَ بِيَنْدَى، ٤٣٧	حسن (٢٨)
٣٨	وَنَنْدَأَلَمْ مِنْ أَفْوَهَ عَالِمَ يَكْوُنُوا يَتَبَرِّيُونَ، ٤٣١	الرمر (٣٩)
٣٩	وَنَنْدَأَلَمْ مِنْ أَكْنَهَ عَالِمَ يَكْوُنُوا يَتَبَرِّيُونَ، ٤٣١	
٤٠	وَنَنْدَأَلَمْ شَنَنَتَ مَا عَيْلَوْلَوْ...، ٤٢٦	الحالية (٤٥)
٤١	فَأَغْلَمَ اللَّهُ لَأَلَهَ إِلَهَ، ٤١٥	محمد (٤٧)
٤٢	لَيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقْلَمَ مِنْ ذَيْنَ وَقَنَأَنَ، ١٥٦	الفتح (٤٨)
٤٣	وَالْكَنْمَ إِذَا خَوِيَ، ١٥٧	
٤٤	مَاضِلَ صَادِجَكُمْ وَقَنَا غَوِيَ، ١٥٧	السجم (٥٣)
٤٥	قَلَقْتَ اشْغَلَفِرَوْ رَيْكَمْ إِلَهَ كَانَ عَفَارَ، ٤٣٥	
٤٦	بَرِيلَ الشَّمَاءَ عَلِيَّكُمْ مِدَرَّا، ٤٣٥	نوح (٧١)

			النازعات (٧٩)
٦٤	أَنَا رَبُّكُمُ الْأَخْلَى، ٤٥١.		
٦	يَا أَيُّهَا الْجِنَّاتُ مَا عَرَفْتُ إِبْرَاهِيمَ الْكَرِيمَ، ٣٠١.		
٧	الَّذِي خَلَقْتَ فَتَرَكَ فَعَدَلْتَكَ، ٣٠١.		الانتظار (٨٢)
٨	فِي أَيِّ ضَرَّةٍ مَا شَاءَ رَبُّكَ، ٣٠١.		
٧	فَمَنْ يَشْفَعُ بِمُنْفَعٍ ذَرَّتْ خَيْرًا بَرِيءَ، ٣٤٢.		الزلة (٩٩)

فهرس الأحاديث الشريفة

- لولا الله ما عرفنا، ولولا نحن ما عرف الله، ٤٤
ما أدع عن أحد من الناس أنه جمع القرآن كله، ١٢٥
ما بدأ الله بداء، كما بدأ الله في إسماعيل ابني، ٤٧
ما بدأ الله بداء، كما بدأ الله في إسماعيل ابني، ٤٣
ما بدأ الله في شيء، كما بدأ الله في إسماعيل ابني، ٤٥
ما عظيم الله عز وجل بمثل البداء، ٤٥
ما يستطيع أحد أن يدعني أن عنده جمجمة القرآن كله، ١٤٥
من سلم على عند قيري سمعته، ١٦٩
من كنت مولاه فهذا علي مولاه، ٦١
من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، ٧٤، ٩٥، ١٨٧
من مات وهو لا يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية، ١٧٨
نحو معاشر الأنبياء، لا نورت، ٧٩
نزل القرآن أربعة أرباح، ١٨٨
وأن النفوس خلقت للبقاء لا للنها، ٤٣
وانه ما حكمت مخلوقاً وإنما حكمت القرآن، ٤٥٣
وانه، إنما لأعلم كتاب الله من أوله إلى آخره، ١٥
وسائل رحمتك الله عن الإيمان، فالإيمان هو إقرار، ٤٦١
وعندنا - والله - علم الكتاب كله، ١٦٦
الآرواح جنود مجتدة، فما تعارف منها اختلف، ٤٦٣
اما والله لو قرئ القرآن كما أئذل لأنفسهمونا، ١٤٨
أن الله أخى بين الآرواح في الأظلة قبل أن يخلق الأبدان بالنبي
عام، ٤٦٣
إن الله تبارك وتعالى إذا جمع العباد ليوم القيمة، ٤٤
إن المعصية، ٤٤٨
إن النعم والآرواح المقدسة كانت أول ما أبدع الله، ٤٦٣
أن تعرف ربك، أن تعرف ما صنع بك، ١٠٥
إن عرقناه بقولنا، ٤١٣
إن الله إرادتين ومشيتي، ٤٤٦
إرادة حست، وإرادة عن، ٤٤٦
آنه لو اجتمع على الإمام ثالثمائة وبضعة عشر رجال، ٣٦١
إتهم بيكون عليه، وإنه ليعدب، ٣٦١
بحر عميق فلاتجه ... طريق مظلم فلا تسلكه، ٤٤١
شفاعتي لأهل الكبار من أتقي، ٣٣٩
كان القتل قد كتب على إسماعيل مرتين، ٤٣٥
لا جبر ولا تعويض بل أمر بين أمرين، ٤٣٩
لا يدخل الجنة أحد بعمله إلا برحمة الله، ٤٥٢
لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فترو عن الكلام
فيه، ٤٢٥
لولا الحجة لاخت الأرض بأهلها، ١٨٠

فهرس الأعلام

- أبو اسحاق إبراهيم بن نوبيخت، ٥٦
أبو إسحاق التصيبيني، ٢٧١
أبو إسحاق بن عياش، ٣٢
أبو الجيش، ٣٩، ٣٨
أبو الحسن أحمد بن علي الشطري المعروف ببوفة، ١١٠
أبو الحسين الأشدي، ٤٤٢
أبو الحسين البصري، ٣٧١، ٣٩١، ٣٤٢، ٢٧١
أبو الحسين علي بن عبد الله بن وصيف الملقب بالناشئ
الأصغر، ٣٩
أبو الحسين، ٣٩٤
أبو الحسين، محدث بن سلم الصالحي، ٢٧٦
أبو القاسم جعفر بن موسى بن قروليه الفقين البغدادي، ٤٤
أبو القاسم علي بن محمد بن الرقامي، ٤٤
أبو القاسم، ٣٣٩، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣١، ٣٣٠، ٣٣٣
أبو العذيل، ١٢٦، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١٢٣
أبو بكر أحمد بن علي الإخشيد، ٢٩٩، ٣١
أبو بكر بن الباقلي، ٣٨٧
أبو بكر بن الدقاق، ٤٤
أبو بكر، ٤٧، ٣٧، ٣٦، ٣٤
أبو بعين كعب، ٤٨٩
أبو جعفر بن قروليه، ٤٤
أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، ١٥٩
أبو جعفر محدث بن علي بن الحسين بن موسى بن بازويه الفقين
ـ الشیخ الصدوق
أبو حنفیة، ٣٩٤
أبو رشید، ٢٢٧، ٢٢٦، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢٢٣
أبو أحمد الحسين بن موسى الموسوي، ٤٧
أبو أحمد والد الشريفين، ٤٦، ٤٧

- فرعون، ٤٥٤
 الفضل بن شاذان، ٤١٦
 فؤاد سرگين، ٥٧
 القادر العباسى، ٥٠
 القاسم البختي، ٥٤
 القاضى أبي محمد العمانى، ٤٤
 القاهرة، ٤٩
 القائم بـ الإمام المهدي عليه السلام، ٣٨
 قريش، ١٩٠
 قم، ١٥٧
 الكلجى، ٢٦
 الكريج، ٤٠، ٤١، ٧
 الكىبى، ٣٨
 الكليني، ٤١
 الكوفة، ٤٤
 لوط عليه السلام، ١٣٤
 مادلونت، ٥٦، ٥٧
 مازنون مكدرموت، ٩
 مازندران، ٣٩٨
 المائون، ٤٠، ٤١
 مانكىم، ٣٠، ٣١١، ٣٣٣
 مانى، ٤٢، ٤٣
 المتکلمن، ٢١، ٢٢، ٣٨، ١٧١، ١٩٥، ٢١٠، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٧٧، ٢٧٨
 المتزلة، في أكثر صفحات الكتاب
 المتزلة، ٢٣
 معز الدوّل، ٤٧
 معز الدوّل، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧
 المعجزة، ١١٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٢٩
 المغيرة، ١١٧
 المفقرة، ١٢٢
 المسلمين، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥
 المولى، ١١٧
 المظفر بن محمد الخراسانى، ٣٩
 معاوية، ١٨٢
 معذرة بغداد، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠
 الموسوي الخرسانى، السيد حسن، ٥٨، ٦٤
 الموسوى، عبد الله محمد بن محمد بن طاهر، ٤٤
 موسى عليه السلام، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩
 الموصل، ٣٩٨، ٣٩٩
 النابية، ١٤٤

دليل الموضوعات

٣	كلمة الناشر.....
٥	مقدمة المترجم.....
٢٣	المقدمة.....
٤٥	الشيخ المفید.....
٣٠	مدرسة الاعتزال.....
٣٣	علم الكلام.....
٣٤	حياة الشيخ المفید.....
٤٠	شيخ الشيخ المفید في الحديث.....
٤١	منهج الشيخ المفید في العمل.....
٥٣	الذيل الأول: حول آل نوخت.....
٥٧	الذيل الثاني: مصففات الشيخ المفید.....
٨٤	الكتب المشكوكة والمنحولة.....
	بعد نسخة المخطوطة ونسخة المكتبة الممتدة ٩٧
	الفصل الأول: الاعتزال
٩٣	الفصل الأول: خلاصة للنظامين.....
٩٤	نظام الشيخ المفید.....
٩٨	نظام عبد الجبار.....
١٠٤	الفصل الثاني: الواجب الأخلاقى ودور العقل.....
١٠٥	الواجب الأول للإنسان.....

١٦٦	كيف يعرف الواجب
١١١	أساس الواجب
١١٦	الخلاصة
١١٦	ذيل: العلم الضوري
 الفصل الثالث: مصلحة الإنسان والطف الإلهي	
١٣٠	مصلحة الإنسان (٨١ فلنج).
١٣٠	الطف الإلهي.
١٣٦	الطف الإلهي القهري (١٥٧) (افت سرمهانه) (٢٠٠) (حضر علام رضا)
١٣٩	المصمة واختيار الشخص
١٣١	النتيجة
 الفصل الرابع: النبوة	
١٣٤	النبي
١٣٤	المعجزات
١٣٦	القرآن
١٣٨	حدوث القرآن
١٤١	نص القرآن (٩٦) (٩٧)
١٤٥	مزايا النبي ﷺ: المصمة
١٥٣	مزايا أخرى
١٥٧	الخلاصة
 الفصل الخامس: الإمامة	
١٥٩	تعريف الإمام
١٥٩	المصمة من الذنب والخطأ
١٦١	مزايا أخرى
١٦٧	ألوان مرفوعة من الغلو
١٧٠	صفات الإمام من منظار عبد الجبار
١٧٣	

١٧٧.....	ضرورة وجود الإمام
١٨٦.....	الاعتراض على الفيبة
١٩٠.....	تعيين الإمام
١٩٣.....	النتيجة
١٩٣.....	الفصل السادس: صفات الله
١٩٥.....	الوصف ومصدره
٢٠٥.....	صفات الذات وصفات الأفعال
٢٠٦.....	الله بوصفه عالماً
٢٠٧.....	سميع بصير
٢١٠.....	الإرادة
٢١٤.....	الله بوصفه متكلماً
٢١٥.....	مصدر الصفات
٢١٦.....	النتيجة
٢١٨.....	الفصل السابع: العدل
٢١٨.....	العدل الإلهي
٢٢٣.....	الترك والنية
٢٢٥.....	قدرة الاختيار عند الإنسان
٢٢٨.....	الإرادة والمراد
٢٣١.....	الاستطاعة بوصفها حالة أو عَرْضاً
٢٣٤.....	الآثار غير المباشرة أو التولد
٢٤٣.....	الشهوة
٢٤٤.....	الأوامر
٢٤٤.....	البدل
٢٤٨.....	الطبع والختم
٢٤٨.....	اللُّمْ وِالْعَوْض
٢٥٤.....	تعويض الباهام

٢٥٥	الخلاصة
٢٥٧	الفصل الثامن: الفلسفة الطبيعية
٢٥٨	المصادر
٢٥٩	الجوامِر (الذَّرَات)
٢٦٢	المكان
٢٦٦	بقاء الذَّرَات
٢٦٧	المدعوم
٢٧١	الأعراض
٢٧٤	الزمان
٢٧٨	الأجسام
٢٧٩	الحركة (التحرك)
٢٨٥	العلية المباشرة لـ الله
٢٨٧	الأرض والعالم
٢٩٠	الطابع
٢٩١	العناصر الأربع
٢٩٣	الإدراك والإحساس
٢٩٨	الإنسان
٣٠٦	الخلاصة
٣٠٩	النتائج
٣١١	الفصل التاسع: الأسماء والأحكام
٣١١	الخواج والمعترلة
٣١٢	المُرِجَّحة
٣١٤	الأشاعرة
٣١٥	الشيخ المفيد
٣١٧	الأحكام
٣٢٢	درجة الكفر

٣٢٢.....	(١) المجترة
٣٢٣.....	(٢) المقلدون
٣٢٦.....	(٣) أصحاب البدع
٣٢٧.....	محاربو الإمام علي <small>عليه السلام</small>
٣٢٩.....	اعتراض
٣٣٢.....	النتيجة
 الفصل العاشر: الوعيد والوعيد	
٣٢٣.....	الوعيد
٣٢٤.....	الشفاعة
٣٢٩.....	الكبائر والصغار
٣٤٣.....	الطاعة تستوجب الثواب
٣٤٦.....	عفو الله
٣٤٧.....	تفضل أو ثواب
٣٤٩.....	التوبة
٣٥٣.....	الأحاديث المتعلقة بالآخرة والرجعة
٣٥٤.....	عذاب القبر
٣٥٨.....	رؤيا النبي <small>صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ</small> والملائكة عند الموت
٣٥٩.....	يوم الحساب
٣٦٢.....	الملاعنة
 الفصل الحادي عشر: المسائل الفقهية والشرعية	
٣٦٤.....	الوضع الفقهي للإمامية
٣٦٥.....	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣٦٦.....	القنية
٣٦٨.....	تعاونية الظالمين والفاسقين
٣٧١.....	أصول الفقه
٣٧٢.....	العام والخاص
٣٧٣.....	

٣٧٥	الإجماع
٣٧٨	القياس
٣٨٥	الاجتهاد الصحيح
٣٨٨	خبر الواحد
٣٩٠	الأحاديث المواتية
٣٩٣	الناسخ والمنسوخ
٣٩٥	المتشابهات
٣٩٥	الشيخ المفيد بوصفه ناقداً الحديث
٤٠٣	الخلاصة
 القسم الثاني: ابن بابويه	
٤٠٩	الفصل الثاني عشر: استعمال العقل
٤١٨	الفصل الثالث عشر: التوحيد
٤٢٣	صفات الله
٤٢٥	البداء
٤٣٦	رؤية الله وألفاظ التشبيه
٤٣٩	الفصل الرابع عشر: العدل
٤٤٩	الله والظلم
٤٥٠	الاستطاعة
٤٥٣	العدل واللطف
٤٥٣	الفصل الخامس عشر: الوحي
٤٥٦	عصمة النبي والأئمة
٤٦٠	الفصل السادس عشر: الإنسان
٤٦٠	الإيمان والإسلام
٤٦٢	الجنة

٤٦٣.....	النفوس والأرواح
٤٦٨.....	خلاصة القسم الثاني
القسم الثالث: الشريف المرتضى	
٤٧٣.....	الفصل السابع عشر: الشريف المرتضى
٤٧٣.....	العقل والسمع (الوحي)
٤٧٦.....	صفات الله
٤٨٠.....	العدل
٤٨٣.....	الألم والعوض
٤٨٦.....	السمع (الوحي)
٤٩٠.....	مرتكبو الكبائر
٤٩٢.....	الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٤٩٣.....	الإيمان بالآخروريات
٤٩٥.....	البداء
٤٩٦.....	النتيجة
٤٩٨.....	النتيجة
٥٠١.....	الفهارس العامة
٥٠٣.....	فهرس الآيات القرآنية
٥٠٦.....	فهرس الأحاديث الشريفة
٥٠٧.....	فهرس الأعلام
٥١٣.....	دليل الموضوعات