نظرات نقدية في أصول المعتزلة

(المنزلة بين المنزلتين)

الأستاذ الدكتور / محمد عبدالستار نصار

الأستاذ بقسم العقيدة والأديان
كلية الشريعة والقانون والدراسات الاسلامية
جامعة قطر

مدخـــل:

الأصول الاعتقـادية التي عليهـا جمهور المعتـزلة هى : التوحيـد ـ العـدل ـ الـوعد والوعيـد ـ المنـزلةبين المنـزلتين ـ الأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكر ، وقـد شرح هذه الأصول لتقريـرها ، والرد على المخالفين ، «القـاضي عبدالجبار» في كتاب لـه أخذ نفس العنـوان : «شرح الأصـــول الخمسـة»[1]. وقـد ذكر في كتـاب آخـر له : وهـو «مختصر الحسنى» أن أصول الدين أربعة : التوحيد ــ العدل ـ النبوات ـ الشرائع ، وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلا في الشرائع[2].

لكن يظهـر عندالتـدقيق أن الأصـول التي ذكرهـا أولا ، هى الأصـول الاعتقاديـة النظرية ، وهى التي دارت عليها مباحث القضايا المتصلة بهذا الجانب لدى المعتزلة ومن خـالفهم ، والتي تمثل رؤيتهم الأصـوليـة للـدين ، من ثم سنعـول على التقسيم الأول ، لاسيما وأن هذه الأصول سارية لدى طبقاتهم ، كما أنها موجودة في كتب مخالفيهم ، حين يحررونها ، لإبداء آرائهم فيها .

الدافع الذي حملني على دراسة هذه الأصول:

لاحظت وأنا أعيـد قراءة أصول المعتزلة من جـديد ، حرصهم الشديـد على تأكيد هذه الأصول وتقـريرها بطريقة تجعل منهـا الصورة النهائية ــ في نظرهم ـ لما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد الصحيح ، وفي هذا الموقف ما يوحي بأن الأصول الاعتقادية ، لدى الفرق الأخرى ، وكذا القضايا والمسائل التي بحثـوها والمنهج الذي تناولوها به ، لم تقع من نظرهم موقع القبول ، ليس ذلك في معيار الجدل العقلي فحسب ، بل في معـيار الدين بالـدرجة الأولى ، لذا رأينا القـاضي عبدالجبار يصرح بأن المخالف لهم في هـذه الأصول إما كـافر وإمـا فاسق وامـا مخطىء[3]، كما يصرح «الخيـاط» في كتابـه «الانتصـار» بأن المعتزلة وحدهم هم الفـاهمون للتوحيد ـ يقصد هذه الـلأصول الاعتقادية ، بهذا القصر

(١) انظر : القاضي عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة . تحقيق وتقديم الدكتور عبدالكريم عثمان ، ط . القاهرة سنة ١٩٦٥م
(٢) نفس المصدر ، ص ١٢٢
(٣) نفس المصدر ، ص ١٢٥

الظاهر، الذي ينفي عمن سواهم ذلك ـ كما أنهم هم الجديرون بالدفاع عنه ضد خصومه[٤].

هذه الروح التي ملؤها الاعتزاز المشوب بالغرور في كثير من المواقف، حملتني على إعادة النظر فيما كونته لنفسي من قبل من موقف تجاه الفكر الاعتزالي، وأتمنى في هذه الدراسة التي أقدمها أن استسمك بالمنهج العلمي المحايد: الذي يتغيا الحقيقة وحدها دون شيء سواها؛ لأن الآفة التي يمكن أن تكون منزلقا خطيرا في مثل هذه البحوث، هي اتخاذ المواقف السابقة من القضية موضوع البحث، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج ليست صحيحة.

الخلفية التاريخية لتمسكهم بهذه الأصول:

هذه المسألة على جانب كبير من الأهمية في كل القضايا التي تشاكل القضية التي معنا، لأن انتزاع الأفكار والآراء من سياقها التاريخي، ثم دراستها والحكم عليها، مقطوعة الصلة عن دوافع ظهورها، أمر خطير، ولايتسق مع المنهج العلمي في شيء، لذا لزم أن ألقي نظرة دقيقة ومختصرة على العامل التاريخي لظهور هذه الأصول.

في نهاية القرن الأول الهجري، وفي عصر الأمويين، ظهرت تيارات فكرية متباينة، كان الخلاف حول السلطة العليا للأمة أحد أسبابها، بل أظهر تلك الأسباب، ذلك الذي انتهى بالتحول من الخلافة الراشدة إلى الملك العضود، كما يقول المؤرخون، فإذا أضفنا إلى ذلك: سماحة الاسلام تجاه من يجتهد في تصور حلول لمشاكل تطرأ، يقتضيها التطور الاجتماعي، لكان ذلك أيضا من الأسباب الهامة في إحداث هذا التباين، وقد أدى هذا المبدأ ـ سماحة الاسلام ـ إلى ظهور آراء أخذت شكلا مؤثرا في البنية الاجتماعية، كآراء «الجهم» التي تدعى «الجبرية الانسانية» والتي شجع عليها بعض الخلفاء الأمويين، لارتباط هذه المسألة «بالقدر السابق» الذي في ظل الاعتقاد به، لايتطلع الناس الى تغيير النظام القائم حتى ولو كان جائرا؛ لأن هذا يعني في ضوء هذا المذهب: اعتراض على قدر الله[٥] ولايقل عن هذا الرأي خطورة على الواقع

(٤) الخياط: الانتصار ص ٥٣ ط. بيروت سنة ١٩٨٨م ويقرر هنا أن الأمة قد تلقت فهم المعتزلة للتوحيد بالقبول، وهذه مبالغة ظاهرة، لأن تصورهم لهذا الأصل كان بعيداً عن تصور جمهور علماء الأمة.

(٥) المقريزي: الخطط، جـ ٢ ص ٣٥٦، ط. القاهرة سنة ١٢٧٠ هـ

الاجتماعي للأمة، ماذهب إليه أصحاب النزعة «الارجائية» بالمعنى الديني لا بالمعنى السياسي، أولئكم الذين يقررون أنه: لاتضر مع الايمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة[٦] ولا شك في أن هذا التصور لحقيقة الايمان قد يفضي بأصحاب النفوس الضعيفة إلى الاستخفاف بالأعمال الشرعية، اكتفاء بما حصلوه من أصل الايمان، وهذا يفقد الدين أثره في السلوك الاجتماعي، بل إنه ينعكس على حقيقة الايمان نفسه، وفي المقابل نرى الاتجاه «الخارجي» الذي يقرر أن الطاعات كلها تشكل حقيقة الايمان، من ثم فإن من يرتكب كبيرة دون الشرك، ثم يخرج من الدنيا غير تائب منها، هو مخلد في النار خلود كفر، ويعامل في الدنيا بناء على هذا التصور[٧].

ولم يكن ظهور «التشيع» والتعصب لآل البيت وتصور منهج جديد يقوم على انغلاق ذلك الاتجاه دون الاتجاهات الأخرى، في طبيعة الدين: أصوله وفروعه، أقل من ظهور تلك الاتجاهات، لإحداث ذلك التباين والتصارع في الواقع الاسلامي، واذا كان هذا كله يشكل الأسباب الداخلية ــ بغض النظر عن التأثير الخارجي وبخاصة لدى الشيعة، حيث أثبت البحث الأثر اليهودي الذي كان له أبرز العوامل في ظهور هذا الاتجاه ـ فإن هناك أسبابا خارجية، شكلت روافد فكرية وثقافية صبت في نطاق الفكر الاسلامي، من هندية وفارسية، ويونانية ومسيحية مفلسفة الخ، وقد دخل أناس من هذه الجنسيات في الاسلام، بعضهم دخله عن اقتناع واخلاص، وآخرون التحفوه حتى ينفذوا من خلاله إلى نقضه، وكان المجوس والهنود من أنشط العناصر التي سبقت الى هذه الفكرة[٨].

في هذا الجو ظهر الفكر الاعتزالي بأصوله الخمسة، ليقرر موقفه من جميع الاتجاهات الأخرى على الوجه الآتي:

أولا: من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى مايجب له، وأثبت ماينبغي أن ينفي عنه فهو كافر ـ وكأن هذا الأصل جاء ردا على المشبهة والمجسمة من الحشوية وغيرهم من أصحاب الانظار القاصرة في فهم التوحيد بالمعنى التنزيهي.

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل: جـ١ ص ١٤٠، ط. بيروت سنة ١٩٨٠م
(٧) نفس المصدر، ص ١١٦
(٨) انظر: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب «تبيين كذب المفترى» لابن عساكر، ص ١٠ ط. دمشق سنة ١٣٤٧هـ

ثانيا : من خالف في العدل وأضاف إلى الله القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على أيدي الكذابين، فهو كافر ـ يقصدون بذلك من ينسب أفعال العباد إلى الله، وهم الجبرية ومن في حكمهم من مشبهة المحدثين والحشويين، الذي فهموا المشيئة المطلقة بطريقة غير صحيحة، كما جاء على لسان بعضهم حين سئل عن استواء الرب على العرش فقال: لو شاء أن يستوي على ظهر بعوضة لما كان هناك اعتراض على مشيئته، لأنه فعال لما يريد.

ثالثا : وأما من خالف في الوعد والوعيد، وقال انه سبحانه وتعالى ماوعد الطائعين بالثواب ولا توعد العاصين بالعقاب ألبتة، فانه يكون كافرا ـ وهذا رد على الإباحيين من الباطنية، الذين يرون ان الوعد والوعيد للترغيب والترهيب، حتى تستقيم حياة الإنسان في الدنيا، واما في الآخرة فلاشيء من ذلك ـ ويستوى مع هؤلاء في الكفر من يرى ان الله سبحانه وتعالى يجوز أن يخلف وعيده كرما منه وتفضلا.

رابعا : وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر، وأن حكمه حكم عبدة الأوثان ـ يعنون بهم الخوارج ـ فإنه يكون كافرا كذلك، فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم ـ يقصدون المرجئة ـ فإنه يكون فاسقا، وحكم الكافر والفاسق متقاربان كما سنبين.

وأما من قال بأنه مؤمن عاص ـ وهم جمهور علماء الامة من محدثين وفقهاء ومفسرين، وعلماء العقيدة من غير مذهبهم ومذهب الخوارج والمرجئة ـ فإنه يكون مخطئا.

خامسا: من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا يكون كافرا، ومن شرطه بوجود الإمام ـ وهم الشيعة ـ يكون مخطئا[٩].

والناظر في هذه الاصول يرى أنها تشكل موقفا تجاه تيارات متباينة، لها أفهام مخالفة لطبيعة الاسلام والوظيفة التي ينبغي أن يشكلها في الحفاظ على أصالة الأمة، وإرساء بنيانها على قواعد ثابتة، كما يتصورها هؤلاء. من ثم نلحظ أن الدوافع الأساسية لظهور

(٩) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥

هذه الأصول، لم تكن من قبيل الترف العقلي، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين[١٠]، بل كانت استجابة لواقع يراد له أن يستقيم على الجادة منطلقا من أصلي الاسلام ـ القرآن والسنة ـ بطريقة ذات فهم خاص لهذين الأصلين، بعيدة عن مناهج الآخرين، التي جاءت مبتورة ـ في نظرهم ـ من الناحية الفكرية والدينية على السواء على الوجه الذي حللناه سابقا.

نعم !! قد يكون لبعض الاسباب الخارجية ـ كالفلسفة مثلا ـ الأثر الذي لاينكر في بعض أصول المعتزلة ـ وبخاصة أصل التوحيد ـ الذي نرى لهم فيه أنظارا تتسق الى حد كبير مع الاتجاهات الفلسفية، لاسيما في تصورهم للتنزيه الإلهي، ولكن الذي أطمئن اليه انهم كانوا في نفس الوقت يصدرون عن تصور منطلق من الاسلام، وفهم واضح لما يقولون، ولم يعدموا المبررات العقلية والنقلية التي تقوى ما يذهبون إليه، وهذا الموقف يخالف تماما، ما كان عليه فلاسفة الاسلام التقليدون، ولعل في هذا ماجعل بعض الباحثين يرى أنهم فلاسفة الاسلام بالمعنى الحقيقي[١١].

يرشح لهذا الذى أقرره أن طلائع المفكرين الاعتزاليين ـ واصل بن عطاء ومدرسته ـ كانوا من حيث السلوك الشخصي في أعلا مراتب التقوى والورع[١٢]، وأما من حيث غيرتهم على الدين، فقد كانوا سيفا على كل مخالف، وكان بلاؤهم مع المجوس والسمنية أمرا شهدت به كتب التاريخ الموثقة[١٣].

كان ضروريا إيراد هذه الخلفية التاريخي لإدارك البواعث الواقعية التي تبرر ظهور الاعتزال بهذه الصورة التي رأينا فيها أن الحرارة الدافقة التي كانت تعتمل في نفوسهم

(١٠) يعتمد الذين يحكمون على المعتزلة بهذا الحكم، على ما يسمى عندهم بدقيق الكلام، كالبحث في الحركة والسكون، والزمان والمكان والأفعال المتولدة والجوهر الفرد... إلخ. وارتباط هذه المباحث بالفلسفة، ولكن يقتضينا الانصاف أن نقول: ان استغراق المعتزلة ـ وبخاصة العلاف ومن تبعه ـ في بحث هذه المسائل، إنما كان لحاجة المواجهة بين الاسلام والفكر الوارد على المستوى العقلي، حيث اختلطت المباحث الميتافيزيقية بالمباحث الفيزيقية إلى حد كبير، وقد عرف المسلمون ان العلوم الطبيعية لاتدرس لذاتها، بل لحاجات عملية، ومنها اكتشاف القوانين التي تربط الظواهر المادية كسنن إلهية، تدل على الصانع.

(١١) يرى بعض الباحثين من المحدثين والمعاصرين من المستشرقين وغيرهم ان المعتزلة هم الممثلون للفلسفة الاسلامية بالمعنى الحقيقي. انظر: جولدزيهر. مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٢، ط. بيروت سنة ١٩٨٣م ود. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام جـ ١ ص ٤٤٣، ط. القاهرة سنة ١٩٨١م.

(١٢) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٦ ص ٧، ط. دار صادر بيروت. وانظر: أيضا: جولدزيهر العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٠١ ط. القاهرة سنة ١٩٥٩م.

(١٣) أحمد أمين: فجر الاسلام ص ٣٠٠ ط. بيروت سنة ١٩٧٥م، ونيبرج: مقدمة كتاب الانتصار للخياط ص ٣٦.

تجاه التصور الحقيقي للإسلام، كانت وراء منهجهم هذا، وبحق ما قال «نيبرج» في مقدمة كتاب «الانتصار» أن النظام يعد أكبر معتقد دافع عن عقيدته بصدق، كما تنوعت أساليبه في الدفاع بفضل ما أوتي من فطنة في العقل والقلب معا[١٤].

وحسبنا هذا القدر من التمهيد لندخل إلى صميم الموضوع الذي عقدنا من أجله هذا البحث.

المنزلة بين المنزلتين:

يأتي هذا الأصل في المرتبة الرابعة، من الأهمية، كما ذكرنا آنفا نقلا عن القاضي عبدالجبار، اذ أن «التوحيد» عندهم ـ كما هو عند غيرهم كل حسب تصوره ـ هو أصل الأصول، وإنما اخترته ليكون موضوعا للبحث، لأنه كان أول الأصول ظهورا من الناحية التاريخية، والذي بعده ظهرت المعتزلة كمدرسة فكرية لها منهجها المتميز وقسماتها الواضحة بين الفرق الأخرى، وفي تقدير الموقف الاعتزالي من هذا الأصل، يمكن أن نحكم على بقية أصولهم بصورة عامة، وبخاصة من ناحية المنهج الذي تعاملوا به مع النصوص الشرعية، كما سنرى.

هذا الأصل يدرس عند المدارس الكلامية كلها تحت عنوان: الأسماء والأحكام. ويعنون به الإجابة على هذا السؤال:

بم نسمى من يرتكب من المؤمنين ذنبا دون الشرك ويخرج من الدنيا من غير توبة؟ ثم ما حكمه في الآخرة؟ والاجابة على هذا السؤال مبنية على فهم كل فرقة لمعنى الإيمان وحقيقته. وتصور هذا الاصل كان أسبق الاستجابات للواقع الذي يمور بتصورات متعددة لهذه القضية. فبينما يرى الاتجاه الارجائي إسقاط العمل من حقيقة الايمان ـ لاشطرا ولاشرطا ـ وقصره على الجانب العلمي فقط، وبخاصة لدى «اليونسية»[١٥] نرى الخوارج يتشددون إلى حد بعيد، فيجعلون الطاعات الظاهرة ـ وهى الأعمال ـ داخلة في حقيقة الإيمان، على الوجه الذي أشرنا اليه آنفا، وبخاصة لدى «نافع بن الأزرق» ومن تبعه، وهم الممثلون الحقيقيون للفكر الخارجي[١٦] وهنا يتحرر محل

(١٤) الانتصار: المقدمة، ص ٣٦
(١٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٤٠
(١٦) نفس المصدر، ص ١١٨

النزاع بين الفرق المختلفة، حول هذه القضية: علاقة الطاعات والأعمال الخارجية، باليقين والتصديق الداخلي لدى الانسان.

أما جمهور علماء الأمة من محدثين وفقهاء ومفسرين فيجعلون للعمل قيمته بالنسبة لليقين الداخلي، إذ هو في نظرهم أمارة دالة على ماوقر في القلب، غير أنهم يعتبرون حقيقته منافية لحقيقة الإيمان، ولولا ذلك لما عطف على «الإيمان» في كثير من النصوص الدينية، والعطف يقتضي المغايرة بين الحقائق، وإلا لكان من باب عطف الشيء على نفسه، وهذا لايجوز لا عقلا ولا لغة، وإن كان جماع الأمرين معا مع الإقرار باللسان، هو الصورة المثالية للاسلام، كما يرضى عنها الحق تبارك وتعالى، أو أن شئت فقل: هو «تمام الإيمان».

هنا اعتقد المعتزلة أن كلا الطرفين المتقابلين في القضية: وهما: المرجئة كطرف مفرِّط، والخوارج كطرف مفرط متشدد لم يصب الحق، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين كموقف وسط بين التصورين المتباعدين، وسنقف مع المعتزلة هنا في مقام «التسمية» أولا ثم في مقام «الحكم» ثانيا.

أولا: في مقام التسمية:

هذه التسمية قيلت على لسان «واصل بن عطاء» لأول مرة، وله فيها كتاب بهذا العنوان، كما يذكر ذلك عنه الثقات من المؤرخين[17]، وقد عقد القاضي عبدالجبار لهذه التسمية فصلا كاملا استعرض فيه آراء المخالفين والرد عليهم، في كتابه «شرح الاصول الخمسة»[18] تقريرا لما ذهب إليه «واصل» في هذه المسألة، حيث ظهر من مناظرته مع عمرو بن عبيد فيها، أنه لم يرض رأى الخوارج الذي سموا به مرتكب الكبيرة «كافرا فاسقا»، كما لم يقبل رأي المرجئة الذين كانوا يطلقون عليه «وصف الإيمان» وكذلك ما ذهب إليه الحسن البصري الذي آثر تسميته «منافقا فاسقا» وهذه التسمية كانت محل رضا لدى «ابن عبيد»، مع أن الحق ليس مع من قال بها على

(١٧) ابن خلكان: الوفيات جـ٦ ص ١١، ولم يبق من كتب «واصل» التي بلغ عددها عشرة، إلا خطبته التي أخرج منها حرف الراء، وقد نشرها الأستاذ عبدالسلام هارون، ضمن مجموعته: نوادر المخطوطات العربية، انظر: د. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين جـ١ ص ٨٣، ط. بيروت سنة ١٩٨٣م

(١٨) من ص ٦٩٥ إلى ص ٧٢٧ ويذكر المسعودي في مروج الذهب أن لابن الرواندي كتابا عنوانه: الأسماء والأحكام، ويظهر انه كان ردا على «واصل» في كتابه «المنزلة بين المنزلتين».

الاطلاق، إذ النفاق كفر وكذب، بصريح القرآن الكريم، في قوله تعالى (وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ) (سورة المنافقون: الآية الأولى).

من ثم يكون مرتكب الكبيرة في رأي «واصل» «فاسقا» وقد وجه كلامه هنا بأنه استمسك بالمتفق عليه بين المتخاصمين في القضية، وهو «الفسق» وترك المختلف فيه، على الوجه الذي قررنا. وقد استشهد «واصل» بقول الحق تبارك وتعالى «وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ» (سورة النور: الآية ٤). ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله وصف القاذف ـ والقذف دون الشرك ـ بالفسق، دون أن يكون هذا الفسق مقترنا بوصف آخر، كما قررته المذاهب السابقة.

مناقشة هذه التسمية:

هل الفسق وسط بين الإيمان والكفر؟ أرى أن ذلك غير صحيح من ناحية الحقيقة العقلية والحقيقة الشرعية على السواء.

فأما من الناحية العقلية، فلأن هذا الاسم «الفسق» من الأسماء المشككة، التي تدل على أفرادها مع التفاوت في هذه الدلالة، كما يقول المنطقيون، إذ معناه اللغوي: مطلق الخروج، ويصدق هذا الخروج على كل درجاته. وسيتضح هذا أكثر فيما يأتي:

وأما مخالفته للحقيقة الشرعية، فلأن القرآن الكريم قرر في مجال إعمال الارادة الانسانية لاتخاذ موقف حيال العقيدة، ان أمر الاختيار دائر بين طرفين فقط، لا ثالث لهما، قال تعالى: «وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ...» (سورة الكهف: الآية ٢٩)، كما قال في تنوع الخلق إلى ما يعتقدون: «هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ ..» (سورة التغابن: الآية ٢) وفي بيان أن أمر الاعتقاد دائر بين طرفين: «وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ» (سورة سبأ: الآية ٢٤).

وإذن فالأمر هنا دائر بين طرفين لا ثالث لهما، ومن ثم فان لفظ «الفسق» أو ما شاكله من بقية الالفاظ «المشككة» ينبغي أن يكون له ارتباط بأحد الحدين ضرورة، وهما هنا: الإيمان أو الكفر، فيكون المراد به في الآية التي استشهد بها واصل بن عطاء،

الخروج الى الحد الذي لايفقد القاذف أصل العقيدة، وهو هنا قذف المحصنات. وأما إذا ورد لفظ الفسق في مقابلة الإيمان، كقوله تعالى «أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا» (سورة السجدة: الاية ١٨) فيكون المراد به الكفر، كما يرشح لذلك سياق الآيات. وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى: «بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (سورة الحجرات: الآية ١١) وقوله: «إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ..» (سورة الكهف: الآية ٥٠).

من ثم يظهر أن القول بمنزلة بين الإيمان والكفر يكون الفسق اسما لها لاتنهض عليه حجة من العقل أو من النقل، لاسيما ونحن نعلم أن البينية من حيث دلالتها اللغوية، لاتستعمل إلا في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل منهما. ولما كانت العقيدة دائرة بين الايمان والكفر، وليس بينهما وسط ثالث؛ فان الوسطية هنا تكون صورية وليست حقيقية، ويكون اختيار «الفسق» اسما لها ليس صحيحا كذلك، حيث أنه دل مرة على الكفر، وأخرى على المعصية دون ذلك، ويكون تفسير «الفسق» بهذا المعنى فقط ــ مع قابليته للتفسيرين ـ تحكم لا دليل عليه، أو ترجيح لإحدى الدلالتين بلا مرجح، إذ ليس تفسيره بالمنزلة بين المنزلتين بأولى من تفسيره بالكفر أو بالمعصية التي تتفاوت درجاتها مع بقاء أصل الايمان.

ثم ماذا يقول هؤلاء في بعض الآيات القرآنية التي تقرر وصف مرتكب الكبيرة دون الشرك بالإيمان، كقوله تعالى في وصف البغاة ــ والبغي كبيرة لاشك في ذلك: «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ..» (سورة الحجرات: الآية ٩) وقوله: (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) (سورة الحجرات الآية: ١٠)، والتخاصم كبيرة كالبغي، ومع وجود هذين الوصفين ـ البغي والتخاصم ــ ظل القرآن ينادي هؤلاء وأولئك باسم المؤمنين، وقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى..» ثم قال: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ..» (سورة البقرة: الآية ١٧٨)

هذه الآيات وما ماثلها من القرآن الكريم، وما جاء بنفس المعنى من الأحاديث

الصحيحة، التي لاتنفي عن المؤمن العاصي، وصف الايمان، صريحة الدلالة فيما تهدف إليه، وهو أن ارتكاب الكبيرة دون الشرك لا يعطي للمعتزلة الحق في نفي الإيمان عنه، وأن فهمهم لهذه النصوص على غير وجهها الظاهر، وهى نصوص محكمة، يكون من قبيل الأفهام الخاصة، وهم مغرمون بها في كثير من تفسيرهم للنصوص التي تعارض ماكونوه لأنفسهم من عقائد، فإن كانت نصوصا قرآنية، أولوها بما يتفق مع مذهبهم، وإن كانت النصوص حديثية ردوها، لاسيما إذا كانت أحاديث آحاد، كما سنرى ذلك واضحا عند حديثنا معهم في قضية حكم مرتكب الكبيرة.

وليس لهم أن يحتجوا بمثل قوله صلى الله عليه وسلم، فيما رواه الشيخان: «لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولايشرب الخمر حين يشربها هو مؤمن، ولايسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولاينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن»[19] لأن غاية ما يفيده الحديث أن الإيمان ـ حين يرتكب هؤلاء هذه المعاصي ـ لايزايلهم أبدا، بل يتوارى خلف اندفاع كل منهم بحكم غرائزه الشهوانية إلى ممارسة معصيته، ولعل أظهر ما يدل على ذلك هو تعبيره صلى الله عليه وسلم بلفظ «حين» ومن المعلوم أن الإنسان حين تستولي عليه ضرورة من ضروراته الغرزية، أو يتزاحم على نفسه خاطران أحدهما أقوى من الآخر، فإن غلبة الأقوى لاتعني أن الأضعف قد زال، بل ان الأمر هنا يحكمه ما يكون في بؤرة الشعور، فتكون له الغلبة، وما يكون في حاشيتها، فيكون مغلوبا، وليست الغلبة لأحد الخاطرين وانهزام الاخر أمرا مطردا، بل قد تكون الغلبة لأحدهما في وقت، والغلبة للآخر في وقت ثان، وهكذا، وهذه طبيعة النفس البشرية، التي تتعاور عليها أحوال متعارضة، ويؤكد هذا المعنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم ـ فيما رواه عنه عمر رضي الله عنه ـ في الرجل الذي كان يدمن الخمر على عهده، وكان يجلد كثيرا: «لاتلعنوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله» (صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر). فقد ذكر صلى الله عليه وسلم، بصيغة القسم، أن الرجل كان يحب الله ورسوله، ومع ذلك كانت تغلبه

(١٩) رواه البخاري في كتاب الحدود عن يحيى بن بكير عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن عن أبي هريرة مرفوعا. صحيح البخاري جـ ١٢ ص ٦٩، ط. بيروت سنة ١٩٨٩م والنسائي في سننه عن ابن عباس مع اختلاف بسيط في اللفظ. حديث رقم ٤٥٢٥ جـ ٣ ص ١٠٠٥ تصحيح الألباني، ط. بيروت سنة ١٩٨٨م، والدرامي في سننه كتاب ١٩ باب ١١.

شهوته، فيضعف أمامها، ولو كان شرب الخمر يزيل عن الشارب وصف الإيمان، لما كان هناك داع للقسم بهذه الصيغة الواضحة. نعم إنه ضعف في الإيمان ما في ذلك شك، ولكن المساواة بين ضعف الإيمان وزواله مما لايقبله العقل.

ثانيا: في مقام الحكم:

حكم مرتكب الكبيرة دون الشرك عند المعتزلة أنه مخلد في النار خلود معصية لاخلود كفر، وكل ما بينه وبين الكافر من فرق، إنما هو في درجة العذاب وكيفيته، حيث يكون عذابا مخففا، وهذا الحكم مبنى على تصورهم للإيمان، إذ هو عندهم وصف جامع لكل الطاعات، ظاهرها وباطنها، من ثم كان مرتكب الكبيرة له حكم خاص، ولما كان هذه الفرق ضئيلا كما نرى، وأن المعول عليه هو تأبيد العذاب او انقطاعه، فقد يشعر المرء هنا أن المعتزلة وان كانوا يكفرون مخالفهم في هذه المسألة ـ ويقصد بهم الخوارج الذين قالوا بخلود مرتكب الكبرة خلود كفر ـ فإنهم يكادون ينتهون إلى مآل واحد في حق المذنب، إذ ليس هذا بالفارق الكبير الذي من أجله يكفر من قال بخلاف قولهم، إن موقفهم هنا مع العاصي وموقف الخوارج معه كذلك، كموقف قاضيين مع شخص واحد ارتكب جرما فقرر أحدهما الحكم عليه بالمؤبد، وحكم الآخر عليه بنفس الحكم ولكن مع تخفيف العمل الشاق عنه بالنسبة لغيره، مع بقائه يائسا من خروجه من سجنه. لهذا الفارق الضئيل ـ كما نرى ـ رمى المعتزلة هنا بأنهم مخانيث الخوارج.»[٢٠].

ومما يلفت النظر ويدعو للاستغراب حقا، أن نرى المعتزلة هنا لايتنازلون عن موقفهم العام من النصوص الدينية، إنهم يرون أن تمسك الخوارج بأن الأمر دائر بين الإيمان والكفر، وإن مرتكب الكبيرة كافر، لقوله تعالى: «هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ» لامعنى له، لأن ظاهر الآية يفيد أن بعض العباد كافر وبعضهم مؤمن، ويرون أن لفظ «من» هنا للتبعيض، ولايلزم من ذلك عدم وجود حد ثالث، ليس بمؤمن ولا بكافر، ولاشك في أن هذا التفسير مغالطة ظاهرة إذ السياق يقتضي أن أمر

(٢٠)ذكرذلك عنهم: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٩، ط. القاهرة سنة ١٩٥٠، والاسفراييني: التبصير في الدين، ص ٧٥، ط. القاهرة سنة ١٩٤٠.

الإنسان دائر بين الإيمان والكفر، وليس إفادة «من» للتبعيض بأولى من إفادتها للبيان، ولو سلمنا بأنها للتبعيض فقط، فغاية ما تفيد الآية أن بعض العباد مؤمن وبعضهم الآخر كافر، والقاضي عبدالجبار هو الذي قرر أن الآية تفيد هذا المعنى، ثم ماذا كان يؤخذ عليه حين يفسرها بأنها للبيان[٢١]؟، ثم ماذا يقولون في الآيات الأخرى التي ليس فيها ما يدل على التبعيض كآية الكهف رقم ٢٩، وآية سبأ رقم ٢٤ وما شابههما في القرآن الكريم وهو كثير.

العلاقة بين الاسم والحكم:

ولنا أن نقول: هل هناك علاقة عقلية ـ حينئذ ـ بين الاسم والحكم؟ أتصور ان الاجابة على هذا السؤال إنما تكون بالنفي المطلق، لماذا؟؛ لأن «الفسق» كاسم يطلق على المنزلة بين المنزلتين، يقتضي أن يكون الحكم متسقا معه بحيث يكون العقاب وسطا بين الخلود المطلق والبراءة المطلقة، أوفي دار وسط بين الجنة والنار ــ وهما دار ا النعيم والعقاب ــ وإذا كان هذا في الحقيقة الشرعية أمرا مستحيلا، فلم يبق كتفسير للعلاقة بينهما من تصور إلا أن يقال: إن الجزاء الأوفى الذي يتطابق مع العدالة الالهية، هو أن يكون وجود المذنب في النار على قدر ذنبه، هذا اذا نحينا جانب الفضل والعفو الإلهيين وهذا الذي أتصوره لم يقل به هؤلاء، بل ظلوا إلى آخر المدى مستمسكين بموقفهم، مع ظهور هذا التفاوت وعدم اطراد العلاقة بين الاسم والحكم.

المبررات التي ساقتهم إلى هذا الحكم:

يمكن تقسيم هذه المبررات قسمين:

أ ـ مبررات عقلية، اقتنعوا بها لتعليل ماذهبوا اليه.

ب ـ نصوص دينية ـ قرآنية وحديثية ـ يوجهونها لتؤيدهم في ذلك.

فأما المبررات العقلية، فلأن صاحب الكبيرة ـ في نظرهم ـ يستحق الذم واللعن والاستخفاف والاهانة، وأن الأمة قد أجمعت على أن كل مايتعلق بالدين حتى ولو كان

(٢١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢٧، وأهل السنة يرون ما يراه الخوارج في الآية من أن القسمة هنا ثنائية، وليست ثلاثية، كما يرى المعتزلة، وكل مابينهما من فرق هو في تسمية مرتكب الكبيرة، كما ذكرنا.

متصلا بالنوافل، أمر متصل بحقيقته، والخروج عنه تجاوز في مفهوم الدين، غير أنه تجاوز لايصل إلى الكفر. ويلاحظ أنهم هنا يحاولون تبرير فهمهم للإيمان بأنه إجماع الأمة على هذا الفهم، والواقع ليس كذلك أبدا، وإلا لما خالفهم فيه من خالفهم.

والمستحق للذم والاستخفاف الخ، مستحق للعقاب لا محالة، كما أن المستحق للتعظيم مستحق للثواب كذلك. وهذا التعليل يفيد أن العقوبة لاتسقط عن مرتكب الكبيرة أبدا، كما لايسقط الثواب في حق الطائعين، تنفيذا لوعيد الله ووعده، ويعني هذا لدى المعتزلة ضرورة المعادلة بين العمل والجزاء بطريق لاتقبل التفاوت، ولا الاستثناء، ولعل هذا الموقف المتشدد يكون في تصورهم ذا اثر في الواقع الأخلاقي والسلوكي، ينهض بالعمل لتتحقق به الملاءمة الصحيحة بين ما وقر في القلب، وما يكون دليلا عليه. وهو العمل الصالح على اطلاقه[٢٢].

وأما النصوص التي تمسكوا بها فمنها: قوله تعالى: «فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سورة الزلزلة: الآيتان الأخيرتان) ويعتبرون أن هاتين الآيتين محكمتان في الدلالة على تنفيذ الوعد والوعيد معا. وهما بمثابة المدخل الذي يجعلهم يتتبعون آيات الوعيد وكذا الأحاديث التي تفيد هذا المعنى، ويجعلون منها نسقا من النصوص الشرعية التي تؤيد مذهبهم، مثل قوله تعالى: «وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا» (سورة النساء: الآية ٩٣) وكل ما جاء بهذا المعنى من الآيات القرآنية.

وأما النصوص الحديثية، فمنها: قوله صلى الله عليه وسلم: «إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب وسخط الرحمن وخلود النار»[٢٣] وقوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه ابوبكر: «ان الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى بالحرام»[٢٤] وقوله «لايدخل

(٢٢) ذهب بعض المعتزلة كأبي الهذيل العلاف والقاضي عبدالجبار، إلى أن النوافل تدخل في مسمى الايمان وحقيقته، بناء على أنه وصف جامع لكل انواع الطاعات، وبهذا يظهر ان من ترك نافلة من النوافل يكون ايمانه مهتزا. واطرادا لمذهبهما يكون مخلدا في النار كمرتكب الكبيرة، لأن كلامهما هنا ليس عن فعل السيئات التي تغفر بالحسنات، كما جاء في قوله تعالى: «إن الحسنات يذهبن السيئات»، بل في حقيقة الايمان ومفهومه، فهل يصح ذلك عقلا وشرعا؟!!

(٢٣) ضعفه السيوطي في الجامع الصغير، وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات، كما قال المناوي في مجمع الزوائد.

(٢٤) قال عنه السيوطي في الجامع الكبير: ورد في مسند عبد بن حميد وأبي يعلى من حديث عبدالله بن مسعود عن أبي بكر، وهو ضعيف.

الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر»[٢٥] وقوله: «خمسة لايدخلون الجنة: مشرك وكافر وعاق ومنان ومدمن خمر»[٢٦]. وهناك أحاديث أخرى وردت في كتاب فضل الاعتزال كلها تدور حول هذا المعنى[٢٧].

والناظر في هذه النصوص من الحديث، يرى أن ظاهرها يفيد أن مرتكب الكبيرة خالد في النار، ولا فرق بين أن يكون ذلك نصا، كما في الحديث الأول، أو بتحريم دخوله الجنة، كما في بقية الأحاديث.

إنهم يطيرون فرحا حين يرون في هذه الأحاديث ما يؤيد موقفهم من القضية التي معنا، كما يساعدهم هذا التوجيه لهذه الأحاديث، على الرد على خصومهم الذين يتوهمون - في نظرهم - بأنهم لايقيمون وزنا للسنة، بل انهم يمعنون في رد الاتهام، حين يوظفون أحاديث الآحاد لهذه المهمة ليكون ذلك آكد في الرد على الخصوم[٢٨] ولكن المسألة - كما نرى - فيها تحكم، لأن الأحاديث التي تمسكوا بها - على تقدير صحتها - ليست أدخل في الدلالة على ماسيقت له من الأحاديث التي ردوها، كما سنرى، ولو قيل لهم: إن الموقف المقابل يمكنه ترتيب نسق من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أكثر من حيث الكم والتأثير من نسقكم هذا، مثل قوله تعالى: «قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ الرحيم» (الزمر: الآية ٥٣) وقوله: «إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ» (سورة يوسف: ٨٧) وما في حكم هاتين الآيتين مما يدل على أن رحمة الحق سبحانه وسعت كل شيء، وأنه التواب الرحيم، الغفار للذنوب.. الخ ونظير ذلك من السنة قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو ذر الغفاري: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»

(٢٥) نص الحديث كما في صحيح مسلم كتاب الايمان، جـ٢، ص ٨٩ عن عبدالله بن مسعود «لايدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولايدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء». والمعتزلة أوردوا عجزالحديث دون صدوره، لأن ظاهره يؤيد مذهبهم، والمحققون على أنه لايدخل الجنة دون مجازاة، وهذا هو الأصل، وقد يقع تحت المشيئة الواردة لمن ارتكب إثما دون الشرك فيغفر له، وعلى هذا فظاهره غير مراد.

(٢٦) جاء في مجمع الزوائد عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، لايدخل الجنة صاحب خمس: مدمن خمر، ولامؤمن بسحر، ولاقاطع رحم، ولا كاهن، ولامنان. رواه احمد والبزار، وفيه عطية بن سعد وهو ضعيف جـ٥ ص ٧٤ ط. دار الكتاب، بيروت.

(٢٧) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٥، ط. تونس سنة ١٩٧٤م تحقيق فؤاد سيد.

(٢٨) نفس المصدر.

قالها ثلاثا بعد أن سأله أبو ذر: وإن زنا وإن سرق[٢٩]». وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان والترمذي في وصف الصراط: «فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو، حتى إذا أراد رحمة من أراد من أهل النار، أمر الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله، فيعرفونهم بآثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل مواضع السجود»[٣٠] قالوا: إن هذه النصوص في جملتها، خاصة بالطائعين، ولاتشمل العصاة المرتكبين للذنوب، ودلالتها على هؤلاء من قبيل الدلالات الحقيقية، وأما أن تكون مطلقة لتشمل الطائعين والعصاة، فهذا لايقبل؛ لأن الذي خصصها، إنما هو مجموع النصوص التي قيلت في حق أصحاب الوعيد.

وتكون المسألة هنا معارضة مجموعة من النصوص بمجموعة أخرى، ويظل الانشطار بينهما قائما، وماذلك إلا بسبب تمسك المعتزلة بفهمهم الخاص للنصوص القرآنية، وأما النصوص الحديثية، فما كان منها موافقا لمذهبهم قبلوه، وما ليس كذلك ردوه. دون نظر إلى درجته من الصحة أوما دونها. كماأشرنا إلى ذلك آنفا.

والمدقق فيما انتهى إليه المعتزلة هنا يرى أنهم يقفون مع الخوارج في دائرة «الوعيد» بكل ثبات وثقة، بحيث تشمل هذه الدائرة جميع العصاة بكل أنواعهم، ولايعطون لنصوص «الوعد» إلا دائرة ضيقة جدا، هى دائرة الطائعين الذين لم يقترفوا ذنوبا قط. واعتقدوا أنهم بذلك لم يعطلوا أي نوع من النصوص تحقيقا لآية الزلزلة التي تقرر أن كل إنسان سيعاين نتيجة عمله، خيرا كان أم شرا.

وفي المقابل نرى «الوعديين» يوسعون دائرتهم، حتى تشمل كل من ليس بكافر، وبالضرورة يحصرون الوعيد في دائرة ضيقة جدا، هى دائرة الكفر وحده.

تحقيق القضية:

هذا التقاطع البادي في موقف هذين الفريقين، أحسب أنه ليس هو الموقف

(٢٩) أخرجه مسلم في صحيحه: باب التوحيد. وقد علق عليه النووي بإيراد رأى الخوارج والمعتزلة، والمرجئة في حكم مرتكب الكبيرة، وينتهي الى رفض أهل الحق لرأي الخوارج والمعتزلة، واما رأي المرجئة فلا يحمل قولهم إلا على تقدير المغفرة أو الشفاعة أو اخذ العاصي نصيبه من العذاب، والمرتضى لدى أهل الحق هو بقاء العاصي في دائرة المشيئة الإلهية، انظر: صحيح مسلم، جـ ١ ص ٢١٨ ط. بيروت، دار إحياء التراث.

(٣٠) أورده البخاري بلفظ قريب من هذا في كتاب: التوحيد ٢٤ والأذان ١٢٩، والرقاق ١٥٣. انظر: المعجم المفهرس جـ ٢ ص ٢٤ ط. ليدن سنة ١٩٤٣م.

العلمي، ويظهر أن الحق هنا يتبع الرجال، لا أن الرجال يتبعون الحق، وما كان هذا إلا من تشبث كل فريق برأيه وجعل النص مبررا له، كما ألمحنا، ويسمى هذا اللون من التعامل مع النصوص، بالتفسير المذهبي، وفي هذا دلالة واضحة على أن فهم كل فريق إنما يكون من خلال قواعده المذهبية، كما ألمحنا إلى ذلك ايضا. والحقيقة التي أطمئن إليها، هي: ان القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا، وكذا الحديث النبوي الشريف؛ لأنه كلام الله الصادق، وهو كله من عنده سبحانه وتعالى، ويستحيل أن يتعارض، والحديث الصحيح ليس الا وحيا يوحي، واذا كان هذا هو الحق فإن العقل المسلم هو الذي ينبغي أن يرفع هذا التعارض الظاهر بين هذه النصوص، وكأن وجودها على هذا الشكل، إنما يعني دعوة صريحة لهذ العقل كي ينشط لهذه المهمة، بطريقة علمية، وإذا كنا ننشط لتفسير كلام الصادقين من البشر، حتى لايعارض بعضه بعضا، أفلا يكون الحال هنا أدعى للقيام بهذه التبعة؟ أعتقد أنه كذلك.

وأحسب أن الذين ينظرون الى هذه النصوص بمنهج من يعمل ما يؤيد معتقده، ويجعله محكما، وما سواه يكون محمولا عليه مقيدا به، إنما يكون مثلهم كمثل من يؤمن ببعض الكتاب، ويكفر ببعض، من حيث المنهج، وأحسب كذلك أن الذين ينظرون إلى مثل هذه النصوص نظرة سريعة خاطفة، فيحكمون عليها بالتعارض، إنما يقولون ذلك حقدا على الاسلام، أوجهلا به أوهما معا، والأشد غرابة موقف بعض المنتسبين إلى العلم الذين يزعمون أن القرآن الكريم قابل لأن يوظف لكل المذاهب والتيارات، وأنه حامل لكل الأصول الاعتقادية، ولعل أكبر ممثل لهذا الاتجاه هو: «عبيد الله بن الحسن الأنباري» الذي يقول: «ان القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالاجبار صحيح. وقد سئل يوما عن أصحاب هذين القولين فقال: كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وأولئك قوم نزهوا الله، وهكذا قال في الأسماء التي تطلق على مرتكب الكبيرة بحيث أرضى كل المذاهب من خوارج ومعتزلة ومرجئة، وأهل سنة، وكان حاله مع السنة النبوية كحاله مع القرآن الكريم في هذه المسألة[٣١].

(٣١) أطلق الشهرستاني، على أصحاب هذا الاتجاه اسم الواقفية، كما ذكر ذلك عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ جـ ٢ ص ٦٩. انظر: جولدزيهر: مذاهب التفسير الاسلامي، ص ١٩٩.

وهذا كلام يدل على الجهل الواضح بنصوص هذين المصدرين، كما أنه يكرس الاختلاف والتمزق حولهما، ولايعني صاحبه نفسه بالمهمة التي نيطت بالعقل المسلم، كي يتدبر القرآن الكريم والسنة الشارحة والمبينة له، وقد نعى الله سبحانه وتعالى على قوم يتعاملون مع القرآن بهذه الطريقة فقال: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ» (سورة محمد: الآية ٢٤)

ويمكن حل هذا التعارض الظاهري في ضوء المعايير الآتية:

أولا: صحة تعلق الصفات الالهية بآثارها على الوجه الذي يعطي لكل منها معناه الحقيقي فيما تتعلق به من آثار، فالصفات التي تتعلق بالوعد، كالرحمة والمغفرة والفضل والعفو، الخ لايمكن أن ينظر إليها وحدها بعيدا عن صفات الوعيد، كصفة الغضب وشدة العقاب، والجبار والمنتقم الخ.

ثانيا: أن التحكم في الموقف بتوسيع دائرة «الوعيد» ـ كما يرى المعتزلة ـ أو العكس ـ كما يرى أصحاب الفكر الارجائي ـ فيه تجاوز للحقيقة العقلية والشرعية معا. اذ التوسع في دائرة «الوعيد» ليس أولى من التوسع في دائرة «الوعد» من الناحية العقلية، كما أن التوسع في إحداهما يؤدي إلى تحجيم أثر الصفات في الدائرة الأخرى، ولايجوز لأي الفريقين أن يدعي خلاف ذلك، لأن الأمر يصبح من قبيل الاستدلال على الدعوى بنفسها، وهذا غير مقبول شرعا وعقلا.

ثالثا: أن فهم النصوص الشرعية التي ترى في الظاهر متعارضة تحكمه قواعد معروفة لدى الأصوليين والمفسرين والمحدثين، كقاعدة تخصيص العام أو تقييد المطلق، أو معرفة السباق واللحاق والسياق وأسباب النزول ودلالة الالفاظ، ومعرفة المقاصد الشرعية، كل هذه أمور لازمة لتفسير النصوص الشرعية المتعارضة، وأحسب أن المعتزلة لم يراعوا هذه القواعد بدقة حين جعلوا نصوص الوعيد مخصصة ومقيدة لنصوص الوعد، وكذا الحال لدى المرجئة في عكس ما ذهب إليه المعتزلة.

رابعا: يمكن وضع قاعدة كلية أعتقد أنها تحل الإشكال في القضية التي معنا، واذا صحت هذه القاعدة فسيمكن التعامل بها مع جميع النصوص ووجوه هذه القاعدة هي:

(أ) النصوص التي يظهر منها خصوصية الوعد إنما تكون للطائعين الذين لم يقترفوا ذنبا، للوحدة التامة بين الإيمان والعمل لديهم، وهما الدين الكامل.

(ب) النصوص التي يظهر منها خصوصية الوعيد إنما تكون للكفار، لإنكارهم أصل الايمان وبالضرورة فإن كل أعمالهم تكون محبطة.

(ج) النصوص التي يظهر منا الوعد والوعيد المطلقان، إنما تكون فيمن دون الصنفين السابقين، مع استصحاب صفات الوعد والوعيد معا وكذلك صريح قوله تعالى: « إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ » (النساء: آية: ٤٨ ، ١١٦) وكذا قوله تعالى: « نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلۡعَذَابُ ٱلۡأَلِيمُ » (سورة الحجر: آية ٤٩و٥٠).

خامسا: النظر إلى طبيعة الذات الانسانية الضعيفة، المركبةمن العقل والشهوة، والتي تساس بالترغيب والترهيب، وما كانت كذلك إلا لأن الله سبحانه وتعالى خلقها هكذا، وأن محاولة سياستها أو الحكم عليها على غير طبيعتها، أمر لايتسق مع الحق والواقع.

سادسا: ضرورة التمييز بين حقيقة ومفهوم: الدين ـ الإيمان ـ الإسلام. فالأول شامل للاثنين معا، والثاني يعني، التصديق القلبي، والثالث: يعني عمل الجوارح، والعلاقة بين الثالث والثاني علاقة دليل بمدلول، أي أن العمل الصالح دليل على صدق الايمان ويقينه من حيث الحقيقة والواقع وهذا المعنى قد بينه القرآن الكريم في قوله تعالى: « قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا » (سورة الحجرات: آية ١٤).

كما بينه حديث جبريل حين سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن: الإيمان ـ الإسلام ـ الإحسان. في ضوء ما تقدم يمكن أن نناقش المعتزلة فيما أوردوه من نصوص يؤيدون بها مذهبهم.

فأما آيتا الزلزلة، فإن غاية ما تبينه هو تقرير الوعد والوعيد في حق العباد، لا في ذاته

فحسب، ولكن في ضوء ما تقرره النصوص الأخرى، سواء أكانت متصلة بالوعد أم بالوعيد، وهذا ما لايمكن أن ينكره أحد، وهى في نفس الوقت لايمكن أن تفيد أكثر من تقرير هذه القضية، فلا تفيد التوسع في دائرة الوعد أو في دائرة الوعيد وهذا ماقرره أكثر المفسرين[٣٢].

وأما الآية ٩٣ من سورة النساء، فلاتنهض كذلك أن تكون حجة لهم، لأن تأبيد العذاب فيها للقاتل المتعمد، إما أن يكون مبنيا على استحلاله للقتل، أو لأن هذا حكم مخصوص فلا يقاس عليه غيره، أو قد يراد بالتأبيد، طول المكث كما يرى جمهور المفسرين[٣٣]. ومهما تذرع به «الزمخشري» مفسرهم الكبير من حيل لتفسير الآية بالمعنى الذي يتفق مع مذهبهم فليس ذلك بمغير من الحقيقة شيئا، هذا فضلا عن أسلوبه اللاذع وسخريته الممقوتة التي رمى بها خصومه، والتي لاتدل على أدب في الخلاف يحكم بين المتعارضين[٣٤].

وأما النصوص الحديثية التي ساقوها في هذا المقام فعلى تقدير صحتها، يمكن حملها على من فعل المنهي عنه استحلالا له أو ترك المأمور به إنكارا واستكبارا، ويستحيل أن تحمل على غير ذلك وهو المتبادر من السياق، وهذا ـ أيضا ـ ما عليه جمهور المحدثين في تفسيرهم لهذه الاحاديث[٣٥].

ماذا قالوا في الآيات التي تربط المغفرة لما دون الشرك بالمشيئة؟

في القرآن الكريم آيات تتحدث عن ربط المغفرة للذنوب أو العذاب بالمشيئة، إما

(٣٢) نقل الرازي في تفسيره عن ابن عباس قال: ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا أو شرا إلا أراه الله إياه، فأما المؤمن فيغفر الله سيئاته ويثيبه بحسناته، وأما الكافر فترد حسناته ويعذب بسيئاته، وفي تخصيص الآية يقال: المراد فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل من الأشقياء مثقال ذرة شرا يره، انظر الرازي. تفسير جـ ١٦ ص ٦١ . ط. بيروت، دار الفكر

(٣٣) الطبري: جامع البيان جـ ٤ ص ١٢٦ ط. بيروت سنة ١٩٨٦م، أبوحيان: البحر المحيط جـ ٣ ص ٣٢٦، ط. الرياض، وابن كثير: تفسير جـ ٢ ص ١٣٥ ط. بيروت سنة ١٩٨٦، محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير: جـ ٥ ص ١٦٤ ط. تونس ١٩٨٤م.

(٣٤) الزمخشري: الكشاف جـ ١ ص ٥٣٠ ط. القاهرة سنة ١٩٧٢م وانظر أيضا: جولدزيهر: مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٦.

(٣٥) قال الامام النووي: واعلم أن مذهب أهل الحق أنه لايكفر أحد من أهل القبلة بذنب، ولايكفر أهل الاهواء والبدع، وأن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره إلا أن يكون قريب عهد بالاسلام أو نشأ ببادية. وكذا حكم من استحل الزنا أو الخمر أو القتل وغير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة. انظر: صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١ ص ١٥٠.

مطلقا كما في قوله تعالى : «وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا » (سورة الفتح : الآية ١٤) . وإما مقيدة بكون المغفرة مرتبطة بالمشيئة فيما دون الشرك من الذنوب كقوله تعالى : «إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ . . .» (سورة النساء : الآية ٤٨ ، ١١٦) وهذه الآية واضحة في أن كل مادون الشرك من المعاصي متروك للمشيئة الإلهية ، غير أن المعتزلة هنا يرون أن المغفرة المرتبطة بالمشيئة ، إنما تكون للصغائر فقط ، وأما الكبائر دون الشرك فلا تتعلق بها المشيئة الا بالتوبة[٣٦]. وهذا تخصيص لامعنى له على الإطلاق ، يفقد الآية معناها الذي جاءت لتقرره والذي بسببه تكررت في سورةواحدة مرتين وهذا له دلالته الواضحة كما لاحظ ذلك الرازي في تفسيره لها[٣٧] وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن الآية صريحة فيما جاءت من أجله ، فلا حاجة الى تخصيصها[٣٨]. والأغرب هنا هو موقف الزمخشري الذي فهمها على نحو أشد انحرافا حيث قرر أن الآية لاتحمل على ظاهرها إلا في حق من تاب عن ذنبه . يوجه فهمه هذا بقوله : الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين إلى قوله تعالى لمن يشاء ، كأنه قيل : إن الله لايغفر لمن يشاء الشرك ، ويغفر لمن يشاء دون الشرك ، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب[٣٩] ولاشك في أن هذا الفهم فيه إخضاع لما تفيده الآية لمعنى يذهب إليه هو وأصحابه ، الأمر الذي جعل كثيرا من المفسرين ينكرون عليه هذا الفهم ، ومنهم «ابن المنير» الذي قرر أن إضافة التوبة ـ وهى غير مذكورة في الآية ـ إلى المشيئة لا دليل عليها ، وكيف يسكت الحق تبارك وتعالى عن ذكرها وهى العمدة والموجب؟ وعلى تقدير التوبة احتكم الزمخشري فقررها على أحد القسمين ـ ما دون الشرك ـ دون الآخر ، وما هذا إلا من باب جعل القرآن تبعا للرأي . ثم يختم «ابن المنير» تعليقه على تفسير الزمخشري لهذه الآية بقوله : « والقدرية بهذا المعتقد يقع عليهم المثل السائر : السيد يمنح والعبد يمنع ، لأن الله تعالى يصرح كرمه بالمغفرة لأهل الكبائر إن شاء ،

---

(٣٦) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢١ .

(٣٧) الرازي : تفسير : جـ ٥ ص ١٢٩ . حيث قرر ان الآية كررت في السورة مرتين ، ولم يكن ذلك إلا لمعنى ، هو تأكيد ماجاءت له ، وهو أن الذنوب دون الشرك تظل في دائرة المشيئة الإلهية .

(٣٨) انظر : الطبري جـ ٤ ص ٨٠ وأبوحيان : جـ ص ٢٨٦ ، وابن كثير : جـ ٢ ص ٩٥ . وقد أورد في هذا المقام ثلاثة عشر حديثا تؤيد ظاهر الآية .

(٣٩) الكشاف : جـ ١ ص ٥٣٢ .

وهم يـدفعون في وجـه هذا التصريح ويجعلـون المغفرة بنـاء على قاعـدتهم في الصلاح والأصلح، التي هى بالفساد أجدر وأحق[٤٠].

ماذا يقولون في الشفاعة؟

هذه القضية مرتبطة ارتباطا وثيقا بما نحن بصدده، ذلك لأن موقف المعتزلة الصارم من مسألة الـوعد والوعيد، وتقديـرهم لها، حتى جعلوها أحد أصـولهم، يجعلهم أمام هذه القضيـة في مقام يفسرهـا بمعنى خاص حتى يلتئم مـذهبهم وتتسق أصولـه، وقد حاولوا ذلك بالفعل، وقبل أن نتبين قولهم فيهـا لابد من تحرير محل النزاع، حتى يكون القول بوقـوعها أو بنفيها واردا على معنى وحد، فالشفاعـة عند جمهور العلماء من أهل السنة أربعة أنواع هى[٤١].

١ ـ الخلاص من هول الموقف وشدته، وهى خاصة بالنبي ﷺ.

٢ ـ الشفاعة لرفع درجات الطائعين.

٣ ـ الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب.

٤ ـ الشفاعة لإخراج المذنبين دون الشرك من النار[٤٢].

والمعتـزلة يعترفـون بالنـوعين الأولين.. وأمـا النوعـان الأخيران فيتوقفـون فيهما، ويعارضون النوع الرابع بصفة خاصة وهـو الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ إما بطلب رفع ما يستحقونه من العقاب. وإما بطلب تخفيفـه، وهم ـ بعد هذا ـ لاينكرون الشفاعة من حيث هي توسـط النبي صلى الله عليه وسلم بين الخلائق وبين الحق تبارك وتعالى في الآخرة، وإنما يخصونها بالتائبين من المؤمنين[٤٣] وينكرونها فيمن سواهم[٤٤] وموقفهم مبنـى على أن إثابة من لايستحـق الثواب أمر قبيح، كما أن المكلـف لايدخل الجنة تفضلا، بل بما قـدمت يداه، ومبنى أيضا على مذهبهـم في أن حكم العاصي الخلود

(٤٠) نفس المصدر: تعليق ابن المنير على الكشاف في كتابه الذي سماه: الانصاف.

(٤١) انظر: البغدادي. أصول الدين ص ٢٤٤ ط. استانبول سنة ١٩٢٨م.

(٤٢) ذكر شارح الطحـاوية أنواعا أخرى من الشفـاعة، حتى بلغت عنده ثمانية أنواع، وأورد لكل منهـا أدلته من السنة، انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٥٣.

(٤٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٨.

(٤٤) إلا أبا هاشم الجبـائي، فقد قال إنها تحسن في حق المذنب، كما في العفو، غير أن جمهور المعتزلـة يرى حصرها في رفع درجات الطائعين فقط. كما عبر عنهم القاضي عبدالجبار. شرح الأصول ص ٦٨٩.

في النـار، ويسوقـون كثيرا من الآيات التـي استشهدوا بها على خلـود العاصي مطلقـا، وهى آيات كما قلنا من قبل لاتحمـل على ظاهرها إلا إذا كانت المعصيـة شركا أو ما في حكمه، لا على تفسيرهم للمعصية.

ومنـاقشتهم إنما ينبغي أن تتوجـه إلى نظرتهم الضيقـة لمعنى «الشفاعـة» ذلك لأنها يمكن أن تفهم بمعنى آخر غير رفع درجات الطائعين، وهذا المنى هو الحط من سيئات العصاة أيضا، على الوجه الذي رأيناه عند أهل السنة، وهذا التضييق لامعنى له إطلاقا، ومن المعلوم أنه لاحجـر على فضل الله وعفوه، ثم إنا نقـول لهم: أي الفريقين أولى بأن تقدم شفـاعته على شفـاعة الفـريق الآخر، فضـلا عن نفيهـا ألبتة. العصـاة المذنبون أم الطائعـون؟ إن قالـوا: إن الفريق الثـاني هو الأحق بها دون الفريـق الأول، نقول: ومن الذي قرر ذلك؟ ولصـالح من هذا التخصيص، أليس الطائعون والعاصـون عبادا لله، والقائلون بعموم الشفاعة لهم على ذلك كثير من النصـوص التي تؤيد ما يذهبون اليه؟ ثم من جانب آخر: لماذا التشبث بوجه واحد للمسألة مع احتمالها لوجه آخر، ولماذا هذه النظرة الموئسـة لمصير الانسان العاصي؟ أليس في هـذا ما يقنطه من رحمة اللـه، وهو في الدنيـا فيقترف بدلا من الذنب ذنـوبا، ومن المعصيـة معاصي كثيرة، اذا كان قـد عرف مصيره في ضـوء نظرتهم هـذه؟ ثم أليست النظرة المقـابلة أولى حين تفتح الأمل أمـام العاصي فينظر بعين الرجـاء إلى خالقه سبحانه وتعالى كما ينظـر إليه أيضا بعين الخوف والرهبة؟ اننا لاندعو أبدا إلى مـا يدعو اليه المرجئة من كون المعصية لاتضر مع الايمان، وإنما نعالج القضيـة على أساس نفسي، وفي ضـوء الطبيعة الانسـانية والصفـات الالهية الكمالية والجلالية، كما سبق أن أشرنا.

إن الشفـاعة ــ على تصور المعتـزلـة لها ـ تصبح معنى صـوريا لا حقيقيـا؛ لأنها في صالح الأتقياء ــ وهم ناجون ـ دون الاشقياء، فهل يمكن أن نقول حينئـذ: ان المعتزلة كانـوا منحازين لا إلى الحق في ذاته الذي قـررته النصوص المحكمة في هـذه المسألة، بل إلى فريق دون آخر؟ نعم: والدليل على صحة مانقول: أنهم وقفوا من النصوص موقف المنتقى لما يؤيـد مذهبه. وهى مسألة سـارية في منهجهم العام، ومن ثم رأينـاهم يردون الأحاديث التي جاءت لتقرير الشفاعـة لأهل الكبائر، مع أخذهم بأحاديث أخرى إذا

اتفقت مع مذهبهم، فحين يأخذون مثل هذه الأحاديث يتساهلون في تحقيق درجتها، وحين يردون غيرها يقولون: هذه أحاديث آحاد لا يعمل بها في العقائد وهي لاتثبت إلا بما يفيد العلم[٤٥] من ثم يظهر أن منهجهم ليس مطردا في مثل هذه القضية وما أكثرها.

ويتصل بموقفهم هذا برمته ـ حكم مرتكب الكبيرة الخلود في النار تنفيذا للوعد والوعيد، وإبطالا للشفاعة في حق العصاة ـ مسألة أوقعتهم في معركة داخلية ما كان اغناهم عنها لو كانوا طبيعيين في فهمهم للقضية وأعنى بها: ماذهب إليه العلاف من القول بسكون أهل الخلدين ـ الجنة والنار ـ لقد فهموا من هذا القول غير ما قصد إليه صاحبه[٤٦] فحملوا عليه حملة عنيفة، لأن قوله هذا يعني في نظرهم: عدم الخلود للعصاة، مع أن السكون شامل للفريقين معا. وقد ألف كل من الجبائي وأبي موسى المردار كتابا في الرد على أبي الهذيل في هذه المسألة وعدوا قوله هذا من الفضائح التي لاتغتفر، والتي شانت مذهبهم[٤٧].

مصدر هذا الأصل:

لاشك في أن القول بالمنزلة بين المنزلتين الذي ظهر على يد «واصل» إسلامي الأثر، بعد أن عرفنا في مقدمة هذا البحث، الدوافع التي حملت «واصلا» وأصحابه على تأصيل قواعدهم الاعتقادية، وقد رأينا أنهم في كل مسألة ينطلقون من النص الديني، وإن كان هذا الانطلاق على نحو خاص، لذا أرى أن هذا الأصل بصفة خاصة إنما كان استجابة للواقع الذي أشرنا إليه آنفا. من ثم لايصح ماذهب إليه بعض الباحثين من أن المعتزلة تأثروا في هذا الأصل بالوسطية الأخلاقية لدى أفلاطون وأرسطو[٤٨]، ولعل ما

(٤٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠.

(٤٦) اختلف في تفسير موقف العلاف فيما ذهب اليه، فالخياط في الانتصار ـ في رده على ابن الروانـدي حين سخر من العلاف في هذه المسألة ـ يرى أن أبا الهذيل إنما عارض بهذا القول «الدهرين» الذين كانوا يذهبون إلى القول بأن تسلسل الممكنات ابدا لايفترق عن تسلسلها أزلا، من ثم قالوا بقدم الحركة والسكون (قدم العالم) كما أن هذا القول عنده مبنى على أن الحركة من الاعراض التي لاتبقى. غير ان هناك باحثا معاصرا قرر أن العلاف هنا كان موفقا بين قول الفلاسفة بقدم العالم وبين الدين، يعنى بذلك: أن العالم كان في الازل ساكنا ـ وهو قديم بهذا المعنى موافقة للفلسفة ـ ثم وجد متحركا وهو حادث بهذا المعنى موافقة للدين، والمسألة ـ في تقديري ـ في حاجة الى تدقيق اكثر. انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١١٨. ط. بيروت، سنة ١٩٧٤م

(٤٧) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص ١٢٢.

(٤٨) زهدي جار الله. المعتزلة ص ٥٥ ويرى انهم بهذا الاصل قد وضعوا بذور فلسفة «هيجل» الديالكتية وهذاكلام فيه مبالغة، حيث إن منطلق الفكرين مختلف تماما.

يقدح في هـذا القول أن كتب الأخلاق لكـل منهما، لم تكن ترجمت حتى عصر «واصل» وكل ما تذكره كتب الفرق عنه أنـه طالع بعض كتب الفلسفة، وهذا القول أيضا يحمل بـذور الشك، لأن علـوم الاوائل لم تترجم إلى اللغـة العـربيـة إلا في عصر متأخـر عن عصره، ولو قيل بأنه عـرفها عن طريق الاحتكاك الشفهي مع المسيحيين، الـذين كانوا يقيمون في الاديرة في البلاد التي فتحها الاسـلام، فأعتقد أن ذلك لم تقم عليه حجة، ولم يقل به أحد، حيث إن جهـود واصل كانت محصورة في مناظرة من خـالفه من السمنية والجهمية والثنوية.

هذه رحلة داخل الفكـر الاعتزالي، تعمدت فيها عدم مجاوزة مـرجعيتهم الأصولية في القضية التي معنـا، اللهم بالقدر الـذي يوضح المسألة مع بيـان رأي جمهور المفسرين والمحدثين فيها، وبخـاصة في النصوص التي اعتمدوا عليهـا، والتي بان لنا من فهمهم لها، أنهم كانوا يطوعونها لمذهبهم.

ومن مـوقفهم الواضح من حكم مـرتكب الكبيرة والوعـد والوعيـد والشفاعـة، يمكن أن نكون لأنفسنـا حكما صادقـا على موقفهم هـذا، بأنه لم يكن لصـالح الانسان وجـودا ومصيرا، وإذا كان خـوفهم على الطاعـات الدينيـة كقيمة لها أثـرها في الـواقع والحيـاة، قد حملهم على هـذا الموقف، ودعواهم بأنهم تـوسطوا بين الخوارج والمرجئـة عسى أن يكون فيه ما يقلل من حدة الموقفين المتطرفين، فأحسب أن ذلك لم يكن ليمثل الـوسطية الحقيقيـة التي دعـا اليهـا الاسلام، والتي أكـدتها النصـوص الصريحة، التي جاءت لتعـالج هذه القضية، وحسب القـارىء أن يرجع الى تفسير ابن كثير لـلآية ٤٨ من سورة النساء، وهو تفسير يعتمد على المأثور من الأحـاديث النبوية، ليدرك مدى ما ساقه من أحاديث في هذا المقام، لتفسير الآيـة بما يفيده ظاهرها دون تأويل مسرف، كما رأينا لدى المعتزلة، ولعل في إيراد رأي الفرق الأخرى من المسألة التي معنا، ما يبين أنهم خـالفـوا بموقفهم هـذا، المدارس الكـلاميـة التي لها اعتبـارها الـديني والفكـري على السواء.

ماذا قالت المدارس الأخرى؟

أولا: الأشاعرة

يصدر الأشعـري في الأسماء والاحكام عـن موقفه مـن حقيقة الإيمان، فعنـده أنه:

التصديق القلبي بالله تعالى، ويرى أن هذه هى حقيقته اللغوية والشرعية أيضا[٤٩] ويذهب إلى أن الفاسق من أهل القبلة، لايزايله وصف الإيمان، فيسمى مؤمنا فاسقا، مؤمن بإيمانه وفاسق بفسقه[٥٠]؛ ويرفض هنا بكل قوة موقف المعتزلة، الذين يسلبون عنه وصف الإيمان والكفر ـ المنزلة بين المنزلتين كما سبق أن وضحنا ـ ويعلل ذلك بأنه لو كان كذلك لم يكن منه كفر ولا إيمان ولكان لا موحدا ولا ملحدا، ولا وليا ولا عدوا، فلما استحال ذلك، استحال أن يكون لا مؤمنا ولا كافرا.

ويؤكد هذا المعنى بأن الأمور التي تعرض للمؤمن بعد أن يثبت الايمان في قلبه لاتنفي عنه هذا الوصف، وقد أشار هنا إلى أن الناس كانوا على مقالتين قبل خروج واصل بن عطاء بمقالته: مقالة الخوارج ومقالة أهل الاستقامة، وفي هذا التعبير إيحاء بان مقالة الخوارج وإن كانت مرفوضة شرعا، إلا أن الأمر عندهم دائر بين الايمان والكفر، وأما مقالة واصل فقد خالف بها الإجماع، لأنه ليس هناك وسط بين هذين الحدين، كمايقرر أن هناك اتفاقا بين المسلمين على أن العاصي من أهل القبلة لايخلو من أن يكون مؤمنا أو كافرا، وهذا يعني أن المعصية تتفاوت درجتها كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ويرى الأشعري أنه لو جاز لقائل أن يقول: إن من معه إيمان وأتى كبيرة فليس مؤمنا، بل فاسقا، لجاز لقائل أن يقول: بل هو مؤمن بإيمانه، ولايقال فاسق بفسقه، فإن كان هذا القول مستحيلا، لأنه لايجوز فسق لا لفاسق كان قولهم مستحيلا، لأنه لايجوز إيمان لا لمؤمن[٥١] وما ذكرناه عن الاشعري هنا متصل بالاسم.

وفي مقام الحكم يقرر أن حمل آيات الوعيد على عموم ظاهرها ليس أولى من حمل آيات الوعد على ذلك[٥٢]، ومن ثم يقرر أن الحكم المشمول في هذه الآيات ـ وعيدا أو وعدا ـ لابد أن يراعي فيه مقام الخطاب ولابد أن تدرس الآيات الواردة في أحد المقامين بطريقة شمولية، لأن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا. ويفهم من كلام الأشعري أن الفرقة التي تتخذ لنفسها موقفا عقديا، ثم تحاول جذب النصوص

(٤٩) اللمع، ص ١٢٣، ط. القاهرة سنة ١٩٧٥م.
(٥٠) نفس المصدر.
(٥١) نفس المصدر ص ١٢٥، ويذكر «ابن الراوندي» في فضيحة المعتزلة مثل هذ الكلام، فمن المحتمل أن يكون الأشعري قد اطلع عليه. انظر الانتصار ص ١٥٤.
(٥٢) اللمع. ص ١٢٧.

لموقفهـــــا ، ليست أولى بهذا الموقف من غيرها حين تفعل ذلك ، وتضيع هنا الروابط الفكريـة والعقدية التي تنتظم بها آيـات الكتاب العزيـز ، وكأن الرجل هنا يقـرر قضية هـامة ، هى : السير في فهم القـرآن الكـريم بطـريقة طبيعيـة منظـورا بها إلى طبيعة هـذا الكتـاب ، وإلى طبيعة الانسـان الذي يتحـدث عنه هـذا الكتاب ، من حيث دوافعـه إلى أفعاله في الدنيا ثم مصيره في الآخرة ، وهذا ما أوافق عليه تماما .

وأتباع المذهب الاشعري سـاروا على نفس ما ذهب إليه إمامهم ، فالبـلاقلاني يرى رأي استاذه في حقيقة الإيمان ، وهو أنه التصديق القلبي ، ويستشهد على ذلك بقول الحق تبارك وتعالى : « وَمَآأَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا » أي بمصدق ، جريا على لسان العرب [٥٣] ، وكذا الأسماء والأحكـام فيرى أن اسم «الفسق» يمكن إطـلاقـه على المؤمن ، لأنـه لايضـاد إيمانه ، وأن حكمـه موكول إلى الله تعـالى ، داخل في دائرة المشيئة ، إن شاء عفـا عنه ، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه [٥٤] .

وإمـام الحرمين الجويني ، يـرى في الأسماء والأحكـام مـا يـراه الامـام الاشعـري والباقلاني من قبل ، ويقرر أن هذا هو مذهب أهل الحق ، ويرد على المخالفين ، ويرى أن ماساقوه من الايات القرآنية والاحاديث النبوية ، لا ينهض ان يكون حجة لهم [٥٥] وهو نفس ما ذكره الشهرستاني في «نهاية الأقدام» [٥٦] والرازي في «معالم اصـول الدين» [٥٧] ممايتأكـد معه أن المدرسة الأشعـرية تجمع على خـلاف ما ذهب إليه المعتـزلة في الأسماء والأحكام .

ثانيا: الماتريدية

لم نر للماتـريدي ومن شـايعه في مذهبـه رأيا يخالف ما ذكـرناه عن الأشعـري ، فهو لايقبل ماذهب اليه المعتزلة في مقـام الأسماء ، كما لايقبل تخريجهم لنصوص الوعيد التي يسقطونها على مرتكب الكبيرة في مقام الحكم ، غير أنه كـان أكثر تتبعا لما استشهدوا به ،

(٥٣) الباقلاني : التمهيد ، ص ٣٤٦ . ط . بيروت سنة ١٩٥٧م .
(٥٤) نفس المصدر ، ص ٣٤٩ .
(٥٥) امام الحرمين الجويني . الارشاد الى قواطع الأدلة ، ص ٣٩٧ ، ط . القاهرة سنة ١٩٥٠م .
(٥٦) ص ٤٧٢ ط . ألفرد جيوم .
(٥٧) ص ١٧٤ . ط . أولى . القاهرة بدون تاريخ .

مظهرا إصرارهم على تطويع النصوص الدينية لعقائدهم، وأن السياق واللغة لايساعدانهم على ذلك، ويؤكد هنا أن التقسيم الثلاثي الذي ذهبوا إليه، حين زادوا المنزلة بين المنزلتين إنما هو من قبيل التعدي على حق الله؛ لأنه سبحانه إنما قسم البشر إلى مؤمن وكافر، إذ يقال لهم حينئذ آلله أذن لكم أم على الله تفترون، أو يقال لهم كما قال الله في حق اليهود: أأنتم أعلم أم الله؟.

ثم بين أن مفهوهم ـ وكذا الخوارج ـ للايمان غير صحيح، إذ أن القول بأن العمل شرط لصحة الإيمان قول معكوس، والصحيح أن الإيمان هو شرط لصحة العمل؛ وفي مقام الحكم يبين أن تأويلهم لآية « إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ » تأويل ليس صحيحا حيث صرفت المغفرة إلى الصغائر، فالوعيد قد شمل كل الكبائر، ولا شك في أن هذا مردود بصريح القرآن الكريم، لأنه قد جاء بما يقرر أن الحسنات يذهبن السيئات، كماقرر سبحانه وتعالى أن اجتناب الكبائر مكفر للصغائر[٥٨]. ولعل من أدق ماقاله الماتريدي هنا، هو قوله: إن قول الحق تبارك وتعالى في الآية: « . . . . وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ . . . » المشيئة هنا راجعة إلى أنفس الفاعلين ودوافعهم ونياتهم، لا إلى الآثام التي ارتكبوها، وهذا ملحظ دقيق جدا فلربما ارتكب عبد ذنبا عظيما دون الشرك بدوافع لم تستطع إرادته ضبطها، أو بتأويلات محتملة غير أن يكون محادا لله ولرسوله، فهنا تكون المشيئة الإلهية المبنية على علم الحق سبحانه بما في الصدور. . وهذا أمر لم يتنبه إليه المتشددون من الخوارج والمعتزلة، فكانوا هنا ظاهريين جدا في تشددهم، فكما أن الأفعال الظاهرة تتفاوت شدةوضعفا فكذلك أفعال القلوب.

ثالثا: السلف

جاء في العقيدة الطحاوية، وهى عمدة المذهب السلفي مع شرحها، قول الإمام الطحاوي: «ولايخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه» وهذا الكلام تقرير لمبدئهم: لانكفر أحدا من أهل القبلة بذنب مالم يستحله.

وهذا الحكم مبنى على مذهبهم في الإيمان، إذ أنه عند جمهور السلف: «التصديق بالجنان والاقرار باللسان»[٥٩] وليس العمل داخلا في حقيقته، بل شرط لكماله وتمامه.

(٥٨) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٣٢٩ ط. دار الجامعات المصرية.
(٥٩) شرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٧٢.

وقد تتبعت كتب السلف الكبرى، فلم أجدهم يقفون في دائرة الأسماء، كما وقف الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة، بل كانت دائرة الحكم هى التي لفتت انتباههم، فلم يرضوا بما ذهب اليه هؤلاء ـ كما هو ظاهر نص صاحب الطحاوية وشارحها ـ وقد قرر ابن تيمية في كتابه «الايمان» ضرورة الفرق بين مفهوم كل من الإيمان والاسلام والإحسان، لأن الحديث الصحيح قد جاء بذلك. غير أنا نراه في مواقف كثيرة لايقف بالإيمان عند مجرد التصديق وحده، ويعيب على من يفسره بذلك ويرى أنه حقيقة جامعة لكل ما أمر به الدين أو ما نهى عنه، ولاشك في أن ابن تيمية هنا يريد بذلك تمام الدين وكماله، لأنه قد بين أن لكل من الإيمان والإسلام والإحسان حقيقة خاصة به[٦٠] وأن ذلك كله هو الدين الخالص، فإذا رأيناه في مقام آخر يقصد من الإيمان ما يقصد من الدين فهذا من باب التساهل لديه، وإلا فكيف نفسر هذا الموقف؟

إن الدوافع الحقيقية وراء هذا التأرجح، لايمكن تفسيرها إلا على أساس أن الوقوف بالإيمان عند التصديق وحده، كما هو العرف اللغوي، قد يكون مدخلا إلى اعتبار الأعمال أمرا يمكن التساهل فيه، وهذا قد وقع بالفعل، كما هو الحال عند المرجئة، غير أن الذي يمكن التنبيه عليه هنا، هو أن المطلوب شرعا حتى يكون الدين تاما، هو مجوع الثلاثة: الإيمان، وهو التصديق القلبي؛ والإسلام وهو الاعمال الظاهرة التي تترجم عن هذا الإيمان، ويستدل بها عليه، والإحسان وهو الإخلاص في كل من الإيمان والإسلام.

هذه هى حقيقة الدين الكلية، وبهذا يظهر أن المفاهيم الثلاثة مختلفة، وأن أخذ أحدها في مفهوم الآخر ضرب من الخلط بين المفاهيم، وهذا ما أشار اليه الحق تبارك وتعالى في قوله: «قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا . . .» (سورة الحجرات: الآية ١٤).

رابعا: الشيعة الإمامية

أنكرت الشيعة الإمامية على المعتزلة قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، كما أنكرت الفرق

(٦٠)ابن تيمية: كتاب الايمان، ص ٢٨، ط. بيروت سنة ١٩٨٦م.

السنية، على الوجه الذي قدمنا. فالشيخ الصدوق ـ وهو إمام له قدره ـ يقرر أن الإيمان وصف جامع لعقد القلب وإقرار اللسان والعمل بالأركان. وهذا يعني لديه أن من ارتكب كبيرة فقد خرج من الإيمان، وهو يقر هذا، ولكنه يرى أن خروجه هذا لايعني وقوفه في منطقة بين الإيمان والكفر، بل يظل مسلما، وتجري عليه في الدنيا جميع أحكام المسملين، وتفسير هذا الموقف لديه إنما يقوم على اعتبار أن الإيمان أخص من الإسلام، وأن زوال الأخص لايقتضي زوال الأعم. وهذا ما عليه جمهور الشيعة الإمامية، ولايمنعون أن يجتمع في مرتكب الكبيرة دون الشرك وصف الفسق مع الاسلام. لأنه يكون مسلما بإسلامه فاسقا بفسقه. وقد يسمى مسلما بإلاطلاق، وقد رأى الشيخ المفيد أنه يجوز أن يسمى مؤمنا لا بإطلاق، ولكن بقيد كونه فاسقا، وهنا يقترب جدا من مذهب الأشعرية والماتريدية، ويردد نفس العبارة التي رددها من قبل، الإمام الأشعري فيقول: يسمى مؤمنا بإيمانه وفاسقًا بفسقه. ويظهر أن هذا هوموقف الإمامية جميعا باستثناء ما صرح به الشيخ الصدوق، مما ذكرناه عنه آنفا، وكذا آل نوبخت. الذين كانوا في تصورهم لحقيقة الإيمان أشبه مايكونون بالمرجئة، حيث جوزوا إطلاق اسم الإيمان على مرتكب الكبيرة، ويقترب منهم إلى حد كبير ما ذهب اليه «الطوسي» الذي يقرر أن الايمان هو التصديق وأن الأعمال الظاهرة ليست داخلة في حقيقته، غير أنه خشى أن يطلق على العاصي اسم المؤمن باطلاق، حتى لايلتبس ذلك بالمؤمن الذي لم يقترف ذنبا، فجوز ان يضاف إلى وصف الإيمان وصف الفسق، وكذا الحال عند نصير الدين الطوسي والحلي وغيرهما من أعلام الشيعة الإمامية.

وإذا كان الأمر هكذا في مقام الاسم، فإنهم في مقام الحكم مجمعون على أن مرتكب الكبيرة لايخلد في النار[٦١] لعموم آيات الوعد، ولظاهر الآية ٤٨ و١١٦ من سورة النساء.

إن منطق المعارضين عموما للفكر الاعتزالي في هذه القضية يقوم على أسس شرعية وعقلية معا، لأن خلود العصاة في النار، لايحقق العدل، فضلا عن عدم تحقيقه للفضل والعفو، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل. ثم ماذا يفعل الله بعذاب عباده إذا شكروا وآمنوا،

(٦١) انظر: د. عائشة المناعي، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الامامية ص ٣٦٧ ط. الدوحة، سنة ١٩٩١م.

كما قال تعالى: «مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا» النساء: ١٤٧) حتى لو حدث في شكرهم وإيمانهم بعض الخلل؟

ثم إن المعتزلة الذين يحرصون على العدل الإلهي قد نسوا أن المسائل الالهية لاتخضع للمقاييس البشرية، فضلا عن هذه النظرة الحادة، التي تفهم من خلال موقفهم، وهى أن مسألة الثواب والعقاب لابد أن تخضع لقياس رياضي دقيق، ولو سلمنا لهم بهذا، فهل يصح بمقياسهم هذا أن يخلد العاصي كما يخلد الكافر؟ ولا عبرة بالفرق في درجة العذاب، لأن التأبيد هو المعول عليه هنا، وهل بانت لهم الدوافع التي حملت العصاة على عصيانهم حتى يسلكوهم في رباط واحد؟ أعتقد أن المسألة اعمق من ذلك بكثير، فالله قد كتب على نفسه الرحمة، وقد سبقت غضبه، وإذا كان الحق سبحانه قد حبب إلى عباده التعامل بالفضل والعفو على اعتبار أنهما صفتان إيجابيتان، أفلا يكون من باب أولى أن يتصف بهما سبحانه، وأن تكون آثارهما بادية فيما يظهر من فضله على عباده الطائعين وعفوه عن عباده العاصين؟

واذا كانت «المشيئة» المطلقة قد توحى إلى الادراك بما قد يفهم منه التنافي مع العدل، فقد كان عليهم أن ينظروا إليها في ضوء الصفات الإلهية الأخرى مثل كونه تعالى حكيما خبيرا عليما، لطيفا، وأحكامه تعالى مبنية على علمه وحكمته.

ثم إن «التوبة» التي عولوا عليها كثيرا في هذا المقام، إلى درجة جعلت «القاضي عبدالجبار» لايترحم على الوزير البويهي «الصاحب بن عباد» الذي ولاه منصب قاضي القضاة، وكان حامي حمى المعتزلة في عصره، لأنه لم يظهر توبته قبل موته، يمكن أن تتخذ ذريعة لارتكاب المعاصي بحجة أن «التوبة» تمحوها. وبهذا يمكن أن تعود المسألة عليهم، لا لهم. وقد كان موقفهم هذا مدعاة لتصرفات شاذة من بعض المنتسبين إليهم، جعلتهم يتخذون من «التوبة» مشجبا يعلقون عليه ارتكابهم للمعاصي. الأمر الذي جعلهم هدفا لنقد لاذع من شيخ المعرة ـ أبي العلاء ـ كما جاء في رسالة الغفران[٦٢].

وبهذا الذي قدمنا، يظهر أن المعتزلة كانوا على طريقة لم يرض عنها جمهور علماء الأمة من جميع الاتجاهات المعتدلة:

(٦٢) انظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص ١٥٥. وأيضا: مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٩.

نتائـــج:

في مجال البحث العلمي، تنصب الأحكـام على البنـاء الفكـري لـلآراء والمذاهب، وتنحي المقـاصد والنـوايـا، إلا بالقـدر الـذي يكشف عن الدوافع الحقيقيـة وراء اتخاذ موقف ما، من قضيـة من قضايا الفكر، حتى ولو كانت متصلـة بأصول الاعتقاد، لعل في ذلك ما يخفف من حـدة الحكم إلى حد ما، من ثم يمكن أن نقرر مـايأتي في ضوء ما قدمناه في هذه الدراسة، عن أصل «المنزلة بين المنزلتين» لدى المعتزلة.

أولا : لم يكن مـوقفهـم في مجال «الاسم» إلا خـروجـا غير مبرر على قضـايـا الفكـر الأساسية، حيث قد بان لنـا أن الإيمان أو الكفر يقتسمان طرفي البعد ولا واسطة بينهما.

ثانيـا : كان هـذا الموقف متجاوزا الحقيقة الشرعيـة كذلك، التي جـاءت في مقام تخيير الانسـان، لتعطيه الحريـة لاتخاذ مـوقف تجاه مـايريـد اعتقـاده، لايتجاوز أحـد المفهومين: الإيمان أو الكفـر، وبهذا وذاك كان المعتـزلة هـدفا لأن يتهمـوا بأنهم خالفوا العقل والنقل معا.

ثـالثا : لم تكن العـلاقـة منسجمة بين مـوقفهم في مجال «الاسم» وبين مـوقفهم في مجال الحكم، فقد بـان أنهم في مجال الحكم كانـوا وعيدين إلى حـد بعيد، الأمـر الذي قربهم جدا من موقف الخوارج.

رابعا : ظهـر أن منهج المعتزلة كـان يقوم على التحكم واعتبـار كل فهم مخالف، لاقيمة له، كما ظهرت نظرتهم غير المتكافئة إلى الصفات الإلهية، حيث لم يدركوا المغزى الواضح من صفات الفضل والعفو، كما تجلى تحكمهم في السنة النبوية الشريفة، يعملون منها ما يـوافق مدعاهم، وأما ما يخالفه فقد رفضوا الأخـذ به بحجة أنه أحاديث آحاد لايعمل بها في العقائد، وقد كانوا بهذا الموقف هدفا لمطاعن كثيرة من علماء الأمـة، وتخطى هـذا المنهج المتحكم نطـاق الجدل النظـري إلى العنف المادي في بعض القضـايـا، كما شهد بـذلك تـاريخهم، من ثم يظهـر أن وصفهم بأنهم من دعاة حرية الفكر لم يكن معبرا عن حقيقة منهجهم.

خامسا : لايمكـن إغفال الجهود التي بذلـوها في مقاومة الإلحاد والزنـدقة بمنهج عقلي

متميز، وهذا مما يذكر لهم.

يضاف إلى ذلك دوافعهم إلى اتخاذ مواقفهم، وتنظير أصولهم، وإن كانت هذه الأصول قد جاءت في بعض الأحيان غير منسجمة مع القضايا العقدية الظاهرة، وكان من بينها هذا الاصل الذي عقدنا له هذا البحث. فهل يمكن بعد هذا كله أن يحكم لهم أو عليهم بأحكام تتجاوز هذه النتائج؟

أعتقد أن المبالغين في تقديرهم، الذين يجعلون منهم المثل الحقيقي للفكر الاسلامي، ليس معهم الحجج الكافية كي تنهض بهذا الحكم، كما أن الذين يبالغون في الغض من شأنهم وتحقير دورهم الذي أدوه في الدفاع عن الاسلام، يكونون قد بخسوهم حقوقهم، وقد أمرنا الحق تبارك وتعالى ألا نبخس الناس أشياءهم، فإلى هؤلاء وأولئك من المعاصرين الذين يحبونهم والذين يبغضونهم معا، يساق هذا الحديث، لعلهم إلى الحق يرجعون. والله أعلم.