Journal of Alasmarya University: Sharia Sciences
Vol. 36, No. 3, September 2023, 72-100

مجلة الجامعة الأسمرية: العلوم الشرعية
المجلد 36، العدد 3، سبتمبر 2023، 72-100

المنهج التكاملي في الفكر الإسلامي
دراسة في تشكّل الإرجاء الذّرائعي والإرجاء المعرفي في الفكر الكلامي المبكّر

أ.د المبروك الشيباني المنصوري، د. أحمد الكندي، أ.د. سليمان الشعيلي

قسم العلوم الإسلامية بكليّة التربية، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان
mabroukmansouri@squ.edu.om

ملخص

تسعى هذه الورقة البحثيّة إلى اعتماد المنهج التكاملي في دراسة تشكّل علم الكلام الإسلامي وتطوّره في مرحلته التأسيسيّة عبر تحليل واحدة من أهمّ المسائل الّتي أثارها علم الكلام الإسلامي في لحظة تشكّله الأولى وهي قضيّة الإرجاء. وتفترض الورقة أنّ في الإرجاء بعدين أساسيّين يختلفان عن بعضهما جذريّا: الأوّل أطلقنا عليه مصطلح "الإرجاء الذرائعي"، وقد صيغ لتبرير إرجاء الحكم على مرتكب الكبيرة، وكان ذا غايات سياسيّة واضحة لحظة تشكّله الأوّل، والثّاني أطلقنا عليه مصطلح "الإرجاء المعرفي" وقد أُصّل ليبيّن أن معرفةَ الصّانع "معرفةً فطريّةً اضطراريّةً" عامّة، لا يتحقّق بها مقصود الإيمان ولا يكتمل، ولا تكفي لتحقيق الفوز في الآخرة، وأنّ صاحبها مرجأ إلى حين الإقرار بالمعرفة المخصوصة التعيينيّة: بالله ربّا وبمحمّد عليه السلام رسولا وبأنّ ما جاء به حقّ. وقد توصّل البحث إلى جملة من النتائج منها أن الإرجاء الذّرائعي سلك منحى تبريريّا لغايات سياسيّة كان مدارها إرجاء الحكم على مرتكب الكبيرة. أمّا الإرجاء المعرفي فقد تشكّل لغايات دعويّة جدليّة مع أتباع الأديان الأخرى، بالأساس، ولم يكن في بداياته موضوعا خلافيا بين المسلمين أنفسهم. وقد بيّن البحث أن صنفيْ الإرجاء ذوا أصول إسلاميّة ولم يتأثّر فيهما القائلون الأوائل بهما بأيّة مؤثّرات خارجيّة، على عكس ما تدّعي كتب الفرق والمقالات، والمتمذهبون والمستشرقون قديما وحديثا. وتؤكّد الورقة أن اتّباع المنهج التكاملي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ضرورة منهجية ومعرفية وحضاريّة يدعو إليها الواقع الفكري والثقافيّ الإسلامي المعاصر الذي طغت عليه النزعة الآحادية والتشتّت والتجزيء المخلّ الذي عصف بقوّة الأفكار ومتانتها منهجا ومضمونا.

الكلمات المفتاحيّة: المنهج التكاملي، الإرجاء الذرائعي، الإرجاء المعرفي، مرتكب الكبيرة.

مقدمة

كانت مقالة الإرجاء من بين أهمّ القضايا الأساسيّة التي عالجها علم الكلام الإسلامي لحظة تشكّله المبكّر في النصف الثاني من القرن الهجريّ الأوّل، بالإضافة إلى مقالة الجبر ومقالة القدر. ولكنّ بحث هذه القضيّة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ظلّ متأثّرا بمناهج القدامى الذين بنوا آراءهم على ما تضمّنته متون كتب الفرق والمقالات، دون أن يفصلوا بين المذهبيّ والمعرفيّ، أو متأثّرا بمناهج المستشرقين الذين يعتبرون كل مسائل الفكر الإسلامي قائمة على مؤثّرات خارجيّة دخيلة على الإسلام. ويسعى هذا البحث إلى إعادة النظر في مقالة الإرجاء لتمييز البعد الذّرائعي عن البعد المعرفي فيه، باعتماد منهج تكامليّ يقوم على الاستقراء والتنسيب والنّقد.

ISSN: 2706-9524 (Print) ISSN: 2706-9532 (Online)
Received: 11 May 2023 Accepted: 30 August 2023 Available online: 16 September 2023

دواعي البحث

لعلّ من أهم أسباب اختيار هذا الموضوع ودواعي الكتابة فيه هو البحث عن رؤى جديدة تفسّر تشكّل علم الكلام الإسلامي وتطوّره من وجهة نظر معرفيّة، بعيدا عن التّمذهب أو التّسيّس أو الاستشراق.

إشكالية البحث

الإشكاليّة الأساسيّة لهذا البحث هي كيف تشكّلت مقالة الإرجاء في الفكر الإسلامي وكيف تطوّرت؟ وما أقسامها وأبعادها؟

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

-بيان الخلفيّة السّياسيّة للصّلة بين مقالة الإرجاء والحكم على مرتكب الكبيرة في الفكر الإسلامي المبكّر.

-تمييز أقسام الإرجاء برؤية معاصرة عبر إعادة تحليل التقسيمات التراثيّة وتأويلها وفق ضوابط المنهج التكاملي.

-إعادة فهم الأبعاد المعرفيّة والإيمانيّة للإرجاء، وموضعته في سياقه الفكري في علم الكلام، بعيدا عن اعتباره مجرّد تأثّر بمؤثرات خارجيّة دخيلة على الإسلام كما دأب المتمذهبون قديما وحديثا على تكراره.

منهج البحث

يقوم البحث على المنهج التكاملي الذي يصل بين التّأريخ للفكر والتّأريخ للحدث، ويعتمد مبدأي التّنسيب والنّقد، متّخذا الاستقراء والتحليل والاستنتاج أدوات مباشرة لبناء الأفكار.

مصطلحات البحث

يقوم البحث على مصطلحين أساسيّين هما الإرجاء الذرائعي والإرجاء المعرفي.

والمقصود بالإرجاء الذّرائعي هو اعتماد مقالة الإرجاء ذريعة تبريريّة للحكم على مرتكب الكبيرة. وكثيرا ما وُظّف هذا الصّنف من الإرجاء من السّاسة الأمويين الذين نظّروا له واعتمدوه "مذهبا رسميا" في عهدهم.

أما الإرجاء المعرفي فالمقصود به ذلك التمييز بين المعرفة الاضطراريّة أو الأوّليّة من جهة، والمعرفة الكسبيّة المخصوصة من جهة ثانية. وقد ذهب أوائل المتكلّمين إلى أن إيمان العبد لا يكتمل إلّا إذا استوفى الصّنفين من الإيمان معا، على اعتبار أنّ المعرفة الاضطراريّة معرفة عامّة متاحة لجميع البشر لا تفاضل فيها، ولا يقوم عليها الجزاء: ثوابا أو عقابا، أما المعرفة التّعيينيّة المخصوصة بالله ربّا وبمحمّد رسولا فهي أساس الإيمان، ولا يكتمل إيمان العبد إلا بهذه المعرفة المخصوصة. وهذا ما تناقشه هذه الورقة.

حدود البحث

الحدّ الموضوعي لهذا البحث هو مقالة الإرجاء، باعتبارها إحدى المقالات المؤسّسة لعلم الكلام الإسلامي، أما الحدّ الزماني فهو الفترة التأسيسيّة لعلم الكلام في القرنين الهجريين الأوّل وبدايات الثّاني.

متن البحث :

تمهيد

يؤكّد استقراء الفكر الإسلامي بموضوعيّة -على عكس ما يتردّد في كتب الفرق والمقالات والمصنّفات المذهبيّة- أن البعد الإيماني هو أساس علم الكلام سواء فيما تعلّق بالجدل الدّاخلي بين المسلمين أنفسهم، أو فيما تعلّق بالجدل الخارجي مع غير المسلمين بصنفيهما: المنكرين للوجود أو للتوحيد (إنكار وجود رب خالق، أو إنكار وحدانية هذا الخالق: الدهرية

والثنوية مثلا)، أو المنكرين للتعيين (تعيين الله سبحانه ربا ومحمد عليه السلام رسولا: اليهود والنصارى). والنّاظر في فصول الفكر الكلامي الإسلامي وتقاسيمه، فيما يتعلّق بالجدل الدّاخلي في الفعل الإنساني، يدرك بجلاء أنّ أوائل المتكلّمين قد ركّزوا على الجانب الإيماني وعلى البعد الإصلاحي في الفعل، فحمّلوا العبد مسؤوليّة أفعاله ونظّروا لمستوى عميق في التكليف قوامه أنّه: إذا كان الله سبحانه لا "يجبر" العبد على فعل ثمّ يحاسبه عليه، فكيف "يجبره" على فعل ما ينهاه عنه ثم يعاقبه عليه؟ وتوصّلوا إلى أن لا جبرَ. وإنما هو تكليف وابتلاء وثواب أو عقاب.

وبيّن اعتمادنا لمنهج تكامليّ يصل بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث–اعتبارا لكون الأفكار ترتبط بالأحداث وبالمسار العام لتطوّر التاريخ البشري، وتتولّد عنها– في دراسة مقالة الجبر في الفكر الكلامي الإسلامي[1] أنّها لم تقرأ قراءة دقيقة تضعها في سياقها الفكريّ التأصيلي لتكتشف في الجبر بعدين أساسيّين، ولكنّهما مختلفان. أحدهما هو ما اصطلحنا على تسميته بالجبر الذّرائعي الذي اتّخذه بنو أميّة مقالة رسميّة للدولة لتبرير شرعيّة خلافتهم وقدريّة أفعالهم، والثّاني هو ما أطلقنا عليه الجبر الكوني. وقد تبيّن لنا أنّ الجبر الكوني ذو بعد وجودي، ورأينا فيه بداية التأسيس للرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة[2] التي ستمثّل نواةَ دقيق الكلام في القرون اللاحقة. وهو يسعى إلى موضعة الإنسان في الكلّ الوجودي الذي ينتظمه باعتباره عنصرا في منظومة كونيّة تخضع خضوعا كاملا للنواميس الرّبانيّة.

وقد بيّننا في ذاك البحث أن هذا الصّنف من الجبر: الجبر الكوني، متأسّس على نظرة إسلاميّة دقيقة تصل بين الوجود والتكليف والابتلاء والجزاء، وهو يختلف كليّا عن الجبر الذّرائعي ذي البعد السّياسيّ. وأكّد الاستقراء والتحليل نظر جهم بن صفوان، مؤسّس الجبر الكوني، إلى الإنسان باعتباره كائنا طبيعيا مخلوقا لله سبحانه، وأن عضويّته في المنظومة الكونيّة لا تختلف عن عضويّة باقي الموجودات الطبيعيّة، لذلك كان يؤكّد دوما–في كلّ ما نقل عنه– أن الإنسان مثله مثل الشمس والقمر والنجوم والشجر والماء والريح وباقي الموجودات الطبيعيّة التي خلقها الله سبحانه في الكون. ومن هنا فليس للإنسان خيار في وجوده وفي تكليفه وفي موته وفي بعثه وفي حسابه. فكلّها تجري عليه بقدر من الله سبحانه. ولكن مفرّقي الفرق والمقالات لم يروا في الجبر الجهمي غير البعد السطّحي ذي الظاهريّة اللفظيّة، فألحقوه بالجبر الذّرائعي، وأفقدوا فكره تميّزه وإبداعيّته التي كان لها أن تثري الفكر الإسلامي لو نُظر إليها في عمقها وأصالتها. وقد تبيّن لنا في ذلك البحث أنّ

[1] المنصوري، المبروك الشيباني، وآخرون (2023)، المنهج التكاملي في دراسة علم الكلام الإسلامي: مقالة الجبر وإشكاليات النشأة أنموذجا، مجلة مجمع، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، ع 47.

[2] يقول فؤاد سزكين "وهناك ظاهرة على جانب كبير من الأهمية، هى أن المعتزلة قد أحسوا بأن محاربة الثنويين واجب عليهم. فلقد ألف واصل بن عطاء– كما رأينا– كتابا فى نقض مذهب المانوية. ويتضح لنا جليا أن المعتزلة كانوا فى حاجة ملحة إلى عقيدة تعتمد على فلسفة الطبيعة، كما يبدو من قصيدة المعتزلى صفوان الأنصارى في الرد على بشار بن برد عابد النار. وفى هذا إشارة إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية وإشارة إلى تطورها فى إطار الحضارة الإسلامية فى القرن الثانى الهجرى، ويدل هذا من جهة أخرى على اطراد تطور علم الكلام، كان الاهتمام بفلسفة علم الطبيعة أكثر وضوحا عند أبى إسحاق النظام الذى انفصل عن أستاذه أبى الهذيل العلاف وأسس مدرسة مستقلة بالبصرة. وحينما كان هذا الأستاذ– الذى كان تلميذا غير مباشر لواصل بن عطاء– يرد على المانوية ويحارب الرافضة، التى كان يمثلها فى ذلك الوقت هشام بن الحكم المشهور، اعتبر أبو إسحاق النظام نفسه أكبر فيلسوف طبيعى ومناهض ضد فلسفة الدهريين أى ضد الفلسفة الهيلينية الآسوية". سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، تع. محمود حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991، ج 4، ص 59– 60.

الجبر الكوني لا ينفي التكليف، ولا ينفي قدرة العبد على الفعل، ولا مسؤوليّته عنه، باعتبار تمييزه بين الفعل الربّاني والفعل البشري، على عكس الجبر الذرائعي، الذي ينحو منحى تبريريّا لسوء فعل الإنسان ومخالفته لشرع الله سبحانه وارتكاب الكبائر، معتبرا إيّاها جبرا ربّانيّا.

والبعد التأصيليّ الفكري في علم الكلام هو الذي حمل أوائل المتكلّمين على التركيز على إبراز الأحكام فيما يخصّ المسلم العاصي مع الجهميّة والمعبديّة والغيلانية والجعديّة باعتبارها الإطار الجنيني الأوّل لهذا الفكر. فغاب المؤمن الموفّي عن التأصيلات الكلامية الأولى، ولم تبرز قضيّة التّوبة، بصفتها مقالة كلاميّة، إلّا مع واصل بن عطاء حين تقعيده للقواعد الكلاميّة، حين جعل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر هو غاية علم الكلام ومنتهى قواعده. أمّا متقدّمو متكلّمي القرن الأوّل فقد نظروا إلى المسلم العاصي نظرة حكميّة في الغالب سواء كانت دنيويّة أو أخرويّة.

وسنعتمد ذات المنهج للنظر في مقالة الإرجاء لنميّز بين الإرجاء الذّرائعي والإرجاء المعرفيّ بعيدا عن التمذهب الّذي أنهك الفكر الإسلامي وسطّح أبعاده وشوّه أعلامه قديما وحديثا. فما أصول الإرجاء؟ وما مقوّماته؟ وما أبعاده؟

المبحث الأوّل: تشكّل الإرجاء وأقسامه في الفكر الإسلامي المبكّر

المطلب الأوّل: الإرجاء وإشكاليّة الحكم على مرتكب الكبيرة

اعتمد بنو أميّة في بداية حكمهم منذ العقد الخامس من القرن الهجريّ الأوّل على مقالة الجبر وبرّروا بها مشروعيّةَ خلافتهم، وكثيرا من الأحداث السيّاسيّة والإجراءات العسكريّة والاقتصاديّة الّتي اتّخذوها لتوطيد دعائم سلطانهم. فكان الجبر عندهم ذريعة لأغراض سياسيّة استمرّت طوال فترة حكمهم، إذ كانت بنو أميّة "مجتمعة–إلّا من عصم الله– على الإجبار"[1]. ولئن كان تشكّل المقالة الجبريّة مبكّرا في الفكر الإسلامي، على ما تذكر كتب التّاريخ، إذ كان أوّل توظيف سياسيّ للجبر الذرائعي من طرف معاوية في حرب صفّين، ثمّ دأب على توظيفه في تأصيل شرعيّة خلافته باعتبارها قدرا ربّانيّا، فإنّ المعارضة الفعليّة لهذا التوجّه الذّرائعيّ لم تتشكّل إلا في في أواسط العقد السّادس من القرن الهجريّ الأوّل، ترجيحا، بعد انقسام المحكّمة إلى فرق[2]. فذهب الأزارقة إلى تكفير مرتكب الكبيرة كفر ملّة ما لم يتب. يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين "والأزارقة تقول إن كل كبيرة كفر وأن الدار دار كفر، يعنون دار مخالفيهم، وأن كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالدا مخلدا"[3]. وزاد الشهرستاني على الأشعري في ما نسبه إلى نافع قوله "ولا يحل أكل ذبائحهم، ولا تناكحهم، ولا توارثهم. ومتى جاءَ منهم جاءٍ فعلينا أن نمتحنه. وهم ككفار العرب لا نقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، والقعد بمنزلتهم، والتقية لا تحل"[4]. وعدّ الشّهرستاني من آرائهم المركزية ثمانية. الثّامنة هي إجماعهم "على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة، خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلدا في النار مع سائر الكفار. واستدلوا بكفر إبليس، وقالوا: ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمره بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع، وإلا فهو عارف بوحدانية الله تعالى"[5]. وعلى هذا لم ير الأزارقة أن الإيمان بالله كاف

[1] البلخي، مقالات، ص 87، نقلا عن النشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

[2] المنصوري، المبروك، الفكر الإسلامي في بلاد المغرب: تشكّله وتطوّره وانتشاره، تونس، الدار المتوسطية للنشر، 2011، ص 59.

[3] الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميّين، تح. نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط. 1، 2005، ج 1، ص 85.

[4] الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، ج1، ص 119.

[5] نفسه، ج 1، ص 122.

لدخول الجنّة، وإنّما يستلزم دخولُ الجنّة الإيمانَ والقول والعملَ على مقتضى الضوابط الشّرعيّة، فإن خالف الإنسان الأمر الرّبانيّ وارتكب الكبائر المنهيّ عنها، فإنّه يعامل معاملة المشركين، فلا تحل مؤاكلته ولا مناكحته. وإن مات مصرّا على كبيرته غير تائب منها فمصيره إلى النّار مخلّدا فيها كحال المشركين سواء بسواء.

وأمام غياب مصنّفات الأزارقة للنظر في متونهم وتحليل رؤاهم واستدلالاتهم[1]، فليس لنا من سبيل لاستجلاء معالم فكرهم غير كتب الفرق والمقالات، وأغلبها متحيّز. فلم تذكر تلك الكتب الفرقيّة الصّلة بين حكم الأزارقة بالكفر على مرتكب الكبيرة وأفعال بني أميّة، ولكنّها أكّدت أن ما استخلصوه من أحكام نابع من استقرائهم للأدلّة القرآنيّة. ويبدو أنّ الأزارقة من أوّل من طبّق القياس لاستصدار الأحكام العقديّة في الإسلام. فحكمهم بتكفير مرتكب الكبيرة أصدروه قياسا على كفر إبليس برفضه الأمر الرّباني بالسّجود، وإلا فهو عارف بالله مقرّ بوحدانيّته. ولهذا قالوا إن الإقرار بالوحدانية أو الإيمان بالله مع مخالفة الأوامر الربانية مقتضية للتكفير وللتخليد في النار، كحال إبليس. وحكمهم في أطفال المشركين استقوه من قول نوح عليه السلام فيهم في سورة نوح (وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا *إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا). وخالف الإباضيّةُ الأزارقةَ في حكم مرتكب الكبيرة في الدّنيا وإن وافقوهم في هلاكه في الآخرة. فاستحدثوا لذلك مصطلحا هو "كفر النّعمة". ومضمون مقالتهم أنّ الكبائر لا تعطّل إجراء أحكام الإسلام على مرتكبها في الدّنيا، وإن كان هالكا في الآخرة، ما لم يتب[2] .

وبالإضافة إلى هذين الرّأيين كان الحسن البصري وأصحابه يرون صاحب الكبيرة منافقا لإتيانه بالقول وتضييعه للعمل. يقول الشريف الرّضي إنّ "الناس كانوا فى أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال؛ كانت الخوارج تسميهم بالكفر والشرك، والمرجئة تسميهم بالإيمان، وكان الحسن وأصحابه يسمونهم بالنفاق"[3]. والمرجّح عندنا، بناء على استقراء تشكّل الفكر الإسلامي وتطوّره، وعقد الصّلة بين التّأريخ للحدث والتأريخ للفكر، أنّ هذه الآراء الثلاثة في مرتكب الكبيرة: الشّرك والكفر والنفاق هي التي دفعت إلى ظهور مقالة الإرجاء الذّرائعي وإقرار الإيمان لمرتكب الكبيرة. وقد بدأ التنظير للإرجاء على يد الفقهاء الذين انتدبتهم السّلطة الأمويّة لذلك في حدود سنة 75 هجريّة. فعدّ القائلون بهذا الصّنف من الإرجاء مرتكب الكبيرة مؤمنا. وأرجأوا الحكم عليه إلى الآخرة على ما سيتبيّن لاحقا. ولكنّنا قدّمنا الإشارة إليه هنا لصلته بمقالة المنزلة بين المنزلتين. ومعلوم أنّ هذه المقالة قد ظهرت في أواخر القرن الهجريّ الأوّل أو بدايات الثّاني على أقصى تقدير، لأنّ واصلا قد ولد سنة 80 هجريّة، وقد بيّن الاستقراء أن الإرجاء الذرائعي قد سبق تشكّله ولادة واصل. يقول الشّريف الرّضي "وواصل هو أول من أظهر المنزلة بين المنزلتين... فأظهر واصل القول بأنهم فساق غير مؤمنين، ولا كفار، ولا منافقين"[4].

---

[1] ذكر فؤاد سزكين بعض الرسائل من تأليف أوائل الخوارج وعدّ منها "مجموعة من العظات العقيدية لأبى حمزة مختار بن أوس الأزدى (المتوفى حوالى سنة ١٣٠ هـ)، وبضع رسائل ذات مضمون عقدى ألفها زعماء المحكّمة ومناقشات مع عبد الله بن العباس وعبد الله بن أبى عقب، وعلى بن أبى طالب وقد وصلت إلينا هذه الرسائل والمناقشات فى كتاب لأبى مخنف (ت ١٥٧ هـ) وهو «كتاب الغارات» الذى لم يكن معروفا لدينا من قبل. تاريخ التراث العربي، ج 4، ص 5.

[2] السالمي، نور الدّين، مشارق أنوار العقول، تح. عبد المنعم العاني، مسقط، مكتبة الاستقامة، ط. 2، 2003، ص 504.

[3] الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط. 1، ١٩٥٤، ج 1، ص 167.

[4] نفسه، ج 1، ص 165.

فمرتكب الكبيرة، على هذا الاعتبار، ليس مؤمنا موفّيا بتضييعه للعمل، وليس كافرا بما معه من الشّهادة. فهو فاسق تجري عليه أحكام الإسلام في الدّنيا ولكنّه هالك في الآخرة. ولئن كان ما نحا إليه واصل موافق لما أصّله الإباضيّة، مضمونيّا، فإنّ الشّحنة الدّلاليّة للمصطلحين مختلفة. فالمصطلح الإباضيّ حكميّ في حين أن مصطلح واصل توصيفيّ، حدّد للفاسق منزلة وسطى بين الكفر والإيمان دون أن يصدر عليه حكما شرعيّا. وربّما هذا ما دفع تبغورين الملشوطي إلى التمييز بين المصطلحين في أصوله[1].

ولا معوّل على ما في كتب المقالات لاستكناه تاريخية رأي واصل بشكل دقيق، على خلاف ما يذهب إليه بعض الباحثين الذين ظلّوا يعالجون المسألة معالجة مذهبيّة إلى اليوم[2]. إذ ذهبت بعض المصنّفات إلى أنّ هذا الرّأي قد تشكّل في حياة الحسن البصري المتوفّى سنة 110 هجريّة. فالشهرستاني يروي أنّ تشكّل الاعتزال وإطلاق المصطلح مرتبطان بمسألة المنزلة بين المنزلتين، وقد حدثا في حياة الحسن ذاته. فيجعلها القاعدة الثالثة من قواعد واصل. ويروي فيها خبرا يقول فيه "والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة؛ وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ فتفكّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة"[3].

أما الشريف المرتضى فقد ذكر أنّ اعتزال حلقة الحسن كان من عمرو بن عبيد لا من واصل بن عطاء، وأنّه تعلّق بمجلس الحسن البصري بعد موته حين قعد قتادة فيه، ولم يكن في حياة الحسن. يقول "وقيل إن قتادة بعد موت الحسن البصرى كان جلس مجلسه، وكان هو وعمرو بن عبيد جميعا رئيسين متقدمين في أصحاب الحسن، فجرت بينهما نفرة، فاعتزل عمرو مجلس قتادة، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن، فكان قتادة إذا جلس مجلسه سأل عن عمرو وأصحابه فيقول: ما فعلت المعتزلة؟ فسموا بذلك"[4]. وبيّن الشّريف المرتضى أنّ إطلاق مصطلح الفسق على مرتكب الكبيرة استند إلى الدليل القرآني في مناظرة جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد كان عمرو موافقا لرأي الحسن في اعتباره منافقا[5]. وعلى هذا لا يربط الشريف المرتضى بين ظهور مصطلح الاعتزال وقضيّة الحكم على مرتكب الكبيرة من جهة، ويجعل

[1] الملشوطي، تبغورين، أصول الدّين، تح. عمرو النامي. مكتبة الشيخ فرحات الجعبيري: تونس، د. ت.

[2] المعتق، عبد الله، "وسطية أهل السنة في حكم مرتكب الكبيرة بين الخوارج والمرجئة"، مجلة البحوث الإسلامية، ج 40، ص 219– 280. وقد ذكر ابن النديم لواصل بن عطاء كتاب المنزلة بين المنزلتين وكتاب التوحيد، وذكر له ابن المرتضى كتاب ألف مسألة فى الرد على المانوية. أما عمرو بن عبيد فقد ذكر له ابن النديم كتاب العدل والتوحيد وكتاب الرد على القدرية .

[3] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 47– 48.

[4] الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، ج 1، ص 167.

[5] راجع المناظرة التي جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في إطلاق المصطلح على مرتكب الكبيرة: أفاسق أم منافق في الكتاب نفسه ج 1 ص 165 وما بعدها.

الاعتزال ناشئا بعد وفاة الحسن لا أثناءها من جهة أخرى. والأخبار التي أوردها عن المعتزلة أدقّ ممّا يرويه الشّهرستاني عنهم. فالشّهرستاني يسكت تماما عن تبيان ردّ الحسن عن السؤال الأساسيّ حول حكمه في مرتكب الكبيرة، ولا يروي أي شيء فيما يتعلّق بموقفه من اعتزال واصل لهذا السّبب عينه. وخبره يبدو أقرب إلى التركيب، لتبرير ما كان قد حدث، منه إلى ذكر حقيقة تاريخية في أصل هذه القضيّة.

وقد بيّن استقراء المصادر أن الاستدلالات المعتمد عليها في إثبات الحكم على مرتكب الكبيرة كلّها، على اختلاف نتائجها، وعند جميع الفرق كانت ذات طبيعة نصيّة بالأساس. وقامت على استقراء النصّ القرآني واعتمد فيها أوائل المتكلّمين على أدلّة من داخل الفكر الإسلامي بشكل دقيق. ولا مجال للحديث عن إمكانيّة تأثّر هذه المقالات بمؤثّرات خارجيّة في الحكم على مرتكب الكبيرة. فلا أدلّة بين أيدينا تشير إلى إمكانيّة ذلك التّأثّر من قريب أو من بعيد.

المطلب الثّاني: أقسام الإرجاء في الفكر الكلامي المبكّر: تأصيل النّظر:

أمام نزوع أغلب المسلمين منزعا حكميّا في مرتكب الكبيرة، على ما بيّنا أعلاه، مال أهل الجبر الذّرائعي إلى تدعيم رؤيتهم للجبر بمقالة إرجاء الحكم على مرتكب الكبيرة، فاعتبروه باقيا على أصله في الإيمان مع إجراء أحكام المسلمين عليه في الدّنيا، وراحوا يناقشون مصيره الأخرويّ بعد موته مصرّا على كبيرته غير تائب منها، محاولين إثبات أنّه غير هالك في الآخرة، وأن ما معه من الإيمان ينجيه من العذاب. ووظّفوا من النصّ القرآني ما يستدلّون به على آرائهم، وأهملوا كلّ الأدلّة القرآنيّة التي تؤصّل لوجوب التّوبة من الكبائر في الدّنيا لتحقيق الفوز في الآخرة. وأثّر منحاهم هذا في إهمال مبحث التّوبة في كامل الفكر الأصولي الإسلامي اللاحق. فلم تخصّص كتب أصول الدّين أبوابا أو فصولا أو مباحث مستقلّة لقضيّة التوبة، إلّا نادرا، أو في إشارات متفرّقة غير مؤصّلة، وغير مقصديّة[1].

وتكاد مقالة الإرجاء تتلخّص في الإقرار بأنّ أصحاب الكبائر من أهل القبلة كلّهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر، وأنّ أمرهم مرجأ إلى الله سبحانه، إن شاء غفر لهم وإن شاء عذّبهم، ولكن حتى وإن عذّبهم فإنه سيخرجهم من النار بما معهم من الإيمان، وأنه لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. ويلخّص الطّحاوي ذلك قائلا "وأهل الكبائر من أمة محمد –صلى الله عليه وعلى آله وسلم– في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين مؤمنين وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله كما ذكر عز وجل في كتابه: {ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} وإن شاء عذبهم في النار بعدله ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته ثم يبعثهم إلي جنته"[2].

---

[1] الراعي، صالح، مركزيّة التوبة وصلتها بالاستخلاف والجزاء بين القرآن الكريم والفكر العقدي وممارسات المسلم المعاصر، رسالة ماجستير، بقسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، بإشرافنا. وقد استدلّ الباحث، عبر استقراء أغلب مصنفات الفكر العقدي، إلى أن التوبة لم تكن مبحثا أساسيا في أي من الكتب الأصولية، ولم يخصص أغلب الأصوليين المتقدمين لها فصولا مستقلة في مصنّفاتهم.

[2] الراجحي، عبد العزيز، شرح العقيدة الطحاوية، الكتاب مرقم آليا، ضمن الموسوعة الشاملة، ص 257– 269. ويقول ابن تيمية "ابن تيمية هذه المقالة قائلا: "ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله ينزلهم حيث شاء ويقولن أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم ويؤمنون بأن الله يخرج قوما من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم". ابن تيمية، تقي الدين، بيان تلبيس الجهمية في

ولن نهتمّ في هذا السياق بالمعنى العام للإرجاء، أو الإرجاء السّياسي، الذي أورده بعض المصنّفين فيما يتعلق بتأخير الحكم على عليّ ومعاوية. فلا جديد فيه[1]. ولكن ما يشغلنا هو المضمون الدّقيق للإرجاء الأصوليّ الذي سيمكّننا من إعادة النّظر، لا في الفكر الإرجائيّ فحسب، بل في كامل المقالات المؤسّسة للفكر الكلامي الإسلامي، سعيا منّا إلى استئناف النّظر في علم الكلام برؤى تجديديّة تتجاوز المناهج الفرقيّة قديما، والمناهج المذهبيّة حديثا، بعيدا عن الدّعوات الشّعاريّة والتّنظيرات الافتراضيّة لما يسمّى "علم الكلام الجديد".

فالنّاظر في كتب الفرق والمقالات يجد أنّها اختلفت لا في معنى الإرجاء فقط، بل أيضا في تفريق فرقه. فذهب الأشعري إلى أن المرجئة اثنتا عشرة فرقة[2]، ووافقه في ذلك الملطي[3]. أما البغدادي فجعلها ثلاثة أصناف تندرج تحتها عشر فرق[4]، ووافقه الاسفرايني على الرأي الأوّل، غير أنّه عدّد منها خمس فرق فقط[5]، في حين ذهب البلخي في كتاب المقالات إلى أنّهم صنفان يجتمعان على "ترك القطع على أهل الكبائر إذا ماتوا غير تائبين بعذاب أو عفو، أو إرجاء أمرهم والحكم عليهم، وبهذا سمّوا مرجئة"[6]. أما الشهرستاني فقسّمها إلى أربعة أصناف: مرجئة الخوارج ومرجئة القدرية ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة[7]. وذهب إلى أن الإرجاء بمعنيين اثنين: إما بمعنى "الإمهال والتأخير" لأنّ بعض المسلمين كانوا يفصلون بين الإيمان والعمل و"يؤخّرون العمل عن النيّة والعقد"، وإما بمعنى "إعطاء الرّجاء لأنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة[8] ". ويتدعّم هذان المعنيان الأساسيّان بثالث هو "تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا؛ من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار".[9]

تأسيس بدعهم الكلامية، تح. مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط. 1، ١٤٢٦هـ، ج 7، ص 362– 363. وفي المسألة خلاف طويل بين الأصوليين المسلمين وفق رؤاهم المذهبيّة، فليراجع في موضعه من كتبهم.

[1] انظر عن هذا المعنى الأول: الزامل، محمد، المرجئة نشأتها ومعتقداتها، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع 14، 2011، 35– 94. ص 59 وما بعدها. ومن نماذج البحوث التي تكتفي بتكرار الأفكار القديمة التي روتها كتب المقالات ولا تضيف أي جديد انظر بحث، جهاد العلواني، المرجئة، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، ع 2، 2012، ص 209– 217.

[2] الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميّين، ج 1، ص 114.

[3] الملطي، أبو الحسين، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح. محمد الكوثري، مصر، المكتبة الأزهرية، د. ت، ص 146.

[4] البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، 1977، ص. 19.

[5] الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح. كمال يوسف الحوت، لبنان: عالم الكتب، ط. 1، ص 1983، ص. 97.

[6] البلخي، أبو القاسم، كتاب المقالات وعيون المسائل والجوابات، تح. حسين خانصو، الأردن، دار الفتح، 2018، ص 200.

[7] الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، د. ت.، ج. 1، ص. 139.

[8] نفسه، ج. 1، ص. 139.

[9] نفسه، ج. 1، ص. 139.

واستقراء هذه المعاني يبيّن بجلاء أنّنا أمام ركنين أساسيّين: الأوّل متعلّق بالإرجاء الذّرائعي الذي ارتبط أساسا بالحكم على مرتكب الكبيرة، والثاني متعلّق بالإرجاء المعرفي.

المبحث الثّاني: "مرجئة الفقهاء" وتأصيل الإرجاء الذّرائعي

يتمثّل الإرجاء الذرائعي في الجمع بين معاني الإرجاء الثلاثة: الأول: "إعطاء الرّجاء" والثاني: "الإمهال والتأخير"، والثّالث وهو "تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا؛ من كونه من أهل الجنة، أو من أهل النار". وهذا المعنى قد اقتنصه بنو أميّة وجعلوه مقالتهم الأساسيّة. وهو، على هذا، ردّ مباشر على الأزارقة الذين قطعوا بكفر مرتكب المعاصي كفرا مليّا، ومنعوا إجراء أحكام أهل الإسلام عليه تبعا لذلك. وردّ على الإباضيّة الذين عدّوا ذلك "كفر نعمة"، وردّ على باقي المسلمين الذين اعتبروا مرتكب الكبيرة عاصيا أو منافقا. وفي مقالة الأزارقة في تكفير مرتكب الكبيرة ما يبطل بشكل مباشر أهليّة بني أميّة للخلافة لأنهم كانوا من أهل الكبائر. وطالما أن كبائرهم تقضي بتكفيرهم فإنها تبطل خلافتهم وتعطّل موالاتهم وإمامتهم للصّلاة. وهذا أمر جلل من وجهة نظر سياسيّة. ولذا سعى بنو أميّة إلى محاربة الأزارقة وبذلوا سلطانهم في سبيل استئصالهم فكريّا وعسكريّا.

ويثبت الاستقراء المتأسّس على الوصل بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث أن تشكّل تأصيل الإرجاء الذّرائعي النابع من الرّدّ على الحكم على مرتكب الكبيرة ارتبط بعدد من الأحداث التّاريخيّة التي دارت في العقد الثّامن من القرن الهجريّ الأوّل. وهذا ما يبرّر في نظرنا وجوب عقد الصّلة بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث، باعتبار أن الأفكار مرتبطة دائما بأحداث تنبع منها لتبرّرها أو تؤصّلها. ويذهب كثير من القدامى إلى أن بداية ظهور الإرجاء كان في حدود سنة 83 هجرية. يقول قتادة "إنما أُحدث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث"[1]. وقد كانت هزيمة ابن الأشعث سنة 83 هـ في معركة دير الجماجم" على ما هو مفصّل في كتب التاريخ. وينسب بعض الإخباريّين إلى ذر بن عبد الله بن زرارة المكنى بأبي عمر الهمداني الكوفي (99 هـ) أنّه أول من قال بهذا النوع من الإرجاء[2]. يقول عبد الله بن أحمد "وَصَفَ ذر الإرجاء، وهو أول من تكلم فيه"[3]. وسئل أحمد بن حنبل عن أول من تكلم في الإيمان، فقال "يقولون أول من تكلم فيه ذر"[4].

ويذهب محمّد الزّامل إلى "أن ما جاء به ذر من القول في الإيمان، وتأخيره العمل على مسمى الإيمان، جاعلاً الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان، إنما كان قبل الجماجم وقبل وفاة سعيد بن جبير، وذلك أن سعيدا كان شديد النقد عليه، مخاصماً له، وسعيد قتل بعد معركة الجماجم"[5]. ولكنّنا لا نوافق الزامل فيما ذهب إليه من أن إرجاء ذرّ قد تشكّل قبل الجماجم لأن كتب التّاريخ وثّقت أن ذر قد شارك في معركة دير الجماجم مع جملة من القرّاء إلى جانب ابن الأشعث. فابن سعد يجعله "فيمن خرج من القراء مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث على الحجاج بن يوسف. قال: أخبرنا الفضل

---

[1] الخلال، أبو بكر، كتاب السنة، تح. عطية الزهراني، الرياض: دار الرّاية، ط. 1، 1989، ج 4، ص 87.

[2] ابن الفراء، أبو يعلى، تجريد الأسماء والكنى المذكورة في كتاب المتفق والمفترق للخطيب البغدادي، تح. شادي آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، اليمن، ط. 1، ٢٠١١ م، ج 1، ص 198.

[3] ابن حنبل، عبد الله بن أحمد، كتاب السنة، تح. محمد القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، ط. 1، 1986، ج. 1، ص. 329.

[4] نفسه، ج. 1، ص 563.

[5] الزامل، محمد، المرجئة نشأتها ومعتقداتها، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع 14، 2011، 35- 94.

بن دكين، قال: حدثنا أبو إسرائيل: يعني الملائي، عن الحكم، قال: سمعت ذرا في الجماجم يقول: هل هي إلا برد حديدة بيد كافر مفتون"[1]. وعلى هذا يكون رأيه في الإرجاء المتابع لرأي بني أميّة قد تشكّل بعد دير الجماجم، لأنه لم يخضع لملاحقات الحجّاج لأصحاب ابن الأشعث على عكس زميله في الخروج ومخالفه في الإرجاء سعيد بن جبير. وتؤكّد كتب الطبقات أن سعيد بن جبير كان ينكر الإرجاء الذي يتذرّع به بنو أميّة، وكان متابعا لابن الأشعث وشاركه في خلعه للحجّاج وثبت على رأيه حين قبض عليه الحجّاج وامتحنه وأغراه بالمال، فلمّا رفض قتله سنة 95 هجريّة[2]. وعلى هذا فقد ثبت سعيد على رأيه المعارض للإرجاء الذرائعي فقُتل، بينما غيّر ذرّ رأيه فيه فقبله بعد هزيمة ابن الأشعث في دير الجماجم ووافق قوله فيه قول بني أميّة، بعد أن كان رافضا له، فنال بذلك عفو الأمويين عنه.

ويُنسب هذا المعنى من الإرجاء أيضا إلى حماد بن أبي سليمان (ت 120 هـ). وقد نقل ابن عدي في الكامل "عن مغيرة قال إنما تكلم حماد في الارجاء لحاجة"[3]. ويبدو أن حاجته إلى تبني المقالة الأمويّة في الإرجاء راجعة إلى موقفه من الخلاف بين علي ومعاوية. إذ يروي ابن سعد "وقدم حماد بن أبي سليمان البصرة على بلال بن أبي بردة وهو واليها فسمع منه هشام الدستوائي وحماد بن سلمة وغيرهما في تلك القَدمة. قال حماد بن زيد: ولم يأته أيوب فلم نأته. وكنا إذا لم يأت أيوب أحدا لم نأته. فلما رجع حماد إلى الكوفة سألوه كيف رأيت أهل البصرة؟ فقال: قطعة من أهل الشام نزلوا بين أظهرنا. يعني ليس هو في أمر علي مثلنا. قالوا: وكان حماد ضعيفا في الحديث فاختلط في آخر أمره وكان مرجئا وكان كثير الحديث"[4]. وحمّاد لم يكن من الطبقة العلمية الأولى في تلك الفترة، إذ تروي مختلف المصنفات أنه لم يكن يحفظ، وأنه كان ضعيف الحديث، ويروى عن عثمان البتي أنه قال: "كان حماد إذا قال برأي أصاب وإذا قال عن غير إبراهيم أخطأ"[5].

---

[1] ابن سعد، أبو عبد الله، الطبقات الكبرى، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط. 1، ١٩٦٨ م، ج 6، ص 292- 293.

[2] ابن كثير، أبو الفداء، البداية والنهاية، تح. عبد الله التركي، دار هجر، ط. 1، ١٩٩٧ م، ج 12، ص 162- 164.

[3] الجرجاني، أبو أحمد، الكامل في ضعفاء الرجال، تح. عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، ١٩٩٧ م، ج 3، ص 5. ويذكر ابن كثير في البداية والنهاية أنه لما تولى على المدينة عثمان بن حيان بدل عمر بن عبد العزيز، جعل يبعث مَن بالمدينة مِن أصحاب ابن الأشعث من أهل العراق إلى الحجاج في القيود، فتعلم منه خالد بن عبد الله القسري، فعين من عنده من مكة سعيد بن جبير، وعطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، وعمرو بن دينار، وطلق بن حبيب. ويقال: إن الحجاج كتب إلى الوليد يخبره أن بمكة أقواما من أهل الشقاق، فبعث خالد بهؤلاء إليه... ولما أوقف سعيد بن جبير قدام الحجاج، قال: يا شقي بن كسير، أما قدمت الكوفة فجعلتك إماما؟ قال: بلى. قال: أما وليتك القضاء، فضج أهل الكوفة: إنه لا يصلح للقضاء إلا عربي. فجعلت أبا بردة، وأمرته أن لا يقطع أمرا دونك؟ قال: بلى. قال: أما أعطيتك مائة ألف تفرقها على أهل الحاجة؟ قال: بلى. قال: فما أخرجك علي؟ قال: بيعة كانت في عنقي لابن الأشعث. فغضب الحجاج، وقال: أما كانت بيعة أمير المؤمنين في عنقك من قبل؟ ثم قال: أكفرت إذ خرجت علي؟ قال: ما كفرت منذ آمنت. فقال: اختر أي قتلة أقتلك. فقال: اختر أنت، فإن القصاص أمامك. فقال الحجاج: يا حرسي، اضرب عنقه. وذلك في رمضان سنة خمس وتسعين بواسط، وقبره ظاهر يزار".

[4] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 6، ص 333.

[5] نفسه، ج 6، ص 333.

ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن ننسب هذا الرّأي الإرجائيّ –الذي اختصّ به عدد قليل من ذوي الحاجات أو ممّن عملوا في فلك السّلطة الأمويّة– إلى فقهاء المسلمين؟ وإلى أيّ مدى يصحّ إطلاق "مرجئة الفقهاء" عليهم، في حين أنّ بعضهم كان ضعيف الرّواية والدّراية، وما كانت هذه حال فطاحل علماء ذلك العصر؟

لئن ذهب بعض الباحثين إلى أنّ هؤلاء الأنفار القليلين "كانوا يمثلون مرجئة الفقهاء"[1]، فإنّ هذا الرّأي مبالغ فيه، وهو يتابع ما تناقلته كتب الفرق والمقالات دون تبصّر. إذ بيّن الاستقراء أن هذه المقالة الإرجائية الذّرائعيّة لم تكن سارية بين أغلب فقهاء المسلمين في تلك الفترة ولذلك نبذوا من قال بها ولم يروا مجالسته، واضطر من أراد أن يتّصل بحمّاد المرجئ، مثلا، إلى التخفّي. يقول سفيان الثوري: "كنا نأتي حماد بن أبي سليمان خفية من أصحابنا"[2]. ويبدو أنه قد اختلف في هذا حتى مع أستاذه إبراهيم النخعي. وقد أثبتت المصادر أن هذه الآراء الإرجائيّة التي كانت تشرّع "ضمنا" للبعد الذرائعي فيه كادت تنحصر في "بعض" الفقهاء والمحدّثين من غير ذوي النبوغ العلمي، وأنّ بعضهم قد قال به خوفا من ملاحقة الحجاج لأصحاب ابن الأشعث، كحال ذر، وبعضهم قد قال به لحاجة، كحال حمّاد. وارتبطت آراؤهم بفصل البعد العقدي عن البعد العملي في الإيمان، عند ذرّ، وبعدم نقصان الإيمان بالكبائر عند حمّاد، ممّا يشرّع لتأخير الحكم على مرتكب الكبيرة لأن الإيمان عندهما لا يتأثّر بالكبائر لأنها ليست من أصل الإيمان. يقول محمّد الزّامل "والظاهر أن ذر هو أول من بدأ الكلام في الإرجاء مستثنياً العمل عن الإيمان وتابعه حماد بن سليمان وزاد عليه القول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وأنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان، وأن الطاعات ليست من أصل الإيمان ولكنها شرائعه"[3] .

وعلى هذا يكون رأي الشهرستاني في عدّ "كثير من أئمّة المسلمين" ضمن هذا الرأي غير دقيق. فلا يجتمع مقاتل بن سليمان وذر وحمّاد بن أبي سليمان المرجئيْن مع الحسن بن علي وسعيد بن جبير وأبي حنيفة وأبي يوسف، إذ لم يكونوا، عكس ما يزعم الشهرستاني، على نفس هذا الرأي الإرجائي من جهة، ولم يكن جميعهم من أئمة الحديث من جهة ثانية، ولم يكونوا على ذات القدر من العلم والمعرفة، من جهة ثالثة[4]. وقريب من هذا ما ذهب إليه البلخي، غير أنّه وصل بين المعنى الإرجائيّ من جهة والحكم على مرتكب الكبيرة بالعذاب في الآخرة من جهة ثانية، فقال "وهذا القول–أعني إزالة العذاب عن كلّ ما دون الكفر[5]– يحكى عن مقاتل بن سليمان ورجال من مرجئة الفقهاء وروّاة الآثار كثير، ومن نظارهم ومؤلّفي الكتب، منهم أبو مروان بن غيلان وأبو شمر وموسى بن عمران والفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب وهؤلاء من أظهر العدل ولم يدار

---

[1] الزامل، محمد، المرجئة نشأتها ومعتقداتها، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع 14، 2011، 35– 94.

[2] المقريزي، تقي الدين، مختصر الكامل في الضعفاء، تح. أيمن الدمشقي، مكتبة السنة، القاهرة، ط. 1، ١٩٩٤م، ص 249.

[3] الزامل، محمد، المرجئة نشأتها ومعتقداتها، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع 14، 2011، 35– 94.

[4] الشهرستاني، الملل والنّحل، ج 1 ص 146. يذكر في تتمة رجال المرجئة "الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وسعيد بن جبير، وطلق بن حبيب، وعمرو بن مرة، ومحارب بن زياد، ومقاتل بن سليمان، وذر، وعمرو بن ذر، وحماد بن أبي سليمان، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وقديد بن جعفر. وهؤلاء كلهم أئمة الحديث، لم يكفروا أصحاب الكبائر بالكبيرة، ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلافا للخوارج والقدرية".

[5] حكى البلخي في هذا المعنى قوله "إلّا أن صنفا يقول إنه لا يجوز أن يخلد أحدا من أهل التوحيد بارتكاب الكبائر، وأنه إن أدخلهم النار عذّبهم بقدر ذنوبهم ثم أخرجهم".

فيه، ومن غيرهم: سعيد بن جبير وطلق بن حبيب وعمرو بن مرة وذر وعمر بن ذر وحماد بن أبي سليمان وأبو حنيفة وأصحابه: أبو يوسف ومحمد بن الحسن وبشر بن عتاب ورائد بن جعفر وسفيان بن سحبان"[1].

ولكن البيّن أن آراء مصنّفي كتب الفرق والمقالات قد اختلفت كثيرا في أوّل من قال بالإرجاء وفي المضمون الذي حدّده له. فالشهرستاني يجعل، في موضع من كتابه، الحسن بن محمّد أوّل من تكلّم في الإرجاء فقال "وقيل إن أول من قال بالإرجاء: الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار. إلا أنه ما أخر العمل عن الإيمان كما قالت المرجئة اليونسية، والعبيدية. لكنه حكم بأن صاحب الكبيرة لا يكفر، إذ الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها"[2]. ولكنّه في موضع آخر يذكر أنّ غيلان الدّمشقي هو أوّل من تكلّم في القدر والإرجاء. ويضيف المقريزي في الخطط بعد نقله لهذا الرّأي للشهرستاني، "وقال ابن قتيبة أول من وضع الإرجاء بالبصرة حسان بن بلال بن الحارث المزني، وذكر بعضهم أن أول من وضع الإرجاء أبو سلت السمان، ومات سنة اثنتين وخمسين ومائة"[3] .

فالبيّن أنّ مضمون الإرجاء المنسوب إلى "الفقهاء" قد جمع المعاني الثلاثة التي حدّدها الشهرستاني للإرجاء، وقد حلّلناها أعلاه، سواء تعلّقت بالإمهال أو التأخير أو إنكار الحكم على مرتكب الكبيرة. وقد تبيّن أنّ الغاية من هذه التأصيلات الفقهيّة التي تشكّلت في حدود العقد الثّامن من القرن الهجريّ الأوّل قد ارتبطت مباشرة بالإرجاء الذّرائعي الذي اتّخذه بنو أميّة مذهبا رسميّا للدّولة، وكانت غايته الأساسيّة التشريع لسلطانهم، والرّد على مخالفيهم الذين حمّلوا مرتكب الكبيرة المسؤولية الشرعية عن أفعاله، وأثبتوا ما ورد فيه من وعيد في القرآن الكريم. وقد استند بنو أمية إلى الإرجاء الذرائعي–الذي أصّله لهم "بعض" الفقهاء ممّن كان يدور في فلكهم– فكريّا في محاربة مقالات تكفير مرتكب الكبيرة كفرا مليّا أو كفر نعمة، أو نفاقا، وكانت داعما مباشرا لإجراءاتهم العسكريّة في محاولة اجتثاث مقالات مخالفيهم نظرا إلى أنّ تلك المقالات كانت تهدّ شرعيّة السّلطة الأمويّة وتقوّض مبدأيْ ولايتهم وإمامتهم. فكانت المقالة عندهم سياسيّة بامتياز. ولهذا فمقالة الإرجاء الذرائعي سليلة مقالة الجبر الذّرائعي، وكلتاهما ذات بعد سياسيّ واضح. يقول شوقي ضيف "وكان هذا المذهب يرضي الأمويين، لأنه يصرف الناس عن التفكير في ولايتهم وتدبيرهم لشؤونهم، مؤمنين بأن خلافتهم قدر مقدور يجب عليهم التسليم به، ومن ثم نرى شعراءهم يرددون هذه الفكرة طويلا على شاكلة قول جرير يمدح عبد الملك بن مروان:

[1] البلخي، كتاب المقالات وعيون المسائل والجوابات، ص 201. ويحاول الشهرستاني تبرئته من ذلك قائلا "ومن العجيب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة رحمه الله مثل مذهبه، ويعده من المرجئة، ولعله كذب كذلك عليه، لعمري! كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة. وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان. والرجل مع تخريجه في العمل كيف يفتي بترك العمل؟ وله سبب آخر، وهو أنه كان يخالف القدرية، والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول. والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئا، وكذلك الوعيدية من الخوارج. فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج، والله أعلم". الملل والنحل، ج 1 ص 141.

[2] الشهرستاني، الملل والنّحل، ج 1 ص 144.

[3] المقريزي، تقي الدين، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، ١٤١٨ هـ، ج 4، ص 178.

الله طوقك الخلافة والهدى***والله ليس لما قضى تبديل"[1].

وقد تبيّن لنا أنّ إطلاق مصطلح "مذهب مرجئة الفقهاء" تجوّز. فتلك الآراء الإرجائيّة المنسوبة إلى "بعض" الفقهاء لم تشكّل "مذهبا" بالمصطلح العلميّ الدقيق للكلمة. وإنّما هي آراء تشرّع لمبتغى السّاسة في تأخير الحكم على معاصيهم من جهة، وتردّ على خصومهم السّياسيّين تكفيرهم مرتكبَ الكبيرة من جهة أخرى. ثمّ إنه كان رأي عدد محدود جدا من الفقهاء ممّن لم تكن لهم قيمة علميّة مؤثّرة في تلك الفترة، بل كان أغلبهم أفرادا غير مشتهرين بكونهم من أئمّة المسلمين. وتؤكّد المصادر أنّ غالبيّة فقهاء المسلمين قد عارضوهم ودعوا إلى نبذهم مما اضطرّهم إلى إخفاء آرائهم حتى عن أساتذتهم، واضطر من يجالسهم إلى التخفّي أيضا. ويؤكّد هذا أن المسار العام للفكر الإسلامي عند أغلب فرقه، بما فيهم عموم الفقهاء، لم يكن إرجائيّا بالمعنى الذرائعي. بل إنّ هذا الرّأي المتعلّل بالجبر والإرجاء الذّرائعيّين هو الذي حمل كثيرا من المسلمين على معارضة بني أميّة ومحاربتهم. ويذكر المؤرّخون أن الشّاعر أبا رؤبة قد اشترك سنة ١٠٢ "في نفر من أصحابه يحارب مع يزيد بن المهلب في ثورته على الأمويين. وفى أخبار عمر بن عبد العزيز أنه طلب أئمتهم في الكوفة من أمثال عون بن عبد الله بن عتبة الهذلي، وناظرهم في آرائهم. ونرى عونا يرجع من عنده، فيبرأ منهم... مصورا ذلك في أبيات تنسب إليه جاء فيها:

وأول ما نفارق غير شك***نفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمن من أهل جور***وليس المؤمنون بجائرينا
وقالوا مؤمن دمه حلال***وقد حرمت دماء المسلمينا"[2]

المبحث الثّالث: الغيلانيّة والجهميّة وتأصيل الإرجاء المعرفي

المطلب الأوّل: مفهوم الإرجاء المعرفي

لا صلة للبعد الذي اصطلحنا عليه بالإرجاء المعرفي بمقالة الأمويّين في الإرجاء الذرائعي. يتّصل الإرجاء [3]، ومرتبط أيضا بالتّمييز بين المعرفة والعمل. فالإيمان ذو بعد معرفيّ أما العمل فتطبيقيّ. والثّاني لاحق بالأوّل زمنيّا وفعليّا، وإن كان فرعا منه، تكوينيّا، لأنه تطبيق لما "كان قد" وقر في القلب على مقتضى ضوابط الشرع.

فالعمل لاحق للإيمان وتابع له، إذ "لا تنفع مع الكفر طاعة" على الاعتبار الأوّل، لأن العمل لاحق للنية والعقد، فمن لم يؤمن (بالله ربّا وبمحمّد رسولا، وبأن ما جاء به حقّ)، لا يعدّ ما وافق الشّرع من أعماله طاعة، ولا يثاب عليه في الآخرة. و"لا تضرّ مع الإيمان معصية"، بما أنّ المعاصي العمليّة لا تنقض أصل الإيمان (بالله ربّا وبمحمّد رسولا، وبأنّ ما جاء به حقّ)، وإن كانت تخالف ما جاء به الشرع. ولهذا أقرّ أغلب الأصوليّين بإسلام العاصي، وبإجراء أحكام الإسلام عليه في الدّنيا من مناكحة وموارثة ومؤاكلة، وإن اختلفوا في تخليده في النّار أو خروجه منها على ما هو مرتّب من أدلّتهم في

[1] ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، مصر، ط. 1، ١٩٩٥ م، ج 2، ص 205.

[2] نفسه، ج 2، ص 205. وهناك قصص كثيرة على جدل عمر بن عبد العزيز مع كثير من متكلّمي عصره، الكتب السنّيّة تظهره منتصرا على مخالفيه قاطعا حجّتهم، وكتب مخالفيهم تظهر العكس. انظر مثلا مناظراته مع غيلان عند ابن نباتة والملطي وقارنها بما أورده القاضي عبد الجبّار. وراجع أيضا، النشّار، نشأة الفكر الفلسفي، ج 1، ص 322.

[3] السالمي، مشارق أنوار العقول، 67- 68.

سياقاتها المذهبيّة. وقد قال بهذا أغلب المسلمين باستثناء الأزارقة الّذين عطّلوا إجراء أحكام الإسلام عليه في الدّنيا وحكموا بكفره كفرا مليّا.

والرّاجح عندنا أنّ هذا التّصوّر الذي أثبتناه أعلاه –استقراءً من المعنى الأوّل والثّاني للإرجاء الواردين في كتب الفرق والمقالات– هو الذي جعل المعنى الإرجائيّ العام ينتشر بين كثير من فرق الإسلام. وهو ما يتبيّن لنا جليّا من تدقيق النّظر في تلك المصنّفات. فلم يكن الإرجاء، في مبتدئه، "فرقة" بالمعنى الاصطلاحيّ للكلمة بل كان توجّها مقاليّا عامّا، بمعنى أنّ الإرجاء توجّه عام ساد عند أغلب فرق المسلمين. وهذا بيّن في عرض الشهرستاني "للفرق" الإرجائيّة، إن صحّ أن نطلق عليها مصطلح "فرق"، إذ أنّه ذكر أفرادا مغمورين لا أثر فعليّا لهم في تشكيل الفكر الإسلامي. فالغسانية واليونسية والثوبانية وغيرها لا تكاد تذكر في المصنفات الإسلاميّة باعتبارها فرقا قائمة بذاتها فاعلة ومؤثّرة. وشيوع هذا المعنى العام للإرجاء هو الذي دفع الشهرستاني إلى تعميمه على أغلب فرق المسلمين، فقسّم المرجئة إلى أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية والمرجئة الخالصة، رغم أن هذا التقسيم لا يستقيم. وهذا ما يبرّر أيضا، في تصوّرنا، سبب ذكر الشّهرستاني لمرجئة القدريّة من جهة، وإلحاق "الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي، أول من أحدث القول بالقدر"، حسب رأي الشهرستاني، بالمرجئة الخالصة من جهة ثانية؛ في حين أنّنا نعلم أنّ القدريّة "وعيديّة" إن استعرنا عبارته. فالقدر –بمعنى نسبة الفعل إلى العبد وإقرار مسؤوليّته عليه إن خيرا فخير وإن شرّا فشرّ– والإرجاء يتقابلان تقابلا ضديّا[1]. فإن لم يكن الشهرستاني قد أخطأ في ذلك، فإنّه يحمل على أنّ معنى الإرجاء عند القدريّة كامن فقط في الإقرار بإسلام مرتكب المعاصي وإجراء أحكام الإسلام عليه، لأنهم لم يعتبروا المعاصي معطّلة لإجراء الأحكام في الدنيا. فلا تضرّه معاصيه في الدّنيا بتعطيل إجراء أحكام الإسلام عليه، ما لم تنقض إيمانه، كما لا تنفع الكافر طاعاته لأنها لا تبيح إجراء أحكام الإسلام عليه، ما لم يثبت إيمانه. وهذا بيّن جليّ في استقراء الفكر القدريّ منذ لحظة تشكّله بتركيزه على الجانب الأخرويّ أكثر من تركيزه على الجانب الدنيويّ. وسيتّضح ذلك في تحليل مقالات واصل بن عطاء: وقد عالج الفعل الإنسانيّ في باب العدل، فأثبت صفة الفعل في الدّنيا بكونه معصية، تقتضي التوبة، وسنّ قاعدة "الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر" باعتبارها تأصيلا إصلاحيّا للمسلم العاصي، وجعلها مختم قواعد المعتزلة تنظيرا وغاية كلّ الفكر الكلامي الاعتزالي تأصيلا.

ويعتبر بعض الباحثين أن "مذهب مرجئة الفقهاء مهّد لظهور الآراء الغالية في الإرجاء ومنهم مرجئة الجهمية أتباع جهم بن صفوان، والقائلون بأن الإيمان مجرد المعرفة واعتقاد القلب، وأنه لا تضر في الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة"[2]. ولكن يبدو لنا هذا الرّأي غير دقيق من جهة اعتبار "مذهب مرجئة الفقهاء" ممهّدا لظهور "غلاة المرجئة"، والمقصود بهم الجهميّة، ومن جهة نسبة القول بأنه "لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة" إليهم. فالرّأي الثاني منسوب إلى ما اصطلحوا عليه هم أنفسهم "بمرجئة الفقهاء"، وكان مقصودهم من ذلك أن المعاصي لا تضرّ مرتكبها في الدنيا وأنه غير مخلّد في النّار في الآخرة.

أما الرّأي الأوّل المتمثّل في اعتبار الجهميّة من غلاة المرجئة فنحت نعتبره مشكلا من وجهة نظر معرفيّة وتاريخيّة، وكذلك من وجهة نظر جغرافيا الأفكار. ذلك أنّ كثيرا من مفرّقي الفرق والباحثين في الفكر الإسلامي ينسبون الجبر والإرجاء من جهة إلى الأمويّين وفقهائهم، ومن جهة أخرى إلى غيلان الدمشقي وجهم بن صفوان العدوّين اللّدودين للسلطة الأموية،

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ص 139.

[2] الزامل، محمد، المرجئة نشأتها ومعتقداتها، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع 14، 2011، 35– 94.

وأفكارها، اللّذين ثارا على الأمويين مرات كثيرة. وقد بيّنا في بحث سابق أن الجبر المنسوب إلى جهم بن صفوان يختلف في ماهيّته عن الجبر الأموي باعتباره جبرا كونيّا وليس ذرائعيّا[1]. ونحن نجري هنا ذات التمييز بين الإرجاء الذّرائعي الذي تبنّاه بنو أميّة وسخّروا له عددا محدودا من الفقهاء للتنظير له، والإرجاء المعرفي الذي أسّسه المتكلّمون المسلمون وشاع بين أغلب فرق المسلمين في تلك الفترة، بل إنّه عُرف حتى بين القدريّة أنفسهم، رغم أنّ الإرجاء على طرفي نقيض مع القدر.

وهذا التّداخل بين معنيَيْ الإرجاء: الذرائعي والمعرفي واضح جليّ في كتب الفرق والمقالات وفي تقسيمات فرق المرجئة وخاصّة عند الشهرستاني إذ يقول "والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية. والمرجئة الخالصة. ومحمد بن شبيب، والصالحي، والخالدي من مرجئة القدرية، وكذلك الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي، أول من أحدث القول بالقدر والإرجاء، ونحن إنما نعد مقالات المرجئة الخالصة منهم"[2]. ولكن سرد الشهرستاني لمقالاتهم لا يتّضح معه التمييز بين "المرجئة الخالصة ومرجئة الجبريّة" ويدفعنا إلى التساؤل عن سبب سكوته عن مرجئة القدريّة ومرجئة الجبريّة ومرجئة الخوارج. والسّبب في تقديرنا واضح. فنسبة الإرجاء إلى الخوارج يصعب التسليم به على الصيغة التي حدّدها الشهرستاني له، فالخوارج كانوا وعيديّة وقد قطعوا بتكفير مرتكب الكبيرة، فلا صلة لهم بالإرجاء من قريب أو بعيد. وكذا الأمر بالنسبة إلى القدريّة. فلا تستوي مقالات القدريّة مع المرجئة لأنهما على طرفي نقيض. وما نسبه الشهرستاني إلى غيلان في هذا السياق يتّصل بالإرجاء المعرفي ولا صلة له بالإرجاء الذرائعي على ما سيتّضح لاحقا. أمّا مرجئة الجبريّة التي يمثّلها جهم بن صفوان فقد سكت الشهرستاني عنها أيضا في هذا السياق، وإن كان قد عرّج عليها في تفصيل الكلام في مقالات الجهميّة.

فهذا التّداخل في كتب الفرق والمقالات بين مختلف أبعاد الإرجاء هو الذي حدا بنا إلى التمييز بين هذين الصنفين من الإرجاء على ما شرحنا أعلاه: الأوّل هو الإرجاء الذّرائعي الذي يمثّله بنو أميّة ومن سار في ركابهم ووظّف الدّين للرّد على خصومهم السّياسيّين في إرجاء الحكم على من ارتكب منهم كبيرة إلى الآخرة، ردّا على الأزارقة الذين قالوا بتكفيره كفرا مليّا يقضي بمنع إجراء أحكام المسلمين عليه في الدّنيا، ويمنع من ثمّ خلافته وموالاته وإمامته للمسلمين، وردّا على الإباضيّة والزّيديّة الذّين قالوا بتكفيره كفر نعمة لا يعطّل إجراء أحكام الإسلام عليه في الدّنيا ولكنّه يقضي بتخليده في النّار في الآخرة إذا مات مصرّا على كبيرته غير تائب منها. وقد تشكّل هذان الرّأيان للأزارقة والإباضيّة في حدود العقد السّادس من القرن الهجريّ الأوّل. في حين تشكّل الإرجاء الذّرائعيّ الذي يمثّل ردّا عليهم بين العقدين السّابع والثّامن. ثم سيلحق بهذين الرّأيين رأي الحسن البصري في اعتباره منافقا، وقد بيّناه أعلاه، ورأي واصل في بدايات القرن الهجريّ الثّاني في اعتباره مرتكب الكبيرة فاسقا في منزلة بين الكفر والإيمان في الدنيا، هالكا في الآخرة.

وينسب الإرجاء المعرفي إلى غيلان الدّمشقي وجهم بن صفوان. ورغم أنّ كثيرا من المصنّفات تذكر أن جهما هو رأس الإرجاء، فمن المهمّ أن نشير إلى أنّ أغلب الأفكار الإرجائيّة قد استوت جميعها حين كان الجهم صبيّا، إذ أنّ ولادته كانت سنة 78 هجريّة. ولهذا فلا معنى، تاريخيّا، لما نجده في بعض كتب الفرق والمقالات من نسبة تشكيل الإرجاء إليه. ولا يمكن أن يكون غيلان الدمشقي وجهم بن صفوان الثّائرين على بني أميّة يتبنّيان مقالتهما في الإرجاء الذرائعي الذي

[1] المنصوري، المبروك الشيباني، وآخرون (2023)، المنهج التكاملي في دراسة علم الكلام الإسلامي: مقالة الجبر وإشكاليات النشأة أنموذجا، مجلة مجمع، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، ع 47.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 139.

يتذرّعون به لتأخير الحكم على من ارتكب كبيرة منهم. فقد كان جهم وزيرا للحارث بن سريج الثائر عدّة مرّات على الأمويين بخراسان ومرو وما وراء النهر في عهد هشام بن عبد الملك كان أولها سنة (116 هـ) وقد قتل على أسوار مرو سنة (ت 128 هـ)، وهو ينادي برفع الظلم ووقف أخذ الجزية من المسلمين الجدد. فالأفكار تستند إلى منطق مرتبط بالأحداث، ولا يمكن فصل الأفكار عن الأحداث التي نبعت منها وأدّت إلى تشكيلها. وقد سلك مصنّفو كتب الفرق والمقالات والمتمذهبون قديما وحديثا هذا المسلك فأوقعوا الفكر الإسلامي في اضطراب عجيب دعا كثيرا من الباحثين المعاصرين إلى وجوب إعادة التفكير في كلّ المنظومة الفكريّة الإسلاميّة التي تشكّلت في النّصف الثّاني من القرن الهجريّ الأوّل.

فسّر محمّد عابد الجابري مقالات المرجئة الخالصة تفسيرا اجتماعيّا اقتصاديّا. فذهب إلى أنّ رأيهم ينبني على عذر من لم يكونوا يؤدون الواجبات الإسلاميّة على نحو ما تفرضه الشريعة الإسلاميّة لأنّهم كانوا حديثي العهد بالإسلام وبلغته التي لا يتكلمونها، وقليل منهم من يفهمها –وهذا معطى مهمّ يغيبه كثير من الباحثين–. فبعضهم قد بلغته الجملة دون تفسيرها العلمي. ومنهم من لم يبلغه التفسير العملي فلا عمل عليه لأن التفسير سماعي، أو أنه قد بلغه بعض التفسير المترجم إلى لغته فلم يفهم منه شيئا. وعلى ذلك فإن العمل عندهم قد تأخّر عن النيّة والعقد. وبهذا يكون هذا الصنف من الإرجاء ذا بعد استيعابيّ، حسب الجابري، لأنه يقرّ بالإسلام لأولئك الذين سمّاهم كتّاب الفرق والمقالات "الأطرافيّين"، في الأقاليم الشّرقيّة من بلاد الإسلام، ويمنع، من ثمّ، أخذ الجزية منهم، ردّا على السّياسة الماليّة لأمويّين الذين أثبت التّاريخ أنّهم ظلّوا يأخذون الجزية من هؤلاء المسلمين الجدد في الأقاليم الشّرقية لبلاد الإسلام، وفي بلاد المغرب[1]. فطالب أهل هذا الصّنف من الإرجاء بإجراء أحكام الإسلام عليهم من جهة، ومنعوا عنهم أحكام أهل الكفر جهة أخرى. وقد مثّل هذا التّفسير للإرجاء قراءة اجتماعيّة اقتصاديّة ثقافيّة لأحكام الإسلام وفق شروط العمران ومواضعاته.

وهنا يتوجّب تنزيل المقالة العقديّة في بيئتها الجغرافيّة وفي ظرفها التاريخي وفي مواضعاتها العمرانية، ولذلك فقد أطلقت عليهم بعض كتب الفرق: الأطرافيّة. فهؤلاء على ما يذكر الجابري "قد اهتموا بقضيّة الإيمان دون أن يكون لهم موقف صريح من الجبر والاختيار" لدوافع اجتماعية وثقافية ووجوديّة. وهي مقالة استيعابية تضمن الإيمان لأولئك المسلمين الجدد الذين أقرّوا بالشهادتين ولكنهم لم ينخرطوا في ممارسة الشعائر بعد بشكل جزئي أو كامل، نتيجة جهل أو عدم مبالاة أو عدم فهم. وما معهم من الإسلام يضمن لهم حقوقهم باعتبارهم مسلمين، ويمنع إجراء ضوابط أهل الذمّة عليهم. وهذا هو جوهر الاستيعابية[2].

ورغم أنّ الجابري قد اعتبر مقالة المرجئة الخالصة ردّا على مقالة الأزارقة في تكفير مرتكب الكبيرة كفرا ماليّا فإننا لا نوافقه على ذلك، استنادا إلى مبادئ علم جغرافيا الأفكار. فالأزارقة والنجدات قد انتشروا في الأقاليم الشرقية لبلاد الإسلام،

[1] هناك أمثلة كثيرة على أخذ بني أميّة الجزية من عدد من المسلمين الجدد، رغم إسلامهم. وقد اعترض عدد من الفقهاء على ذلك في حينه. انظر مثلا: المنصوري، المبروك، الفكر الإسلامي في بلاد المغرب: تشكّله وتطوّره وانتشاره، تونس، الدار المتوسطية للنشر، 2011، ص 163 وما بعدها.

[2] الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990، ص 338 وما بعدها. انظر أيضا: المنصوري، المبروك، الفكر الإسلامي في بلاد المغرب: تشكله وتطوره وانتشاره، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2011، ص 108– 110.

وهو ذاتها الأقاليم التي تشكّل فيها القول بهذا الفهم للإرجاء وانتشر انتشارا كبيرا، بل تكاد تكون مستقرّهم الأخير[1]، مما يعني أنهم قد وجدوا لهم فيها موطئ قدم: فرقيّا ومقاليّا. وأغلب هذه الأقاليم الشرقية إلى حدّ اليوم، سواء في شبه القارة الهندية وما حولها، أو في آسيا الوسطى تتميّز بإسلام شعائريّ قويّ جدا، مقارنة بحال بلاد العرب. ولم يُعهد عن المرجئة الخالصة، بحسب تصنيف الشهرستاني، حديث في مرتكب الكبيرة حتى يكون تأصيله ردّا على مقالات التكفير التي صدرت عن الأزارقة والإباضيّة ثمّ الزيديّة، أو مقالات التفسيق والنفاق التي صدرت عن الحسن وواصل. وقد بيّننا سابقا أن ما نسب إلى جهم في الجبر ذو بعد كونيّ وليس له أيّة صلة بالجبر الذّرائعي الذي انتحله بنو أميّة للتشريع لخلافتهم ولتدعيم سلطانهم السياسي. فما كان مضمون الإرجاء في فكر غيلان الدمشقي وجهم بن صفوان؟

المطلب الثاني: الإرجاء المعرفي عند غيلان الدمشقي

اعتبر الشهرستاني غيلان الدمشقي من مرجئة القدريّة. ولكنّ هذه التوليفة غير دقيقة لأن الإرجاء والقدر يتناقضان تناقضا ضديّا. ولا يقول القدريّة بأيّ من المعاني الثلاثة للإرجاء حدّدها الشهرستاني ذاته، وقد حلّلناها أعلاه، مما يدعونا إلى تقليب النّظر في المضمون الفكريّ الذي نادى به غيلان وتابعه عليه كثير ممّن جاء بعده. يقول الشهرستاني "وأما غيلان بن مروان من القدرية المرجئة، فإنه زعم أن **الإيمان هو المعرفة الثانية** بالله تعالى، **والمحبة والخضوع** له، **والإقرار** بما جاء به الرسول، وبما جاء من عند الله. **والمعرفة الأولى فطرية ضرورية. فالمعرفة على أصله نوعان: فطرية، وهي علمه بأن للعالم صانعا، ولنفسه خالقا. وهذه المعرفة لا تسمى إيمانا، إنما الإيمان هو المعرفة الثانية المكتسبة**"[2].

بيّن من هذا القول أنّ غيلان لم يناقش قضيّة الإرجاء في بعدها الذّرائعي، ولا في ما يتّصل بالإرجاء بمعنى الإمهال أو التأخير، كما لم يشر إلى البعد الحُكمي في ارتكاب الكبائر، بل ناقش القضيّة من وجهة نظر معرفيّة تأسيسيّة. فذهب إلى أن في الإيمان بعدين أساسيّين: بعدا معرفيّا تمثّله "المعرفة الفطريّة" أو "المعرفة الضروريّة". وهذا البعد يؤسّس للإيمان ولكنه لا يستوفيه. وعدّ من أمثلته الإقرار بأن للعالم صانعا، وأنه مخلوق لخالق واحد. وهذه المعرفة الضرورية أو الفطرية: "الأولى" لا تكفي لاكتمال الإيمان، ومن أقرّ بهذه المعرفة فإيمانه غير مستوفى إلى حين استكمال الجزء الثّاني منها وهو: "المعرفة المكتسبة المخصوصة"، وهي معرفة أن هذا الصانع الخالق هو "الله" سبحانه، وأنّه أرسل رسولا خاتما اسمه "محمد" عليه السلام وأنزل عليه كتابا اسمه القرآن وأوجب الإيمان بكل ما جاء فيه. فعلى من أراد أن يستكمل إيمانه أن "يقرّ ويخضع" حسب عبارته. فلا مضمون إرجائيّا لهذه المقالة حيثما قلّبتها.

وتؤكّد هذا المعنى عبارةُ الشهرستاني ذاته في غيلان. فرغم أنّه صرّح بأنّه "أوّل من أحدث القول بالقدر والإرجاء"، إلّا أنه ألحقه بمقالة الثوبانية. فإن كان أوّل من أحدث هذا القول، فيوجب على الشهرستاني، بناء على المنهج الذي خطّه لنفسه، تفصيل القول في مقالة غيلان في الإرجاء أوّلا، ثم إلحاق الثوبانيّة بالغيلانيّة، لا العكس. إذ قال "أصحاب أبي ثوبان المرجئ، الذين زعموا أن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله تعالى، وبرسله عليهم السلام، وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله، وما جاز في العقل نكره فليس من الإيمان، وأخر العمل كله عن الإيمان. ومن القائلين بمقالة أبي ثوبان هذا: أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقي، وأبو شمر، ومويس بن عمران، والفضل الرقاشي، ومحمد بن شبيب، والعتابي، وصالح قبة"[3].

[1] نفسه، ص. 70.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 146.

[3] نفسه، ج 1، ص 142.

فإذا كان غيلان من القائلين بمقالة أبي ثوبان ومتابعا له في رأيه، فلا يمكن أن يكون هو أوّل من قال بالإرجاء، لأنه يكون مجرّد تابع حينذاك. وهذا تناقض عجيب من الشهرستاني، ولكنّه ليس الأوّل، ولا الأخير في كتابه.

وقد استطرد الشهرستاني ليعرّج على كلّ آراء غيلان في هذا السّياق وركّز عليه أكثر من تركيزه على أبي ثوبان صاحب المقالة الأم التي كان غيلان مجرّد متابع لها، فأضاف قائلا: "وكان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة. والعجب أن الأمة أجمعت على أنها لا تصلح لغير قريش. وبهذا دافعت الأنصار عن قولهم: منا أمير ومنكم أمير. فقد جمع غيلان خصالا ثلاثا: القدر، والإرجاء، والخروج"[1]. والبيّن أن اسم غيلان قد تم إقحامه في مبحث الإرجاء، إذ لا صلة بين ما دعا إليه غيلان في مبحث المعرفة، والأبعاد التي حدّدها الشهرستاني للإرجاء "التأخير والإمهال والحكم على مرتكب الكبيرة".

فهذه المعاني كلّها لا تنطبق على ما ذهب إليه غيلان فيما يرويه عنه الشهرستاني هنا. ويتدعّم ذلك بعقد بالصّلة بين التأريخ للفكر والتّأريخ للحدث. إذ تذكر كتب التّاريخ أن عمر بن عبد العزيز قد استدعاه لعدالته وتقواه وطلب إليه أن يعيّنه في أمور المسلمين. فسأله غيلان أن يكلّفه ببيع ما في خزائن بني أميّة ويوكل إليه ردّ المظالم إلى أهلها، فكلّفه. فكان غيلان يقف في سوق دمشق لبيع ما في خزائن بني أميّة وينادي "**تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظّلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرّسول في أمّته بغير سيرته وسنّته**"[2]. ويضيف "**من يعزّرني ممّن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمّة هدى، وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع** »[3]. فإذا كان غيلان مرجئا، على ما تدّعي كتب الفرق والمقالات، يلتمس العذر لصاحب الكبيرة، أو يؤخّر العمل عن الإيمان لما كان هذا رأيه في خلفاء بني أميّة وكبائرهم. فهم، في نظره "خونة، ظلمة، ساروا في أمّة محمّد عليه السلام بغير سيرته وسنّته، وليسوا بأئمّة هدى"، وعلى هذا فلا تجب طاعتهم ولا موالاتهم. فهل يقول بهذا مرجئ؟ وتذكر المصادر أن هشام بن عبد الملك مرّ به وسمع ما كان يقول، فاستشاط غضبا وقال "أرى هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله لئن ظفرت به لأقطعنّ يديه ورجليه"[4]. فلمّا آل إليه الأمر قتل غيلان انتقاما.

وتذكر المصادر التّاريخية أنّه حين ولي هشام الخلافة كان غيلان بأرمينيا ينقض مقالات بني أميّة في الجبر الذّرائعي ويطالب بردّ مظالمهم في النّاس وردّ ما اغتصبوه من أموال إلى أصحابها. فظفر به عمّال هشام وأرسلوه إليه. فسأله هشام عن رأيه في الجبر الذّرائعي قائلا "زعمت أنّ ما في الدّنيا ليس هو عطاء من الله لنا؟" فأجابه غيلان نافيا الجبر والإرجاء الذّرائعيّين قائلا: "أعوذ بجلال الله أن يأتمن خوّانا أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجّارا. إنّ أئمّته القوّامون بأحكامه، الرّاهبون لمقامه، الذين كابدوا بالعدل الدّول، وخافوا مقاما لا يجدون عنه حولا، ولا يتعلّلون بالعلل... ولم يولّ الله وثّابا على الفجور، ولا ركّابا للمحظور، ولا شهّادا للزور ولا شرّابا للخمور"[5]. فسجنه هشام ثم أفتى له الأوزاعي بقتله. فقطع هشام يدي غيلان ورجليه ثم جاءه متشفّيا يسأله "كيف ترى ما صنع بك ربّك"؟ فردّ عليه غيلان متحدّيا، على ما كان فيه وهو في حبسه:

---

[1] نفسه، ج 1، ص 143.

[2] القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ضمن، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح. فؤاد سيّد، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2017، ص 198.

[3] نفسه، 199.

[4] نفسه، 200.

[5] نفسه، 200.

لعن الله من فعل بي هذا"[1]. وواصل غيلان نقد سياسة بني أميّة وظلمهم وجورهم، فجاء أعوانهم إلى هشام وأخبروه أنك "قطعت يديه ورجليه وأطلقت لسانه"، فأرسل إليه جنده فكسروا فكّيه واستخرجوا لسانه وقطعوه فمات"[2]. فأيّ إرجاء بعد هذا يمكن أن ينسب إلى غيلان؟

ولئن ذهب بعض المعاصرين المدقّقين، مثل علي سامي النشّار، إلى نسبته إلى الإرجاء، فإنّ ذلك يعتبر متابعة منه لتصنيف كتب الفرق والمقالات له من ضمن المرجئة[3]، للتّشنيع عليه. ومواقف كتب الفرق والمقالات منه، وكذا موقف الأمويّين، راجع إلى خروجه السّياسيّ عليهم لا إلى مقالاته. وقد بيّن التّحليل الذي يصل بين التّأريخ للفكر والتأريخ للحدث أن لا صلة لغيلان بمقالة الإرجاء الذّرائعي. ولو كان مرجئا لكان موافقا لمقالة بني أميّة ومن خدمهم من الفقهاء، ولما قال في ظلمهم وجورهم ما قال. وقد وافق رأيُه فيهم رأيَ جهم بن صفوان وقتل الاثنان منهما لذات السّبب. وقد حمل كلاهما لواء الدّعوة إلى رفض الجور المؤذن بخراب العمران، وإلى وجوب السّير في الرّعيّة وفق كتاب الله وسيرة رسوله. ويتأكّد ذلك بما أثر عن غيلان من رسائل وكتب كثيرة في الدّعوة إلى الله والتقوى والزّهد والتوحيد والعدل والوعد والوعيد والرّد على الجبريّة. وظلّت تلك الرّسائل والكتب متداولة بين أيدي العلماء إلى قرون متأخّرة، وذكرها غير واحد من المؤرّخين. وهي مفقودة الآن. ولعلّ العثور عليها يسهم في إنارة كثير من جوانب فكره، ويخرجه من السّرداب المقاليّ الذي أقحمه مصنّفو كتب المقالات فيه، وظلّ المتمذهبون يلوكونه قديما وحديثا.

المطلب الثالث: الإرجاء المعرفي عند جهم بن صفوان

على عكس ما دوّنه مصنّفو كتب الفرق والمقالات من اعتبار جهم بن صفوان رأس الإرجاء، فإن الاستقراء قد أثبت أن أغلب المقالات الإرجائيّة قد استوت في الفكر الكلامي الإسلامي المبكّر في الربع الأخير من القرن الهجري الأوّل والجهم صبي. وحينما شب الجهم ونضج فكره في بدايات القرن الهجريّ الثّاني، ركّز، شأنه في ذلك شأن غيلان الدمشقي على البعد المعرفي للإيمان، أو ما كان غيلان قد أطلق عليه "المعرفة الفطريّة الضروريّة" التي تتلخّص في الإقرار بأن للعالم صانعا وأن الكون مخلوق. ولم يناد جهم بن صفوان قط بالإرجاء الذرائعي. وهذا الصّنف من المعرفة عندهما لا يزول بجحد اللسان لأنّها معرفة قائمة بالنفس لا تزول حتى وإن أنكرها الإنسان. وللقضيّة بعد معرفيّ وليس عقديّا كنّا قد فصّلنا فيه الحديث في بحث لنا عن الجبر الذرائعي والجبر الكوني.

فالمعرفة الفطريّة حسب غيلان وجهم، وما أطلق عليه الأصوليّون المسلمون بعدهما مصطلح "العلم الضروري" في مقابل العلم النظري، يقع بالعقل لا بالسّمع ولا يزول بجحد اللسان. وقد عدّوا منه الأوليّات والحدسيّات والتجريبيّات. ففي الأوّليّات مثلا: عبارة الكلّ أكبر من الجزء أو الواحد نصف الاثنين معرفة قارّة ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل سواء أقرّ بها الإنسان أم جحدها. ومنها معرفة الصّانع. فهذه المعرفة، كما ذهب إلى ذلك جهم، من وجهة نظر معرفيّة خالصة، أوّلا هي "تجب بالعقل قبل ورود السمع"، لأنها فطريّة وضروريّة، ولهذا اهتدى خلق كثير إلى الإقرار بأن لهذا الكون خالقا، قبل ورود الشرائع، بل ذهبت إلى ذلك كثير من الفلسفات الوضعيّة القديمة على اختلاف مناهجها في الاستدلال، وإن اختلفت في تعيين هذا الصّانع، على ما هو معلوم في كتب تاريخ الأفكار. وثانيا هي لا تزول بالجحد "لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد".

---

[1] نفسه، 201.

[2] نفسه، 201.

[3] النشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 325.

فسواء جحدت أن الواحد نصف الاثنين أو أن الكل أكبر من الجزء أو أن كل متغيّر حادث وكل حادث يحتاج إلى محدث، أو أقررت، فلا معنى لجحدك هذا لأنه لا يؤثر في أصل هذه المعرفة ولا يبدّلها عن حالها من كونها معرفة ضروريّة. وقد رجّح علي سامي النشّار أن تكون مقالة جهم في وجوب المعارف بالعقل قبل ورود السّمع هي أصل فكرة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليّين[1]. وهو وصل غير دقيق لأن غيلان وجهما والمعتزلة قد ناقشوها في نظرية المعرفة، في باب التّوحيد، بينما ناقشهم فيها متأخرو الأصوليين في باب الوعد والوعيد وما يتّصل بهما من ثواب وعقاب: بمعنى أنّ القضيّة الأولى معرفيّة، بينما القضيّة الثّانية عقديّة. ونحن نحترز من هذا التّرجيح الذّي لا دليل عليه سوى تشابه العبارات، نظرا إلى الفرق بين فكرة جهم في المعرفة الضروريّة ونظريّة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين من جهة، ووصل متأخّري الأصوليّين لهذه القضيّة المعرفيّة بمسألة الوجوب الذي يترتّب عليه الثّواب والعقاب، من جهة أخرى[2].

ومصطلح الجهم دقيق في هذا الباب، فهو قد استعمل "الجحد"، دون "الإنكار" أو "الكفر" أو الإشراك" أو "الإلحاد"، لدلالته المعرفيّة في هذا السّياق[3]. وعلى هذا ترتّبت النتيجة المقاليّة عنده، كما عند غيره أيضا، ترتّبا منطقيّا. فبما أن الإيمان معرفة، ومعرفة الضروريات لا تتبعّض، فإما أن تعرف أو لا تعرف، فالإيمان أيضا "لا يتبعض أي لا ينقسم إلى: عقد، وقول، وعمل" حسب تنظيراته. والقول والعمل ليسا داخلين في المعرفة من جهة طبيعتهما. وهو عينه ما نسبه البغدادي إلى جهم في قوله "وزعم أيضا أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط وأن الكفر هو الجهل به فقط"[4]. وهو قول لا يختلف في معناه العام عمّا نحا إليه غيلان قبله، على ما بيّنّا سابقا. إذ أنّه قد ميّز بين المعرفة والعمل، وأدرج الإيمان في الجانب المعرفي. وميّز في المعرفة بين "المعرفة الفطريّة" أو الضرورية، والمعرفة النّظريّة أو المكتسبة. وجعل الإيمان بالمعارف الضرورية (الكون مصنوع وله صانع) إيمانا عاما غير منج، لا يكتمل إلا بالمعرفة المكتسبة المخصوصة (هذا الصانع هو الله وحده، لا ربّ غيره): جملة التّوحيد.

ولهذا فالمعارف "الضروريّة" لا تتفاضل عند غيلان والجهم، من وجهة نظر معرفيّة بحتة. وهذا، معرفيّا، صحيح تماما، فلا تفاضل بين كلّ من عرف أنّ الواحد نصف الإثنين أو أن الكلّ أكبر من الجزء أو أنّ الكون مخلوق وأنّ له خالقا. فكثير من البشر قد أدركوا ذلك فطرة أو ضرورة، حتى قبل ورود الشرائع، وهم متساوون في تلك المعرفة ولا تفاضل بينهم. ولكنّهم لم يصلوا إلى أنّ هذا الخالق هو الله سبحانه، وأنّه أرسل رسولا اسمه محمّد عليه السلام. ومن ثمّ فالمعرفة الفطريّة لا

[1] النشّار، نشأة الفكر الفلسفي، ج 1، ص 346. وانظر مقالة الجهم في المسألة عند الشهرستاني في الملل وعند الخيّاط في الانتصار.

[2] راجع نقاش السّالمي لهذه المسألة في مشارق أنوار العقول، ص. 67.

[3] يبيّن استقراء كتب الأصوليين تداخلا في معاني الكفر والشّرك وأيهما أعمّ. ويذهب كثير منهم إلى أنّ الشرك أعم من الكفر وأسبق. وقد تبيّن لنا من خلال استقراء مصنّفاتهم العكس. فالكفر ثلاثة أنواع (في مقابل من يجعله نوعين اثنين) هو كفر الإنكار: وهو إنكار فكرة الربوبية أصلا كحال الدهرية والملاحدة، وكفر المساواة: وهو الشرك كحال العرب الوثنيين في الجاهلية. وكفر الجحود، وهو جحود ما أنزل على محمّد عليه السلام، كحال اليهود والنصارى. والملاحظ أن كفر الإنكار يجري على النوع الثالث: كفر الجحود، ولذلك استعملهما بعض الأصوليين مترادفين باعتبار أن كل منكر جاحد. ولكن هذه القاعدة تطّرد ولا تنعكس، فليس كل جاحد منكر. فليتبيّن ذلك.

[4] البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 2، 1977، ص 199.

تزيد ولا تنقص، عند الجهم، من وجهة نظر معرفيّة أيضا، كما لا تزيد ولا تنقص معرفة من عرف أنّ الواحد نصف الاثنين عن معرفة غيره بذات النتيجة.

وإذا كانت المعرفة الضّروريّة إيمانا فإنّ هذا الإيمان، تبعا لذلك، لا يزيد ولا ينقص. إذ الزيادة والنقصان في المعرفة الكسبيّة المخصوصة التي ورد بها السّمع: المعرفة بالله ربا، والإقرار والعمل، لا في أصل المعرفة الفطريّة العامة بوجوب وجود صانع لهذا الكون دون تعيينه. وتذكر المصادر أن واصل بن عطاء قد أرسل تلميذه حفص بن سالم لمناظرة جهم في هذه الجزئيّة[1]، وتذكر أنّ أبا حنيفة قد ناقشه فيها أيضا[2]، ولكنّ المضمون التّفصيليّ لهذا النّقاش لم يصل إلينا مكتملا. ولو وصل إلينا لما كان ليختلف، حسب ترجيحنا، عمّا ذهبنا إليه أعلاه. فجهم لم يسقط القول أو العمل من الدّين، وإنما اعتبرهما، انطلاقا من طبيعتهما العمليّة، غير داخلين في المعرفة، وإن كانا ركنين أساسيّين من أركان الإسلام، وعليهما يقع الجزاء. فلا إرجاء، بالمعنى الذرائعي، في فكر جهم لا من قريب ولا من بعيد.

وما يؤكّد لدينا هذا التّرجيح أن بعض القدامى قد أدركوا هذا الأمر، ورجّحوا أن في المرويّات عن جهم بتر أو اضطراب وأنّ مضمون مقالته لا يمكن أن يكون على النّحو الذي تنسبه إليه كتب الفرق والمقالات، رغم أنّ هؤلاء القدامى كانوا من أشدّ المعارضين لجهم مذهبيّا، إذ يقول السّبكي "وأما جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع. ومع ذلك لا اعتقد أنّه ينتهي إلى القول بأن من عاند الله ورسوله وأظهر الكفر وتعبّد به يكون مؤمنا لكونه عرف بقلبه. **فلعلّ النّاقل عنه حمّل اللفظ ما لا يطيقه أو جازف النّاقل عنه غيره**"[3]. وعلى هذا يكون السّبكي قد تنبّه إلى أن ما نُقل عن جهم ربّما يكون غير دقيق، خاصّة أنه قد نسب إليه أنّه "يزعم أنّه ذو تحقيقات باهرة... ويدّعي أنّ له مثاقب في النّظر". وزاد في موضع مقارنته بابن كرّام فقال "اعلم أنّ جهما غاص في المعاني بزعمه وأعرض عن الظّواهر"[4]. ولهذا استبعد السبكي أن يكون جهم قد اعتبر أنّ التلفّظ بالكفر أو فعل أفعال الكفر يعدّ صاحبه مؤمنا، والحكم عليه مرجأ، ورجّح أن يكون ذلك خطأ نقل أو تجوّز من الناقل في تحميل اللفظ ما لا يحتمل.

فإذا كان السّبكي قد احترز من المنقولات عن جهم، رغم معارضته له، وأعرض عمّا تنسبه إليه كتب الفرق والمقالات، من غير تحقيق، من كونه أسقط الإقرار والعمل، ففيم تتجسّم "تحقيقاته الباهرة ومثاقبه في النّظر"، حسب عبارة السبكي؟ وما المعاني التي غاص فيها معرضا عن الظّواهر إن لم تكن غير البعد المعرفي للإيمان؟ ولهذا سعى السّبكي إلى تخفيف ما نسب إلى جهم في كتب الفرق، فكتب "والّذي يغلب على الظنّ أنهم [جهم وأتباعه] يقولون: الإيمان معرفة بالقلب، والإسلام النّطق بالشهادتين وسائر الجوارح لا تسمى أعمالها إيمانا ولا إسلاما". ويضيف "وخرج من هذا أن أحدا لا يقول إن القادر على النّطق بالشّهادتين مسامَح بتركه، ولو قال ذلك قائل لراغم الشريعة وجاء بالخطّة الشنيعة وخرق إجماع المسلمين وقدح في دعوة سيّد المرسلين"[5].

[1] القاضي عبد الجبّار، طبقات، 211.

[2] السبكي، المناقب، ج 1، ص 145- 148.

[3] السبكي، طبقات الشّافعيّة، ج 1، ص 43.

[4] نفسه، ج 1، ص 45.

[5] نفسه، ج 1، ص 36.

ويتدعّم استنتاجنا هذا بما كان قد نحا إليه البغدادي، على عكس ما ذهب إليه الشهرستاني بعده، فقال "وأما المرجئة فثلاثة أصناف: صنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية فهم معدودون في القدرية والمرجئة كأبي شمر المرجئ ومحمد بن شبيب البصري والخالدي، وصنف منهم قالوا بالإرجاء في الإيمان ومالوا إلى قول جهم في الأعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة، وصنف منهم خالصة في الإرجاء من غير قدر وهم خمس فرق يونسية وغسانية وثوبانية وتومنية ومريسية"[1]. فهذه الأصناف الثلاثة للمرجئة: الصّنف الأوّل هم مرجئة القدريّة. ولم يذكر البغدادي غيلان من ضمنهم. والصّنف الثّاني هم مرجئة الجبريّة أو الجهميّة. والصّنف الثّالث هم المرجئة الخالصة. وقد عدّ منها الثوبانية، ولكنه لم يذكر أن غيلان تابعها في رأيها في الإيمان، على عكس ما يذهب إليه الشهرستاني. وعلى هذا يكون معيار تصنيف فرق المرجئة عند البغدادي مقالتهم في الإيمان لا في مرتكب الكبيرة. فيكون بذلك من أوائل الذين فصلوا مبحث الإرجاء عن الحكم على مرتكب الكبيرة، قبل الشهرستاني. وهو تحوّل فكريّ عن أصل منشإ مقالة الإرجاء حين بدايات تشكّلها في الرّبع الأخير من القرن الهجريّ الأوّل حين كان الإرجاء متعلّقا أساسا بإرجاء الحكم على مرتكب الكبيرة.

وهذا يمكّننا من الاستنتاج أنّ النقاش الدّائر في الرّبع الأخير من القرن الهجريّ الأوّل ارتبط بتأصيل الإرجاء الذرائعي القائم على تأخير الحكم على مرتكب الكبيرة: كبائر بين أميّة أساسا، وقد قاده عدد محدود ممّن أطلق عليهم القدامى "مرجئة الفقهاء" ردّا على من ذهب من المسلمين إلى تكفير مرتكب الكبيرة أو تضليله أو تفسيقه، في حين تحوّل، في بدايات القرن الهجري الثاني، إلى تأصيل النّظر في البعد المعرفيّ للإيمان. ولم يكن لمبحث البعد المعرفي للإيمان معانيَ إرجائيّة بالمفهوم الذّرائعي للمصطلح. ولكنّ مفرّقي الفرق ألحقوا البعد الثّاني: المعرفي، بالأوّل: الذّرائعي، ولم يدركوا التحوّل التأصيلي بين البعدين لأنّهم لم يربطوا الفكر بالحدث، ولم يكن ذلك يهمّهم أساسا لأن الغايات المذهبيّة، لا العلميّة، هي التي كانت توجّههم. ولو وصلوا بين التّأريخ للفكر والتأريخ للحدث واستقرأوا سيرة غيلان الدمشقي والجهم بن صفوان استقراءً موضوعيّا لأدركوا أنّهما لم يذهبا أبدا إلى أنّ من خالف ضوابط الشّرع في القول أو العمل يعتبر مؤمنا، بل هو عندهما عاص لأوامر الله سبحانه، مخالف لكتابه ولسنّة نبيّه، لا تجب طاعته، ما دام مضيّعا للقول أو العمل وفق ضوابط الشّرع. وهذا بيّن من رأي غيلان في بني أمية حين ولّاه عمر بن عبد العزيز ديوان المظالم، على ما شرحنا أعلاه، وبيّن من ثورة جهم بن صفوان عليهم بسبب ظلمهم للمسلمين الجدد وتطبيقهم الجزية عليهم رغم إسلامهم وأخذهم أموالهم ظلما وجورا على ما تثبت كتب التاريخ.

ويستدعي هذا التمييز بين البعد الذرائعي والبعد المعرفي في الإرجاء فصل تأصيلات المتكلّمين عن تبريرات السّاسة ومن سار في ركابهم. وهو يحتّم على الباحثين مزيدا من التحقيق والتّدقيق في تشكّل الفكر الإسلامي وتطوّره خلال النّصف الثّاني من القرن الهجريّ الأوّل وبدايات القرن الثّاني. وقد ظهر عند كثير من المسلمين اللاحقين فصل البعد الاعتقادي عن البعد العملي في الدّين، والاقتصار في تعريف الإيمان على الجانب القلبي (المعرفة القلبية) الذي تشكّل مع غيلان وجهم، وغير بعيد عنه أيضا الاقتصار في تعريف الإيمان على البعد اللغوي الذي يرادف فيه الإيمانُ التصديقَ، وقد تشكّل مع الإرجاء الذّرائعي، ثم طوّرته كثير من فرق المسلمين في القرنين الهجرّيين الثاني والثّالث، ودانت به، حتّى كاد الاقتصار على البعد اللغوي في تعريف الإيمان المتمثّل في التّصديق، أن لا يختلف كثيرا عن البعد المعرفي الذي أصّله غيلان وجهم.

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 1، ص. 19.

فالتصديق يقتضي المعرفة المصّدق بها وينبني عليها من جهة، وهو نقيض التكذيب الذي يتأسّس عليه الكفر من جهة ثانية، مع تأكيد أنّنا في مجال المعرفة الدّينيّة التي يمثّل فيها اليقينُ العلمَ، في حين أن الشكّ والظّنّ والوهم والإنكار كلّها درجات دون العلم، معرفيّا، ودون الإيمان، دينيّا، على أقسام مراتب العلم المعروفة في كتب الأصوليّين والمناطقة. وفي حال المعرفة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر (وهذا هو الإيمان) والتّصديق بها جميعا لا تستقيم الزّيادة ولا النقصان معرفيّا، وشرعيّا، لأنها معرفة توقيفيّة، خاصّة عند الأصوليّين الذين يساوون بين الاعتقاد والعلم. ولا يكون الاعتقاد إلّا يقينا (المعرفة اليقينيّة التي لا يخالطها شكّ لدى معتقدها)، فإن نقص ولو ذرّة فهو غلبة الظّنّ أو الشكّ أو الوهم، فلا إيمان حينها، ولا يزيد كما لا تزيد معرفتك اليقينيّة بأن الكلّ أكبر من الجزء أبدا.

وقد كان غيلان الدّمشقي والجهم بن صفوان في هذا التأصيل ينقضان ما ذهب إليه مثبتو الرّبوبيّة دون التوحيد كالثّنويّة والمعدّدة من جهة، ومثبتو الرّبوبيّة والتوحيد دون التعيين كاليهود والنصارى من جهة ثانية. فالثنويّة والمعدّدة وأغلب أتباع الأديان والفلسفات القديمة قد أقرّوا بمبدإ الإلهيّة وبخلق الكون على كيفيّات متنوّعة حسب معتقداتهم. واليهود والنصارى أثبتوا الرّبوبيّة والتوحيد دون أن يعيّنوا هذا الواحد بأنّه الله سبحانه، أو يقرّوا له بمبعث محمّد عليه السلام. فكلا الفريقين يشترك مع المسلمين في "المعرفة الاضطراريّة أو الفطريّة": الكون مخلوق وله خالق فطرة واضطرارا. فهل يمكن أن نعدّ كلّ من أقرّ بالمعرفة الفطريّة الضروريّة مؤمنا؟

يجيب غيلان الدمشقي والجهم بن صفوان بأن من أقرّ بتلك المعرفة "العامّة" مرجأ إلى أن يستوفي المعرفة الكسبيّة: بمعنى أنّ تلك المعرفة الضروريّة الأوّليّة بوجوب أن يكون لهذا الكون صانعا يدركها كل صاحب عقل سليم، وهي معرفة اضطراريّة لا تزيد ولا تنقص ولا يتفاضل أهلها فيها، ولا تجعل المدرك لها مؤمنا. وتحكمها القوانين العقليّة المنطقيّة: فقولنا إن كلّ متغيّر حادث، وإن كل حادث لا بدّ له من محدث، وبما أن الكون متغيّر فلا بدّ له من محدث، لا يجعلنا مؤمنين لأن الإيمان يحتاج إلى المعرفة الكسبيّة التي تتلقّى من الشّرع والتي تنصّ على التوحيد ردّا على الثنويّة والمعدّدة، وتنصّ على التعيين بأن هذا الرّب الواحد هو الله سبحانه وأن محمّدا عبده ونبيّه، ردّا على اليهود والنصارى، فهي رأس الإيمان. فلا إيمان دونها. والواقعون تحت الصنف الأوّل من المعرفة (المعرفة الضروريّة) إيمانهم غير مستوفى ما لم يقرّوا بالمعرفة المكتسبة التي جاء بها محمد عليه السلام.

وواضح من هذا الاستدلال أن لا علاقة له بإرجاء الحكم على مرتكب الكبيرة ولا ببني أميّة ومقالاتهم الإرجائيّة، ولكنّه تأسيس إسلاميّ معمّق للبعد المعرفي للإيمان. ولعلّه من أوّل التنظيرات للتّمييز بين المعرفة الاضطراريّة والمعرفة الكسبيّة من جهة، وأوّل تطبيق لها على الفكر الإسلامي من جهة ثانية. ولا ننسى أنه في هذه الفترة التاريخية ذاتها بدأت ترجمة المنطق، وبدأ ينتشر بين المسلمين تعريف العلم وتقسيمه إلى تصوّر وتصديق، والتمييز فيه بين الضروريّ (وهو ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال ولا يتفاضل أهله فيه كعلمنا بالبديهيات: الواحد نصف الاثنين والكل أكبر من الجزء) والنّظري (وهو ما يحتاج إلى بحث ونظر واستدلال). وبهذا يكون غيلان الدمشقي وجهم بن صفوان أوّل من أجرى هذا التمييز التأصيلي المنطقي على الإيمان ليجادلوا به أتباع الأديان الأخرى، ويميّزوا إيمانهم بالربوبيّة والخلق عن إيمان المسلمين. وهذا بالضبط ما نسبه الشهرستاني إلى غيلان وعمّقه جهم بعده، حينما ذهبا إلى أنّ "**المعرفة نوعان: الأولى فطرية ضروريّة، وهي علم العبد بأن للعالم صانعا، ولنفسه خالقا. وهذه المعرفة لا تسمى إيمانا**" لأنّ كلّ أتباع الأديان يشتركون في هذه المعرفة الفطريّة الضروريّة من ثنويّة ومعدّدة ويهود ونصارى. و"**إنما الإيمان هو المعرفة الثانية المكتسبة**" من الشّرع والتي تقتضي تعيين هذا الصانع بأنه الله سبحانه، وليس غيره من الأرباب، وتقتضي "**الإقرار**" بأن الله سبحانه: هذا الصانع الأوحد قد أرسل

رسولا اسمه محمّد، وتقتضي "**المحبة والخضوع** له، **والإقرار** بما جاء به الرسول، وبما جاء من عند الله"، حسب ما نسبه الشهرستاني لغيلان حرفيّا[1].

ومن البيّن أن التّمييز بين هذين المستويين في الإيمان: المعرفة الضروريّة والمعرفة الكسبيّة، لم يكن خلافيّا بين المسلمين، فكلّهم يؤمن وجوبا بأن هذا الربّ الأوحد هو الله سبحانه، وأن خاتم رسله هو محمّد عليه السلام، ويقرّون بذلك ويخضعون له، فما كان من داع فكريّ للجدل الدّاخليّ بين المسلمين أنفسهم في هذه المسألة. أما جدلهم فيه مع غيرهم فمتأكّد قديما بما سردته كثير من كتب التّاريخ، ومتأكّد حديثا لما ينادي به البعض من "وحدة الأديان" أو "الأخلاق الكونيّة" أو غيرها من الدّعاوى المماثلة. فالسّياق العام الذي نشأ فيه الجدل في مسألة الإرجاء المعرفي سياق جدليّ دعويّ خارجيّ ناقش فيه المتكلّمون الأوائل أتباع الأديان الأخرى أساسا، ولا صلة له بالجدل الدّاخلي حول الإرجاء الذرائعي الذي دار بين المسلمين أنفسهم وقاده "مرجئة الفقهاء" محاولين إثبات ولاية مرتكب الكبائر وإرجاء الحكم عليه إلى يوم القيامة وتعليق مصيره على المشيئة وتعطيل الوعيد القرآني القطعي لغايات سياسية.

الخاتمة والنتائج

بيّن هذا البحث، من خلال الاستقراء المتأسّس على التكامل بين التأريخ للفكر والتأريخ للحدث، أنّ:

–الإرجاء الذّرائعيّ قد تشكّل تاريخيّا في حدود العقد الخامس من القرن الهجريّ الأوّل ثمّ تأصّل في أواسط العقد الثامن. وكان منشؤه لغايات سياسيّة مرتبطة بتدعيم سطوة بني أميّة وإخراجهم من مأزق الحكم الشّرعيّ على كبائرهم من جهة، ومرتبطة برغبة السّلطة السّياسيّة في نقض التوجّه الذي نحا إليه أغلب المسلمين في إثبات هلاك مرتكب الكبيرة في الآخرة مع اختلافهم في إجراء أحكام الإسلام عليه في الدّنيا، من جهة أخرى.

–وقد سعى المنظّرون للإرجاء الذّرائعي إلى العودة إلى القرآن الكريم بحثا عن تبرير لعمل مخالف للأصول الشّرعيّة ومقتض للوعيد في الآخرة. ولم يكن لهذا التوجّه الذّرائعي أبعاد إصلاحيّة بقدر ما كانت كل أبعاده تبريريّة غائيّة، استقطع المنظّرون له الآيات والأحاديث من سياقاتها النصيّة وفصلوها عن مقاصدها الرّبّانيّة ليثبتوا أن مرتكب الكبيرة حكمه مرجأ إلى الآخرة، وأمره في الآخرة معلّق على المشيئة، فأبطلوا قاعدة الثواب من جنس العمل، وأسقطوا آيات الوعيد، وحوّل مسعاهم الفكر الإسلامي إلى فكر عبثيّ.

–ونتج عن هذا أن غيّب المؤصّلون للإرجاء الذّرائعي مقاصديّة الثواب والعقاب في القرآن الكريم[2]، وغيّبوا مقالة التّوبة، فلم يدرجوها في مصنّفاتهم أو أقوالهم، حتى لا نكاد نعثر على باب أو فصل أو مبحث مستقلّ ومتعمّق في التّوبة في أغلب كتب الأصوليين القدامى[3]. بينما نجد التّوبة حاضرة بشكل مؤصّل في المقالات الحكميّة الّتي أقرّت بهلاك مرتكب الكبيرة الذي مات مصرّا على كبيرته غير تائب منها. ولعلّ أوّل من اهتمّ بهذا الجانب الإصلاحي هو واصل بن عطاء حين

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 146.

[2] الجابرية، ميمونة، مقاصديّة الثواب والعقاب بين النصّ القرآني والفكر العقدي الإسلامي وأثرها في سلوك المسلم، رسالة ماجستير، قسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، 2021.

[3] الراعي، صالح، مركزيّة التوبة وصلتها بالاستخلاف والجزاء بين القرآن الكريم والفكر العقدي وممارسات المسلم المعاصر، رسالة ماجستير، بقسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس، بإشرافنا.

جعل قاعدة "الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر" مختم أصول المعتزلة ومنتهى تنظيراتهم. ثمّ تعمّق فيها الإباضيّة ووصلوها بعقيدة "الولاء والبراء".

-تشكّل الإرجاء المعرفي في العقد الأخير من القرن الهجريّ الأوّل وتدعّم في بدايات القرن الهجريّ الثّاني، ولم يرتبط بالحكم على مرتكب الكبيرة، ولم تكن له أبعاد سياسيّة أو حكميّة بقدر ما كانت أبعاده معرفيّة بالأساس.

-كان مناط التّركيز في الإرجاء المعرفي على مقالة الإيمان أساسا ومحاولة للإجابة عن سؤالين مركزيّين: ما الأساس الذي يخرج الإنسانَ من الكفر إلى الإيمان؟ وما درجات الإيمان؟ وقد اقتضى ذلك تعريف الإيمان وبحث طبيعته وخصائصه التكوينيّة وأبعاده القلبيّة وتمييزه عن البعد التطبيقي في العمل من جهة، وبناء على تحديد الطبيعة والخصائص والأبعاد توصّل المتكلّمون إلى انتفاء الزّيادة والنقصان في الإيمان، وانتفاء التفاضل من جهة أخرى. وأرجعوا الزيادة والنقصان كليهما إلى البعد العملي التطبيقي: أي مختلف الطّاعات سواء كانت قلبيّة أو قوليّة أو عمليّة. وهذه الطاعات تنقص بارتكاب المعاصي التي لا تخرج الإنسان من الإسلام ما لم تكن إنكارا أو جحودا أو جهلا.

-أكّد استقراء سِيَر مؤسّسي الإرجاء المعرفي أنّهم قد أقرّوا بهلاك مرتكب الكبيرة في الآخرة وسعوا إلى ردّ مظالم بني أميّة عبر الدّعوة إلى وجوب الالتزام بالكتاب والسنّة كما هو حال غيلان، أو إلى الثّورة العسكريّة على بني أميّة بسبب ظلمهم كما هو حال جهم بن صفوان.

-ترجّح لدينا أن تشكّل البعد المعرفي للإيمان قد ارتبط بالجدل مع غير المسلمين، سواء الذين يشترك معهم المسلمون في المعرفة الضرورية المتمثّلة في الإقرار بوجود صانع للكون، ويختلفون معهم في المعرفة السّمعيّة بالله ربّا وبمحمّد رسولا (اليهود والنصارى)، أو أولئك الذين ينكرون المعرفة الضروريّة الفطرية من أساسها (الدهرية والملاحدة).

-البعد الذّرائعيّ في الإرجاء ذو منحى تبريري غائي سياسيّ أساسا، أمّا البعد المعرفيّ فجدليّ دعويّ، وذلك تدعيم لما كنّا قد توصّلنا إليه سابقا من أنّ علم الكلام الإسلاميّ قد نشأ باعتباره علما جدليّا دعويّا بالأساس.

-يعتبر غيلان الدمشقي أوّل من أسّس قواعد هذا الجدل وضبط وأصوله التي يجب أن تختلف بناء على الرؤية المعرفيّة للمجادل: أيجادل في وجود الصانع، أم يجادل في تعيين الصانع؟ ثمّ عمّق ذلك جهم بن صفوان في بدايات القرن الهجريّ الثّاني، وكانت هذه هي "تحقيقاته الباهرة ومثاقبه في النّظر" و"المعاني التي غاص فيها جهم" حسب عبارة السبكي فيه، رغم أنّه كان من ألدّ أعدائه.

-أثبت الاستقراء أنّ أغلب متكلّمي الإسلام الأوائل قد جادلوا غير المسلمين سواء كانوا موحّدين أو دهريّة أو ثنويّة أو ملاحدة. ولم يشذّ غيلان الدّمشقي وجهم بن صفوان عن هذه القاعدة. وكلّ ما أصّلاه في البعد المعرفيّ للإيمان مرتبط بمبحثيْ الوجود والتوحيد لخالق الكون.

-أمّا فيما يتعلّق بالقول أو بالعمل فتثبت سيرتهما أنّهما لم يشذّا فيهما عمّا نحا إليه أغلب المسلمين في تعيين الحكم بهلاك مرتكب الكبيرة في الآخرة، فكانا ينكران علنا مظالم بني أميّة ويدعوان إلى ردّها، وإلى وجوب سيرهم في الرّعيّة على مقتضى الضوابط الشّرعيّة الواردة في الكتاب والسنّة. وجسّم كلاهما هذا البرنامج الإصلاحي الدّعوي قولا وعملا وتأليفا. وقد حفظت لهما كتب التّاريخ دلائل كثيرة على ذلك. فلا معنى لنسبة الإرجاء الذّرائعي -القائم على تأخير الحكم على مرتكب الكبيرة- إليهما بأيّة حال من الأحوال.

-لا أدلّة بين أيدينا تثبت أنّ أصل الإرجاء الذرائعي أو المعرفي كليهما، في هذه الفترة التاريخيّة المبكّرة من تشكّل علم الكلام الإسلامي، قد نشأ عن أصل خارجيّ أبدا أو تأثّرا بمصادر خارجيّة، بل كلّ ما نجده سواء في كتب الفرق والمقالات

أو في كتب التّاريخ يثبت أن الإرجاء استند إلى استقراء القرآن الكريم وقام على الاستدلال بنصوصه. وقد نقل ابن نباتة والملطي مناقشات دارت بين غيلان وعمر بن عبد العزيز "وكانا يتلاحيان بالآيات القرآنيّة: يورد هذا آيات الجبر وذاك آيات الحريّة"[1] ولم تورد المصادر أبدا أنهما قد استندا إلى أي مصدر خارجي مهما كان في هذه الفترة المبكرة من تاريخ تشكل الفكر الإسلامي في الربع الأخير من القرن الأوّل والربع الأول من القرن الثّاني.

–ولذلك بيّن التحليل استحالة أن يكون الإرجاء، بكلّ معانيه، دخيلا على الفكر الإسلاميّ أو أنّه قد تولّد عن تأثّر خارجيّ يهوديّ أو نصرانيّ أو ثنويّ، كما يدّعي ذلك بعض القدامى والمحدثين. فالإرجاء الذّرائعي نشأ عن الجدل الإسلاميّ الداخليّ بين المسلمين أنفسهم. أما الإرجاء المعرفيّ فقد كان تأصيله لغايات جدليّة دعويّة بالأساس مع أتباع الأديان الأخرى. صحيح أن بعض فرق المسلمين في استقرائها للقرآن الكريم قد استندت إلى الآية الثمانين من سورة البقرة للقول بأنّ بعض أوجه الإرجاء في الفكر الإسلامي ذات أصول يهوديّة وأنّها دخيلة على الفكر الإسلامي، لأن من قال بعدم هلاك صاحب الكبيرة في الآخرة بناء على ما كان معه من الإيمان، وأنّه يخرج من النّار بعد أن يُعذّب على قدر كبائره، يكون قد وافق اليهود في هذا المعتقد الذي حكاه القرآن الكريم عنهم. ولكنّ هذه المقالة قد انتشرت بين أتباع الفكر السّنّي اللّاحق، ولا شيء يؤكّد ظهورها في فجر تشكيل علم الكلام الإسلاميّ، ولا شيء يؤكّد أيضا أنّ أرباب المقالات الكلاميّة الإسلاميّة الأوائل في الرّبع الأخير من القرن الهجريّ الأوّل قد قالوا بها. يقول النشّار عن غيلان "ولسنا نجد في كتاباته مناقشة عقليّة جدليّة تقوم على أسس منطقيّة، كما نرى هذا في مجامع المسيحيّين في ذلك الوقت المسلّحين بالفلسفة اليونانيّة والمنطق اليوناني... فالمسألة إذن هي في نطاق إسلاميّ بحت ولا تتعدّاه"[2].

المصادر والمراجع

– "ابن حزم والمذهب الأشعري"، يفوت، سالم، دراسات عربيّة، السّنة 20، عدد 4، شبّاط 1984.

– "الجدل حول العقيدة بالقيروان"، بكير، أحمد ضمن "ملتقى الإمام المازري" بالمنستير، منشورات الحياة الثّقافيّة، تونس، 1978.

– "تطوّر مواقف علماء المالكيّة بإفريقيّة من الخوض في المسائل الكلاميّة وتبنّيهم للعقيدة الأشعريّة"، الهنتاتي، نجم الدّين الهنتاتي، مجلّة معهد الآداب العربيّة، عدد 170، تونس، 1992، ص ص 297 – 322.

– الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، أبو الحسن، نشر محي الدّين الخطيب، القاهرة، 1397.

– الإستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، إبن عبد البرّ، أبو عمر، دار الكتب العلميّة، ط 1، بيروت، 2000.

– الاعتصام، الشّاطبي، أبو إسحاق، المكتبة الحديثة، الرّياض، د. ت.

– الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، الفهد، ناصر، مكتبة الرشد، الرياض، 1999.

– الأوائل، العسكري، أبو هلال، دار البشير، مصر، 1408 هـ.

[1] النشّار، نشأة الفكر الفلسفي، ج 1، ص 322. وانظر أيضا: ابن نباتة، شرح العيون، ص 118، والملطي، التنبيه، ص 158– 159.

[2] النشّار، نشأة الفكر الفلسفي، ج 1، ص 324.

- إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، أبو حامد، ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، نشر محمّد أبو العلا، مكتبة الجندي، ط 2، القاهرة، 1970.
- الجواهر المنتقاة، البرادي، أبو القاسم، تح. إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، د. ت.
- الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، العلوي، سعيد، دار الفكر، ط1، بيروت، 1992.
- الديباج المذهب، ابن فرحون، إبراهيم بن علي تح. مأمون الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
- الرّدّ على جميع المخالفين، ابن زلتاف، يغلا، تح. عمرو خليفة النّامي، مكتبة الشيخ فرحات الجعبيري، تونس، غ. مط.
- الرّسائل، ابن حزم، أبو محمد تح. إحسان عباس، المؤسسة العربية، ط. 2، بيروت، 1987.
- السّير، الشماخي، المطبعة الحجرية، القاهرة، 1301.
- الشّامل في أصول الدّين، الجويني، أبو المعالي، نشر علي سامي النّشّار، الإسكندريّة، 1969.
- الشّرح والإبانة عن أصول الدّيانة، العكبري، ابن بطّة، نشر لاووست، دمشق، دار دمشق، 1956.
- الطّبقات السّنيّة في تراجم الحنفيّة، الحنفي، تقيّ الدّين، تح. الفتّاح الحلو، المجلس الأهلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1970.
- العبر، ابن خلدون، عبد الرحمن، نشر خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر، ط 3، بيروت، 1996.
- العقل السّياسي العربي، الجابري، محمد عابد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.
- الفتاوى، ابن رشد الجدّ، أبو محمد، تح. المختار التّليلي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1987.
- الفرق بين الفرق، البغدادي، أبو منصور، دار الآفاق الجديدة، ط 2، بيروت، 1977.
- الفقه الأكبر، أبو حنيفة، شرح علي القاري، الدار العربية الكبرى، مصر، 1399.
- الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، المكتبة المحموديّة، ط 2، القاهرة، 1935.
- المحنة: بحث في جدليّة الدّينيّ والسّياسيّ، جدعان، فهمي، دار الشّرق، الأردن، 1989.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الدّمشقي، ابن بدران، نشر عبد الله التّركي، مؤسسة الرسالة، ط 2 بيروت، 1981.
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المراكشي، عبد الواحد، تح. محمّد عزب، دار الفرجاني، القاهرة، 1994.
- المقدّمة، ابن خلدون، عبد الرحمن، دار الفكر، ط1، بيروت، 1998.
- الملل والنحل، الشهرستاني، أبو الفتح ط. الحلبي، د. ت.
- المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، أبو حامد، تحقيق محمّد حسن هيتو، د. م.، 1970.
- انتصار الفقير السّالك لترجيح مذهب الإمام مالك، الأندلسي، الرّاعي، نشر محمّد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.
- بنية العقل العربي، الجابري، محمد عابد، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 2، بيروت، 1987.
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- ترتيب المدارك، القاضي عياض، تح. أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1970.
- تلبيس إبليس، ابن الجوزي، أبو الفرج، دار القلم، بيروت، 1403.

- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايبه وحمله، ابن عبد البرّ، أبو عمر، المكتبة السّلفيّة، ط 2، المدينة المنوّرة، 1968.
- حور العين، الحميري، نشوان، تح. كمال مصطفى، أمادت، طهران، د. ت.
- رياض النّفوس، المالكي، أبو بكر، تح. البشير البكّوش، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1983.
- سير الأئمّة وأخبارهم، الوسياني، أبو زكريا، تح. إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، ط. 2، بيروت، 1982.
- طبقات مشائخ المغرب، الدّرجيني، أحمد، تح. إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، د. ت.
- عقائد السّلف، نشر علي سامي النّشّار، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 1971.
- فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي، أبو القاسم، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974.
- كتاب السّنّة، البربهاري، أبو محمد، ضمن طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
- مذاهب الإسلاميّين، بدوي، عبد الرحمن، دار العلم للملايين، بيروت، 1971.
- مسائل الإمام أحمد، السّجستاني، أبو داود، نشر رشيد رضا، دار المعرفة، القاهرة، 1353.
- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، الحكمي، حافظ بن أحمد، تح. عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، ط. 1، الدمام، 1990.
- مناقب الشّافعي، الرّازي، فخر الديّن، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشّار، علي سامي، دار السلام، القاهرة، 2008.
- نظام العزابة، الجعبيري، فرحات، المعهد القومي للآثار، تونس، 1975.
- وفايات الأعيان، ابن خلّكان، شمس الدين، تح. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د.ت.

The Integrative Approach in Islamic Thought : Instrumental and Cognitive Irja' in Early Islamic Thought

Prof. Dr. Mabrouk Chibani Mansouri, Dr Ahmad Kindi, Prof. Dr Sulaiman Shuaili
Dpt. Of Islamic Sciences, College of Education, Sultan Qaboos University, Oman
mabroukmansouri@squ.edu.om

Abstract:
The adoption of the integrative approach in studying the formation and development of Islamic theology in its foundational stage has yielded important results. This research paper seeks to apply the integrative approach to study one of the most important issues raised by Islamic theology in its early moments, namely the issue of postponement of judgment of Sinners (*Irjaa'*). The paper assumes that there are two fundamentally different dimensions of *Irjaa'*, one of which is the "instrumental *Irjaa'*" that was formulated to justify the postponement of judgment of the perpetrator of major sin in Islam, and had clear political goals at its inception. The second dimension is what I called "cognitive *Irjaa'*," which aims to demonstrate that generally knowing the Creator is not sufficient for salvation; which requires the belief in Allah as the Lord, Muhammad as the Messenger, and what he brought as the truth. The study concludes that instrumental *Irjaa'* followed a justificatory trajectory for political goals, while cognitive *Irjaa'* emerged for polemical purposes with followers of other religions and has not

been a controversial issue among Muslims themselves. The study also confirms that the two types of *Irjaa* have Islamic origins and were not influenced by any external factors, contrary to what some dogmatists and orientalists claim. The paper emphasizes that adopting the integrative approach in studying Islamic intellectual sources is a methodological, epistemological, and civilizational necessity that contemporary Islamic thought and culture urgently need, as it has been dominated by the tendency towards sectarianism, fragmentation, and disintegration that have weakened Islamic thought for ages.

Keywords: Integrative Approach Instrumental *Irjaa'*, Cognitive *Irjaa'*, Major Sin Perpetrator.