مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 9 / العـدد: 02 (2021)، ص 319- 342

المغزى السياسي لقول المعتزلة بالوعد والوعيد

The political significance of the Mu'tazila saying of the promise and the threat

د. مسالتي عبد المجيد[1]
[1]جامعة محمد بوضياف المسيلة- الجزائر
Abdelmadjid.messalti@univ-msila.dz

تاريخ الاستلام: 2020/08/06 تاريخ القبول: 2020/08/30 تاريخ النشر: 2020/10/07

ملخص:

أردت أن أبين في هذه الوثيقة البحثية، رؤية المعتزلة "للوعد والوعيد"، وبعده السياسي بين الوجوب وعدمه، دخل المعتزلة في جدل فكري حول قضايا سياسية بمفاهيم دينية منها إلحاحهم وبحجج نقلية -حتى يعطون لأرائهم ومواقفهم الشرعية الدينية، على أنّ مرتكب الكبيرة غير التائب سيخلد في النار، وهو رأي له تأثير كبير في الضغط النفسي على مرتكب الكبيرة عامة، والحكام المنحرفون عصرئذ بصفة خاصة.

فإذا كانت هذه هي نظرة المعتزلة لأصل الوعد والوعيد دون سواهم من الفرق، فما الغاية أو البعد السياسي الذي سعوا إليه من وراء ذلك، وهل في اشتراطهم التوبة لمرتكب الكبيرة -وإلاّ خُلِّد في النار شأنه في ذلك شأن الكفار- ورفضهم الشفاعة له غاية سياسية؟

الكلمات المفتاحية: الاستحقاق، المرجئة، الكبيرة، الشفاعة، الخوارج.

Abstract:

In this research document, I wanted to show the Mu'tazilite view of "Promise and Threat" and its political dimension between obligatory and non-obligatory. The Mu'tazilites entered into an intellectual debate over political issues with religious concepts, including their urgency and transmission arguments -

so that they could give their opinions and legitimate and religious positions that, the non-repentant perpetrator of the major sin will perpetuate in Hellfire. It is an opinion that has a great impact on psychological pressure on the major sin perpetrator in general and the deviant rulers of the time in particular.

If this is the view of the Mu'tazilites on the origin of the promise and the threat, without any other bands, then what is the objective or the political dimension that they sought behind this view and is their requirement of repentance for the one who committed the major sins - or else he will be immortalized in the hellfire like the infidels - and their refusal of intercession has a political purpose?

Keyword: Entitlement, Murjia, major sin, intercession, Khawarij**.**

المؤلف المرسل: د. مسالتي عبد المجيد

1-مقدمة:

لقد استعمل العرب عبارة الوعد في الخير والشر، إذْ يقال: وعدته خيراً ووعدته شراً، قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ (سورة التوبة: الآية 68). وقال-I-: ﴿وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ (سورة التوبة: الآية 72)، فكلمة الوعد في الآيتين السابقتين استعملت في الخير كما استعملت في الشر هذا من جهة. ولكن من جهة أخرى قال العرب الوعد والعدة تكون في الخير، والإيعاد والوعيد لا يكون إلا بالشر (الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)1991، ص 826).

فالوعد لغة هو: إذا أسقط قيل في الخير وعد وفي الشر أوعد (الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)1952، ص 3061).

أما الوعيد فيعني: إذا أوعد الرجل قيل أرعد وأبرق، وفي حديث أبي مليكة إنّ أمنا ماتت حين رعد الإسلام وبرق، أي حين جاء بوعيده وتَهَدُّدِهِ (ابن منظور (د-ت)، ص180). وقد تضمن القرآن الكريم عبارتي الوعد والوعيد، فالوعد يكون بالمغفرة والرضوان، ودخول الجنة، ودون شك لن يكون هذا -كما يرى المعتزلة -إلاّ لمن تاب وأصلح، أو كان مؤمناً ولم يرتكب كبيرة، أو تاب عنها قبل وفاته.

والوعيد -حسب ما يراه المعتزلة -يكون إما بلعنة أو غضب أو دخول النار وغير ذلك من أنواع العقاب، ولن يكون ذلك إلاّ لكافرٍ أو مرتكبٍ لكبيرة لم يتب قبل مماته قال -I-: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا﴾ (سورة التوبة: الآية 111)، وقال -I- أيضاً: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (سورة ق: الآية45). ففي الآيتين سابقتي الذكر كان فعلاً الوعد في الخير والوعيد في الشر.

فإذا كانت عدالة الله -I- تقتضي أن يجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، امتثالاً لقوله -I-: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيد) (سورة فصلت: الآية46)، فإنّ هذه الآية تبيّن فعلاً عدل الله من جهة، وأن عباده مكلفون من جهة أخرى، ومن ثمَّ فهم مسؤولين عن فعلهم، فإمَّا أن يثابوا كما وعدهم الله من خلال رسله على أفعالهم الخيّرة، أو يعاقبوا كما توعدهم -I- على عدم امتثالهم لأوامره، وانتهائهم بنواهيه.

فإذا كانت هذه هي نظرة المعتزلة لأصل الوعد والوعيد دون سواهم من الفرق، فما الغاية أو البعد السياسي الذي سعوا إليه من وراء ذلك، وهل في اشتراطهم التوبة لمرتكب الكبيرة -وإلاّ خُلِّد في النار شأنه في ذلك شأن الكفار- ورفضهم الشفاعة له غاية سياسية؟

2-التحليل:

1-رؤية المعتزلة "للوعد والوعيد"

الوعد حسب تعريف "القاضي عبد الجبار" هو: «هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين ألاّ يكون كذلك» (القاضي عبد الجبار،1965، ص134). أمّا الوعيد فهو - كما عَرّفُه "القاضي عبد الجبار" بقوله -: «كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين ألاّ يكون كذلك» (القاضي عبد الجبار،1965، ص135).

وقد لخص "القاضي عبد الجبار" مفهوم الوعد والوعيد في اصطلاح المعتزلة على أنّ الله عندما وعد الذين استجابوا له وساروا على هديه بالثواب المتمثل في رضاه، والذي لا يكون إلاّ بدخولهم الجنة، ولمّا توعد الذين كفروا وأنكروا ألوهيته وأشركوا به بالعقاب، وبئس المصير، فإنّه يجب (بالضرورة) أن يُنجِز وعده ووعيده من دون شكٍ. ومعنى ذلك أنه -I- «لا يجوز عليه الخلف والكذب» (القاضي عبد الجبار،1965، ص ص135-136).

وهل يمكن لله أن يضلَّ إلهاً وهو خلاّفاً لوعده ووعيده، كذّاباً على أمته؟ وكيف يمكن له أن يخلف ويكذب؟ لم يشك المعتزلة يوماً أنّ الله يمكن أن يكذب أو يخلف وعده، لذلك فقد أوجبوا عليه - I -أن ينفذ ما وعد به، فيدخل عباده المؤمنين جنته، استحقاقاً منهم عليه، نظير ما كلفهم به من طاعات، مقابل وعد الله لهم إذا التزموا بجميع التكاليف التي اختارها وكلف بها عباده.

فالخلف هو ألاّ يفعل الله فعلا في المستقبل وعد أو توعد القيام به، كأنّ يعذب الأنبياء والصالحين، ويدخلهم ناره بدل فوزهم بالجنة! أو يعفو عن الكفار والمنافقين، ويرضى عنهم، فيفوزوا بالفردوس عِوض أن يكونوا في الدركات السفلى من النار! فإذا كان الله يثيب العاصي ويعاقب من أطاعه في دينه ودنياه، فإنّ ذلك

يعد جوراً يقبح في حقه تعالى (علي الشابي وآخرون، 1986، ص45)، والكذب هو كل خبرٍ لا يتطابق مع الواقع (القاضي عبد الجبار ،1965، ص135)، وهو عكس الصدق والحق، والله هو الحق نفسه، فكيف يمكن للحق أن يناقض الحق كما سيقول ذلك "ابن رشد"(520هـ -1126م/595هـ -1198م). ومادام الكذب والخلف مستحيلاً عن الله، إذن فالوعد والوعيد واجب عليه.

ويستدل "القاضي عبد الجبار" على أنّ الله -I- توعد العُصاة بالعقاب وأنه يفعل ما توعد به، ولا يجوز عليه الخلف والكذب(القاضي عبد الجبار ،1965، ص135) بقوله تعالى: (قَالَ لاَ تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ، مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ) (سورة ق: الآية 28- 29)، يبين "القاضي عبد الجبار" أن الآية تدل على أنّ الوعيد لا يتبدل ولا يتغير فهو حاصل لا محالة، وأنه لا يجوز فيه الخلف، وإن حصل، كان الله مبدلا (القاضي عبد الجبار،626 ، 1966)، وقد تنزه الله عن ذلك علواً، ولذلك يقول تعالى: (وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (سورة الأنعام: الآية115).

فالله -I- يثيب المطيع، لأنّ الطاعة علة لوجوب الثواب على الله تعالى، وسند المعتزلة في هذا قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ) (سورة فصلت: الآية46)، يعني لو عذب الله من لا يستحق العذاب لكان ظالما مفرطا في الحكم (الزمخشري، 2009، ص23)، ولذلك يجب على الله ألاّ يعاقب المطيع، بل عليه أن يثيبه.

يؤكد المعتزلة على أنّ -I- لا يضيع أجر العمل ولو بمقدار ذرة. بدليل قوله -I- في كتابه العزيز: (يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) (سورة آل عمران: الآية171)، ويقول -I- في نفس المعنى: (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ

أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ) (سورة آل عمران: الآية161).

فهذه الآية تبيّن خطأ ما ذهب إليه أهل السنة والمجبرة عندما قالوا إن الله لن يكون ظالما لو عذّب الأنبياء والمؤمنين، فكيف يعذب من امتثل لأوامره وانتهى بنواهيه، ونحن نعلم مثلما يعلم أهل السنة والجماعة أنّ رحمة ربي تسبق عذابه، فكيف جعلوا عذابه للأنبياء والمؤمنين قبل رحمته وهم أولى من غيرهم في أن تكون فيهم رحمته قبل عذابه لأنهم يزعمون أنهم الفرقة الناجية؟ وهنا يكمن تهافتهم.

ودليلهم -أي المعتزلة - في ذلك أنّ هذه الآية توضح أنه لو لم يعط ويوفِّ الثواب لفاعل الخير لكان ظالما، ولكننا نعتقد أنه I متعالٍ عن ذلك، وقد قال في كتابه العزيز: [إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ] (سورة النساء: الآية40)، لذا يرى "الزمخشري" أن هذه الآية تدل على أنه لو نقص من الأجر على الطاعة أدنى شيء، أو زاد في العقاب - أدنى شيء - كذلك - لكان ظلما، ولكن الله كما يرى "الزمخشري"، لا يفعل الظلم، ليس من باب محدودية قدرته، ولكن لاستحالة ذلك على حكمته (الزمخشري (أبو القاسم جار الله)، 2009، ص268).

وقد صور صاحب "مروج الذهب" هذا الأصل بقوله: «وأما القول بالوعد والوعيد وهو الأصل الثالث، فهو أنّ الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلاّ بالتوبة وأنّه الصادق في وعده ووعيده، ولا مبدل لكلماته» (المسعودي، 2005، ص222)، فالله صادق في قوله، وأنّ مرتكب الكبيرة غير مغفورٍ له دون توبة خالصة منه.

فمعظم المعتزلة يرون أنّ المكلَّف ينال ما وُعِدَ به عن طريق الاستحقاق لا عن طريق التفضل كما ذهب إلى ذلك أهل السنة. لكن الشيخ "أبا القاسم البلخي" (ت317هـ/923م) وأتباعه من البغداديين يعتقدون أن الله كلفنا ليس من أجل استحقاق الثواب، وإنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم

العظيمة، ومثال ذلك كما يقول الشيخ "أبو القاسم البلخي": «معلوم أنه من أخذ غيره من قارعة الطريق، فرباه وأحسن تربيته وخوله... وأنعم عليه بضروب من النعم، جاز له أن يكلفه فعلاً يلحقه بذلك مشقة، نحو أن يقول: ناولني هذا الكوز (إناء)... ولا يجب أن يغرم في مقابل ذلك شيئاً آخر، كذلك في القديم تعالى فنعمه عندنا لا تحصى... ولما ذهب في ذلك إلى ما ذكرناه قال: إنه إنما يثيب المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك، بل للجود» (القاضي عبد الجبار،1965، ص618).

قد يكون "أبو القاسم البلخي" غير موفقٍ فيما ذهب إليه ذلك أنه أسقط ما يتصف به الإنسان على الله وهذا غير صحيح، فالرجل الذي أخذ غيره من قارعة الطريق وأنعم عليه:

أولاّ: لا يجوز له أن يكلفه فعلاً عسيراً كان أو يسيراً، ذلك أنه ومن منظور ديني، إنّ هذا الرجل الذي أخذ غيره من قارعة الطريق، لن ينتظر من الله أجراً يوم القيامة، لأنه أخذ مقابل ما فعله في الدنيا.

وثانيا: وكما قال رسول الله -ρ- «إنما الأعمال بالخواتيم» (عن عائشة رضي الله عنها أَنَّ النَّبِيَّ -□- قَالَ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ»، أخرجه أحمد (37/488) والطبراني في الكبير (6/143)، (الطبراني: 2008، ص 703). وخاتمة هذا الرجل مخالفة تماما لما بدر منه في فعله الأول، وفي هذا يقول "القاضي عبد الجبار": «يمكن للمنعم عليه أن يقول للمنعم كان من حقك ألاّ تتفضل علي بالأول حتى لا تأخذني بهذه التكاليف من بعد» (القاضي عبد الجبار، 1965، ص 618).

وثالثاً: إنّ الفعل الذي قام به هذا الرجل لم يكن غاية في حدِّ ذاته وفق المنطق الكانطي، بل كان وسيلةً لتحقيق غاية، وهو بذلك لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الفعل الأخلاقي، لأنّ هذا الأخير مبني وفق قاعدة كانطية مفادها: «افعل بحيث تعامل الإنسانيّة، في شخصك وفي شخص سواك، دائماً وفي نفس الوقت،

على أنّها غاية، وليس أبداً على أنّها مجرّد وسيلة» (عبد الرحمان بدوي، 1984، ص 284). فهذا الرجل عندما أخذ غيره ورباه وأحسن تربيته وخوله... وأنعم عليه بضروب من النعم يكون فعله أخلاقي إذا لم ينتظر من وراء فعله غاية، أي يكون فعله غاية في حد ذاته، أما أن يصبح فعله هذا وسيلة من أجل أن يستغل غيره، ولو في طلب بسيط مثل أن يحضر له كأس ماء. فالفعل الأخلاقي تضحية وهذه الأخيرة لا ننتظر من ورائها مقابل، وإلاّ لم تصبح تضحية.

ورابعاً: إنّ هذا الرجل بفعله هذا يبيّن إنه ناقص وبالتالي فهو محتاج، ومادام كذلك فإنّه لم يتأخر في استغلال من أحسن إليه في بداية الأمر، في حين أنّ الله غني عن العالمين، فمهما أنعم علينا من النعم التي لا تحصى، ولكنه في غنى على أن يستغلنا أو يطلب منّا حاجة ما لأنه كامل.

وخامساً: إنّ قول "البلخي" في الثواب أنه جود من الله -I- هو قولٌ مردود حسب رأي "القاضي عبد الجبار" لأنّ الجود تفضل، والتفضل لا يجوز لفاعله أن يفعله وألاّ يفعله، وبالمقابل فالواجب هو ما لا يجوز ألاّ يفعله، بل من الضروري أن يفعله، فكيف يقول "أبو القاسم البلخي" هذا يجب من حيث الجود، فكأنه يقول: يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل، وذلك محال (عبد الرحمان بدوي، 1984، ص ص618-619)، بل هو متناقض، فمادام المتناقضان لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، فإنه لا يمكن، بل يستحيل - نعلم أن لا مستحيل على الله، ولكنني أنظر إلى الأمور من زاوية منطقية ليس إلاّ - أن يفعل ولا يفعل في نفس الزمان والمكان.

وسادساً: إنّ ما ذهب إليه "أبو القاسم البلخي" لا يختلف كثيراً عمّا يعتقده أهل الحديث والأشاعرة، فرغم اتفاقهم والمعتزلة على وجوب الوعد - ولا يسري على الوعيد نفس الحكم، فهو ليس واجب فقد يخلف الله وعيده ولا ينقص ذلك في عدله كما يرى الأشاعرة - إلاّ أنهم يرون أنّ الوجوب ليس بحكم الاستحقاق بل

بحكم الوعد والتفضل والجود (الزمخشري، 2009، ص16)، فالعبد لا يدخل الجنة بعمله، بل يدخلها بفضل الله ورحمته، لذا قال الله I: (الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ) (سورة فاطر: الآية35)، تبين الآية أن دخول الجنة من فضل الله، لا بعمل العبد.

ويستدل أهل السنة بدليل نقلي آخر يتمثل في الحديث الشريف، فعن عائشة –رضي الله عنها– أن النبي -ρ- قال: «سددوا وقاربوا وابشروا فإنه لا يُدخل أحدا الجنة عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلاَّ أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة» (البخاري، 2002، ص123).

ولكن إذا استخدمنا المنطق للحكم على ما قال به أهل السنة وأبي القاسم البلخي، لوجدنا أنّ الأساس هو العمل، لأنه إذا سلمنا جدلاً أنّ دخول الجنة ليس استحقاقا بالعمل، بل هو بفضل الله وكرمه، فإنّ الله تعالى أوجب على نفسه أنه لا يظلم عمل عامل من ذكرٍ أو أنثى، ومن ثم فالعمل من أسباب دخول الجنة.

فالعمل سبب من أسباب الجنة وليس هو كل الأسباب أو السبب الضروري والكافي كما يقول "ليبنتز"(1646م -1716م) (يوسف كرم: 2020، ص 135)، ثم لماذا هذه الثنائية في الطرح والنقاش؟ كقول المعتزلة أنّ العبد يدخل الجنة استحقاقاً بفعل عمله، ورد أهل السنة والاشاعرة بأنّ ثواب العبد هو تفضلاً، ولماذا لا يكون دخوله بهما معاً، أي أنّ الإنسان يدخل الجنة تفضلاً من خالقه، وفي نفس الوقت استحقاقاً لما قدمه من عمل صالح. فالرأيين مختلفين، ولكنهما ليسا متناقضين.

وقد استدل أهل السنة بالآيتين التاليتين: [قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا، لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى

رَبِّكَ وَعْدًا مَسْؤُولاَ] (سورة الفرقان: الآية15-16)، ليبينوا أنهما -أي الآيتين-يدلان على مذهبهم القائل أنّ الوعد تفضلٌ من الله I. ولكن المعتزلة يرون عكس ذلك، لأنّ الوعد بالثواب على الطاعة موجه للمتقين، كما أنّ كلمة "جزاء" الواردة في قوله تعالى: [كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا] (سورة الفرقان: الآية15)، لا تكون إلاّ للمستحق.

أما الوعد بمحض التفضل، فلا يسمى مطلقا جزاءً (الرازي (فخر الدين): 1981، ص10). يبدو أنّ هذا الحكم فيه نوعا من المبالغة، لأنّ الله قادر على أن يتفضل على عباده، وفضله مطلق لا تحده حدود، ولا تقيده قيود.

2-مفهوم الإيمان بين المرجئة والمعتزلة والمآلات السياسية

وإذا وضعنا أصل الوعد والوعيد في سياقه التاريخي، وأردنا أن نقف عند الظروف الفكرية الكلامية، والمواقف السياسية الحاصلة عصرئذٍ، عرفنا أنّ قول المعتزلة بهذا الأصل كان نتيجة حتمية لمقاومتهم لفرقة المرجئية التي ظهرت في أواخر القرن الأول، والتي كانت السند القوي والدرع الحصين لحكام بني أمية، إذْ كان تبنيها لفكرة الإيمان بمنظور خاص شجع الحكام على التمادي في ظلمهم واستهتارهم، فهي -أي المرجئة -عندما تربط الثواب في الآخرة بالتصديق القلبي فقط، دون النظر إلى العمل المصاحب لما وقر في قلوبنا.

فهو ينحصر -أي الإيمان -في الجانب المعرفي النظري فقط دون العملي (الشهرستاني،1948، ص112) خاصة لدى "اليونسية" (وهي فرقة من المرجئة، أصحاب يونس الشمري، أو السمري، ذكر "الشهرستاني" أنه يونس بن عون النميري، تقول: أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له، والمحبة له بالقلب، والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء، والإقرار بالأنبياء، والتصديق لهم (عبد المنعم الحفني، 1993، ص431). يعني أنها تُخرج العمل عن الإيمان، وتجعل من ارتكب المعاصي مؤمنا كامل الإيمان، فأداء الفروض والطاعات بالنسبة للمرجئة

ليس من الإيمان، ومنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

تظهر إلى الوجود فرقة المرجئة في العقود الأخيرة من القرن الأول، في عهد بني أمية، ويقال أن الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب - τ - هو أول من قال بالإرجاء، ويؤكد هذا الرأي كل من "القاضي عبد الجبار" عندما يقول: «ولم يكن مخالفا لأبيه – محمد بن الحنفية – وأخيه – أبي هاشم أستاذ "واصل بن عطاء"– إلاّ في شيء من الإرجاء أظهره» (أبو القاسم البلخي وآخرون، 1979، ص215).

وابن سعد الذي قال عن الحسن بن محمد بن الحنفية أيضا: «إنه كان من ظرفاء بني هاشم، وأهل العقل منهم. وكان يقدم على أخيه أبي هاشم في الفضل والهيئة. وهو أول من تكلم في الإرجاء» (الزهري (محمد بن سعد): 2001، ص67)، وترى المرجئة أن الخوارج والشيعة والأمويين مؤمنون، وبعضهم على حق لكن البعض الأخر مخطئ، إلا أن الصعوبة تكمن في عدم القدرة على تبيان المحق من الضال، ولذلك يرجئون أمورهم إلى يوم القيامة(غوريغوريوس بن أهرون المعروف بابن العبري: 1994، ص166).

وسُمُوا بالمرجئة من الإرجاء وهو التأخير، والتمهيل: إما لأنهم يرجئون رتبة العمل عن الإيمان، أو لأنهم يرجئون الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم الدين، ويتركون الحكم عليه بالكفر أو الإيمان إلى الله، وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة التوبة: الآية 106).

فالمؤمن عندهم لا يدخل الجنة بعمله وطاعته، بل بإخلاصه ومحبته (الشهرستاني، 1948، ص114). وكأن المؤمن عندهم كما يبدو لي يعيش انفصاما في شخصيته، فالعمل والطاعة في جهة والإخلاص والمحبة لله في جهة

أخرى، ونسوا أن شخصية الفرد كلٌ متكاملٌ متفاعل في ديناميكية متجددة، فلا انفصال بين الفكر والإرادة والوجدان والسلوك. فالقول بأنّ من شهد شهادة الحق دخل الجنة، وإنْ عمل أي عمل! ولذلك لا يدخل عاصٍ جهنم أبدا حتى ولو ترك الفرائض، وارتكب الكبائر! (الملطي (أبو الحسين، 1968، ص 146)

فهذا الإفراط في تهوين أمورٍ هي من صميم وقوام الدين من طرف المرجئة، يعد بمثابة تبليط طريق المغضوب عليهم لكل من سمحت له نفسه ترك السراط المستقيم وإتباع الهوى، وهذا الذي حصل فعلا من الحكام العضوضين الذين استفادوا من موقفهم -أي المرجئة -الفكري فاغتصبوا السلطة، واستبدلوا الشورى بالوراثة التي يدور فيها الحكم بين العائلة الواحدة. فحكموا بغير عدل، وسلبوا الإنسان المسلم ما قرر له الإسلام من حرية واختيار (الملطي (أبو الحسين، 1968، ص 325).

ولا أدل على ذلك ما كان يقوم به سلاطين بني أمية وبني العباس من تفشي قيم تتنافى والدين الإسلامي كاللهو والمجون والفسق والجور والقتل. وهم يتوهمون أنّ الله يخلف وعيده، بحجة أنّ رحمته سابقة عن عذابه، فتكون النتيجة كما قال "الجرجاني"(ت471هـ): «إذا علم المذنب أي مرتكب الكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يُعفى عنه، لم ينزجر عن الذنب، بل ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه، وكان إغراءً للغير عليه» (لإيجي (عضد الدين عبد الرحمان): 1997، ص 446).

أي أنّ الله بخلفه وعيده سيغري العبد على فعل الكبيرة، ويشجعه على الاستمرارية في اقتراف المعاصي. وقد استنتج "القاسم الرَّسِي"(169هـ -246هـ) مآلات فكر المرجئة بقوله: «أنّ المرجئة رخصوا المعاصي، واجمعوا أهلها في الجنة، بلا رجوع ولا توبة، وشككوا الخلق في وعيد الله، وزعموا أنّ من ارتكب كبيرة من معاصي الله مؤمن كامل الإيمان عند الله بعد أن يكون مُقراً بالتوحيد، فكان في

قولهم ذلك انتهاك لحرمات الله، وتعدي حدوده، وقتل أوليائه، ونقض ذمته، واستخفاف بحقه، والفساد في الأرض، والعمل بالظلم في عباده» (القاضي عبد الجبار، 1988، ص121).

وهي -أي المرجئة -بهذا التخاذل أمام قداسة شريعة الله تخذل الأمة الإسلامية أمام المتغلبين على السلطة حتى ولو كانوا أخذوها عنوة كما هو في حالات الانقلابات، وشعارهم اللاأخلاقي والإنبطاحي: «سلطة ظالمة ولا فتنة دائمة»! أو كما يقال أيضا: «حاكم ظلوم غشوم ولا فتنة تدوم» ...

فكيف نوفق بين هذه المواقف والاعتقادات السلفية والمرجئية التي كانوا يدافعون عنها، وما ذكره رسول الله -ρ- في حديث أخرجه الطبراني عن أبي أمامة عن رسول الله -ρ- أنه قال: «صنفان من أمتي لن تنالهما شفاعتي، إمام ظلوم غشوم، وكل غال مارق»؟(الطبراني: 2008، ص 235) وقد دلت الدراسات النفسية الحديثة على أنّ للأثر سواءً كان إيجابي أو سلبي دور في التعلم، ومن ثمة في تكوين الشخصية، ذلك أنّ الأثر الإيجابي يساعد على التعزيز - تعزيز امتلاك السلوك - وبالمقابل فإنّ الأثر السلبي يساهم في عملية الانطفاء، أي زوال السلوك السلبي.

وكذلك الشأن بالنسبة لدور الوعد والوعيد في تقويم السلوك الإنساني، وإقباله على الخير لتحقيق ما وُعد به، وفي نفس الوقت تجنبه ما توعده الله لعباده الضالين. فالأثر النفسي للقول بالوعد والوعيد يجعل مُرتكب المعاصي يبتعد عنها بكل ما يملك من عزيمة وإرادة (علي الشابي وآخرون: 1986، ص 45). لأنّ المكلف عموماً والحاكم خصوصا عندما يعلم أنّه يُفعل به ما يستحقه من الذم والعقاب على المعاصي، وأنه يستحق من المدح والثواب بقدر ما فعله من

الطاعات، فيكون العبد من خلال ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر (القاضي عبد الجبار، 1965، ص ص646-647).

3 -البعد السياسي للوعيد بين الوجوب وعدمه

وعندما يتمسك المعتزلة -وبقوة -بوجوب الوعد والوعيد، وعدم جواز الخلف والكذب على الله تعالى، فإنّهم يسعون إلى تحقيق جملة من المكاسب السياسية، أو أنهم يسعون من وراء ذلك إلى معالجة قضايا سياسية عالقة آنذاك منها: قطع الطريق أمام المرجئة الذين تساهلوا في الوعد والوعيد، مما أدى بشكل مباشر إلى تزكية ما كان يدعيه الخلفاء الأمويون بأنهم لا يجري عليهم حساب ولا عقاب، بحجة أنّ الله قد يخلف وعيده ولا يعاقبهم.

لذلك روجوا أحاديث مفادها إعفاء الخلفاء من العقاب يوم الحساب مثل قوله -ρ-: «إن الله تعالى إذا استرعى عبدا رعية كتب له الحسنات، ولم يكتب له السيئات»، وهو حديث افتراه بعض المتعصبين لبني أمية، إذْ يذكر ابن حجر العسقلاني أنّ بن شِهَابٍ دخل عَلَى الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ فَسَأَلَهُ عَنْ حَدِيثِ إِنَّ اللَّهَ إِذَا اسْتَرْعَى عَبْدًا الْخِلَافَةَ كَتَبَ لَهُ الْحَسَنَاتِ وَلَمْ يَكْتُبْ لَهُ السَّيِّئَاتِ فَقَالَ لَهُ هَذَا كَذِبٌ (العسقلاني (ابن حجر احمد): 2001، ص 113)، ويقول -ρ- في نص آخر: «إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار»، و هو حديث أيضا افتراه بعض المتعصبين لبني أمية (الطبري، 1986، ص 213).

بل إنّ التاريخ الإسلامي يشهد أنّ هؤلاء الحكام لم يكونوا بحق معبرين عن الأمة الإسلامية، ولم يكونوا ممثلين للإسلام أحسن تمثيل، فقد سبق وان أشير في المبحث الثاني من هذا الفصل أنّ "القاضي عبد الجبار" قد ذكَّرنا بجملة صفات خسيسة تحلى بها معاوية وهي كافية أن تجعله ليس صالحاً للإمامة نتيجة فسقه فحسب، بل أنّ هذه الصفات لو صحّت فعلاً لكانت كافية لتكفيره، فيقول: «فلو لم يكن فيه إلاّ فعله "بِحُجْرٍ" وأصحابه، واستلحاق زياد، وتفويض أمر الأمة

إلى يزيد، وتحكمه على أموال المسلمين، ووضعها في غير حقها، ووثوبه على الأمر، وشقه عصا الأمة، وما ظهر منه من الخزي...» (القاضي عبد الجبار، 2012 ، ص ص 285، 293)، فكل أمر أقدم عليه معاوية مما سبق ذكره يبيّن كونه باغياً وطاغيا.

وقد أكد "الحسن البصري" -ولا أحد من الفرق الإسلامية يشك في نبل وأخلاق هذا الرجل -موقفه المعادي لمعاوية -قبل "القاضي عبد الجبار" -قائلا: «أربعة خصال كن في معاوية، لو كانت فيه واحدة لكانت موبقة (تهلكة، فحشاء): انتزاؤه (أخذه) على هذه الأمة بالسيف حتى اخذ الأمر من غير مشورة، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه بعده ابنه وادعاؤه زيادا، وقتله حجراً وأصحاب حجر. فيا ويلاً له من حجر، وأصحاب حجر» (ابن الأثير، 1987، ص209).

وقد دخل المعتزلة في جدل فكري حول قضايا سياسية بمفاهيم دينية منها إلحاحهم وبحجج نقلية -حتى يعطون لأرائهم ومواقفهم الشرعية الدينية -على أنّ مرتكب الكبيرة غير التائب سيخلد في النار، وهو رأي له تأثير كبير في الضغط النفسي على مرتكب الكبيرة عامة، والحكام المنحرفون عصرئذ بصفة خاصة.

فهم يرون -أي المعتزلة -أن في القرآن آيات، تدل على استحقاق مرتكبي الكبائر النار خالدين فيها، كالقتل العمد نحو قوله تعالى: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا) (سورة النساء: الآية93)، فلعنة القاتل عمداً تسويه في هذه الحالة بالشيطان الذي لا يشك أي مسلم أنّه مُخلد في نار جهنم.

ولكن رغم أنّ المعتزلة يُعْمِلُون العقل والمنطق، لكنهم لم يكونوا منطقيين عندما قالوا بتخليد العاصي في النار، فلو سلّمنا جدلا بصحة رأيهم هذا، تُرى ما

الفرق بين العاصي والكافر؟ وهل من العدل أن نسوي بين مؤمنٍ مرتكب ذنبا واحدا، وكافر مشرك بالله؟ يبدو أنهم هدّموا الأصل الثاني الذي دافعوا عنه باستماتة أمام معارضيهم بل أنهم من أجله أوجبوا على الله الثواب والعقاب.

وعندما يقول تعالى: (وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ، يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ، وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ) (سورة الانفطار: الآية14-16)، فإنه وحسب رأي "القاضي عبد الجبار" أن الآية تدل على خلود الفسقة والكفار في نار جهنم لأنّ الفاجر حتى ولو كان من أهل الصلاة، فإنه إن مات دون توبة، سيكون في جحيم ولا يغيب عنها، يعني أنه خالدٌ فيها، ومعذبٌ بشكل دائم (القاضي عبد الجبار،1966، ص682).

وما يؤكد صحة رأي "القاضي عبد الجبار" -حسب اعتقادي -هو أنّ الفجّار حد كلي يصدق على جميع الأفراد الذين يتحلون بصفات ذميمة كالقتل والكذب والنميمة وغيرها، والتي نجدها في الكفار كما نجدها -للأسف -في المسلمين.

ولم يكتف المعتزلة بالحجج النقلية الخاصة بالقرآن ليعضدوا بها آراءهم بل راحوا يستعينون بالأحاديث النبوية -رغم ما يقال عنهم في موقفهم من الأحاديث النبوية، وتأويلها بشكلٍ متعسف خارج مجال أصول التأويل المتعارف عليها، من أجل أن تتكيف ومواقفهم-والتي من بينها قوله ρ: «ما من وال يولى رعيّة من المسلمين فيموت وهو غاشٌّ لهم، إلاَّ حرَّم الله عليه الجنَّة» (الرازي (فخر الدين)، 1981، ص 179)، فالوالي الذي يغش رعيته، قد قام بكبيرة يخلّد بها في النار.

وهكذا نلاحظ أنّ الحديث صريح، لا يحتاج إلى تأويل، وهو حديث ذو صبغة سياسية بحتة، يسير وفق ما يصبوا إليه المعتزلة وهو الوقوف في وجه كل حاكم ظالم، وفي نفس الوقت يدل هذا على أن المعصية لا توجب العقاب

فحسب، بل مآل صاحبها نار جهنم خالداً فيها (محمد يوسف موسى، 1958، ص164).

واستشهاد المعتزلة بهذا النوع من الأدلة النقلية غايته محاربة الحكام بنفس السلاح أو الوسيلة التي يستغلونها، والمتمثلة في توظيف الدين لأغراض سياسية، أو توظيفه من أجل إعطاء شرعية أكبر وأوسع وأقوى لمواقفهم، وهو ما يسعى إليه الحكام ومن سار في فلكهم من الفرق الكلامية وبنفس الأساليب وللأغراض ذاتها. وهذا ما يساهم في الضغط السياسي والديني مما يجعل الحاكم المنحرف في ارتباك وقلق دائمين.

ومن أجل زيادة الضغط النفسي والسياسي -الديني على مرتكبي الكبيرة وخاصة الحكام، راح المعتزلة يتخذون موقفا متشددا آخر والمتمثل في إنكارهم الشفاعة للكفار، وأصحاب الكبائر، وبغض النظر عن صحة هذا الموقف أو خطئه، فإنه يكشف عن عدم مهادنة المعتزلة لكل منحرف عن الشريعة السمحاء، وهو نوع من الحرب الفكرية التي كان المعتزلة يخوضونها ضد الفساد والانحراف، إلى جانب وقوفهم مع كل ثائر ضد الاستبداد والظلم ولو بحد السيف.

مع العلم أنّ الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا (القاضي عبد الجبار، 1965، ص688)، والشفاعة هي السؤال في التجاوز عن الذنوب ممن وقع منه جِنَاية (المناوي (محمد عبد الرؤوف، 1988، ص432)، وفي اصطلاح المعتزلة، هي مسألة الغير أن ينفع غيره، وأن يدفع عنه مضرة، ولابد من شافع ومشفوع له، ومشفوع فيه، ومشفوع إليه (القاضي عبد الجبار،1965، ص688).

لكن رفضهم للشفاعة لم يكن مطلق كما اتهمهم أعداءهم من أجل التشهير بهم، وفي هذا يقول "أبو حسن الأشعري": «أما المعتزلة فقد أنكرت ذلك

وقالت بإبطاله» (الأشعري (أبو الحسن علي): 1950، ص 166)، أي أنّ المعتزلة أنكرت الشفاعة وأبطلتها. وهذا قول زورٍ من زعيم الاشاعرة، لأنهم لم ينكروها أو يبطلوها كليةً كما زعم أعداءهم، بل تركوها لمن تاب وأصلح.

ورفعوها عن الكافر وصاحب الكبيرة غير التائب، لانّ هدفهم -أي المعتزلة -هو زجر الحاكم المُذنب الذي يعتقد أنّ وصوله الجنة سيتم من خلال الطريق المبلط والمهيأ من المرجئة وأهل السنة، سواء تاب أو استمر في خطاياه وميوعته. وأقول من المنظور السياسي كانت الغاية من إنكار الشفاعة هو زجر الحاكم صاحب الكبائر لأن كبائره تعود بشيوع الرذيلة وروح التواكل في المجتمع كله، فذنبه كبير وعام يسقط على الأمة بأكملها، ولا أقول أنّ حديثهم عن إنكار الشفاعة قد خصوا به المسلم البسيط العادي لأنّ هذا الأخير وإنْ أذنب، فذنبه محدود، لا يضر إلاّ فئة محدودة كذلك.

فهذا الاعتقاد الإعتزالي حول الشفاعة مقبول منطقيا وله ما يبرره دينيا وسياسياً. فأمّا قبوله منطقيا فذلك يعود إلى انسجامه مع المقدمات التي انطلقوا منها وهي أنّ الله عادل، وما دام كذلك فلا يمكن أن يسوي بين المؤمن والفاسق في الجزاء.

فحين يشفع للمذنبين العصاة، ويحصل المتقين على الثواب مقابل ما قدموه من واجبات، كما ينال أصحاب الكبائر بعد الشفاعة الثواب أيضا، رغم أنهم لم يقدموا واجبات ولم يمتثلوا لأوامر الله وينتهوا عن نواهيه، فتكون بذلك النتيجة واحدة، وهي الثواب للفريقين رغم أنه لا يجب أن تكون النتيجة واحدة وهي الثواب للفريقين على حد سواء فيترتب عن هذا نتيجة منطقية يلخصها "الشهرستاني" على لسان المعتزلة بقوله: «فمن نجا فبفعله استحق الثواب، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك» (الشهرستاني، 1948، ص 64).

أمّا ما يبرره دينيا فهو قوله تعالى: [واتَّقُوا يَوْمًا لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ولاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ولاَ هُمْ يُنْصَرُون] (سورة البقرة: الآية48)، يرى "القاضي عبد الجبار" أنّ هذه الآية تدل على أنّ الرسول ρ لا يمكنه أن يشفع فيمن استحق العقاب

والآية لا تقتصر على الكفار دون المؤمنين مرتكبي الكبيرة، فلو كان الله يخص بها الكفار فقط لما صح أن يقول: [لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا]، ولما صح أن يقول: [وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ]، بذلك تصح شفاعته ρ فيهم، وبذلك لا يصح أن يقول تعالى: [ولاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ]، ذلك أنه عندما يشفع فيهم النبي ρ ولا يعاقبون على ما استحقوه من المضرة، ولما صح أن يقول تعالى: [ولاَ هُمْ يُنْصَرُونَ]، فنصرتهم لا تكون إلاّ من خلال تخليصهم من العذاب الدائم ولن يكون ذلك إلاّ عن طريق الشفاعة (القاضي عبد الجبار، 1966، ص ص90-91)، ولن تكون هناك شفاعة ما لم تكن هناك توبة- نلاحظ أنّ هناك تطابق - وهذا هو المفروض - بين ما بررته منطقياً، وما اعتمد عليه المعتزلة من حجج نقلية. في نفي الشفاعة لتلك الفئة-

ولم يبق لنا سوى التبرير السياسي لرفض المعتزلة الشفاعة للكفار وأصحاب الكبائر غير التائبين، وذلك حتى لا يبق للحكام بصيص أمل للدخول إلى الجنة طالما أنهم مستمرون في انحرافهم وغير نادمين على ما اقترفوه في حق رعيتهم من سفك للدماء واكل أموال اليتامى، ونهب خيرات الأمة، والتصرف فيها كمكسب شخصي.

فعندما يعلن الحاكم التوبة، فإنّ ذلك يكرس جملة من المكاسب الدينية والسياسية، فأما الدينية فتتمثل في شفاعة نبينا محمد - ρ -ومنه ينجو هذا الخليفة من العقاب المتمثل في نار جهنم، فيتحول بلغة المعتزلة من فئة

الفسقة إلى فئة المؤمنين التائبين، وقد قال رسول الله ρ : «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» (محمد عبد الرؤوف المناوي، 1971، ص 163)، وقد فسر "القاضي عبد الجبار" حديث الرسول - ρ -بقوله: «المراد بشفاعتي لأهل الكبائر من أمتي إذا تابوا» (القاضي عبد الجبار، 1965، ص 691).

يعني أن الله يشفع للتائبين من مرتكبي الكبائر فقط فتحصل لهم -أي التائبين -مزية في التفضل وزيادة في الدرجات، وفي نفس الوقت يحصل التعظيم والإكرام للنبي ρ (القاضي عبد الجبار، 1966، ص600). و«التائب من الذنب كمن لا ذنب له» (رواه ابن ماجة عن عبد الله بن مسعود تحت رقم: 4250، والطبراني في المعجم الكبير تحت رقم: 10281)، (الطبراني: 2008، ص 327). وأما المكاسب والغايات السياسية فتكمن في اعتراف الخليفة بالكبائر مع الندم عليها وهذا الجزء متعلق بالماضي، وأما ما يتعلق بالحاضر فالمطلوب من الخليفة الالتزام بعدم العودة إلى الماضي ومن ثمة الإقلاع عن المعاصي، وما بقي من المستقبل فيخص التعهد بالعمل الصالح لحراسة الدين وسياسة الدنيا (الماوردي (أبو الحسن علي)، 1989، ص 3).

3-خاتمة:

نلاحظ أنّ اختلاف المعتزلة، من جهة، وأهل السنة والمرجئة والأشاعرة من جهة أخرى، في تصورهم لله - I -هو الذي ترتب عنه اختلافهم في خلود مرتكب الكبيرة في النار من عدمه، وفي وجوب الوعد من الله I أو تفضله على المؤمنين، ووجوب الوعيد أو الخلف فيه، وإنكار الشفاعة أو القول بها، فالمعتزلة نظروا إلى الله باعتباره عادلا، لا يظلم أحدا ومنه يجب أن يوفي كل عامل حقه، ومادام الله صادقا في وعده ووعيده، يجب كذلك أن يحقق ما أخبر به، وهو إثابة المطيع، ومعاقبة العاصي (محمد يوسف موسى، 1958، ص ص 156-157).

ولكن أهل السنة ومن نحا نحوهم ينظرون إلى أن حرية الله وقدرته

مطلقة، ومن ثمّ ليس لأحد حق عنده ولا واجب عليه تعالى. وإذا كانت المعتزلة ترى أنّ الإيمان عقيدة وعمل معاً، وذلك تحقيقا للعدالة، حتى يكون هناك تمييز في الجزاء بين المطيع الخيّر والعاصي الشرّير. فإنّ أهل السنة وغيرهم يرون عكس ذلك، فهم لا يشترطون في الإيمان المنجي إلاَّ العقيدة الخالصة، ويتركون مسألة العقاب إلى الله، إن شاء عذَّب، وإن شاء عفا.

ولكن في الشق السياسي من المشكلة لوحظ أنّ مواقف المعتزلة في أصل الوعد والوعيد كانت استمراراً لمواقفهم في أصل العدل باعتبار أن هذا الأصل هو امتداد لأصل العدل بل عَدُّوه جزءً منه. لذلك كانوا يمثلون المعارضة السياسية بحق المبنية على أسس فكرية وعقائدية. وبالمقابل كانت مواقف غيرهم مما ذُكر في هذا المبحث بمثابة الصوت المعبر أو الناطق الرسمي للسلطان الحاكم.

قائمة المصادر والمراجع

1-ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن): 1987، الكامل في التاريخ، تح، أبو الفداء عبد الله القاضي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

2-ابن منظور (محمد بن مكرم): (د-ت)، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان.

3-الأشعري (أبو الحسن علي): 1950، مقالات الإسلاميين، تح، محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر.

4-الإيجي (عضد الدين عبد الرحمان): 1997، المواقف في علم الكلام، تح، عبد الرحمان عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان.

5-الرازي (فخر الدين): 1981، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، ط 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

6-الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد): المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الدوادي، القلم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1991.

7-الزمخشري (أبو القاسم جار الله): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، اعتنى به وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2009.

8-الشهرستاني: 1948، الملل والنحل، (د-ط)، مكتبة الحسين التجارية، القاهرة، مصر.

9-العسقلاني (ابن حجر احمد): 2001، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تق تح تع: عبد القادر شيبة الحمد، ط1، (د-دار نشر)، الرياض.

10-الفيروز أبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب): 1952، القاموس المحيط، (د-ط)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، سوريا.

-القاضي عبد الجبار:

11-1988، أصول العدل والتوحيد، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تح: محمد عمارة، ط 2، دار الشروق، القاهرة، مصر.

12-1966متشابه القرآن، تح، عدنان محمد زرزور، ط1، دار التراث، القاهرة، مصر.

13-2012، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة، تح، محمود محمد قاسم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

14-1965، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.

15-الماوردي (أبو الحسن علي): 1989، الأحكام السلطانية، تح احمد المبارك البغدادي، ط1، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت.

16-المسعودي (أبو الحسن بن علي): 2005، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به وراجعه: كمال حسن مرعي، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

17-الملطي (أبو الحسين): 1968، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح، محمد زاهد الكوثري، (د-ط)، مكتبة المثنى، بغداد، العراق.

18-المناوي (محمد عبد الرؤوف): 1988، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: محمد رضوان الداية، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

-الطبراني: 2008،المعجم الكبير (معجم الطبراني الكبير، حققه وخرَّج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، (د-ط).

19-الطبري: 1986، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

20-عبد الرحمان بدوي: 1984موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

21-عبد المنعم الحفني: 1993، مجموعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ط1، دار الرشاد، القاهرة، مصر.

22-علي الشابي وآخرون: 1986، المعتزلة بين الفكر والعمل، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

23-محمد يوسف موسى: 1958، القرآن والفلسفة، ط3، دار المعارف، مصر.

24-يوسف كرم: 2020، تاريخ الفلسفة الحديثة، (د-ط)، دار القلم، بيروت، لبنان.