آراء الرماني في الفكر والعقيدة من خلال نقولات الشيخ الطوسي عنه في تفسيره التبيان في تفسير القرآن الكريم

أ.م.د. حيدر جبار دفتر الباحث: حازم جابر كاظم علي

جامعة القادسية/ كلية التربية

Haedar.dafter@qu.edu.iq hazmjabrkazm@gmail.com

الملخص

يُعنى هذا البحث بدراسة آراء أبي الحسن علي بن عيسى الرماني في مسائل الفكر والعقيدة، وذلك من خلال ما أورده عنه الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان في تفسير القرآن، بالإضافة إلى ما أمكن الوقوف عليه من مادّة الجزء الثاني عشر من تفسير المؤلف. وقد انصبّ هدف البحث على تبيّن مواقف الرماني العقدية، لاسيما في باب توحيد الله تعالى وصفاته، وفي باب العدل الإلهي وما يترتب عليهما من قضايا كلامية.

Abstract

This research examines the views of Abu al-Hasan Ali ibn Isa al-Rumani on matters of thought and belief, drawing on what Sheikh al-Tusi cited in his commentary, al-Tibyan fi Tafsir al-Quran, in addition to what was available from the twelfth volume of the author's commentary. The research focused on clarifying al-Rumani's doctrinal positions, particularly with regard to the oneness of God Almighty and His attributes, and with regard to divine justice and the theological issues that arise from them.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين...

يُعدّ أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (تـ ٣٨٤هـ) واحدًا من أبرز أعلام المدرسة الاعتزالية الذين أسهموا في تطوير الفكر الكلامي والتفسير العقلي للقرآن الكريم. ومع ذلك، يلاحظ الدارس ندرة الدراسات المستقلة التي تناولت آراءه العقدية والمنهجية بالتفصيل، ولا سيما ما يتعلق

بمواقفه في مسائل التوحيد والعدل الإلهي. وقد استرعى انتباهي في هذا السياق كثرة اعتماد الشيخ الطوسي في التبيان في تفسير القرآن على نقول الرماني، واعتماده على آرائه واستدلالاته بالمقارنة مع بقية المفسرين، وهو ما يطرح تساؤلات منهجية حول طبيعة هذا النقل وأبعاده العلمية.

وتنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تسعى إلى الكشف عن هذا الجانب المهم من التراث التفسيري والكلامي الذي ظلّ مغمورًا في ثنايا المصادر، وإلى محاولة إبراز أثر الرماني في الفكر التفسيري عند الطوسي، وبيان ملامح مشروعه العقدي من خلال ما وصل إلينا من تفسيره، بالإضافة إلى ما توفر من مادّة الجزء الثاني عشر من كتابه، وما ورد عنه في سياق الاحتجاج والاستدلال.

وقد اقتضت خطة البحث أن ينهض هذا العمل على مقدمة ومبحثين رئيسين، على النحو الآتي:

المبحث الأول: التوحيد والصفات الإلهية، وخصص هذا المبحث لبحث مفهوم التوحيد عند الرماني، واستدلاله على وحدانية الله تعالى بدليل التمانع الذي يُعدّ من أدق الأدلة العقلية في نفي الشريك. كما تناول موقفه من الصفات الإلهية، وتقسيمه لها إلى صفات ثبوتية، كالعلم والقدرة، وصفات سلبية كالاستواء والوجه والرؤية، مع تأكيده على تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة الحوادث وإنكار التجسيم والتشبيه، وما يتصل بذلك من قضايا التأويل والتنزيه.

أما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان: العدل الإلهي وما يرتبط به من قضايا ويستعرض هذا المبحث اراء الرماني في العدل الإلهي، لاسيما موقفه من أفعال العباد، ومناقشته لقضية الجبر والتفويض، وتقريره للتحسين والتقبيح العقليين وما ينبني عليهما من القول بوجوب الصلاح والأصلح، كما ناقش المبحث مسألة الوعد والوعيد وآثارها العقدية، وما يتصل بها من مسائل الثواب والعقاب ومسؤولية الإنسان.

المبحث الأول: اراءه في التوحيد والصفات

١ .إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى عند الرماني

لما كان التوحيد يحتل الموقع الأسمى في البناء العقدي عند المعتزلة، باعتباره أول أصولهم الخمسة، فقد شغل حيّزًا كبيرًا من خطابهم الكلامي والتنظيري، وكان محورًا رئيسًا في جدلهم مع الفرق الإسلامية الأخرى ومع غير المسلمين على السواء، وقد وجّه المعتزلة عنايتهم إلى تنزيه الذات الإلهية عن كل ما لا يليق بجلاله وكماله، فعملوا على تفنيد كل تصور يحمل في طيّاته معاني التشبيه أو التمثيل أو التجسيم، منطلقين في ذلك من أصلهم التفسيري العقدي القائم على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [١]، مؤكدين أن الله تعالى منزّه عن مشابهة المخلوقين، سواء في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وقد كان العقل هو الأداة المعرفية المركزية التي اعتمدوا عليها في تقرير هذا الأصل، إذ رأوا أن معرفة الله وتوحيده واجبة عقلاً، وأن الدليل العقلي أسبق رتبة من الدليل النقلي، بل إنهم جعلوا من العقل حاكمًا على صحة النقل ذاته، فلا يُقبل من النص إلا ما وافق الدليل العقلي أو لم يعارضه[٢].

فالعقل عند الرماني:" هو العلم الذي يمكن به الاستدلال بالشاهد على الغائب، والناس يتفاضلون فيه بالأمر المتفاوت فبعضهم أعقل من بعض إذ كان أقدر على الاستدلال من بعض"(٣).

وفي ضوء ما تقدّم من تأسيس نظري، يمكن القول إن التوحيد في اصطلاح المعتزلة لا يُعد مجرد نفي للشريك عن الذات الإلهية، بل هو مفهوم معرفي دقيق، له شروطه وحدوده، كما بيّنه أعلامهم، وفي طليعتهم القاضي عبد الجبار، الذي عرّف التوحيد بأنه: " العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به"(٤). وهذا التعريف يعكس دقة المنهج العقلي الذي تبنّاه المعتزلة في تقرير العقائد؛ إذ لا يكفي عندهم مجرد الإقرار اللفظي، بل لا يُعدّ الإنسان موحّدًا في نظرهم إلا إذا اجتمع فيه الشرطان معًا: العلم بحقيقة التوحيد، والإقرار به إقرارًا نابعًا من هذا العلم؛ لأن الاقتصار على أحدهما دون الآخر لا يُفضي إلى الاعتقاد الصحيح، بل يخرجه عن وصف التوحيد الواجب عقلاً وشرعًا. ومن ثمّ، فإن وصف الله تعالى بالوحدانية عند المعتزلة يتضمن أبعادًا ثلاثة مترابطة:(٥).

١. أنه واحد في ذاته، لا يقبل الانقسام ولا التجزئة بحال من الأحوال.

٢. وأنه متفرّد بالقدم، فلا يُشاركه في هذه الصفة أحد من الموجودات.

٣. وأنه منفرد بجميع الصفات التي يستحقها لذاته، مما يجعله مغايرًا لكل من سواه، مخالفًا لمخالفيه، وموافقًا لموافقيه على نحوٍ لا يعتريه نقص ولا مشابهة.

ومن تمام بيانه في هذا الباب، استدل الرماني على وحدانية الله سبحانه وتعالى كذلك بما يسميه دليل التمانع المستفاد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(٦).

وهو الدليل العقلي الحاسم الذي يثبت استحالة التعدد في الألوهية. فقد قال الرماني في هذا الصدد: "وهذا أبلغ ما يكون من الحجاج، وهو الأصل الذي عليه الاعتماد في صحة التوحيد؛ لأنه لو كان إله آخر لبطل الخلق بالتمانع بوجودهما دون أفعالهما"(٧).

ومؤدى هذه القاعدة أن تعدد الآلهة يقتضي بالضرورة وقوع التمانع والتغالب، فإذا أراد أحدهما خلق شيء، والآخر منع ذلك، تعطل النظام وبطل التقدير، ولما صح وجود العالم أصلًا. وهذا من أظهر الأدلة العقلية على انفراد الله تعالى بالألوهية وانفراده بصفات الكمال المطلق.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الرماني قد استدل استدلالًا دقيقًا بصريح القرآن الكريم لإثبات وحدانية الله تعالى، وذلك من خلال بيان أن وجود إلهين يفضي بالضرورة إلى بطلان الخلق واضطراب النظام الكوني؛ إذ يقتضي ذلك وقوع التمانع والتغالب بين الإلهين، بحيث يمنع أحدهما الآخر عن إحداث أفعاله، فيفسد انتظام الكون وينعدم التقدير، غير أن الواقع المحسوس والشاهد الماثل يدل على خلاف ذلك؛ إذ إن نظام الخلق قائم على غاية الدقة وكمال الإتقان، وهو ما يشهد به العقل والوجدان، فدل ذلك دلالة قطعية على امتناع تعدد الآلهة وثبوت وحدانية الخالق سبحانه(٨).

والذي ينبغي التأكيد عليه أن استدلال الرماني بهذه الآية الكريمة، واعتباره إياها أصلًا معتمدًا وعمدة حجاجية في باب التوحيد وإثبات الوحدانية، يتوافق تمامًا مع مسلك جمهور المتكلمين من

فرق الإسلام كافة، وفي طليعتهم علماء الشيعة الإمامية الذين أولوا هذه الآية منزلة رفيعة في تقرير العقيدة التنزيهية وإبطال الشرك، ثم علماء أهل السنة، وكذلك المعتزلة، الذين رأوا جميعًا في هذه الآية برهانًا شرعيًا عقليًا جامعًا في دحض دعوى الشرك وتقرير تفرّد الله تعالى بالألوهية.

إذ ينقل الشيخ الطوسي وهو من كبار أعلام الإمامية في تفسير التبيان تفصيل هذا البرهان على نحو بيّن ودقيق، إذ يقول: " ثم قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، يعني في السماء والأرض آلهةً أي من يحق له العبادة غير الله، لفسدتا؛ لأنه لو صح وجود إلهين أو آلهة، لصح بينهما التمانع. فكان يؤدي ذلك إلى أنه إذا أراد أحدهما فعلًا، وأراد الآخر ضده، إما أن يقع مرادهما، فيلزم اجتماع الضدين، أو لا يقع مرادهما، فينتقض كونهما قادرين، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيلزم نقض قدرة الآخر. وكل ذلك باطل فاسد، فلا يجوز أن يكون الإله إلا واحدًا. ثم نزّه تعالى نفسه عن أن يكون معه إله يحق له العبادة، بقوله: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، وإنما أضافه إلى العرش لأنه أعظم المخلوقات، ومن قدر على أعظم المخلوقات كان قادرًا على ما دونه"(٩).

أما عند أهل السنة من الأشاعرة، فيتجلى ذات الاستدلال على وحدانية الله تعالى من خلال ما يُعرف بدليل التمانع، الذي استند إليه إمامهم أبو الحسن الأشعري وأولاه عناية كبيرة في تقرير التوحيد. فقد نبّه الإمام الأشعري إلى أن هذه الآية الكريمة تمثل برهانًا ظاهرًا على أن أفعال الله تعالى متسقة محكمة لا يعتريها اضطراب ولا خلل، وأن ذلك الاتساق الدقيق في التدبير دليل قاطع على تفرّده بالخلق والتصريف دون شريك، إذ يقول الإمام الأشعري في هذا السياق:" نبه تعالى خلقه على أنه واحد باتساق أفعاله وترتيبها، وأنه – تعالى – لا شريك له فيها بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ووجه الفساد في ذلك أنه لو كانا إلهين ما اتسق أمرهما على نظام، ولا تمّ علم إحكام، وكان لا بد أن يلحقهما العجز، أو يلحق أحدهما عند التمانع في الأفعال والقدرة على ذلك"(١٠).

أما المعتزلة، الذين ينتمي إليهم الرماني، فقد أولوا هذا الدليل عناية فائقة، واعتبروه من أعمدة براهين التوحيد التي تصلح للرد على كل مخالف في مسألة الوحدانية، أيًا كانت جهته أو منطلقه، وقد صرّح القاضي عبد الجبار وهو من أبرز أئمة الاعتزال بدلالة هذا الدليل وعموميته، فقال: " وكل خلاف يذكر في ذلك – أي في التوحيد – فدليل التمانع يأتي عليه"(١١).

ولأجل هذه الأهمية البالغة، توسع متكلمو المعتزلة في شرح هذا البرهان توسعًا يفوق ما نجده عند جمهور متكلمي أهل السنة، على الرغم من أن بعض أعلام أهل السنة – كالفخر الرازي مثلًا – قد أسهبوا في بيانه وتفصيل وجوهه إلى درجة كبيرة. ومع ذلك، فإن شروح المعتزلة اتسمت بشمول وتفريع دقيق، حيث سعوا إلى تبيين جميع لوازم فرض التعدد وآثاره في إفساد النظام الكوني، وإبطال الحكمة، وانتقاض القدرة والعلم والاختيار(١٢).

٢. في الصفات الإلهية

اتفقت الشيعة الإمامية والمعتزلة على أن صفات الله عين ذاته، فهو قادر بذاته لا بقدرة مضافة، وعالم بذاته لا بعلم زائد، وحي بذاته لا بحياة منفصلة، وهكذا في سائر الصفات الذاتية. واستدلوا على ذلك بأن الله قديم واحد لا شريك له، وأنه لم يكن في الأزل إلا هو، وكل ما سواه

ممكن الوجود، والممكن حادث بطبيعته. ولو كانت صـفاته تعالى غير ذاته، لكان لها حالان: إما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء، وهو محال، وإما أن تكون حادثة، فيلزم أن يكون الله في الأزل بلا علم ولا قدرة ولا حياة، وهو ممتنع في حقه تعالى. فتعين أن تكون صـفاته عين ذاته، بلا زيادة ولا افتقار إلى أمر خارج عنها، وجاء هذا القول منهم رداً على الأشـاعرة الذين ذهبوا إلى أن صـفات الله قديمة قائمة بذاته لكنها زائدة عليها، فهو عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة(١٣).

ويأتي أبو الحسن الرماني، أحد أبرز أعلام المدرسة العقلية، ليُقدّم تأصيلاً بديعًا لهذا المعنى ضمن منهج سؤالي-استدلالي، فيقول في تفسيره لقول الله تعالى:﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾(١٤).

" يقال: هل كل صفة من صفات الله جلّ وعزّ هي في أعلى مراتب الصفات؟

الجواب: نعم، لأنه قادرٌ لا يعجزه شـيء على جميع أجناس المعاني، لا أحد أقدر منه، ولا مساوٍ له في مقدوره، عالمٌ بكل شيء على التفصيل، لا يخفى عليه شيء مما كان أو يكون أو ما لا يكون، وما أن لو كان، كيف كان يكون. لا يفعل إلا الأصـلح، الذي لا يعلوه أصـلح منه في شـرف الفعل وما تقتضـيه الحكمة، غنيٌّ بنفسـه عن كل ما سـواه، موجودٌ لم يزل ولا يزال، لا كالأشـياء، لا شـبه له ولا نظير، قديم أزلي، قبل كل شـيء، وباقٍ بعد فناء كل شـيء"(١٥).وتدل عباراته على أن كل صفة من صفاته سبحانه تبلغ أعلى درجات الكمال، فلا يعتريها نقص، ولا يُمكن أن يُسـاويه فيها غيره، وهذا من تمام التوحيد الذي يُنَزِّه الله عن الشـبيه والمثيل، ومن هذا المنطلق، تلتقي رؤية المعتزلة والشـيعة الإمامية في تأكيد أن صـفات الله ليسـت أمورًا قائمة بالذات، بل هي الذات نفسـها في كمالها وإطلاقها، وهذا ما يحفظ التنزيه، ويمنع الوقوع في تعدد القدماء أو التشـبيه، ويُحقق المعنى القرآني الخالص للتوحيد كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(١٦).

أولاً: القول في اثبات الصفات وتنزيه الذات (الصفات الثبوتية)

تُعرَّف الصـفات الثبوتية بأنها:" الصـفات التي تدل على كمال الله تعالى في ذاته ووجوده، وتُثبت له صـفات الجلال والكمال التي لا نقص فيها بحال، ومِن ذلك: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والاختيار، ونحوها من المعاني التي يَثبُت بها الكمال المطلق للمعبود الحق، من غير أن تتضمن تجسيمًا أو تشبيهًا بالمخلوقات"(١٧). وقد تجلّى التزام الرماني بهذا المنحى العقدي في تفسيره لجملة من الآيات التي تتناول هذه الصـفات، كما نقلها عنه الشـيخ الطوسـي في تفسـيره التبيان. ففي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾(١٨)، يعلّق الرماني على صـفة (الحي) بأنها تدل على الذي لا يستحيل عمّا هو عليه من الصـفات كونه عالماً قادراً، مما يدل بوضـوح على أن الحياة عنده صـفة ملازمة لذات الله تعالى، لا تنفك عنها ولا تعرض عليها عرضًـا، بل هي عين الكمال الإلهي(١٩).

ثم يشـرح الرماني صـفة (العالِم) بقوله: العالم: مدرك لمعلومه، والمدرك هو المتبيّن للشـيء على ما هو به من أي وجه صحّ تبيينه، مبيّنًا أن هذا الإدراك ليس من قبيل الإدراك الحسي الذي يطرأ على المخلوقات، وإنما هو إدراك عقلي قائم بذات الله، لا يتضـمن أداة ولا جارحة. ويُشـير

هذا التفسير إلى أن الرماني كان يذهب مذهب مدرسة بغداد من المعتزلة، الذين يرون أن الإدراك الإلهي لا يُعدّ صفة زائدة على الذات، وإنما هو عين العلم، خلافًا لما قرّره أبو علي الجبائي ومدرسة البصرة من القول بزيادة الصفات(٢٠). ويظهر هذا المعنى أيضًا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَآتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾(٢١)، حيث يوضح الرماني أن العلم هو: "تبيين الشيء على ما هو به، ثم يضيف قيدًا دقيقًا بقوله: ما يحل في القلب، تحرزًا من تفسيره بالرؤية الحسية، لأن الرؤية، وإن كانت تبيّن الشيء، إلا أنها معنى يحل في العين، لا في القلب"(٢٢).

أما ما يتعلق بالقدرة الإلهية فهي تعني إحاطة الله تعالى بكل ممكنات الوجود، وقدرته على إيجادها وإعدامها دون عجز أو تعقيدٍ، وهي صفة من صفات الكمال الذاتي، أزلية، مطلقة، غير محدودة ، والبحث في مدى شمول قدرة الله على أفعال العباد أثار نقاشًا دقيقًا عند المتكلمين. ومن ذلك ما نقله الطوسي عن الرماني في تفسير قوله تعالى:﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٢٣) .

نقل الطوسي عن الرماني تفريقه بين قدرة الله على أفعال العباد وقدرته على فعلهم، ومن ذلك قوله " قال الرماني: قادر عليها يحتمل ما لا يحتمل قادر على فعلهم ، لأنه يفيد أنه قادر على تصريفه كما يقولون: فلان قادر على رفع هذا الحجر أي قادر على رفعه ووضعه، وفلان قادر على نفسه، أي قادر على ضبطها، ومنعها مما تنازع اليه، فعلى هذا جائز أن يُقال: أنه قادر على أفعال العباد، بمعنى قادر على المنع منها، والتمكين منها، دون ما يستحيل من القدرة على ايجادها"(٢٤).

ومعنى الآية عند الشيخ الطوسي" الأخبار من الله تعالى بأنه مالك ما في السماوات وما في الأرض، بمعنى يملك تدبيرهما وتصريفهما على ما يشاء من جميع الوجوه ليس لغيره الاعتراض عليه في ذلك وانه المقتدر على جميع ذلك... وقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ تنبيه على انه قادر على اهلاك من يقول هذا القول جهلاً منه وعناداً، لكنه يحلم عنه ويؤخر عذابه لضرب من المصلحة وقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ خرج مخرج المبالغة "(٢٥).

وهذا ما ذهب إليه الحاكم الجشمي قائلاً: " أي قادر على كل شيء، وأراد ما يصح كونه مقدورًا له وأطلق للمبالغة "(٢٦). والآية فيها دلالة على وجوب النظر في دلائل قدرة الله سبحانه وتعالى، وتدل على أنه على كل شيء قدير، فيتناول المعدوم، لأنه يقدر على إيجاده، ويتناول الموجود لقدرته على إعدامه وايجاده، ويدخل في ذلك أفعال العباد في عمومه من حيث قدرته على التمكن منها والمنع منها، وأما ما يُقال أنه مقتدر على أحداثها فلا، لأنه يؤدي إلى مقدور بين قادرين، وهذا لا يجوز ، والآية وأن كانت عامة فالمراد فيها الخصوص (٢٧).

وذهبت الأشاعرة والأمامية وأكثر المعتزلة إلى أن:" قدرة الله تعم جميع المقدورات حسنة كانت أو قبيحة ، لأن المقتضي للقدرة هي ذات الله، والمصحح لإيجاد الفعل هو إمكان وجوده ، ونسبة قدرته إلى فعل القبيح كنسبتها إلى فعل الحسن . إلا أن الاشاعرة قالوا بأن الله لا يقبح منه شيء ، فكل ما يفعله هو حسن وقال الإمامية وأكثر المعتزلة ان الله داعياً إلى فعل الحسن ، وليس له صارف عنه ، وله صارف عن فعل القبيح ، وليس له داع اليه. وهو قادر، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل، ومع عدم الداعي لا يجب. وعليه يكون فعل القبيح بالنسبة اليه ممكناً بالذات، لقدرته عليه، ممتنعاً بالعرض لعدم الداعي اليه" (٢٨).

أما ما يتعلق بالإرادة الإلهية، فقد نقل الشيخ الطوسي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ هَٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[٢٩] ، قولًا تضمّن ثلاث حجج على الفرق المخالفة في باب الإرادة والمعرفة الإلهية، وهي الحجج التي وردت كذلك في تفسير الرماني، وإن لم يصرّح الطوسي بنسبة القول إليه.

فالحجة الأولى: ردٌّ على المجبرة في مسألة الإرادة، إذ تبيّن الآية أن الله أراد من جميع المكلفين أن يعلموا أنه إله واحد، وهو ما يُبطِل قول المجبرة الذين يزعمون أن الله تعالى أراد من النصارى أن يقولوا بالتثليث، ومن الزنادقة أن يقولوا بالتثنية، في حين أن ظاهر الآية يدل على إرادة الهداية والعلم لا الضلال والكفر، وهذا ما يُعارض قولهم بأن أفعال العباد كلها واقعة بإرادة الله دون تمييز بين الطاعة والمعصية.

أما الحجة الثانية: فهي تأكيد أن المعصية لم تُرَد من الله تعالى، لأن إرادته أن يعلم الناس وحدانيته تتنافى مع إرادة الشرك والكفر، وما دام قد أراد منهم أن يؤمنوا، فاستحالة أن يريد منهم في الوقت ذاته الكفر الذي هو نقيض الإيمان. وهذا يُبطل مذهب من يقول بإرادة المعاصي والكفر من الله على جهة القضاء.

وأما الحجة الثالثة: فهي إبطال لمذهب القائلين بأن المعارف ضرورية فطرية لا تحتاج إلى تذكّر أو تفكّر، إذ دلّت الآية على أنه أراد من الناس أن يتذكروا دلالات القرآن ويتفكروا فيها حتى يصلوا إلى توحيده، ثم بيّن أن التذكر إنما يتحقق في حق أولي الألباب، أي أصحاب العقول السليمة، دون غيرهم، مما يدل على أن المعرفة طريقها النظر والاعتبار، لا الفطرة المجردة[٣٠].

وبهذا يُظهر القول كما ورد في الجامع لعلم القرآن وكما نُقل في التبيان أن الإرادة الإلهية عند الرماني تُفهَم ضمن إطار الحكمة والتوحيد والعدل والتكليف، وأنها لا تتعلق بالمعاصي والكفر، بل تتجه إلى ما فيه صلاح العباد، من العلم والتوحيد والتفكّر، وهو ما يُشكل نقضًا واضحًا لمذهب المجبرة في الإرادة، الذين عمّموا تعلقها بكل الأفعال، دون تمييز بين حق وباطل.

ثانياً: الصفات السلبية المصطلح عليها بالصفات الخبرية

تُعرف الصفات السلبية (الخبرية) بأنها "الصفات التي يجلّ الله تعالى عن وصفه بها، لأن هذه الصفات تدل على نقص الموصوف بها وعجزه، والله تعالى غنيّ غنىً مطلقاً، ومنزّه عن كل نقص وعيب"[٣١]. ومن هذا التعريف تتضح لنا الركيزة الأساس التي قامت عليها عقيدة التنزيه في الفكر الكلامي الإسلامي، والتي تؤكد على ضرورة تنزيه الباري جلّ وعلا عن كل ما لا يليق بجلاله، سواء في ذاته أو صفاته أو أفعاله.

وانطلاقاً من هذا الأساس النظري، يتجلّى المنطلق الجوهري الذي ينبني عليه فكر الرماني في باب الصفات الإلهية، ويظهر بوضوح في النقولات التي ساقها الشيخ الطوسي، وهو التأكيد القاطع على المباينة التامة بين الذات الإلهية وبين ذوات المخلوقين. فالله تعالى، بصفته واجب الوجود لذاته، الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء، يختلف اختلافاً كلياً وجوهرياً عن كل ما سواه من الممكنات والمحدثات. هذا التباين المطلق لا يقتصر على الذات فحسب، بل يمتد ليشمل الصفات والأفعال أيضاً. ومن هنا، فإن أي محاولة لإثبات صفات لله تعالى على نحو يوحي

بالمماثلة أو المشابهة لصفات المخلوقين هي محاولة محكوم عليها بالبطلان والضلال، إذ إنها تصطدم بجوهر التوحيد الخالص وتنقض أسس العقيدة التنزيهية[٣٢].

وقد تجسّد هذا المبدأ التنزيهي الأصيل لدى الرماني بشكل لافت في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٣٣]، وهي الآية التي تعدّ أصلاً في باب التنزيه. فقد استوقفت الرماني طويلاً، وقدم في فهمها تحليلاً دقيقاً وعميقاً، نقله عنه الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان، وأشار إليه المحقق الدكتور خضر محمد نبها في مقدمة تحقيقه لتفسير الجامع لعلم القرآن للرماني، عند حديثه عن مصادر تفسير الرماني المفقود[٣٤].

يقول الشيخ الطوسي في التبيان، ناقلاً رأي الرماني في تفسير هذه الآية الكريمة: "قال الرماني: إنه بلغ في نفي الشبيه إذا نُفي مثله، لأنه يوجب نفي الشبهة على التحقيق والتقدير، وذلك أنه لو قُدّر له مثل لم يكن له مثل صفاته، ولبطل أن يكون له مثل، وانفراده بتلك الصفات، وبطل أن يكون مثلاً له. فيجب أن يكون من له مثل هذه الصفات على الحقيقة لا مثل له أصلاً، إذ لو كان له مثل لم يكن هو بصفاته، وكان ذلك الشيء الآخر هو الذي له تلك الصفات، لأنها لا تصح إلا لواحد في الحقيقة، وهذا لا يجوز أن يُشبه بشبه حقيقة، ولا بلاغة، فوجب التبعيد من الشبه البطلان شبه الحقيقة"[٣٥].

هذا النص النفيس، الذي حفظه لنا الشيخ الطوسي، يكشف عن مدى دقة الرماني في استنباط المعاني التنزيهية من النص القرآني. فالرماني يرى أن نفي المثل عن الله تعالى، كما ورد في الآية، هو أبلغ صور نفي الشبيه؛ ذلك أن إثبات أي نوع من المماثلة لله تعالى، حتى لو كانت مماثلة في بعض الصفات، يؤدي بالضرورة إلى إبطال مفهوم الألوهية وتفرد الذات الإلهية بصفات الكمال المطلق. فلو فُرض جدلاً أن لله مثيلاً، لكان لهذا المثل صفات تماثل صفات الله، وهذا يستلزم إما تعدد القدماء وهو محال وباطل، وإما أن تكون صفات الله تعالى ليست خاصة به، بل يمكن أن يتصف بها غيره، وهذا يناقض كونه واجب الوجود المتفرد بصفات الجلال والكمال. لذا، يؤكد الرماني على أن الله تعالى منفرد بصفاته على وجه الحقيقة المطلقة، وأن هذه الصفات لا يمكن أن تكون لغيره، وبالتالي فإن أي محاولة لتشبيه الله بالمخلوقات، سواء كانت هذه المحاولة مبنية على فهمٍ حسّي مباشر للنصوص أو على تأويلٍ بلاغي يوهم بالمشابهة، هي محاولة ساقطة وباطلة، لأنها تتجاهل التباين الجوهري بين الخالق والمخلوق.

وقد عرض الشيخ الطوسي هذا الرأي للرماني ضمن ثلاثة أقوال رئيسية ساقها في تفسير آية الشورى، مما يعكس أهمية هذا الرأي وقيمته العلمية في نظره، حتى وإن أشار الطوسي إلى استحسانه لرأي الشريف المرتضى الذي نفى المثلية دون الحاجة إلى القول بزيادة الكاف في (كمثله)، فالشريف المرتضى، كما نقله الطوسي، يرى أن الآية تنفي أن يكون لمثل الله مثل، وإذا انتفى المثل عن مثل الله، انتفى المثل عن الله تعالى من باب أولى، لأن الموجودات إما أن لا مثل لها أصلاً كالقدرة الإلهية، وإما أن يكون لها أمثال كثيرة (كالسواد والبياض)، وليس في الوجود ما له مثل واحد فقط[٣٦]. ورغم هذا الاستحسان، فإن رأي الرماني يظل متناغماً مع جوهر العقيدة التنزيهية التي يتبناها كل من الشيخ الطوسي والشريف المرتضى، والتي تمثل صميم مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وأصول المدرسة الاعتزالية.

- **تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسمية**

في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾(٣٧).

يفسرها الرماني، كما أورد ذلك الشيخ الطوسي في التبيان، "بأن المراد بالوجه رضوان الله، كما يُقال: هذا وجه العمل، وهذا وجه الصواب" (٣٨).

وقد ساق الطوسي في تفسير هذه الآية ثلاثة أقوال:(٣٩)

احدها ما قاله الحسن ومجاهد: "جهة القبلة وهي الكعبة، لأنه يمكن التوجه إليها من كل مكان"، والثاني ما قاله الرماني على ما بيناه اعلاه ، والثالث: "معناه فثم وجه الله، فادعوه كيف توجهتم"

وقد رجح الطوسي قول الرماني بقوله: " الوجه الذي يؤدي إلى رضوان الله، وتقدير الآية واتصالها بما قبلها، وكأنه قال: لا يمنعكم تخريب من خرب المساجد أن تذكروه حيث كنتم من أي وجه، وله المشرق والمغرب، والجهات كلها "(٤٠) .

وذهب الزجاج إلى أن المراد بالوجه القبلة والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۖ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾(٤١).

وذكر الطبري الأوجه الثلاثة التي ذكرها الطوسي وزاد عليها وجهاً آخر وهو (ذا الوجه) ومعنى ذلك صفة له(٤٢) ، وذهب الزمخشري إلى ما ذهب إليه الزجاج بقوله " وجه الله أي جهته التي أمر بها ورضيها. والمعنى انكم اذا منعتم إن تصلوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس، فقد جعلت لكم الأرض مسجداً وطهوراً فصلوا في أي بقعة شئتم وافعلوا التولية فيها فإن التولية ممكنة في كل مكان "(٤٣)

ورغم اختلاف تعبيرات المفسرين جميعاً، فإنهم اتفقوا على تأويل وجه الله بما يتناسب مع مبدأ التنزيه، سواء كان بمعنى الرضوان، أو الجهة المأمور بالتوجه إليها، أو المكان الذي تجوز فيه العبادة والدعاء، مما يعكس إجماعًا على رفض المفهوم الحسي للصفة. والذي حمل الشيخ الطوسي على النقل عن الرماني هو توافق المعتزلة مع الرؤية الأمامية التي تؤكد على تنزيه الله عن كل ما يشير إلى التجسيم.

ومن الآراء الأخرى التي تناول فيها الرماني تأويل صفة الوجه، ما أورده الشيخ الطوسي في تفسيره التبيان عند شرحه لقوله تعالى: ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾(٤٤)، إذ ذهب الرماني إلى أن المقصود بلفظ الوجه في هذا الموضع ليس المعنى الحسي، وإنما المراد به إرادة تعظيم الله تعالى وابتغاء مرضاته، وقد بيّن ذلك بقوله: " ويقال: ما معنى (يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ؟؟

الجواب: يريدون تعظيمه، فذكر الوجه بمعنى التعظيم، كما يُقال: أكرمته لوجهك أي لتعظيمك، لأن من شأن أهل اللغة أن يذكروا وجه الشيء يريدون به الشيء المعظم، كقولهم: هذا وجه الرأي، أي هذا الرأي الحق المعظم" (٤٥).

- **نفي الرؤية عنه سبحانه**

و في معرض تفسيره لقوله تعالى:﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(٤٦)، ينقل الشيخ الطوسي عن الرماني قوله " قال الشعبي: قالت عائشة: من قال إن أحداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله ، وقرأت الآية"(٤٧).

ولا يكتفي الشيخ الطوسي بنقل قول الرماني بل دعمه بتحليلات كلامية، تدلل على تنزيه الباري جل وعلا من الرؤية، ومن ذلك قوله " الآية فيها دلالة واضحة على انه تعالى لا يرى بالأبصار، لأنه تمدح بنفي الادراك عن نفسه، وكلما كان نفيه مدحا غير متفضل به فأثباته لا يكون الا نقصاً، والنقص لا يليق به تعالى "(٤٨).

وهذا ما ذكره القاضي عبد الجبار قائلاً" ووجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك اذا ما قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وقد ثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان اثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال"(٤٩).

ودلالة الآية على التمدح من وجهين: "أحدهما: إجماع الأمة، فأنه لا خلاف بينهم في انه تعالى تمدح بهذه الآية ".

والثاني:" ان جميع الأوصاف التي وصف بها نفسه قبل هذه الآية وبعدها مدحة ، فلا يجوز ان يتخلل ذلك ما ليس بمدحة . والذي يدل على ان الادراك يفيد الرؤية ان اهل اللغة لا يفرقون بين قولهم : ادركت ببصري شخصاً، و آنست ، واحسست ببصري...فلو جاز الخلاف في الإدراك لجاز الخلاف فيما عداه "(٥٠).

وقد تبنّى المعتزلة نفي الرؤية البصرية لله تعالى في الدنيا والآخرة، وجعلوا هذا النفي أصلًا من أصول التنزيه والتوحيد، إذ إن إثبات الرؤية عندهم يقتضي إثبات الجهة والمقابلة والحلول في المكان، وهذه كلها من صفات الأجسام، والله تعالى منزّه عن الجسمية والحدود والجهات.

ولم يكن هذا الموقف عندهم مجرد مسألة خلافية فرعية، بل شكّل ركنًا من بنيانهم العقدي، ولذا اجتهدوا في تأصيله نقليًا وعقليًا، وألفوا فيه مصنفات، وتوسعوا في تفصيل أدلته، وربطوه بمفهوم التوحيد الخالص. وقد اتفقوا على أن الآية الكريمة: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ تمثل أصلًا قرآنيًا محكمًا في هذا الباب، فهي كما يرون صريحة في نفي الرؤية عن الله تعالى، لا في مجرد نفي الإحاطة به، وقد أجمعوا على أن هذا النفي واقع على وجه التمدح، وما كان نفيه مدحًا كان إثباته نقصًا، والنقص ممتنع في حق الله عزّ وجل(٥١).

ومن الآراء الأخرى في نفي الرؤية عنه سبحانه التي نقلها الطوسي عن الرماني، هي تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾(٥٢)، حيث نقل الطوسي عن الرماني قوله : "هو طلب الشيء من جهة الفكر، كما يطلب إدراكه بالعين"(٥٣)

وبهذا يتبين اتفاق كلاً من الرماني والطوسي على أن المراد بالنظر في هذا السياق هو النظر العقلي التأملي لا النظر البصري الحسي، وهذا التفسير يتناغم مع الرؤية العقدية الراسخة لدى كل من الإمامية والمعتزلة التي تقوم على تنزيه الله عز وجل عن أن تدركه الأبصار، في الدنيا أو في الآخرة، ورفض فهم الآيات على ظاهرها الحسي الذي يفتح باب التشبيه والتجسيم. ومن

خلال هذا التأويل، يتضح أن ما يُطلب من الإنسان تجاه الله ليس رؤيته الحسية، بل النظر العقلي إلى دلائل ربوبيته وقدرته في الكون. وهذا التوجه يرسّخ أصلًا من أصول التوحيد والتنزيه الذي اتفقت عليه المدرستان، ويُعدّ شاهدًا إضافيًّا على الالتقاء العقدي والتفسيري بين الرماني والطوسي في نفي الرؤية، في مقابل الاتجاه الأشعري الذي جوّزها في الآخرة.

المبحث الثاني: آراؤه في العدل الإلهي

- **أفعال الله وأفعال العباد**

بعد وفاة النبي ﷺ، ظهرت قضايا فكرية معقدة في المجتمع الإسلامي، من بينها مسألة كيفية صدور الأفعال من الإنسان، فذهب الجبرية إلى القول بأن الإنسان مجبور على أفعاله ، فهو مسيّر لا يملك الإرادة الحقيقية، بينما رأى آخرون أنه يتمتع بحرية مطلقة في أفعاله، وليس لله أي تأثير فيها. لكن كلا الاتجاهين ينطلق من تصور خاطئ، حيث يفترض أحدهما أن الفعل يُنسب حصراً إلى الإنسان، بينما يرى الآخر أنه يُنسب حصراً إلى الله، وبين هذين الاتجاهين المتناقضين، تبنّت المدرسة الإمامية موقفاً وسطاً عبّرت عنه بقول الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): " لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين الأمرين"(٥٤).

وقد كانت هذه المسألة محل نزاع واسع في القرن الأول الهجري، لا سيما بعد الانفتاح الحضاري الذي شهده المسلمون في أعقاب الفتوحات، واختلاطهم بأمم وديانات سابقة تحمل في تراثها تصورات قَدَرية وجَبْرية، كان لها تأثير على بعض الاتجاهات الكلامية التي تسربت إلى بيئة المسلمين، ويذهب بعض الباحثين إلى أن تبني بعض الخلفاء والقضاة لفكرة الجبر لم يكن بريئاً من الدوافع السياسية، إذ إنها تسوغ لهم الاستبداد، وترفع عنهم مسؤولية الظلم والفساد بحجة أن ذلك واقع بمشيئة الله تعالى (٥٥).

ومع أن النبيﷺ نهى عن الجدال المفضي إلى الحيرة في مسائل القدر، كما ورد في حديثه الشريف: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالقدر خيره وشره"، إلا أن الجدل فيها قد بدأ مبكراً بعد وفاته، وازداد اشتداداً بعد اتساع رقعة الإسلام، حين دخل فيه أقوام من ثقافات دينية وفلسفية متعددة (٥٦).

وقد عُنيت مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) بمسألة أفعال العباد، ووضعت لها تصوراً متوازناً يقوم على إثبات الاختيار للعبد مع الاعتراف بإرادة الله الشاملة، دون أن يستلزم ذلك الجبر ولا التفويض. ففي رواية متميزة من تراث الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) أنه قال:" لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين" (٥٧).

أما المعتزلة، فقد اقتربوا من هذا المفهوم، حيث أكدوا على العدل الإلهي كأحد أصولهم الخمسة، واستدلوا به على ضرورة كون الإنسان فاعلاً مختاراً لأفعاله، إذ لا يمكن، وفقاً لمنطق العدل، أن يُحاسب الله العباد على أفعال ليست من صنعهم. ولذا، قالوا بأن الإنسان خالق أفعاله من حيث الاختيار والاكتساب، لكنه يفعل ضمن الإرادة التكوينية لله، بحيث لا يكون فعله خارجاً عن علم الله وإحاطته، بل هو مقدور له من حيث التقدير السابق لا من حيث الجبر، فيستحق الثواب على أفعاله الصالحة والعقاب على أفعاله السيئة في الآخرة. كما ذهبوا إلى تنزيه الله تعالى عن نسبة الشر والظلم والكفر والمعصية إليه، لأن ذلك لو كان من خلقه، لكان فاعلًا له

ومستوجبًا لوصفه، فكما أن خلقه للعدل يقتضي اتصافه بالعدل، فإن خلقه للظلم يلزم منه اتصافه بالظلم، وهو أمر منزه عنه(٥٨).

فهم يقررون أن للعبد قدرةً حقيقية على أفعاله الاختيارية، ويذهبون إلى أن العبد هو الذي يُحدث أفعاله ويُوجد أعماله بإرادته، ولا يكون الله تعالى خالقًا لها، وقد صرّح القاضي عبد الجبار بأن جميع أهل العدل قد اتفقوا على أن أفعال العباد، من تصرّفٍ وقيامٍ وقعودٍ وسائر ما يختارونه، حادثة منهم، وأن الله عز وجل إنما أقدرهم على الفعل، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم. وأضاف أن من نسب إحداثها وخلقها إلى الله تعالى فقد وقع في خطأ جسيم (٥٩)

ويؤكد القاضي عبد الجبار أيضًا أن أفعال العباد لا يصح وصفها بأنها من الله تعالى أو من عنده أو صادرة عنه، وعلل ذلك بأنها قد حدثت من جهتهم، وتحققت بدوافعهم وإرادتهم واختيارهم.

ومن الأمثلة التطبيقية التي نقلها الطوسي عن الرماني فيما يتعلق بهذه المسألة، ما نقله الشيخ الطوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (٦٠)، حيث نقل الطوسي عن الرماني قولا مفاده أن التنزيه المستفاد من لفظ سبحان يقتضي إبعاد الحق - جل وعلا - عن جميع ما لا يليق به من الصفات والأفعال، ولا سيما نسبة الشر إليه. فقد بيّن الرماني أن قولهم سبحانك هو تعظيم وتنزيه لله تعالى عن كل وصف نقص أو شر، واستشهد لذلك بقول بعض الشعراء:

أقول لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

وكذلك قول الآخر:

سبحانه ثم سبحانا يعود له وقبلنا سبح الجودي والجمد

ثم عقّب بأن هذا التنزيه هو تأكيد على تنزيه الله عن أن يكون خالقا للشر أو فاعلا لما لا يليق بكماله(٦١).

ويتضح من هذا القول أن الرماني يرى أن أفعال الشر تصدر عن العباد أنفسهم بإرادتهم واختيارهم، وأن نسبة خلقها إلى الله تعالى لا تليق بجلاله ولا بكمال صفاته. وهذا المسلك ينسجم مع مذهبه الاعتزالي القائم على القول بأن العبد هو المحدث لأفعاله الاختيارية، وأن الله تعالى منزّه عن إرادة الشر والظلم والقبائح.

ويمكن القول إن هذا التفسير يشتمل على جانبين: أحدهما ، التنزيه لله عز وجل عن صفات النقص والشرور، والآخر هو، نفي كون أفعال الشر واقعة بخلق الله أو إرادته الكونية، وهو ما لا يوافق عليه جمهور أهل السنة والجماعة، الذين يقرون بأن الله خالق كل شيء مع تنزيهه عن الظلم والعبث (٦٢).

و في معرض تفسيره لقوله تعالى:﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (٦٣)، يورد الشيخ الطوسي رأيًا للرماني يحمل دلالة واضحة على التزامه بمبدأ العدل الإلهي في فهم علاقة الله بأفعال العباد، حيث يقول : "في الآية دلالة على انه تعالى لا يفعل الألم إلا على وجه اللطف، أو العقاب دون العوض فقط، لأن

المصائب إذا كانت من قبل ذنب العبد، فهي إما عقوبة، وأما من قبل تأديب المصلحة "[٦٤]، وهو بذلك ينفي أن يكون ما يصيب الإنسان من شر أو أذى فعلاً مباشراً لله تعالى من من غير سبب راجع إلى العبد.

والشيخ الطوسي في تفسير التبيان لم يكن مجرد ناقل لآراء الرماني فقط، بل وجد في طرحه ما يتوافق مع رؤيته الكلامية في نقد مذهب المجبرة، ومن ذلك تعقيبه على قول الرماني عند تفسيره للآية الكريمة: "وفي الآية دلالة على فساد مذهب المجبرة ، لأنه تعالى قال : ﴿ فمن نفسك﴾ ، فأضاف المعصية إلى العبد ونفاها عن نفسه تعالى، ولو كانت من خلقه ، لكانت منه على أوكد الوجوه"[٦٥]

فهو يحرص دائماً على الاستشهاد بآراء المعتزلة، ومنهم الرماني، في المواضع التي تخدم تأصيل الرؤية العقلية في تفسير النصوص، خاصة في المسائل التي ترتبط بعدل الله ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، وإن اتفاق الطوسي والرماني على نقد الجبرية لم يكن مجرد صدفة، بل يعكس تقاربًا في المنطلقات الفكرية، إذ أن المعتزلة أسسوا منهجهم الكلامي والتفسيري على مبدأ العدل الإلهي، وهو من المبادئ التي أكدها الإمام علي (عليه السلام) في خطبه وكلماته، مما جعل التفسير المعتزلي يتسم بنزعة عقلية تتقاطع في بعض جوانبها مع الطرح الكلامي للإمامية. ومن هذا المنطلق، فإن نقل الطوسي عن الرماني لم يكن مجرد استعراض لموقف عقدي أو تفسيري، بل كان توظيفًا لنظرية عقلية تستند إلى التأويل المبني على نفي الجبر وإثبات العدل الإلهي، وهو أحد المحاور التي التقت فيها مدرسة التفسير الإمامية مع المدرسة المعتزلة رغم الاختلافات المنهجية في قضايا أخرى كالإمامة والوعد والوعيد وغيرها [٦٦]، كما أن التفاسير العقلية التي اهتمت بالدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية لم تكن منتشرة إلا في أوساط المعتزلة، حيث غلبت على بقية التفاسير النزعة النقلية أو التفسير بالمأثور، مما جعل الطوسي يستفيد من الإرث المعتزلي في تقديم رؤية عقلية تعزز موقف الإمامية في مسائل العدل والتكليف، مع احتفاظه بالحدود الفاصلة بين المنهجين.

وبذلك، يتضح أن الطوسي لم ينقل عن الرماني لمجرد التوثيق، بل لأنه وجد في طرحه سندًا كلاميًا يعزز رؤيته، مستفيدًا من البناء العقلي الذي أسسه المعتزلة استنادًا إلى كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام)، ليؤكد بذلك أن الدفاع عن العقيدة لا يمكن أن ينفصل عن المنهج العقلي في التفسير.

- **التحسين والتقبيح العقلي :**

يذهب المعتزلة إلى القول بأن الحسن والقبح أمران ذاتيان في الأشياء، وأن إدراكهما ممكن بالعقل استقلالًا، دون توقف على خطاب الشرع. فالفعل في ذاته ينطوي على جهة محسّنة تقتضي استحقاق المدح والثواب، أو جهة مقبّحة توجب استحقاق الذم والعقاب، وقد قرر أبو الهذيل العلاف هذا المبدأ بوضوح، فقال: " ويجب على المكلّف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور"[٦٧]. كما أكّد القاضي عبد الجبار هذا الأصل العقلي بقوله: " قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل"[٦٨].

حيث تُعد مسألة الحسن والقبح العقليين من المباحث الأساسية التي ينبني عليها تصور كل من المعتزلة والشيعة الإمامية لمفهوم العدل الإلهي، إذ لا يمكن إثبات أن الله تعالى عادل وحكيم، إلا إذا ثبت بالعقل أن أفعاله سبحانه حسنة، وأنه منزَّه عن القبيح والظلم. فالعقل، عند الفريقين، قادر على إدراك صفة الفعل من حيث استحقاقه للمدح أو الذم، سواء ورد فيه سمع أو لم يرد، وهو ما يُشكِّل المدخل الضروري لموضوع العدل، بل الأساس الذي يُبنى عليه سائر فروعه الكلامية(٦٩).

وتُقرّر المدرسة الكلامية عند المعتزلة كما عند الإمامية أن وصف الأفعال بالحسن أو القبح ليس تابعًا لما يرد من الشرع فحسب، بل هو وصف ذاتي للأفعال يُدركه العقل استقلالًا. ولذلك نجد كبار أئمة المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار، قد جعلوا هذا المبحث تمهيدًا لا غنى عنه قبل الحديث عن العدل والجور، مؤكدين أن معرفة حقيقة الفعل، وأحكام الأفعال، وتقسيماتها (كالواجب، والمندوب، والمباح، والقبيح...)، إنما هي أمور ضرورية لتمييز ما يجوز فعله على الله وما لا يجوز، وما يُحمد عليه العبد أو يُذمّ(٧٠)

من النتائج المترتبة على القول بالحُسن والقُبح العقليين، تعدُّد الفروع الكلامية والأصول العملية التي تتفرع عن هذا الأصل، ومنها الوعد والوعيد وما يتصل بها من وجوب العوض والثواب والعقاب ووجوب الصلاح والأصلح، وكلها تنبني على قاعدة مفادها أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما يجب عليه من أفعال تليق بكماله وعدله .

- **الوعد والوعيد**

وقبل الشروع في بيان المقصود بالوعد والوعيد عند المعتزلة، لا بد من التنويه إلى أن هذا المبحث يشكّل أحد الأصول الخمسة التي يقوم عليها بناء مذهبهم العقدي، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذه الأصول جميعًا مترابطة ترابطًا وثيقًا، ويرتبط كل منها ارتباطًا مباشرًا بمبحث العدل الإلهي والتنزيه الواجب لله تعالى عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله، فضلًا عن اتصالها بمبدأ التوحيد الذي يقتضي نفي التشبيه والظلم والعبث عنه سبحانه، ومن ثمّ فإنهم قرروا أن الله تعالى ينجز وعده للمطيعين ويوفي بوعيده للعصاة على وجهٍ لا يتطرق إليه إخلاف ولا تبديل، ليكون ذلك تحقيقًا للعدل ووفاءً بالخبر الصادق الذي لا يجوز في حقه تعالى خلافه أو نقضه.

فالوعد عند المعتزلة : " كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك . ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، فقد يقال وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق. وكذلك يقال : فلان وعد فلاناً بضيافة في وقت يتضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحاً ، وهكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحاً"(٧١).

وعرف الرماني الوعد بقوله:" خبر مضمّن بما يكون من الخير والشر إذا اطلق، فاذا قيد كان بحسب التقييّد في الخير والشر وعده بالشرّ، فأما توعده ففي الشر خاصة"(٧٢) .

وأما الوعيد: " فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال : إن الله

تعالى توعد العصـــاة بالعقاب ، قد يقال توعد الســلطان الغير بإتلاف نفســه وهتك حرمه ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن"[٧٣] .

ومعنى الوعد والوعيد في حقّ الله تعالى يُحمل على العلم القطعي بأنّ الله عز وجل قد وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصـــاة بالعقاب، وأنه ســبحانه ينجز ما وعد به وما توعّد عليه على وجهٍ لا يتخلّفه ولا يتخلله كذب ولا خلف، إذ يستحيل في حقه تعالى وقوع الكذب أو الإخلاف في خبره أو فعله [٧٤].

ويُســتخلص من هذا العرض أنّ مذهب المعتزلة في هذه المســألة يقتضــي القول بوجوب إنفاذ الوعد والوعيد كليهما في حقّ الله تعالى، فلا يجوز عندهم أن يخلف سبحانه وعده ولا وعيده، إذ إنّ التخلّف عن أيٍّ منهما يقتضــي الكذب في خبر الله تعالى، وهو مســتحيل. ويقابل هذا المذهب موقف الأشــاعرة، الذين يذهبون إلى جواز خلف الوعيد في حقّه تعالى باعتباره ضــربًا من الكرم والفضــل، مع القول باســتحالة خلف الوعد. غير أنّ المعتزلة يرفضــون هذه التفرقة، إذ يرون أنّ الخلف في الوعيد لا يقلّ قبحًا عن الخلف في الوعد؛ لأن كليهما يفضـــي إلى الكذب، ولا يمكن اعتبار الكذب مظهرًا من مظاهر الكرم، إذ إنّ الكرم من باب الحســـن، بينما الكذب من باب القبيح، فلا يصحّ الجمع بينهما بحال [٧٥].

ومن النتائج المترتبة على القول بالوعد والوعيد، تعدُّد الفروع الكلامية والأصول العملية التي تتفرع عن هذا الأصل، ومنها ما يتصل بوجوب العوض والثواب والعقاب واللطف، وكلها تنبني على قاعدة مفادها أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما يجب عليه من أفعال تليق بكماله وعدله [٧٦].

وقد ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الوفاء بالوعد والوعيد، ووجوب اللطف، والعوض، والثواب، والعقاب، أمور واجبة على الله تعالى بمقتضـــى العدل والحكمة، لأن الله ســبحانه وعد المطيعين بالثواب وتوعّد العاصـــين بالعقاب، والوفاء بالوعد والوعيد واجب عقلاً، إذ لا يصـــح عقلاً نســـبة الكذب أو الإخلاف إلى الله تعالى، وهو القائل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾[٧٧] ، وفي المقابل، يرى غير المعتزلة ممن يقول بالحُســـن والقُبح العقليين، كجمهور الإمامية، أن الوفاء بالوعد واجبٌ عقلاً لما فيه من رعاية لمبدأ العدل، أما الوعيد، أي العقوبة التي توعّد الله بها العصاة، فليست واجبة عقلاً، لأن العقوبة حق لله تعالى، وليس من مقتضى الحكمة أن يُلزم نفسه بأخذ حقه، بل هو سبحانه مخيّر بين العفو والإنفاذ، يعاقب من يشاء ويعفو عمّن يشاء[٧٨].

وهذا التفريق الدقيق بين الوعد والوعيد من جهة الوجوب العقلي يُعد من أبرز الفروع التطبيقية في مسألة الحسن والقبح، وهو الذي يُميّز بعض المدارس الكلامية عن غيرها، ويكشف في الوقت ذاته عن أثر هذا الأصل في بناء نظرية متكاملة حول الثواب والعقاب في اليوم الآخر، في ضوء الحكمة الإلهية.

ومن هذا المنطلق، فإن تحليل الآراء التي نقلها الشــيخ الطوســي في تفســيره التبيان عن أبي الحسن الرماني، يكشف عن مدى التلاقي في المنهج العقلي بين المدرستين، كما يُظهر الأساس الفلسفي لموقف الرماني في تبنّيه الوعد والوعيد، لا سيما في المواضع التي عالج فيها تفسير الآيات المرتبطة بالعدل الإلهي.

وفيما يأتي، نتناول بالدراسة والتحليل أبرز آرائه في هذا الباب، كما نقله عنه الشيخ الطوسي، لنستجلي من خلالها موقفه من الوعد والوعيد وما ينطوي عليه من دلالات عقائدية تتصل بوعد الله ووعيده.

- **هل الثواب من الله تفضل ام استحقاق :**

تُعد قضية الثواب بين التفضل والاستحقاق من القضايا المهمة التي تمس جوهر العقيدة الإسلامية، فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ العدل الإلهي حسب تصور المعتزلة، فهم يذهبون إلى أن الثواب والعقاب نتيجة طبيعية للتكليف الإلهي والذي يتماشى مع مبدأ العدل الإلهي الذي أقروه، وإن قضية الثواب والعقاب تندرج تحت أصلين من أصول المعتزلة، هما العدل الوعد والوعيد، لأن الثواب والعقاب مما وعد الله به والله لا يخلف الميعاد(٧٩).

وقد ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الوفاء بالوعد والوعيد، ووجوب العوض، والثواب، والعقاب، واللطف، كلها أمور واجبة على الله تعالى بمقتضى العدل والحكمة، ذلك لأن الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العاصين بالعقاب، والوفاء بذلك واجبٌ عقلاً؛ إذ لا يُعقل نسبة الكذب أو الإخلاف إليه، وقد نص القرآن الكريم على هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخۡلِفُ ٱلۡمِيعَادَ﴾.

غير أن هذا الموقف لم يكن محل اتفاق بين جميع من قال بالحُسن والقُبح العقليين، فجمهور الإمامية وإن وافقوا المعتزلة على وجوب الوفاء بالوعد، إلا أنهم نفوا وجوب الوفاء بالوعيد عقلاً، وعدّوه من حقوق الله التي لا يُلزم نفسه بإنفاذها، بل هو مخير بين العفو والانتقام، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (٨٠).

وفي هذا السياق نقل الشيخ الطوسي في تفسير قوله تعالى:﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خالدون﴾ (٨١) قولان:

احدهما: قول الرماني: إنه تفضل لأنه بمنزلة إيجاز الوعد في أنه تفضل مستحق، لأن المبتدئ به قد كان له أن لا يفعله، فلما فعله وجب عليه الوفاء به، لأنه لا يجوز الخلف، وهو مع ذلك تفضلاً، لأنه جر إليه تفضل"

والثاني: " تفضلاً، لأن السبب الذي هو التكليف تفضل"(٨٢)

والرماني، باعتباره من أعلام المعتزلة، ينطلق في تقرير هذا الرأي من أصول مذهبه التي تجعل العدل أصلًا قوامه التزام الله تعالى بإنجاز ما وعد به عباده، وعدم الإخلال بما أوجبه على نفسه، إذ إنهم يرون أن الوفاء بالوعد بعد التفضل في ابتدائه صار واجبًا لا يليق بالخلف فيه، وذلك اتساقًا مع تصورهم لقبح الكذب والإخلاف عقلًا. أما الشيخ الطوسي، فقد رجّح القول الثاني، وهو وصف الثواب بالتفضل، لا من جهة استحقاق المكلّف، بل من جهة أن التكليف نفسه الذي ترتّب عليه الثواب تفضلٌ ابتدائي من الله تعالى، وهو ما ينسجم مع رؤية الإمامية القائلة بأن جميع أفعال الله تبارك وتعالى قائمة على الفضل والإحسان، وأنه لا يجب عليه شيء على سبيل الإلزام العقلي، وإنّما الوفاء بالوعد لكونه مقتضى الكرم الإلهي وتحقق الوعد تفضلًا، لا استحقاقًا لازمًا على الله سبحانه(٨٣).

ومن الأمثلة الأخرى التي تدل على أن الثواب تفضل مستحق بمنزلة إيجاز الوعد قول الرماني الذي نقله الطوسي في تفسير قوله تعالى:﴿ وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَالْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾(٨٤)، والذي مفاده:" الزيادة بالوعد تصير أجراً على العمل إذا كان ممن يحسن الوعد بها من طريق الوعد كما لو كان إنسان يكتب مئة ورقة بدينار، ورغبه ملك في نسخ منة ورقة بعشرة دنانير، فإنه يكون الأجرة حينئذ عشرة دنانير وإذا بلغ غاية الأجر في مقدار لا يصلح عليه أكثر من ذلك، فإنما تستحق الزيادة بالوعد"(٨٥)

ونحن الشيعة الامامية نرى أن الثواب تفضل وليس استحقاق ، وذلك لأن اثابة العبد على الطاعة ليست واجبة على الله بحكم العقل، وإنما الله سبحانه وتعالى وعد بذلك، ووفاؤه بوعده أمر قطعي، ويدل على ذلك ما ورد عن الشيخ الصدوق قوله" اعتقادنا أن الله تبارك وتعالى أمرنا بالعدل وعاملنا بما هو فوقه، وهو التفضل، وذلك أنه عز وجل يقول ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾(٨٦) . وكذلك ما قاله الشيخ المفيد " إن العبد ليس اجيراً في عمله للمولى ليستحق الثواب عليه، وإنما جرى ومشى على طبق وضيفته ومقتضى عبديته ورقيته، ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذي تفضل عليه بإعطاء الثواب"(٨٧).

وعلى الرغم من إتفاق المعتزلة على وجوب الثواب عقيب التكليف إلا أنهما اختلفا في هذا الوجوب هل هو تفضل أم استحقاق. فذهب معتزلة البصرة إلى القول بالاستحقاق، وحجتهم في ذلك إن الله لو لم يثيب المطيع لكان في حكم الظالم له واستدلوا على وجوب إثابة المطيع على الله بسببين:

احدهما:" إن الثواب حق للعبد في مقابلة ما قام به من عمل، فعدم استحقاق الثواب قبيح فلا يجب فعله"

والثاني:" إن التكليف لا يخلو أما أن يكون ليس لغرض فان كان كذلك فيكون عبثا وقبيحا خصوصاً بالنسبة إلى الله تعالى، وأما يكون لغرض، وفي هذه الحالة أما أن يعود إلى الله وهو منزه عن ذلك، أو يعود إلى العبد، فإن عاد إليه في الدنيا فيكون مشقة بلا فائدة، وأما في الآخرة بإضراره وهو باطل وقبيح من الله الجواد كريم"(٨٨).

اما معتزلة بغداد فقد خالفوا معتزلة البصرة ، وكانوا أقرب إلى الرؤية الأمامية فذهبوا إلى أن التكليف الإلهي لا يكون موجباً للثواب من طريق الإستحقاق، بل يندرج ذلك ضمن مقتضيات طريق النعم الإلهية، وبهذا يكون الإمتثال لها شكراً لهذه النعم، وعليه فالثواب هو تفضل من الله وليس استحقاقاً واجباً، وإن كان الأصلح في الحكمة أن يفعله(٨٩).

ومن الأدلة النقلية التي ساقها الشيخ الطوسي على أن الثواب تفضل قوله تعالى:﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾(٩٠).

قال الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية: "وقال أكثر أهل العدل ان الواحد من العشرة مستحق وتسعة تفضل وقال بعضهم : المعنى فله من الثواب ثواب عشر حسنات أمثالها ، وهذا لا يجوز، لأنه يقبح ان يعطي غير العامل مثل ثواب العامل كما يقبح ان يعطي الاطفال مثل ثواب الانبياء ومثل اجلالهم واكرامهم وأن يرفع منزلتهم عليهم . وانما لم يتوعد على السيئة الا بمثلها ، لأن

الزائد على ذلك ظلم، والله يتعالى عن ذلك ، وزيادة الثواب على الجزاء تفضل واحسان فجاز ان يزيد عليه"[٩١].

ونقل قولاً للرماني في ذلك مؤداه "ولا يجوز على قياس عشرة أمثالها عشر صالحات بالإضافة؛ لأن المعنى ظاهر في أن المراد هو عشر حسنات أمثالها ... ودخول الهاء في قوله (الحسنة) يدل على أن تلك الحسنة ما هو مباح لا يستحق عليه المدح والثواب"[٩٢].

يتفق الإمامية والمعتزلة في أن الثواب الإلهي من حيث الأصل تفضل لا معاوضة، غير أن اختلافهم يكمن في توصيف هذا التفضل وحدود لزومه. فالإمامية يرونه تفضلًا خالصًا لا يرقى إلى الوجوب العقلي، لأن أفعال الله تعالى دائرة بين العدل والفضل، ولا يُتصوّر أن يكون عليه حقّ لغيره. وقد وافقهم على ذلك بعض متكلمي المعتزلة من البغداديين، فاعتبروا الثواب تفضلًا لا استحقاقًا. أما معتزلة البصرة، فذهبوا إلى أن الثواب يصير واجبًا على الله تعالى بعد الوعد به، لأن إخلاف الوعد قبيح عقلاً، والله منزّه عن القبيح، فجعلوا إنجازه من مقتضيات صفات الكمال، لا من باب الفضل وحده.

- **وجوب الصلاح والأصلح عند الرماني**

يُعد القول بالصلاح والأصلح من أبرز معالم نظرية العدل الإلهي عند المعتزلة عامةً، إذ يرون أن مقتضى العدل أن تكون أفعال الله - تعالى - كلها حسنة، منزّهة عن القبح، خالية من الظلم، خالية كذلك من خلق الشر أو الإضرار بغير حق. وانطلاقًا من هذا الأصل، قرر جمهور المعتزلة أنه يجب على الله فعل ما هو صلاح لعباده، بل ذهب أكثرهم إلى القول بوجوب فعل الأصلح، أي ما هو أبلغ في تحقيق مصالح الخلق ودفع المضار عنهم. ويُستدلون على ذلك بأن الفعل الذي لا غاية له سفهٌ وعبثٌ، والعبث ممتنع على الحكيم سبحانه. وإذ كان الله منزّهًا عن الحاجة والانتفاع، تعيّن أن تكون أفعاله جارية على مقتضى الإحسان والنفع للعباد[٩٣].

ويظهر من استقراء ما نُقل عن الرماني أنه كان شديد العناية بهذه المسألة، وقد ألف فيها عددًا [٩٤]من المؤلفات المستقلة تدل على عمق اهتمامه، منها: الأصلح الكبير، والأصلح الصغير، وتهذيب الأصلح، والمسائل والجواب في الأصلح الواردة من مصر، كما ذكر ابن النديم والقفطي وغيرهما، وإن لم تصل إلينا نصوص هذه المصنفات [٩٥].

ومع ذلك، فقد حفظت بعض المصادر نصوصًا صريحة تبين مذهبه في هذا الباب، منها ما نقله الشيخ الطوسي عنه في سياق تفسيره قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[٩٦].

إذ قرر الرماني أن صفات الله - تعالى - كلها في أعلى مراتب الكمال كما قال بصياغة السؤال والجواب: " يقال: هل كل صفة الله جل وعز نهي في أعلى مراتب الصفات ؟

الجواب: نعم، لأنه قادر لا يعجزه شيء على جميع أجناس المعاني، لا أحد أقدر منه، ولا مساو له في مقدوره عالم بكل شيء على التفصيل، لا يخفى عليه شيء مما كان أو يكون وما لا يكون، وما أن لو كان كيف كان يكون، لا يفعل إلا الأصلح الذي ليس فوقه ما هو أصلح منه في شرف الفعل وما تدعو إليه الحكمة، الغني بنفسه عن كل شيء، سواه الذي هو موجود، لم يزل

ولا يزال، وشيء لا كالأشياء، لا شبه له ولا نظير، وهو القديم الأزل قبل كل شيء، والباقي بعد فناء كل شيء"[٩٧].

وهذا النص من أوضح ما يُنقل عنه في تأكيد التزامه بمقتضيات القول بالأصلح، إذ يثبت أن أفعال الله لا تكون إلا وفق مقتضى الحكمة المحضة، وبحيث لا يمكن أن يُتصور فوقها أصلح منها في الحكمة أو شرف الغاية.

ومن خلال هذا النص يتبيّن بوضوح أن الرماني يقرر عقيدته الاعتزالية في وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، مؤكّدًا أن جميع أفعال الله لا تقع إلا على مقتضى الحكمة المطلقة التي تقتضي مراعاة مصالح العباد وتحقيق منافعهم. وتعدّ هذه العقيدة من المسائل التي انعقد عليها إجماع المعتزلة، إذ يذكر الشهرستاني في الملل والنحل أن المعتزلة "اتفقوا على أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد"[٩٨]

وانطلاقًا من هذا الأصل، يذهب المعتزلة إلى أن الله - عز وجل - لا يقع منه فعل إلا وهو مشتمل على مصلحة العبد ونفعه، وأن ذلك هو «الأصلح» الذي لا أصلح منه، وهو مقتضى الحكمة التي يتصف بها سبحانه وتعالى، ويُعدّ الرماني من أبرز من تبنّى هذا المذهب وصرّح بوجوبه على الله - عز وجل -، انسجامًا مع أصول مذهبه الاعتزالي في العدل والحكمة والتنزيه[٩٩].

الخاتمة:

1 . توافق الرماني مع جمهور العلماء من أهل السنة والمعتزلة في إثبات صفة الوحدانية، مستندًا في ذلك إلى دليل التمانع، الذي يُعد من أشهر الأدلة العقلية وأكثرها بُعدًا في الدلالة على نفي الشرك وإثبات التوحيد، لما يتضمنه من براهين منطقية دقيقة.

2 . ينبني التصور العقدي لأبي الحسن الرماني في باب الصفات الإلهية على أصل المباينة المطلقة بين الخالق والمخلوق، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، تأسيساً على مبدأ وجوب الوجود لله تعالى وامتناع مماثلته لشيء من خلقه. وقد عكس هذا المبدأ حضورًا واضحًا في نقولات الشيخ الطوسي، حيث يتجلى التوحيد التنزيهي الخالص بوصفه الضمانة العقَدية لسلامة القول في الصفات، ومنع كل ما من شأنه أن يوقع في التشبيه أو التجسيم، وهو ما يجعل فكر الرماني امتدادًا أصيلاً للنهج العقلاني التنزيهي في علم الكلام الإسلامي.

3 . كما مال إلى تأويل الصفات الخبرية، وقدم نماذج بيانية في تفسيره تبرز جهده في تنزيه الباري عزّ وجلّ عن صفات المخلوقين.

4 . اعتمد الرماني في نفي الرؤية على أصل تنزيهي يربط معرفة الله بالنظر العقلي لا بالإدراك الحسي، متفقًا في ذلك مع الطوسي، ومؤكّدًا أن الرؤية مستحيلة عقلاً وشرعًا، بما ينسجم مع أصول المعتزلة والإمامية في تنزيه الباري عن التشبيه والتجسيم.

5 . يتفق الإمامية والمعتزلة على أن الثواب الإلهي تفضّل لا استحقاق، غير أن المعتزلة البغداديين، ومن بينهم الرماني، يرون أن الثواب يصبح واجبًا على الله بعد

الوعد به، باعتبار إخلاف الوعد قبيحًا عقلًا، والله منزّه عن القبيح. في حين ترى الإمامية أن الثواب تفضّل خالص لا يلزم الوجوب العقلي

6 . يؤسس أبو الحسن الرماني مذهبه في العدل الإلهي على وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، التزامًا بمقتضى الحكمة والتنزيه. وقد أكد، في سياق تفسيره كما نقله الطوسي، أن أفعال الله لا تصدر إلا على وجه الأصلح الذي لا أصلح فوقه، بما يعكس التزامه العميق بأصول المعتزلة في ربط العدل بالحكمة، وتنزيه الإله عن العبث والظلم.

7 . الشيخ الطوسي في تفسير التبيان لم يكن مجرد ناقل لأراء الرماني فقط، بل وجد في طرحه ما يتوافق مع رؤيته الكلامية الأمامية، فهو يحرص دائماً على الاستشهاد بآراء المعتزلة، ومنهم الرماني، في المواضع التي تخدم تأصيل الرؤية العقلية في تفسير النصوص، خاصة في المسائل التي ترتبط بعدل الله ومسؤولية الإنسان عن أفعاله.

الهوامش

(١) الشورى: ١١.
(٢) أثر المعتزلة على الآراء الكلامية للشيعة الزيدية أصل التوحيد انموذجاً، أمل عبد المنعم عبد الفتاح: ٤١٥.
(٣) الجامع لعلم القرآن، الرماني: ١٢٠.
(٤) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار : ١٢٨.
(٥) ينظر: ينظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل القاضي عبد الجبار، ج ٤، ص ١٢٤١ شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٨-١٢٩
(٦) الانبياء: ٢٢.
(٧) النكت في إعجاز القرآن الكريم، الرماني:١٠٩.
(٨) ينظر: أبو الحسن الرماني وراؤه الكلامية، إبراهيم سليمان سويلم: ٦٥١.
(٩) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٢٣٨/٦.
(١٠) أصول أهل السنة والجماعة، الأشعري: ٣٩.
(١١) المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار: ٢١٧.
(١٢) ينظر: أبو الحسن علي بن عيسى الرماني وآراؤه الكلامية: ٦٥١.
(١٣) ينظر: معالم الفلسفة الإسلامية، محمد جواد مغنيه :١١٥-١١٦.
(١٤) الإسراء: ٤٤- ٤٥.
(١٥) الجامع لعلم القرآن: ٣٤٩.
(١٦) الشورى:١١.
(١٧) العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، جعفر السبحاني: ٦٦، معالم الفلسفة، محمد جواد مغنية : ١٠١.
(١٨) البقرة: ٢٥٥.
(١٩) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٣٨٩/٢، الجامع لعلم القرآن: ٥١.
(٢٠) التبيان في تفسير القرآن: ٣٨٩/٢، الجامع لعلم القرآن: ٥١.
(٢١) يوسف: ٢٢.
(٢٢) التبيان في تفسير القرآن: ١٧/٦، الجامع لعلم القرآن: ١٢٨.
(٢٣) ال عمران: ١٨٩.
(٢٤) التبيان في تفسير القرآن: ٣/ ٧٨، الجامع لعلم القرآن: ٦٨.
(٢٥) التبيان في تفسير القرآن: ٧٨/٣.
(٢٦) التهذيب في التفسير، الحاكم الجشمي ١٤٢٦/٢.
(٢٧) نفس المصدر والصفحة.
(٢٨) معالم الفلسفة، محمد جواد مغنية: ١٠٢.
(٢٩) إبراهيم: ٥١-٥٢.
(٣٠) ينظر: التبيان في تفسير القرآن:٣١٠/٦، الجامع لعلم القرآن: ١٦٦-١٦٧.

(٣١) العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، جعفر السبحاني: ٦٦، معالم الفلسفة، محمد جواد مغنية : ١٠١.
(٣٢) ينظر: الجامع لعلم القرآن: ٣٤٩.
(٣٣) الشورى: ١١.
(٣٤) ينظر: مقدمة الجامع لعلم القرآن: ٣-٤.
(٣٥) التبيان في تفسير القرآن الكريم: ١٥٠/٩، الجامع لعلم القرآن: ٤٥١.
(٣٦) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ١٥٠/٩.
(٣٧) البقرة: ١١٥.
(٣٨) التبيان في تفسير القرآن: ٤٨٣/١، الجامع لعلم القرآن: ٣٨.
(٣٩) التبيان في تفسير القرآن : ٤٨٣/١.
(٤٠) نفس المصدر والصفحة.
(٤١) ينظر: معاني القرآن واعرابه، الزجاج: ١٩٨/١.
(٤٢) ينظر: جامع البيان، الطبري: ٥٣٦/٢.
(٤٣) الكشاف عن حقائق التأويل: الزمخشري: ١٨٠/١.
(٤٤) الكهف: ٢٨.
(٤٥) التبيان في تفسير القرآن: ٣٥/٧، الجامع لعلم القرآن: ٤٢٧.
(٤٦) الأنعام: ١٠٣.
(٤٧) التبيان في تفسير القرآن: ٤/ ٢٢٤
(٤٨) نفس المصدر والصفحة.
(٤٩) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٢٣٣.
(٥٠) التبيان في تفسير القرآن الكريم: ٢٢٤/٤.
(٥١) ينظر: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الامامية، عائشة يوسف المناعي: ٢٠٥.
(٥٢) يونس: ١٠١.
(٥٣) التبيان في تفسير القرآن: ٤٣٦/٥، الجامع لعلم القرآن: ١٢٢.
(٥٤) ينظر: الاعتقادات، الصدوق: ٢٩، تصحيح اعتقادات الامامية، المفيد: ٤٦، عقائد الامامية، محمد رضا المظفر: ٣٧، الشيخ الطوسي مفسراً، خضير جعفر: ٢٧٦.
(٥٥) ينظر: الشيعة بين المعتزلة والاشاعرة، هاشم معروف الحسيني: ١٧٤.
(٥٦) نفس المصدر والصفحة.
(٥٧) ينظر: الاعتقادات، الصدوق:٢٩، تصحيح اعتقادات الأمامية، الشيخ المفيد: ٤٦، عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر: ٣٧، الشيخ الطوسي مفسراً، خضير جعفر: ٢٧٦، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، جعفر السبحاني: ١١٠/٣.
(٥٨) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ٣٣٤-٣٣٥.
(٥٩) ينظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار: ٣/٨.
(٦٠) آل عمران: ١٩١
(٦١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ٨١/٣، الجامع لعلم القرآن نقلاً عن التفسير اللغوي للقران الكريم ولم اجد هذا الكلام في النسخة المحققة بتحقيق الدكتور خضر نبها والظاهر من ذلك اعتماد صاحب التفسير اللغوي على نسخة أخرى من التفسير: ٢١١.
(٦٢) ينظر: أبو الحسن الرماني وراؤه الكلامية، ابراهيم سليمان سويلم: ٦٧٠.
(٦٣) النساء: ٧٩.
(٦٤) التبيان في تفسير القرآن: ٢٦٦/٣، الجامع لعلم القرآن: ٧٨.
(٦٥) التبيان في تفسير القرآن: ٢٦٦/٣.
(٦٦) ينظر: الشيخ الطوسي مفسراً، خضير جعفر: ٢٧٦.
(٦٧) ينظر: القواعد العقدية المتعلقة بالعقل عند المعتزلة – دراسة تأصيلية : ٦٩٠.
(٦٨) نفس المصدر والصفحة.
(٦٩) الملل والنحل، الشهرستاني: ٥٢/١.
(٧٠) ينظر: شرح الأصول الخمسة :٥٦٥.
(٧١) نفس المصدر: ١٣٥.
(٧٢) الجامع لعلم القرآن: ١٦٣.
(٧٣) شرح الأصول الخمسة: ١٣٥.
(٧٤) نفس المصدر والصفحة.

(٧٥) ينظر: أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، عائشة يوسف المناعي: ٣٣٥.
(٧٦) نفس المصدر والصفحة.
(٧٧) ال عمران: ٩.
(٧٨) ينظر: قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي: ٨٠.
(٧٩) ينظر: مقتضيات العدل الإلهي الثواب والعقاب بين الوجوب والفضل لدى المعتزلة والأشاعرة دراسة تحليلية ، هويدا فؤاد الطويل: ٢٨.
(٨٠) ينظر: قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي: ٨٠، الشيعة الامامية بين المعتزلة والاشاعرة، هاشم معروف الحسيني: ٢٢٩.
(٨١) ال عمران: ٧.
(٨٢) التبيان في تفسير القرآن الكريم: ٥٥٣/٢.
(٨٣) ينظر: قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي: ٨٠.
(٨٤) الشورى: ٢٦.
(٨٥) التبيان في تفسير القرآن: ١٦٣/٩، الجامع لعلم القرآن: ٤٥١.
(٨٦) الاعتقادات، الصدوق: ٦٩.
(٨٧) اوائل المقالات، المفيد: ١١١.
(٨٨) مقتضيات العدل الإلهي الثواب والعقاب بين الوجوب والفضل لدى المعتزلة والاشاعرة دراسة تحليلية، هويدا فؤاد الطويل: ٢٨.
(٨٩) بنظر شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار: ٦٤٤ مقتضيات العدل الالهي بين الوجوب والفضل لدى المعتزلة والاشاعرة دراسة تحليلية، هويدا فؤاد الطويل: ٣٠٠٢٩
(٩٠) ال عمران: ١٤٢.
(٩١) التبيان في تفسير القرآن: ٣٣١/٤.
(٩٢) التبيان في تفسير القرآن: ٣٣١/٤، الجامع لعلم القرآن: ٩٧.
(٩٣) ينظر: ضحى الإسلام، احمد أمين: ٧٢١، أبو الحسن الرماني وراءه الكلامية، إبراهيم سليمان سويلم ٦٧١.

(٩٥)ينظر: أبو الحسن الرماني وراؤه الكلامية: ٦٧١.
(٩٦) الإسراء: ٤٣.
(٩٧) التبيان في تفسير القرآن: ٦/٤٨٣، الجامع العلم القرآن: ٣٤٩.
(٩٨) الملل والنحل الشهرستاني: ١/٤٥.
(٩٩) ينظر: أبو الحسن الرماني وراؤه الكلامية: ٦٧٢.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني وآراؤه الكلامية، إبراهيم سليمان سويلم، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بور سعيد، بحث منشور على الإنترنت.

- أثر المعتزلة على الآراء الكلامية للشيعة الزيدية اصل التوحيد انموذجاً، أمل عبد المنعم عبد الفتاح بسيوني، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد الثاني: ٤٢.

- أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الأمامية، عائشة يوسف المناعي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

- أصول أهل السنة والجماعة المسماة رسالة أهل الثغر، الأشعري، تحت: محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.

- التبيان في تفسير القرآن، ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

• التهذيب في التفسير، أبي سعيد المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الجشمي، تح: عبد الرحمن بن سليمان السالمي، دار الكتاب المصري، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ- ٢٠١٩م.

• التوحيد، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تح: هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

• الجامع لعلم القرآن، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، تح: د. خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

• الشيخ الطوسي مفسراً، خضير جعفر، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

• الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، هاشم معروف الحسيني، شبكة الإمامين الحسنين (عليهما السلام) للتراث والفكر الإسلامي، بدون تاريخ.

• العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، جعفر السبحاني، نقله إلى العربية جعفر هادي، بدون تاريخ.

• الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

• المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار بن احمد، تح: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.

• المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن احمد، تحت: محمود قاسم، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

• الملل والنحل، الشهرستاني، تح: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت – لبنان ،الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

• النكت في إعجاز القرآن، علي بن عيسى بن علي الرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، و محمد سلام، دار المعارف، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ.

• تصحيح اعتقادات الأمامية، محمد بن محمد بن النعمان أبن المعلم، تح: حسين درگاهي، المؤتمر العالمي للألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

• شرح الأصول الخمسة - القاضي عبد الجبار - بتحقيق د/ عبد الكريم عثمان - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٩٦م - مكتبة وهبة - القاهرة .

• ضحى الإسلام، أحمد أمين، مؤسسة هنداوي بالقاهرة، بدون تاريخ .

• عقائد الأمامية، محمد رضا المظفر، مكتبة الأبحاث العقائدية، ايران، قم المقدسة، ١٤٢٢هـ.

• قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، تح: علي الرباني، لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم المقدسة، بدون تاريخ.

• معالم الفلسـفة الإسـلامية (نظرات في التصـوف والكرامات، دار مكتبة الهلال، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢م.

• معاني القرآن واعرابه، إبراهيم بن السـري بن سـهل، أبو إسـحاق الزجاج، تح: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.