مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الجُبَّائيّ والأشعريّ والإخوة الثلاثة
استخدامات الخيال

تأليف:
روزالِيند وارد غوين

ترجمة:
عَبد الكريم الوظّاف

2025

www.mominoun.com

- **ترجمة**
- **قسم الدراسات الدينية**
- 2025-10-10

جميع الحقوق محفوظة © 2025

الجُبَّائيّ والأشعريّ والإخوة الثلاثة
استخدامات الخيال

تأليف: **روزاليند وارد غوين**
ترجمة: **عَبد الكريم مُحَمَّد عَبد الله الوظّاف**

مقدمة المترجم

صدرت هذه المقالة في **مجلة العالم الإسلاميّ** *The Muslim World*، العدد 75، الصادر في يوليو-أكتوبر عام 1985م، من الصفحة 132-161 تحت عنوان "Al-Jubbāʾī, al-Ashʿarī and the Three Brothers: The Uses of Fiction".

لطالما كان الخلاف الفكريّ العقائديّ طاغيًا على الحياة الثقافيَّة والعلميَّة في العالَم الإسلاميّ؛ بين من يرى تقديم العقل على النقل، وتقديم النقل على العقل؛ على الرغم من أن العقل هو هبة إلهيَّة، والنقل هو تنزيلٌ سماويّ.

صعد نجم المُعتزلة أيام الدولة العباسيَّة، وعلى نحوٍ خاص أيام الخليفة العَباسيّ المأمون ومَن خلفه من الخلفاء. واجه المُعتزلة الهجمة الضارية للمِلل الواقعة في جغرافيَّة العالَم الإسلاميّ، أمثال المانويَّة والغنوصيَّة. لا يُنكر المرء تأثر الفكر المُعتزليّ بهذه التيارات الفكريَّة غير الإسلاميَّة؛ لكن هذا التأثير يقع بين مد وجزر. في مُقابل المُعتزلة ظهرت مدارس فكريَّة إسلاميَّة؛ كان أشهرها هم الأشعريَّة، أصحاب أبي الحَسن عَلِيٍّ الأشعريّ. كان الأشعريّ مُعتزليًا، ثم انشق عن المُعتزلة، وأسس له مدرسة وسطيَّة فكريَّة كلاميَّة ما بين المُعتزلة من جهة، والمُجسمة وغيرها من المدارس من جهةٍ أخرى.

اُشتُهر أن انسلاخ الأشعريّ عن المُعتزلة كان بسبب أو وقت مناظرة جرت بين الأشعريّ ذاته وشيخه أبي عَليّ الجُبائيّ المُعتزليّ (مدرسة بغداد على وجه التحديد). هذه المناظرة تضمنت استفسارًا أو تساؤلًا مُوجَّهًا للجُبَّائيّ من الأشعريّ عن مسألة ثلاثة إخوة: اثنان بالغان؛ أحدهم كافر والآخر مؤمن، فيما الأخ الثالث لا يزال صغيرًا، فماتوا؛ فما هو محلهم من الحساب يوم القيامة.

هذه المقالة تُناقش هذه القصة، وتُحلِّلها من خلال استقراء عشر روايات عن هذه القصة، حسب الترتيب الزمنيّ، بدءًا بعبد القاهر البغداديّ (ت. 429هـ/1037~1038م)، وانتهاءً بطاشكبريّ زاده (ت. 968هـ/1561م). وقد قامت مؤلِّفة هذه المقالة، روزالِيند وارد غوين، بدراسة هذه الروايات والخروج بنتيجة؛ قد تكون صادمة لبعضهم.

روزالِيند وارد غوين: باحثة بريطانيَّة في اللغة العربيَّة والدراسات الإسلاميَّة. تلقت غوين تعليمها في جامعة أكسفورد، حيث درست اللغة العربيَّة، ثم أكملت دراساتها العليا في المجال نفسه. ركزت أبحاث غوين في المقام الأول على القرآن الكريم وتفاسيره الكلاسيكية.

في الأخير، هاك أيها القارئ ترجمة أخرى لدراسة من الغرب فيما له علاقة بالدراسات الإسلاميَّة. أرجو النفع بها، وأن لا تقف أيها القارئ عندها، بل تكون لك بذرة للتفكير، والله الموفق.

تنويه للقارئ:

كل ما يُوضَع بين حاصرتيْن { } في المتن أو الهامش، فهو من إضافة المترجم، وما كان من إضافة أو تعليق للمؤلِّفة في النصوص المقتبسة؛ فقد جاء بين معقوفتين [ ].

قائمة المصادر والمراجع من صنع المُترجم

{مقدمة}

من بين كلّ الحكايات المُتكررة في أعمال وأدبيات عِلم الكلام، لا نجد أكثر شيوعًا من مُعضلة الإخوة الثلاثة - أحدهم مؤمن، والآخر كافر، والثالث مات صغيرًا - وكيف كان على المُعتزلة التوفيق بين انعدام تكافؤ مصائر الثلاثة في الآخرة، والناتج عن تفاوت واضحٍ في فُرَص الإيمان في الدنيا، وبين عقيدة المُعتزلة في العدل الإلهيّ والعِلم الإلهيّ.

يعرف معظم دارسي عِلم الكلام هذه القصة بوصفها حادثةً من حياة أبي الحَسن عَليّ بن إسماعيل الأشعريّ (ت. 324هـ/935~936م)، حيث يُقال إنه طرح المُعضلة في شكل سلسلةٍ من التساؤلات على شيخه القديم أبي عَليّ مُحَمَّد بن عَبد الوهاب الجُبَّائيّ، المُتكلم المُعتزليّ (ت. 303هـ/916م). وقيل إن أبا عَليّ، الذي لم يتمكن من حل المُعضلة دون التخلي عن مبدأ العدالة الإلهيَّة المُعتزليَّة، قد اضطر إلى الصمت. تُشير بعض روايات القصة إلى أن هذا هو الحدث الذي دفع الأشعريّ إلى الانشقاق عن المُعتزلة لصالح الإسلام السُّنِّيّ-الجماعيّ؛ ويُقدمها بعضهم على أنها خدعة لعبها الأشعريّ على أبي عَليّ بعد القطيعة لإثبات عجز المُعتزلة عن التوفيق بين مبادئ العلم الإلهيّ، والقُدرة المُطلقة، والعدالة، والقيام بذلك بطريقةٍ أذلت أبا عَليّ علنًا. تربط معظم الروايات القصةَ على نحوٍ خاص بمبدأ الأصلح، وهو التزام الله بالتصرف وفقًا لمصالح المؤمنين الفُضلى خشيَّة أن يتخلى عن مكانته بوصفه إلهًا عادلًا. بيد أن هناك أدلةٌ على أن أبا عَليّ لم يلتزم بمبدأ «الأصلح»، بل إنه في واقع الأمر كتب كتابًا ضده، والفكرة نفسها ترتبط عادةً بمُعتزلة بغداد وليس بمُعتزلة البصرة. جميع المؤلفين الذين يقتبسون القصة يستهلونها بمقدمةٍ، أو يُتبعونها بملاحظاتٍ توضيحيَّةٍ، أو يُدرجون مثل هذه الملاحظات في متن القصة؛ لكن ليس جميعهم يفعلون ذلك للغرض نفسه إلا بقدرٍ ما يستخدمونها جميعًا لدحض المُعتزلة. لم أجد أيّ مصدرٍ مُعتزليٍّ حتى الآن يذكر الحادثة المزعومة على الإطلاق.

إن أطروحة هذه المقالة تتلخص في أن القصة نشأت بمثابة مُعضلةٍ كلاميَّةٍ على هيئة سؤال وجواب افتراضيَّة، دون أيّ ادعاءٍ بأنها تُمثل حادثةً تأريخيَّةً فعليَّةً؛ وأن المقصد الأصليّ من المُعضلة كان إظهار عجز المُعتزلة (البغداديّين) عن الدفاع عن عقيدتهم في «الأصلح»؛ لكن أفسحت المجال لإعادة تفسيرٍ من قبل عدة مؤلفين في ضوء العديد من نقاط الخلاف الكلاميّ والسياسيّ؛ وأن فخر الدين الرازيّ هو من وضع اسمي الجُبَّائيّ والأشعريّ على الشخصيات في المناظرة، والتي لم تُذكر بعد ذلك إلا على أنها سردٌ لحدثٍ حقيقيّ.

ستتناول هذه المقالة عشر رواياتٍ من القصة، وهي حسب الترتيب الزمنيّ:

- عَبد القاهر البغداديّ (ت. 429هـ/1037~1038م)، **كتاب أصول الدين**[1]؛

- أبو حامد الغزّاليّ (ت. 505هـ/1111م)، **إحياء علوم الدين**[2]؛

---

1 عَبد القاهر البغداديّ، **كتاب أصول الدين** (اسطنبول، 1348هـ/1928م؛ إعادة النشر: بغداد، المثنى، 1963م)، ص ص151-152

2 أبو حامد الغزّاليّ، **إحياء علوم الدين** (القاهرة، 1387هـ/1967م)، 153/1

- فخر الدين الرازيّ (ت. 606هـ/1209م)، **التفسير الكبير**[3]؛

- ابن خلِّكان (ت. 681هـ/1282م)، **وفيات الأعيان** (طبعتان)[4]؛

- عضد الدين الإيجيّ (ت. 756هـ/1355م)، انظر: الشريف الجُرجانيّ؛

- تاج الدين السُبكيّ (ت. 771هـ/1370م)، **طبقات الشافعيَّة الكبرى**[5]؛

- سعد الدين التفتازانيّ (ت. 722هـ/1389م)، **شرح العقائد النسفيَّة**[6]؛

- الشريف الجُرجانيّ (ت. 816هـ/1413م)، **شرح مواقف في عِلم الكلام**[7]؛

- طاشكبريّ زاده (ت. 968هـ/1561م)، **مفتاح السعادة**[8].

سيُفحص كل مؤلَّف من حيث المحتوى، والصياغة، والتحيُّز، ونقطة الخلاف، والعلاقة بالمؤلَّفات السابقة، وأيّ ميزاتٍ بارزةٍ أخرى. بعد تحليل كل عملٍ على حدة؛ ستُعرض السمات البارزة لكل كتابٍ في شكل جدول، وتُستخلص الاستنتاجات العامة.

3 فخر الدين الرازيّ، **التفسير الكبير** =**مفاتيح الغيب** (القاهرة، 1357هـ/1938م)، 13/185-186

4 ابن خلِكان، **وفيات الأعيان**. تحقيق: إحسان عَباس (بيروت، دون دار نشر)، 4/267-268؛ و**قاموس تراجم ابن خلِكان**، *Ibn Khallikān 's Biographical Dictionary,* tr. B. Mac Guckin de Slane (Paris, 1847-1871; repr. New York, 1961), II, 669-670

5 تاج الدين السُبكيّ، **طبقات الشّافعيَّة الكبرى** (القاهرة، 1384هـ/1965م)، 3/356

6 سعد الدين التفتازانيّ، **شرح العقائد النسفيَّة** (القاهرة، 1329هـ/{1911]م؛ إعادة النشر: 1397هـ/1976-1977م)، 1/20-21

7 عَلِيّ بن مُحَمَّد الشريف الجُرجانيّ، **شرح مواقف في عِلم الكلام: الموقف الخامس في الإلهيات**، تحقيق: أحمَد المهديّ (القاهرة، 1977م)، ص325

8 أحمَد بن مصطفى طاشكبريّ زاده، **مفتاح السعادة** (القاهرة، 1968م)، 2/165-166

1. عَبد القاهر البغداديّ

لاحظ الباحثون تأخرًا نسبيًّا في تأريخ المصادر التي تتضمن قصة أبي عَليّ الجُبَّائيّ والأشعريّ والإخوة الثلاثة[9]. والأقل شهرةً هو وجود نُسختيْن سابقتيْن على الأقل من القصة؛ ولا تربط أيّ منهما بأيّ شخصيات يُمكن التعرف عليها؛ علاوةً على ذلك، فإن كلا المؤلفين السابقين هم أشاعرة، كما هو الحال في جميع المصادر تقريبًا، المُبكرة منها والمتأخرة. أقدمهما: أبو منصور عَبد القاهر بن طاهر البغداديّ، وهو لا يذكر القصة في كتابه **الفَرق بين الفِرق**، حتى مع تدوينه اعتراضات كادعاء الأشعريّ (الباطل) بأنه أجبر أبا عَليّ على الإقرار بأن الله، بفعله ما يريده الإنسان، يكون مُطيعًا له[10]، وأن الله هو مُحبِل النساء[11]. وبدلًا من ذَلك، يستخدم البغداديّ القصة في كتابه العقائديّ، **كتاب أصول الدين**، في الأصل السادس، «في بيان عدل الصانع وحكمته»:

«المسألة الثالثة عشر، من هذا الأصل: في جواز إماتة مَن عَلِمَ الله منه الإيمان لو لم يُمته.

أجاز أصحابنا مِن الله تعالى إماتة مَن يعلم أنه لو أبقاه؛ لآمن أو ازداد طاعته. وأوجب الكرّاميَّة وطائفةٌ من القدريَّة إبقاءه. وهذا يُوجب عليهم خروجه عن الحِكمة بإبقاء الكفرة إلى حين كفرهم؛ لأنه لو أماتهم صغارًا قبل كمال العقل؛ لم يكفروا ولم يستحقوا العقاب. وقلنا لمَن يدّعي الأصلح من القدريَّة: أخبرنا عن ثلاثة أطفال خُلِقوا في بطنٍ واحد؛ مات واحدٌ منهم طفلًا، وبلغ الآخران؛ فكفر أحدهما وآمن الآخر؛ ما حكم هؤلاء في الآخرة؟ فمن قوله: الذي يكفر يكون مُخلدًا في النار والآخران في الجنة؛ غير أن منزلة مَن آمن منهما أرفع من منزلة الذي مات طفلًا. قيل: فلو طلب مَن مات طفلًا من ربه مثل منزلة أخيه الذي آمن؛ بماذا يُجيبه؟ فإن قال: جوابُهُ: إن أخاك نال رفعة المنزلة بعمله، ولا عمل لك؛ قيل: فإنه يقول له: هلا أبقيتني حتى كنتُ أعمل مثل عمله؛ فما جوابه؟ فإن قال: كانت إماتتك طفلًا أصلح لك؛ لأني لو أبقيتُكَ؛ لكفرت. قلنا: إن كان هذا عُذرًا صحيحًا؛ فإنّ الذي كفر بعد بلوغه منهم يقول له: يا رب، إن كنتَ أمتّ أخي طفلًا؛ لأنك علمتَ أنك لو أبقيته كفر؛ فهلّا أمتّني طفلًا؛ لعلمك بكفري بعد البلوغ! ووجب بهذا، على أصل صاحب الأصلح، انقطاع ربه عن جواب هذا السائل. تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا».

للقارئ المطلع على الرواية الجُبَّائيَّة-الأشعريَّة للإشكاليَّة؛ فأكثر ما يُلفت انتباهه في هذه الرواية المُبكرة (قبل 429هـ/1036~1038م) هو عدم ذكر أيٍّ من العالِمَيْن إطلاقًا. بما أن البغداديّ الأشعريّ لا يتوانى عن نقل

---

9 انظر، على سبيل المثال، أطروحتي غير المنشورة، تفسير أبي عَليّ الجُبَّائيّ: الخطوات الأولى نحو إعادة الإعمار، "The Tafsir of Abu 'Ali al-Jubbāī: First Steps Toward a Reconstruction" (University Microfilms, 1982), pp. 37-41؛ ويليام مونتغومري واط، **الفكر الإسلاميّ في عصر التكوين**، W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), p. 370, n. 115، والمراجع الواردة فيه.

10 عَبد القاهر البغداديّ، **كتاب الفرق بين الفِرق**، تحقيق: مُحَمَّد محيّ الدين عَبد الحميد (القاهرة، دون تأريخ نشر)، ص183

11 المصدر نفسه، ص ص183-184

عقائد المُطيع والمُحبِل - الانتصارات الدلاليَّة الثانويَّة والزائفة آنذاك[12]؛ فيمكننا افتراض أنه كان سيُبالغ في تقدير انتصار الأشعريّ العلنيّ الكبير على الجُبَّائيّ لو كان يعلم به، كما نفترض أنه كان سيعلم به لو وقع حقًا. أما أن يكون قد عَلِمَ بتفاصيل الحادثة دون معرفة الشخصيات، فهذا أمرٌ غير مقبولٍ.

بيد أن البغداديّ لم يزعم وقوع أيّ حادثةٍ من هذا القبيل. ما لدينا هنا هو حُجة كلاميَّةٌ من النوع الافتراضيّ المُعتاد: «إذا قالوا (س)؛ قلنا (ص)»، أو «لمن قال (م)، قيل (ن)؛ وإذا قال (ب)، قيل له (ق)». وهو يتحدث بصفته أشعريًّا، فهو بطبيعة الحال يَدّعي لنفسه وأصحابه هذه الضربة الحاسمة ضد أولئك المُعتزلة (القدريَّة) الذين يعتنقون مذهب «الأصلح»؛ لكنه لا يقع في خطأ نسب هذا المذهب إلى جميع المُعتزلة ولا في خطأ تحديد العقيدة حصرًا بمُعتزلة بغداد. إن المناقشة الكاملة لمسألة «الأصلح» تقع خارج نطاق هذه المقالة؛ وقد شرح مارتن ماكديرموت (Martin McDermott) الإشكاليَّة ومحاولات حلها في كتابه **كلام الشيخ المُفيد** *Theology of al-Shaykh al-Mufid*[13]. المغزى هذه الرواية من القصة، بطبيعة الحال، هو إظهار أن أنصار العقيدة لم يتمكنوا من الرد على اعتراضات خصومهم، أكانوا حقيقيين أم مُتخيلين. هناك نقطتان واقعيتان فقط بحاجة إلى إبرازهما هنا. الأولى هي: إنه على ما يبدو كان البصريّ أبو الهُذيل العلّاف هو من ابتكر العقيدة[14]؛ ثانيهما: إن الجُبَّائيّ ألّف كتابًا ضده[15]؛ ردّ عليه بدوره المُعتزليّ البغداديّ أبو القاسم البلخيّ[16]. باختصار، يُمكننا القول إنه لا يوجد لدى البغداديّ ما يربط قصة الإخوة الثلاثة، صراحةً أو ضمنًا، بأبي عَليّ الجُبَّائيّ أو الأشعريّ.

2. أبو حامد الغزّاليّ

أقدم رواية لقصة الإخوة الثلاثة هي رواية الغزّاليّ الأشعريّ. إليك المقطع ذي الصلة من كتاب **إحياء علوم الدين**، الكتاب الثاني، الركن الثالث، الأصل السابع، **الرسالة القُدسيَّة في قواعد العقائد**، وهي رسالة اعتبرها الغزّاليّ رسالةً مُستقلة[17]:

«الأصل السابع: أنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء؛ فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده؛ لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء؛ بل لا يُعقل في حقه الوجوب؛ فإنه)**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**([الأنبياء: 23]. وليت شعريّ بما يُجيب المُعتزلي في قوله «إن الأصلح واجبٌ عليه» في مسألةٍ نعرضها عليه، وهو أن يفرض

12 انظر القاضي عَبد الجبار، **المغني**، طبعات مُختلفة (القاهرة، 1380-1389هـ/1960-1969م)، 2/6، 231-232، حيث يشرح أبو عَليّ الفرق بين الاصطلاح اللغويّ الذي يقتضي أن يُسمى كل من يُلبي رغبة شخصٍ آخر مُطيعًا، وبين التلميح الكاذب بأن المُطيع أدنى مرتبةً من المُطاع. أما بشأن المُحيل، الذي يَزعم فيه الأشعريّ أنه اضطر أبا عَليّ على الإقرار بأن الله هو مُحيل النساء (**مقالات الإسلاميين**، تحقيق: ريتر [فيسبادن: ف. شتاينر، 1963م]، ص531)؛ فهذا يتعارض تمامًا مع وجهة نظر المُعتزلة في الإرادة والفعل البشريّ. بل على النقيض، إنها نقطةٌ كان بإمكان المُعتزلة أن يحسموها لصالحهم في مواجهة الجبريَّة، وربما فعلوا ذلك. انظر المقطع أدناه لدى ابن عساكر لمزيدٍ من الافتراءات الأشعريَّة ضد الجُبَّائيّ.

13 مارتن ج. ماكديرموت، **كلام الشيخ المُفيد**، Martin J. McDermott, *The Theology of a/-Shaykh al-Mufid* [Recherches publiées sous la direction de l'lnstitut de Lettres Orientales de Beyrouth; Nouvelle Serie A. Langue arabe et Pensée islamique, Tome 10; Persian Studies Série No. 9] (Beirut, 1978), pp. 71-82.

14 المرجع نفسه، ص71، نقلًا عن الأشعريّ، **المقالات**، ص249

15 القاضي عَبد الجبار، **المغني**، 45/14

16 يوهان فيك، مواد جديدة للفهرست، Johann Fück, "Neue Materialen zum Fihrist," *ZDMG,* XC (1936), 305.

17 الغزّاليّ، **الإحياء**، 142/1

مناظرةً في الآخرة بين صبيٍّ وبين بالغٍ ماتا مسلمين؛ فإن الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويُفضّله على الصبي؛ لأنه تعب بالإيمان والطاعات بعد البلوغ، ويجب عليه ذلك عند المُعتزليّ. فلو قال الصبي: «يا ربّ، لم رفعت منزلته عليّ؟» فيقول: «لأنه بلغ واجتهد في الطاعات». ويقول الصبي: «أنت أمتني في الصبا، فكان يجب عليك أن تُديم حياتي حتى أبلغ فأجتهد، فقد عدلتَ عن العدل في التفضل عليه بطول العمر له دوني؛ فلم فضلته؟» فيقول الله تعالى: لأني علمتُ أنكَ لو بلغتَ؛ لأشركتَ أو عصيتَ؛ فكان الأصلح لك الموت في الصبا». هذا عُذر المعتزليّ عن الله عز وجل، وعند هذا يُنادى الكفار من دركاتٍ لظى، ويقولون: «يا ربّ، أما علمتَ أننا إذا بلغنا؛ أشركنا، فهلا أمتنا في الصبا، فإنا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم». فبماذا يُجاب عن ذلك، وهل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهيَّة تتعالى بحكم الجلال عن أن تُوزن بميزان أهل الاعتزال»[18].

من المؤكد أن هذه هي المُعضلة نفسها؛ لكن بشكلٍ مُختلف تمامًا. لم يعد مجرد جدالٍ كلاميٍّ، بل أُعطيت القصة بأكملها سيناريو في الآخرة، وقُدِّم الحوار على أنه جدلٌ غير لائقٍ حول المكانة في الجنة. يظهر الله، كما يتصوره المُعتزلة، مُستسلمًا لتساؤلات شابٍّ، عاجزٍ عن الخلاص من المأزق؛ لضعف العُذر الذي قدّمه له المُعتزلة. لا شك أن مثل هذا الاتهام يُلقي بظلالٍ سيئةٍ على صورة المُعتزلة؛ لكن التغييرات في المشهد وفي صاحب النقاش خلقت إشكالياتٍ منطقيَّةً واستمراريَّة. عندما يسأل البغداديّ الأشعريّ مُعتزليًا عن عقيدته في «الأصلح»؛ تكون المبادرة له ويُسكِت المُعتزلي؛ بيد أنه عندما يظهر المُعتزليّ، وهو يفترض وجود نزاعٍ سماويٍّ، مع ما لا يمكن أن يكون إلا شابًا مُعتزليًا يأخذ زمام المبادرة في طرح التساؤلات على الله دون أن ينالَ أي رضًا؛ فلا فائدة للمُعتزليّ من طرح التساؤل في المقام الأول. في واقع الأمر، فالمُعتزلة يخسرون هذه الحُجة باستمرار؛ وعندما يبرزون وهم يبدؤونها أيضًا؛ تفقد مُبرر وجودها.

يمكن العثور على روايةٍ أخرى من القصة في كتاب الغزّاليّ الكلاميّ الأقدم بكثيرٍ، **كتاب الاقتصاد الاعتقاد**[19]، وهي تُشبه رواية البغداديّ في أن الشخصيات ثلاثة، لكنها تختلف في عدم اعتبارهم إخوة. انتقل المشهد إلى السماء؛ لكن السياق لا يزال يعكس الطابع الافتراضيّ للنقاش. يُذكر مبدأ العدالة الإلهيَّة كما يفهمه المُعتزلة أولًا، ثم يُبيَّن أنه يُؤدي إلى ثلاثة مصائر مُختلفة في الالتزام، وأنه يفشل في توفير فرصٍ مُتساويةٍ للخلاص. يستخدم الغزّاليّ هذه الرواية الأولى ببساطةٍ لدحض عقيدة الأصلح ولتأكيد حُريَّة الله المُطلقة من القيود.

أما الشخصيات في النسخة الثانية للغزّاليّ، فليست ثلاثة في العدد ولا إخوة في النسب. فإلى جانب غرض الدحض الكلاميّ لعقيدة الأصلح والقيود المفروضة على المشيئة الإلهيَّة، أضاف الغزّاليّ بُعدًا آخر أكثر جدليَّة: إظهار أن كُفر المُعتزلة يدفعهم إلى التجرؤ على التشكيك في الله. إن اختلاق سيناريو زائف ثم إلقاء اللوم على المُعتزلة فيما نسب إليهم من كلام هو بمثابة مُغالطة منطقيَّة تُعرف بـ«رجل القش». يخضع منطق الغزّاليّ لإصراره على تحميل المُعتزلة وِزْرَيْن: التجرؤ على مناظرة الله وخسارة المناظرة.

---

18 الغزّاليّ، **الإحياء**؛ 153/1

19 الغزّاليّ، **الوسط الذهبيّ**، Al-Ghazali, *El Justo Media en la Creencia,* tr. M. Asin Palacios (Madrid: Talleres de d. E. Maestre, 1929), pp. 278-279.

من الآثار الدراميَّة اللافتة هي استخدام الغزّاليّ للتخطيط الماديّ للجنة والنار كما يفهمه معظم المسلمين. يُرتّب الناسُ بعد الموت ترتيبًا على هيئة صفوف، ويشاهدون الله. أما أهل النار، فسيزداد عذابهم بوعيهم بالجزاء الإلهيّ للمؤمنين والأبرياء؛ وسيتمكن أهل النار من التحدث مع أهل الجنة، وسيسمع كلٌّ الطرفان كلٌّ منهما الآخر (الأعراف: 44-50).

لكن لم يكن للمُعتزليّ ليفترض المشهد بهذه الطريقة. ففي إطار عقيدتهم التنزيهيَّة؛ فهم يُنكرون رؤية الله، أو أنه كلم أحدًا سوى موسى[20]. ما يُميِّز الآخرة عن الدنيا هو أن المؤمن يعرف اللَّهَ بالضرورة، لا بالاستدلال[21]. في ظل وجود معرفةٍ يقينيَّةٍ؛ لن يكون هناك حاجةٌ لمثل هذا التساؤل عن الله، ناهيك عن كونه مُناسبًا.

3. ابن عساكر

أبرز دليلٍ سلبيٍّ لدينا عن افتقار هذه القصة إلى الأصالة يأتي من كتاب ابن عساكر **تبيين كذب المُفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحَسن الأشعريّ**، وهو جزءٌ من العمل الدعائيّ الأشعريّ[22]، والذي، على الرغم من احتوائه على ما لا يقل عن ست قصصٍ مُختلفةٍ عن تحول الأشعريّ عن المدرسة المُعتزلة؛ لا يذكر شيئًا عن حادثة الإخوة الثلاثة المزعومة. إذا كان من المستبعد أن يَغفل البغداديّ عن مثل هذه الدعاية المُناهضة ضد المُعتزلة؛ فمن المستحيل أن يفعل ابن عساكر ذلك، لا سيما في ضوء مُفترَياتٍ أخرى مُناهضة للجُبَّائيّ، والتي يبدو أنه كررها ومارسها. هناك افتراءان ربما استقاهما من الأشعريّ نفسه، في اقتباسه من خُطبة تفسير الأشعريّ المفقود، الذي يُقال إن الأشعريّ كتبه ردًّا على تفسيريْ أبي عَليّ الجُبَّائيّ وأبي القاسم البلخيّ[23]. التهمة الأولى هي أن أبا عَليّ لم يكن يعرف العربيَّة؛ والأخرى هي أنه لم يعتَمد على أي مُفسِّر سابق. وكما أوضحتُ في موضعٍ آخر[24]؛ لَا أساس لأيّ من التهمتيْن. يكفي أن نقول هنا إن تفسيرات أبي عَليّ اللغويَّة أيّدها عددٌ من النحويين؛ أشهرهم أبي عَليّ الفارسيّ (ت. 377هـ/987م)[25]؛ وأنه كغيره من المفسِّرين اعتمد على أسلافه، ومنهم الحَسن البصريّ، وأبي الهُذيل العلّاف، وأبي بكر الأعصم[26]. يبدو أن أبا عَليّ كان يتمتع بنوعٍ من التفاخر والميل إلى إسكات محاوريه[27]؛ وربما كان من الصعب عليه نفسيًا الاعتراف بأيَ دَيْنٍ فكريٍّ.

يبدو أن ابن عساكر هو من ابتكر التهمة المُلفَّقة بأن الجُبَّائيّ غير ماهرٍ في فن الجدل؛ لذلك طلب من تلميذه الأشعريّ أن يحلّ محله في جلسات الأسئلة والأجوبة التي كانت شكلًا من أشكال الترفيه العام:

---

20 عَبد الجبار، **المغني**، المجلد الرابع (رؤية البارئ)، ص150

21 المصدر نفسه، ص ص219-220

22 انظر: جورج مقدسي، الأشعريّ والأشعريَّة في التأريخ الدينيّ الإسلاميّ، George Makdisi's "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, I," *SI,* XVII (1962),52-57.

23 ابن عساكر، **تبيين كذب المُفتري** (دمشق، 1347هـ/1929م)، ص138

24 غوين، التفسير، Gwynne, "Tafsir," pp. 34-37.

25 انظر، على سبيل المثال، إسماعيل باشا، **هديَّة العارفين** (اسطنبول، 1951م)، 1/عمود272

26 غوين، التفسير، Gwynne, "Tafsir," pp. 36-37.

27 المُسكت. انظر: القاضي عَبد الجبار، **فضل الاعتزال**، تحقيق: فؤاد سيد (تونس، 1974م)، ص289

«كان الأشعريّ تلميذ الجُبَّائيّ؛ يدرس عليه؛ فيتعلم منه ويأخذ عنه، لا يُفارقه أربعين سَنةً، وكان صاحب نظرٍ في المجالس وذا إقدامٍ على الخصوم، ولم يكن من أهل التصنيف، وكان إذا أخذ القلم يكتب؛ ربما ينقطع، وربما يأتي بكلامٍ غير مرضيٍ، وكان أبو عَليّ الجُبَّائيّ صاحب تصنيفٍ وقلم إذا صنف؛ يأتي بكل ما أراد مستقصى، وإذا حضر المجالس وناظرَ؛ لم يكن بمرضٍ، وكان إذا دهمه الحضور في المجالس؛ يبعث الأشعريّ ويقول له: «نب عني»، ولم يزل على ذلك زمانًا. فلما كان يومًا حضر الأشعريّ نائبًا عن الجُبَّائيّ في بعض المجالس، وناظره إنسان؛ فانقطع في يده، وكان معه رجلٌ من العامة فنثر عليه لوزا وسكرًا، فقال له الأشعريّ: «ما صنعتُ شيئًا. خصمي استظهر عليّ وأوضح الحُجة، وانقطعتُ في يده، كان هو أحق بالنثار مني». ثم إنه بعد ذلك أظهر التوبة والانتقال عن مذهبه»[28].

وستُتاح لنا الفرصة للعودة إلى هذه الرواية عن اعتزال الأشعريّ للمُعتزلة - وهي إحدى الروايات الست التي ذكرها ابن عساكر - وإلى رواياتٍ أخرى تربط هذا التحول بقصة الإخوة الثلاثة. أما تهمة ضعف أبي عَليّ في المناظرة العامة؛ فهي باطلةٌ بلا شك. في واقع الأمر، كان أبو عَليّ مشهورًا بأنه مُثير للجدل. كان ظهوره العلنيّ الأول عندما تقدم، وهو «غلامٌ أبيض الوجه»، ليبدأ استجواب صَقر، وهو مُتكلمٌ المُجبِّرة، عندما لم يحضر خصم صقر الأصليّ للمناظرة المُخطط لها. وكما يروي القاضي عَبد الجبار، أسكت أبو عَليّ الجبريّ في نقاشٍ قصيرٍ؛ فبدأ أنصار صقر يُعظّمون صقرًا؛ مما أحرجه {أي صقر}، فقال: «شاهت الوجوه، هذا صبيٌّ يلعب بنا، وهؤلاء يُعظمونني»[29]. ويخبرنا القاضي أيضًا كيف كان أبو عَليّ يحضر المجالس في غياب أستاذه الشَّحّام. وكان يحفظ جميع ما يجري، ثم يحكيه للشَّحّام؛ فيُبيّن له ما يحتمل الزيادة[30].

مما لا شك فيه أن القاضي مصدر حليف، كما هو الحال مع معظم المصادر التي تحتوي على أي شيءٍ ذي قيمةٍ عن المُعتزلة؛ لكن مهارة أبي عَليّ في الجدل كثيرًا ما تُذكر حتى في ترجمته الموجزة[31]. وكما سنرى، حتى جميع المصادر الأشعريّة لا تكرر التهمة الموجهة لأبي عَليّ؛ فالرازيّ، على سبيل المثال، لا يكتفي بالثناء على قُدرة أبي عَليّ، بل يُظهره خصمًا جديرًا بالثقة؛ كما كان يجب أن يكون إذا كانت هزيمته على يد الأشعريّ تعني أي شيءٍ على الإطلاق. الأمر الأكثر إثارةً للفضول في رواية ابن عساكر هو كيف أنها تستشهد بحوادث الفضل للأشعريّ التي تردد صدى حوادث في حياة الجُبَّائيّ. من المُؤكَد أن التساؤل عن سبب استبدال التلميذ بمعلمه له أكثر من جواب: ففي حالة أبي عَليّ، يبدو أن ذلك كان إحدى تقنيات التدريس التي اتبعها الشَّحّام، وأن يطلب أبو عَليّ من تلميذه أن يفعل الشيء نفسه؛ يبدو بالتأكيد أنه يُشير إلى غاياتٍ تربويَّة؛ لا على ضعفٍ في تلميذه. ونحوٍ مُماثل، فحادثة الإذلال العلنيّ، والتي كانت بالتأكيد حدثًا شائعًا في حياة مُعظم المتكلين؛ تُبيّن في حالة الأشعريّ أنها أدت إلى عودته إلى الإسلام السُّنّيّ-الجماعيّ، ومن ثَم، يجب أن تُحسب له في نهاية المطاف

28 ابن عساكر، **التبيين**، مُقتبسٌ في ريتشارد مكارثي، **كلام الأشاعرة**، R. McCarthy, *The Theology of a/-Ash ʿarī* (Beirut, 1953), pp. 155-156.

29 عَبد الجبار، **الفضل**، ص287

30 المصدر نفسه، ص287

31 انظر، على سبيل المثال، ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة** (القاهرة، 1963-1972م)، 189/3

لصالحه. أبو عَليّ هو المنتصر في حادثة صقر؛ ولم يَنقل أي مصدرٍ أي حادثةِ هزيمةٍ علنيَّةٍ في حياته؛ باستثناء قصة الإخوة الثلاثة. لا يذكر ابن عساكر الإخوة الثلاثة؛ لكنه يجمع بين موضوعي العار العلنيّ واستبدال المعلم في هجومٍ مُباشرٍ على سُمعة أبي عَليّ الراسخة بوصفه عالِمًا جدليًا.

4. فخر الدين الرازيّ

كان فخر الدين الرازيّ العظيم أول من جمع بين عناصر علم الكلام، والسِّيرة، والدعاية في قصة أبي عَليّ والأشعريّ والإخوة الثلاثة، مانحًا إياها الشكل الذي عرفته به الأجيال اللاحقة - باستثناء ابن خلِّكان. يُعَد الرازيّ من أقل علماء الكلام دراسةً، وتفسيره العملاق من أقل المصادر الرئيسة استخدامًا. لا يوجد وصفٌ كافٍ لإسهاماته في هذا المجال أو الكتب المنسوبة إليه؛ وحتى وفاته لا تزال لغزًا؛ إذ يُقال إنه سُمِّم على يد أعدائه الكراميَّة[32]. كان أشعريًا ومجادِلًا بارعًا[33]. كان يستمتع على نحوٍ خاص بمناظرة المُعتزلة، ثم ازدهر نفوذه في مناطق خوارزم وبلاد ما وراء النهر. من هذه البيئة نشأ الزمخشريّ، الذي ناقشه الرازيّ في **تفسيره الكبير**. وُصِفَ الرازيّ شخصيًّا بأنه مُتكلمٌ ماهر؛ يستغل بلا رحمةٍ أدنى زلةٍ من زلات خصمه ليفوز في مناظرته[34]. كانت انتصاراته غير مُستساغةٍ لدرجة أنه اضطر في أكثر من مُناسبةٍ إلى مغادرة المدينة التي شهدت هزيمته للشيوخ المحليين[35]. لكن على الرغم من استمتاعه بمعارك المُعتزلة؛ فقد تأثر بهم تأثرًا شديدًا، وربما لهذا السبب سعى إلى النأي بنفسه عنهم قولًا وفعلًا. كان **تفسير** أبي عَليّ الجُبَّائيّ المفقود، المؤلَّف من مئة مجلد، أحد المصادر الرئيسة للرازيّ. كان أمينًا جدًّا في الاقتباس[36]، وأقرّ صراحةً بفضله الفكريّ لأبي عَليّ في مُناسباتٍ عديدة، واختلف معه حول أصول المُعتزلة، مُشيدًا **بحدة** فكره وقوة حُججه[37]. لذلك، لا يكاد القارئ يجد حُجةً مُعتزليَّةً مُستخلصةً دون نسبها إليه[38]، ناهيك عن التلفيق الكامل. تندرج قصة الرازيّ عن الإخوة الثلاثة ضمن الفئة الأخيرة: إنها أعظم مغامراته في عالم الخيال.

«والوجه الثالث في تقرير هذه الخصومة ما حُكي أن الشيخ أبا الحَسن الأشعريّ لِمَا فارق مجلس أستاذه أبي عَليّ الجُبَّائيّ وترك مذهبه وكثر اعتراضه على أقاويله؛ عظمت الوحشة بينهما، فاتفق أن يومًا من الأيام عقد

32 غ. س. أنواتي، مادة «فخر الدين الرازيّ»، **دائرة المعارف الإسلاميَّة**، G.C. Anawāti, "Fakhr al-Din al-Rāzī," *E.I.,* new ed., II, 751-755.

33 فتح الله خُليف، **دراسة في جدل فخر الدين الرازيّ في بلاد ما وراء النهر**، Fatballah Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al-Riizi's Controversies in Transoxiana* (Beirut, 1953).

34 جوزيف فان إس، البنيَّة المنطقيَّة للكلام الإسلاميّ، Joseph van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), p. 25.

35 إغناز غولدتسيهر، من كلام فخر الدين الرازيّ، Ignaz Goldziher,"Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Rāzī," *DI* (1912), III, 222.

36 على سبيل المثال، غالبًا ما تكون اقتباسات الرازيّ من كتب أبي عَلِيّ ضد الزنديق ابن الراونديّ هي نفسها تمامًا، أو تختلف بكلمةٍ أو كلمتيْن فقط، عن تلك التي نقلها المُعتزلة القاضي عَبد الجبار. أكان كلاهما يقتبس من الجُبَّائيّ أم كان الرازيّ يقتبس من الجُبَّائيّ؛ فتظل النقطة كما هي: استشهد الرازيّ بمصادر المُعتزلة بدقةٍ مُتناهيَّةٍ متى أراد ذلك. انظر: عَبد الأمير الأعسم، **تاريخ ابن الراونديّ المُلحد** (بيروت، 1395هـ/1975م)، ص175-180. راجع عَبد الجبّار، **المغني**، المجلد السادس عشر (إعجاز القرآن)، ص390-394

37 على سبيل المثال، انظر: الرازيّ، **التفسير**، 178/14؛ 123/18-124

38 على سبيل المثال، انظر: المصدر نفسه، 118/18

الجُبَّائيّ مجلس التذكير، وحضر عنده عالمٌ من الناس، وذهب الشيخ أبو الحَسن إلى ذلك المجلس، وجلس في بعض الجوانب مُختفيًا عن الجُبَّائيّ، وقال لبعض من حضر هناك من العجائز إني أعلمكِ مسألةً؛ فاذكريها لهذا الشيخ. قولي له: «كان لي ثلاثةٌ من البنين: واحدٌ كان في غاية الدين والزُهد، والثاني كان في غاية الكفر والفسق، والثالث كان صبيًا لم يبلغ؛ فماتوا على هذه الصفات؛ فأخبرني أيها الشيخ عن أحوالهم». فقال الجُبَّائيّ: «أما الزاهد؛ ففي درجات الجنة، وأما الكافر؛ ففي دركات النار، وأما الصبي؛ فمن أهل السلامة». قال: «قولي له: لو أن الصبي أراد أن يذهب إلى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها أخوه الزاهد؛ هل يُمكن منه»». فقال الجُبَّائيّ: «لا؛ لأن الله يقول له: إنما وصل إلى تلك الدرجات العالية بسبب أنه أتعب نفسه في العِلم والعمل، وأنتَ فليس معك ذاك»؛ فقال أبو الحَسن: «قولي له: لو أن الصبي حينئذٍ يقول: «يا رب العالمين، ليس الذنب لي؛ لأنك أمتني قبل البلوغ، ولو أمهلتني؛ فربما زدتُ على أخي الزاهد في الزهد والدين»»». فقال الجُبَّائيّ: «يقول الله له: علمتُ أنكَ لو عشتَ؛ لطغيتَ وكفرتَ وكنتَ تستوجب النار، فقبل أن تصل إلى تلك الحالة؛ راعيتُ مصلحتك، وأمتُكَ حتى تنجو من العقاب»»؛ فقال أبو الحَسن: «قولي له: «لو أن الأخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النار فقال: «يا رب العالمين، ويا أحكم الحاكمين، ويا أرحم الراحمين، كما علمتَ من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ؛ كفر؛ علمتَ مني ذلك؛ فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي؟»» قال الراوي: «فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع؛ انقطع الجُبَّائيّ. فلما نظر؛ رأى أبا الحَسن؛ فعلم أن هذه المسألة منه لا من العجوز»»[39].

يُظهر الرازيّ مهارةً كبيرةً بوصفه كاتبًا مسرحيًا في تقديم القصة، في الحبكة، وإعداد المسرح، واختيار الممثلين. لقد اختار أسلوب الإخوة الثلاثة الذي استخدمه البغداديّ بدلًا من شخصيات الغزّاليّ الدراميَّة لصبيٍّ، ورجلٍ بالغٍ غير قريب، وجوقة من الكفار في الجحيم. يُمكننا أن نفترض أنه لم يرَ في ذلك جماليات الثلاثيّ فحسب؛ بل رأى أيضًا توضيحًا أكثر للإشكاليَّة، وهو تكافؤ الفرص - أو الافتقار إليها - لبلوغ الجنة. ثلاثة أطرافٍ هي الحد الأدنى اللازم، لتكون المُعضلة مُعضلةً حقيقيَّةً: مصير الأخ الصالح هو المعيار الذي تُقارن به مصائر الاثنيْن الآخريْن غير المُتكافئَيْن. في صيغة الغزّاليّ، يلعب سكان الجحيم الدور الثالث؛ لا شخصًا واحدًا؛ لكن وظيفتهم في المُعضلة هي نفسها. كما أعاد الرازيّ دور السائل إلى خصم المُعتزلة، حيث يجب أن يكون كذلك حتى تُثبت القصة غرضها. لكن ما المقصد في رواية الرازيّ للقصة؟ إنه لا يستخدم أبدًا كلمة «الأصلح» أو حتى «أصلح». لا شك أن المُعتزلة يَظهرون، وهم يُدافعون عن تدبير الله لمصلحة مخلوقاته ويقعون في الفخ المعتاد؛ لكن المقطع يقع في سلسلةٍ من الحُجج التي تسعى إلى إثبات أن المُعتزلة خُصومُ الله؛ لأنهم يجرؤون على مُجادلته ويُحاولون حصره في مفاهيمهم المحدودة عن الألوهيَّة. بيد أنه لا يوجد في رواية الرازيّ ما يُشبه الدرجة الثالثة السماويَّة التي ينسبها الغزّاليّ إلى المُعتزلة؛ لا يوجد سوى امرأة عجوز تُكرر تساؤلات تلقتها من الأشعريّ. لا يُزعم حدوث أي جدالٍ في الجنة. التساؤلات كلها افتراضيَّة. لا يزال المُعتزلة يُحاولون التوفيق بين

39 المصدر نفسه، 179/13

مفاهيم حريَّة الإرادة، والقُدر، والعدالة الإلهيَّة، والعِلم الإلهيّ؛ لكنهم يفعلون ذلك في هذا العالَم. لا بد أن الرازيّ اتهمهم بالتجرؤ على التشكيك في الله، وهم لا يفعلون ذلك في روايته.

مكان وطاقم هذه الدراما القصيرة لا يُنسى. مَن رأى ولو صورةً لمسجدٍ بحلقاته التعليميَّة؛ يستطيع أن يتخيل الشيخ الجليل مُحاطًا بتلاميذه والجمهور المهتم، بينما يتسلل الطالب المخضرم، الذي أصبح الآن مُنشقًا، إلى الهامش، عازمًا على الانتقام الوحيد - إذلال أستاذه السابق علنًا. لم يكن للمدراء بحاجةٍ إلى تقديم أنفسهم للجمهور؛ لكن المواجهة المُباشرة كانت ستفتقر إلى التشويق الدراميّ، ومن هنا جاءت فكرة المرأة العجوز المُدرَبة بالتساؤلات للإيقاع بالأستاذ. هذا التشابه يُظهر عبقريَّة الرازيّ بوضوح. لقد رأينا أن عامة الناس كانوا يَحضرون مثل هذه المجالس للتسلية، ويُشجعون مُفضَّليهم كما يُشجِع المشجعون في مباراة كرة قدم. كما رأينا أنهم، على الرغم من استمتاعهم؛ لم يكونوا على الدوام قادرين على فهم الجدل أو حتى فهم من فاز؛ وكانوا في بعض الأحيان يُحرجون بطلهم أكثر بالثناء عليه وهو في الحقيقة قد خسر. يقول ابن عساكر إن هذا الأمر تحديدًا قد وقع للأشعريّ نفسه، وهو في واقع الأمر من نوع الحوادث، إن لم يكن الحادث نفسه، الذي يعدّه ريتشارد مكارثي (Richard McCarthy) على الأرجح أنه كان السبب وراء اعتناقه الإسلام[40]. إن اختلاق الرازيّ لحادثةٍ من حياة الأشعريّ لخلق قصةٍ لا تُرضي الجُبَّائيّ تتماشى مع اتهام ابن عساكر للجُبَّائيّ بأنه مُجادلٌ ضعيف: كلاهما مثالٌ على الكذبة الكبرى التي يعشقها الوعّاظ. لحسن حظه، لم يُقلل الرازيّ من شأن مهارة أبي عَليّ في الجدل. ولم يكن ما كان له ولا للأشعريّ أن ينالوا أي مصداقيَّةٍ من ذلك.

هل من دليلٍ إيجابيٍّ يدعم تأريخيَّة هذا النقاش؟ القطيعة الرسميَّة بين الأشعريّ وأبي عَليّ: حدثت قبل وفاة الأخير بثلاث سنواتٍ تقريبًا في سَنة 303هـ/916م، أو حوالي سَنة 300هـ/912~913م[41]، وهو التأريخ الذي، ربما من قبيل الصدفة، منح الأشعريّ بعض الحق في لقب مُجدد الدين في القرن الثالث الهجريّ[42]. لقد رأينا أن مدة تلمذة الأشعريّ استمرت لزمنٍ طويلٍ جدًا؛ إن لم تكن «أربعين عامًا» التقليديَّة التي ذكرها ابن عساكر[43]. وجد كُتّاب التراجم أنه من اللافت للنظر أن يُخالف طالبٌ أستاذه ثم يكتب ضده كُتبًا ويُجادله؛ حتى الرسائل القصيرة جدًّا غالبًا ما تحتوي على هذه المعلومات. سُجِّلت المناظرات بين الرجلَيْن تحت عنوان "الحُسينيات"، دارت إحداها على الأقل حول موضوع ما إذا كان أبو عَليّ يَعتبر الله مُطيعًا للإنسان إذا فعل ما يُريده الإنسان[44]، وكان آخرها يتعلق بنقض الأيمان التي تحتوي على عبارة «شاء الله»[45]. مصدرنا لهذه

---

40 مكارثي، **الكلام**، McCarthy, *Theology,* p. 156, n.26.

41 لم يُقترح أي مصدر تأريخًا آخر، وهو يتوافق مع السَنة الأربعين من حياة الأشعريّ. في مكان ما حُرفتْ حقيقة أن الأشعريّ بقي مع الجُبَّائيّ حتى سن الأربعين، ويذكر العديد من المؤلفين، أمثال ابن عساكر، أن مدة تلمذته استمرت أربعين عامًا! لم أتمكن من تحديد مكان وقع هذا الخطأ لأول مرة.

42 من المُثير للدهشة أن هذا القرن، وليس القرن الرابع، هو الزمان الذي وضع فيه ابن عساكر الأشعريّ، على الرغم من أنه قال أعلاه مُباشرة إن المصلح المئوي يبرز في بداية كل قرن. بعد عُمر بن عَبد العزيز والشافعيّ؛ يبقى القرن الثالث للأشعريّ (متجاوزًا أحمَد بن حنبل)، والرابع للباقلانيّ، والخامس للغزّاليّ. وهنا نجد العقيدة الأشعريّة-الشافعيَّة.

43 انظر الهامش 41 أعلاه.

44 عَبد القاهر البغداديّ، **كتاب المِلل والنِحل**، تحقيق: ألبير نادر (بيروت، 1970م)، ص129

45 البغداديّ، **الفرق**، ص184

المعلومات الضئيلة هو مرةً أخرى عَبد القاهر البغداديّ، الذي تُقدَّم روايته لقصة الإخوة الثلاثة، كما ثبت، بمثابة حُجةٍ افتراضيَّةٍ لا علاقة لها بأي شخصيَّةٍ تأريخيَّةٍ على الإطلاق، ناهيك عن الأشعريّ. يُورد ابن عساكر خمسة كتبٍ كتبها الأشعريّ ضد الجُبَّائيّ[46]، بالإضافة إلى «**التفسير**»؛ لكن الإخوة الثلاثة غير موجودين في أي مكان. ينبغي أن نستنتج من أدلة الزمان والمكان أن هذا النقاش بالذات كان من الممكن أن يحدث؛ لكنها في واقع الأمر لم تحدث. وهذا بطبيعة الحال بصرف النظر عن حقيقة أنه يُنسب إلى الجُبَّائيّ آراء لم يكن يُؤمن بها.

من حيث المحتوى، والأسلوب، والنبرة، والعرض؛ فرواية الرازيّ لقصة الإخوة الثلاثة تحمل تشابهًا مثيرًا للريبة مع قصةٍ في **تفسيره** لسورة النحل: الآية 14:)**وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا**(. يُشير الرازيّ إلى أن أبا حَنيفة لم يعتبر من حلف أن لا يأكل اللحم حَنثًا بأكل السمك؛ بينما ذهب آخرون إلى أنه يَحْنَث؛ لأن الله وصف السمك في هذا النص باللحم، ولا يُقدم بيانًا على بيان الله. ثم يقول:

«رُوي أن أبا حَنيفة، رحمه الله، لمّا قال بهذا القول وسمعه سُفيان الثوريّ؛ فأنكر عليه ذلك، واحتج عليه بهذه الآية؛ بعث إليه رجلًا وسأله عن رجلٍ حلف لا يُصلي على البساط؛ فصلى على الأرض؛ هل يحنث أم لا؟ قال سُفيان: «لا يحنث»، فقال السائل: «أليس أن الله تعالى قال:)**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا**([نوح: 19]؛ قال: «فعرف سُفيان أن ذلك كان بتلقين أبي حَنيفة»»[47].

لم أتمكن من التحقق من صحة هذه الحكاية أو كذبها بما يُقنعني؛ لكن الفقيه الحنفيّ الطحاويّ (ت. 321هـ/933م، شافعيّ في بداية حياته المهنيَّة[48])، الذي ناقش مسألة هل أكل السمك **يُحنث** به اليمين على عدم أكل اللحم - مُشيرًا إلى أن الحنفيَّة، وعُثمَان البطّي، والشافعيّ قالوا بعدم الحنث؛ بينما ذهب مالك إلى **حَنثه** - لم **يُذكر** شيئًا في القسم المُتعلق بالصلاة على الأرض[49]. التشابه القوي مع قصة الإخوة الثلاثة، وكون هذه الحكاية، مثلها، لا تُنسب إلى أي مصدر؛ بل تُقدَّم بصيغة "رُوِيَ..."؛ يقودني إلى استنتاج أن هذه ليست أكثر واقعيَّةً من الأخرى. في واقع الأمر، لم يكن هناك أي ارتباط؛ بل هو تمرينٌ آخر من تمارين الرازيّ في فن المسرح.

5. ابن خلِّكان

بعد رواية الرازيّ للقصة؛ أقدم نص وجدته حتى الآن هو نص ابن خلِّكان (ت. 680-681هـ/1282م)، الذي تُوفي بعد الرازيّ بحوالي ثلاثة وسبعين عامًا. بالإضافة إلى الصياغة نفسها، التي تحتوي على بعض السمات اللافتة للنظر، تتميز رواية ابن خلِّكان بأنها ليست قصة واحدة؛ بل قصتان. الأولى تحتوي فقط على المُعضلة التي طرحها الرازيّ بوصفها مجموعةً من التساؤلات التي طرحها الطالب الأشعريّ على أستاذه الجُبَّائيّ؛ والأخرى تحتوي فقط على سيناريو المسجد. المغزى من الأولى، وفقًا لابن خلِّكان، هي «إن الله تعالى خص من شاء

---

46 مكارثي، **الكلام**، McCarthy, *Theology,* pp. 215-222 passim.

47 الرازيّ، **التفسير**، 6/20

48 الطحاويّ، **اختلاف الفقهاء**، تحقيق: مُحَمَّد صغير حَسن المعصومي (إسلام آباد، 1391هـ/1971م)، ص34.

49 المصدر نفسه، ص ص103-104

برحمته، وخص آخر بعذابه، وأن أفعاله غير معللةٍ بشيءٍ من الأغراض»[50]. في القصة الثانية، يتحدث الجُبَّائيّ في المسجد؛ كان هناك العديد من الناس؛ اختبأ الأشعريّ ودرّب امرأة عجوز على تساؤلاتٍ أوقعت الأستاذ في الفخ؛ وأخيرًا رأى الجُبَّائيّ الأشعريّ وأدرك أن التساؤلات جاءت من تلميذه السابق. بيد أنه لم يُخبر القارئ بجوهر هذا التبادل الثاني؛ بل أُعطي التوجيهات المسرحيَّة فحسب. ومن أجل توفير المساحة؛ ولأن نص ابن خلِّكان متاحٌ على نطاق واسعٍ؛ فلن أقتبسه بالكامل في هذه المناقشة.

على سبيل الانتقال من القصة الأولى إلى الثانية، يقول ابن خلِّكان إنه وجد (بعد صياغة القصة الأولى) في **تفسير** الشيخ فخر الدين الرازيّ العظيم، في سورة الأنعام (الآية 6)، قصة الأشعريّ وأبي عَليّ في المسجد. فلماذا لم يُصحّح روايته للقصة لتتوافق مع رواية الرازيّ؟ ولماذا سمح، دون التعليق على التناقض، لروايته بالبقاء، ثمّ أورد مرجعًا دقيقًا يُمكّن القارئ من اكتشاف اختلاف روايته عن رواية الرازيّ؟ هل يُمكننا استنتاج الداعي مما هو معروفٌ عن ظروف المؤلفين؟

إن اقتباس ابن خلِّكان لقصة المُعضلة بشكلٍ مُنفصلٍ يُشير بالتأكيد إلى أنه كان يعلم بوجودها بشكلٍ مُنفصلٍ عن قصة المسجد. وهو يتفق مع البغداديّ ويُعارض رواية الغزّاليّ الثانية في وصف الشخصيات بالإخوة، وبأنهم ثلاثة بدلًا من اثنيْن في العدد؛ إلا أن نسبته الوحيدة إلى قصة المُعضلة غامضةٌ على نحو غير معهود: «وله معه مناظرةٌ روتها العلماء، فيُقال إن أبا الحَسن المذكور سأل أستاذه أبا عَليّ الجُبَّائيّ عن ثلاثة إخوة...»[51]. لكن هذا المقطع يُخفي ترددًا في الإسناد، وهذا يُذكرنا بقول الرازيّ المُبهم: «رُوِي...». وفي حين أن ابن خلِّكان كان لا بد أنه يعرف القصة بمعزلٍ عن مشهد المسجد الذي اخترعه الرازيّ؛ فمن الصعب الجزم ما إذا كان قد سمعها من قَبل تُنسب إلى الأشعريّ والجُبَّائيّ أم أنها نُسبت إلى الرازيّ. يُشير الغموض الموازي فيما يتصل بالمصدر إلى أن الاحتمال الأخير هو الصحيح.

لماذا يقتبس ابن خلِّكان من الرازيّ بشكلٍ غير صحيح، ويُزود القارئ بمعلوماتٍ وافيَّة ليكتشف الاقتباس الخاطئ بنفسه، بيد أنه لا ينتقد الرازيّ لعدم دقته واختراعه، ولا يُحاول صراحةً تصحيح الأمر؟ ربما يكمن الجواب في العلاقة المتوترة داخل صفوف المذهب الشافعيّ بين الأشاعرة وأهل الحديث[52]. كان الرازيّ، بطبيعة الحال، أشعريًّا؛ لكن ابن خلِّكان لم يكن كذلك؛ فكلٌ من شيخه ابن الصلاح وخلفه في الفقه، النوويّ، كانا من فرع الشافعيَّة غير الأشعريّ[53] والذي انتقدهما بشدة الأشعريّ الشافعيّ السُبكيّ، الذي ستُناقش روايته لقصة الإخوة الثلاثة أدناه.

---

50 ابن خلِكان، **الوفيات**، 268/4؛ و**معجم التراجم**، *Biographical Dicrionary,* 2/670.

51 ابن خلِكان، **الوفيات**، 267/4

52 انظر: مقدسي، الأشعريّ والأشعريَّة 1، Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites I," *SI,* XVII (1962), 37-80، والجزء الثاني في *SI,* XVIII (1963), 19-39.

53 *SI,* XVIII (1963), 28.

فابن خلِّكان نفسه لا ينتقد الأشعريّ علنًا أكثر مما ينتقد الرازيّ؛ لكنه ينأى بنفسه عنه ببراعة. إن سيرة الأشعريّ، أولًا وقبل كل شيءٍ، لا تتجاوز سيرة أبي عَليّ الجُبَّائيّ؛ لأن «وشهرته تغني عن الإطالة في تعريفه». ثانيًا، أخذ ابن خلِّكان الجزء المركزيّ من مقالته حرفيًا تقريبًا من ترجمة ابن النديم في **الفهرست**[54]. يُخصص الببليوغرافيّ الشيعيّ المُتعاطف مع المُعتزلة[55] ستة أسطرٍ فقط للأشعريّ: يضعه بين المُجبِّرة والحشويَّة المتطرفة، ويترك تأريخ وفاته فارغًا، وعنون ترجمته «ابن أبي بشر»، وهي تسميَّةٌ ازدرائيَّةٌ موجودةٌ في مصادر معادية[56]. تحتوي كلا الترجمتيْن على أشهر قصةٍ عن تحوّل الأشعريّ، حيث صعد المنبر في مسجد البصرة ونبذ علنًا عقائد خلق القرآن، وإنكار الرؤية، وخلق الإنسان لأفعاله. بعد وصف هذه الحادثة؛ يكتب ابن النديم، ويقتبس ابن خلِّكان، أنه «كان فيه دعابة ومزاحٌ كثير»[57] (بهذا التوضيح؛ تتلاشى شخصيَّة الأشعريّ الفكاهيَّة الغريبة في طي النسيان). معظم ما تبقى من ترجمة ابن خلِّكان للأشعريّ تأتي من **تاريخ بغداد**، وتتناول اسمه، ونسبه، ومهنته، وتأريخ وفاته ودفنه[58]. هناك مُؤشرٌ ثالثٌ على رأي ابن خلِّكان الحقيقيّ في الأشعريّ، وهو أنه يُكثر من استخدام عباراتٍ تميل إلى عزل الأشعريّ والحد من تأثيره: فالباقلانيّ «ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده»، وكتب ابن عساكر مجلدًا في مناقب الأشعريّ؛ ويُطلق على الأشعريّ نفسه اسم «وإليه تُنسب الطائفة الأشعريَّة». بيد أنه لا يُفنّد ادعاء الأشعريّ بنسبه إلى أبي موسى الأشعريّ، ولا يُكرّر الاتهامات الأكثر غرابة التي وُجّهت إليه في الدعاية المعاصرة[59].

6. عضد الدين الإيجيّ

يبدو أن أول مؤلِّف رأى في قصة الإخوة الثلاثة سردًا للحادثة التي دفعت الأشعريّ إلى التخلي عن المُعتزلة هو الأشعريّ الشافعيّ عضد الدين الإيجيّ (حوالي 680هـ/1281م-756هـ/1355م)، الذي قضى حياته المهنيَّة في شيراز وفي عاصمة الإلخان سلطانيَّة، جنوب بحر قزوين[60]. روايته للقصة، من **كتاب المواقف في عِلم الكلام**، الذي يُرجَّح أنه أُلِّف قبل سَنة 730هـ/1330م[61]، ستُقدَّم هنا مع شرح الشريف الجُرجانيّ (740هـ/1339م-816هـ/1413م)، **شرح المواقف في عِلم الكلام**، وهو موجودٌ في الموقف الخامس، الذي يتناول الإلهيات.

---

54 ابن النديم، **الفهرست** (طهران، 1391هـ/1971م)، ص231

55 ابن النديم، **فهرست النديم**، lbn al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim,* ed. B. Dodge (New York: Columbia University Press, 1970), I, xviii.

56 انظر، على سبيل المثال، م. ألارد، كتيب ضد الأشعريّ، **M.** Allard, "Un pamphlet contre al-Ash'ari," *Bulletin d'Etudes Orienta/es, (BEO),* XXIII (1970), 129-165، الذي يتضمن جدلًا من القرن الخامس الهجريّ/الحادي عشر الميلاديّ بعنوان **مثالب ابن أبي بشر**.

57 جاء في الأصل: «كان هناك الكثير من المزاح والسخرية منه «، ثم يُردفها المؤلف بقوله بين هلالين: «(ترجم دي سلان هذه الفقرة خطًا إلى «كان ميالًا بشدة إلى المرح والفكاهة!)». وما ترجمه سلان صائبًا، وهو ما جاء في **كتاب الفهرست** و**كتاب الوفيات**، وهو ما أثبت هنا. (المترجم)

58 الخطيب البغداديّ، **تاريخ بغداد**، 11/346-347 (§ 6189)، مقتبسٌ في مكارثي، **الكلام**، pp. 139-141 .McCarthy, *Theology,*

59 ألارد، كُتيب، (Allard, "Pamphlet," *BEO,* XXIII (1970), 30 and 34 (French text); 31 and 35 (Arabic text.

60 ويليام مونتغومري واط؛ **الفلسفة الإسلاميَّة والكلام**، W.Montgomery Watt; *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), p. 154.

61 جوزيف فان إس؛ مادة «الإيجيّ»، **دائرة المعارف الإسلاميَّة**، J. van Ess; "Al-idji," *E.I.*, new ed., Ill/1022.

سيجري تناول إضافة الجُرجانيّ المهمة الوحيدة بالترتيب الزمنيّ. في المقطع الآتي، كُتِبَ شرح الجُرجانيّ بخطٍّ مائل، بينما كُتِبَ نصّ الإيجيّ الأصليّ بالخط العاديّ[62].

«حكاية شريفة تنحى بالقلع على هذه القاعدة لقائله بوجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى [لعباده]:

قال الأشعريّ لأستاذه أبي علي الجُبَّائيّ: «ما تقول في ثلاثة إخوة؛ عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في المعصية، ومات أحدهم صغيرًا؟» فقال: «يُثاب الأول بالجنة، ويُعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يُثاب ولا يُعاقب. قال الأشعريّ: «فإن قال الثالث: «يا رب، لو عمرتني؛ فأصلح؛ فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن؟»» قال الجُبَّائيّ: «يقول الرب: «كنتُ أعلم أنكَ لو عمرتَ؛ لفسقتَ وأفسدتَ؛ فدخلت النار»». قال: «فيقول الثاني: «يا رب، لِمَ لم تُمتني صغيرًا؛ لئلا أُذنب؛ فلا أدخل النار كما أمت أخي؟»»؛ فبُهت الجُبَّائيّ؛ فترك الأشعريّ مذهبه إلى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح، وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعريّ المُعتزلة، ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه»[63].

لم يُحدِّد أي مؤلِّفٍ سابق هذه الحادثة تحديدًا على أنها سبب القطيعة بين أبي عَليّ والأشعريّ؛ على الرغم من أنه يُمكن استنتاج ذلك من رواية ابن خلِّكان. يتجاهل الإيجيّ روايات ابن عساكر الست للقطيعة؛ على الرغم من أنه لا بد أنه كان يَعرف كتاب **تبيين كذب المُفتريّ**؛ كونه أشعريًّا. إن خلطه بين قصة الإخوة الثلاثة وقصة تحوّل الأشعريّ، وإغفاله سيناريو المسجد؛ يعني أن الإيجيّ قد تجاهل رواية الرازيّ للحادثة أيضًا؛ إلا بقدر ما يربطها بالأشعريّ والجُبَّائيّ، وليس بمتخاصمَيْن مجهولَيْن أو افتراضيَيْن. إذا كان الإيجيّ يعتمد على ذاكرته في روايته؛ فربما يكون قد ضُلِلَ بعنوان كتاب؛ لأن العمل الذي يستخدمه للتعبير عن عجز أبي عَليّ عن جواب تساؤل الأشعريّ الأخير، «فبُهتَ»، يُحاكي عنوان تفسير الأشعريّ، الذي كُتب، كما يُذكر، لدحض تفسيري أبي القاسم البلخيّ وأبي عَليّ الجُبَّائيّ: **تفسير القرآن والرد على من خالف البيان مِن أهل الإفك والبهتان**.

كما يُولي الإيجيّ المزيد من الاهتمام لمصير الأخ الذي مات صغيرًا. يقول البغداديّ، ويُلمّح الغزّاليّ، إلى أنه في الجنة؛ لكن بدرجةٍ أدنى من درجة المؤمن البالغ. يقول الرازيّ وابن خلِّكان ببساطة، إنه من أهل السلامة؛ لكنهما يُلمّحان إلى أنه في الجنة؛ لأن طلبه ليس دخول الجنة؛ بل الارتقاء إلى مستوى أخيه. أما الإيجيّ، فيقول إن الغلام لا يُعاقَب ولا يُثاب؛ وتعقيب الغلام لله أنه لو عاش أطول؛ لدخل الجنة. يبدو أن هذا أيضًا إضافة من الإيجيّ اعتمادًا على معتقدات معظم المُعتزلة. وكما يُشير المُحقق أحمَد المهديّ؛ فإن الجنة كانت «دار ثواب»؛ لأنها هي المكان الوحيد يُمنح فيه الثواب؛ لكنه ليس كلَ مَن كان في الجنة يُثاب. كان أبو عَليّ نفسه يعتقد أنه لا يوجد من لا يُثاب ولا يُعاقب؛ لأنه لا يُمكن أن يدخل الجنة دون أن يستحقها[64]؛ وأنه لا يُعاقَب

62 جرى الاعتماد في التفريق بين النص الأصل والشرح وفقًا للكتاب المطبوع؛ لا ما جاء في الأصل؛ لوجود اختلاف. (المترجم).

63 الجُرجانيّ، **شرح المواقف** (القاهرة، 1977)، ص325

64 الرازيّ، **التفسير**، 88/14

أحدٌ بلا سبب[65] أو على خطايا الآخرين[66]؛ وأن هناك مراتب في الجنة تعكس مستوياتٍ مُختلفةً من الطاعة والفضيلة[67]. لكن العقاب والثواب لا ينطبق إلا على مَن لم يبلغ سن الرشد؛ وبالتالي لم يكن مُكلفًا. لذلك يُمكن أن نستنتج أن أبناء الكفار مساوون لأبناء المؤمنين في الآخرة، حيث يُؤكد أبو عَليّ على أنه لن يُعاقَب الأولون على كفر آبائهم، ويَصفون حالتهم الأصليَّة بأنها نعيم لا يتغيّر[68]. لم أجد في أَيّ مكانٍ بيانًا صريحًا بأن كل الأطفال سيخلون الجنة؛ لذا من المستحيل القول ما إذا كان الإيجيّ يملأ نظريَّة يعلم أنها تنتمي إلى الجُبَّائيّ أم أنه ببساطة يُزيّن قصة هي في حد ذاتها مُلفقة.

7. تاج الدين السُبكيّ

تحتوي قصة الإخوة الثلاثة، كما رواها رئيس الأشعريَّة تاج الدين السُبكيّ، على العناصر الثلاثة الرئيسة الأكثر تميُّزًا في جدالاته: الدعاية الأشعريّة، والنقد اللاذع لأستاذه غير الأشعريّ الذهبيّ، وتأكيد فضل الأشعريّ على الشافعيّ، الذي كان الأشاعرة يسعون إلى التماهي مع مذهبه، مُقصين بذلك أهل الحديث.

«مُناظرة بين الشيخ أبي الحَسن وأبي عَليّ الجُبَّائيّ في الأصلح والتعليل:

سأل الشيخ رضى الله عنه أبا عَليّ، فقال: «أيها الشيخ، ما قولك في ثلاثةٍ: مؤمن، وكافر، وصبي؟» فقال [أبو عَليّ]: «المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة». فقال الشيخ: «فإن أرادَ الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات؛ هل يمكن؟» قال الجُبَّائيّ: «لا، يُقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها». قال الشيخ: «فإن قال: «التقصير ليس مني، فلو أحييتني؛ كنتُ عملتُ من الطاعات كعمل المؤمن». قال الجُبَّائيّ: «يقول له الله: كنتُ أعلمُ أنك لو بقيتُ؛ لعصيتَ ولعُوقبتَ؛ فراعيتُ مصلحتكَ وأمتُكَ قبل أن تنتهي إلى سن التكليف»». قال الشيخ: «فلو قال الكافر: «يا رب، علمتَ حاله كما علمتَ حالي؛ فهلا راعيتَ مصلحتي مثله»»؛ فانقطع الجُبَّائيّ.

قلتُ [السُبكيّ]: هذه مُناظرة شهيرة، وقد حكاها شيخنا الذهبي، وهى دامغةٌ لأصل مَن يُقلده؛ لأن الذى يُقلده يقول: إن الله لا يفعل شيئًا إلا بحِكمةٍ باعثة له على فِعله ومصلحةٍ واقعةٍ، وهو من المُعتزلة في هذه المسألة. فلو يدرى شيخنا [الذهبيّ] هذا؛ لأضرب عن ذكر هذه المُناظرة صفحًا...»

وهذه مسألةٌ مفروغٌ منها، فمن أصلنا أنه يُقال: لا يجب عليه شيء ولا يفعل شيئًا لشيءٍ ابتعثه عليه، بل هو مالك الملك، ورب الأرباب، لا حَجر عليه، له نقل عباده من الخير إلى الشر، ومن النفع إلى الضر)**لَا يُسْأَلُ**

65 المصدر نفسه، 20/9

66 المصدر نفسه، 22/19

67 المصدر نفسه، 89/14

68 المصدر نفسه، 22/19

عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ([الأنبياء: 23]. واعلم أن جواب شيخنا أبي الحَسن مأخوذٌ من قول إمامنا الشافعيّ رضى الله عنه القدريَّة «إذا سلّموا العِلم؛ خصموا» أيْ: إذا سلّموا عِلم الله بالعواقب»[69].

وبوصفه دليلًا على جواز تساؤل الناس اللهَ عن أفعاله؛ استشهد السُبكيّ بالآية نفسها التي استشهد بها زميله الأشعريّ الشافعيّ الغزّاليّ. تشابهٌ آخر مع رواية الغزّاليّ هو عدم وجود أي إشارةٍ إلى أن الشخصيات هم إخوة. على غرار البغداديّ والرازيّ، يستخدم السُبكيّ ثلاثة أشخاص، وليس اثنيْن بالإضافة إلى الجوقة، ويُعطي زمام المبادرة في المناظرة لخصم المُعتزلة، الذي يجب منطقيًا أن يكون السائل. لا تُظهر رواية السُبكيّ أي تأثيرٍ للرواية التي تتبعها عن كثبٍ في الزمان، وهي رواية الإيجيّ. قد يُفسَّر القرب في الزمان، والمسافة بالأميال، والسياسة هذا الأمر؛ لكن لا حاجة إلى أي تفسيرٍ حقيقيٍّ. وبحلول هذا الوقت، أي بعد مرور نحو مئة وخمسين عامًا من عصر الرازيّ، أصبحت القصة تتمتع بحياةٍ خاصةٍ بها.

سبق أن أعربتُ عن رأيي بأن هذا المقطع يحتوي على الأرجح على أصدق روايةٍ للتبادل، خاليةً من مسرحيات الرازيّ، وربما يُمكن العثور عليها في النص المفقود الحُسينيات[70]. هذا الموقف غير مقبولٍ الآن في ضوء اكتشاف رواياتٍ سابقةٍ مجهولة المصدر. بيد أن نص السُبكيّ يُوضح مدى شُهرة القصة. ستُظهِر القراءة المتأنيَّة أن المؤلِّف قد أغفل جزءًا حيويًا من التساؤل الأصليّ؛ وهو أن الأمر يتعلق بثلاثة أشخاصٍ ماتوا ومصائرهم موضع خلاف. وفقًا للسُبكيّ؛ فإن تساؤل الأشعريّ هو: «ما قولك في ثلاثة: مؤمن، وكافر، وصبي؟» يجب على القارئ أن يعلم أن القصة تدور أحداثها في الآخرة من خلفيته الخاصة، كما يظهر أبا عَليّ.

أعتقد أن كون القصة من نسج خيال الأشاعرة قد ثبتَ ذلك بشكلٍ كافٍ؛ فالسُبكيّ لم يُضف شيئًا إلى النص، بل طرح منه قليلًا. يجب أن نلجأ إلى تعليقاته على النص للحصول على مزيدٍ من المعلومات حول قضايا المُعتزلة في مُقابل أهل الحديث، والأشعريَّة والشافعيَّة غير الأشعريَّة. يُقدّم السُبكيّ المقطع مُعلنًا أنه يتعلق بالأصلح والتعليل. ولا تظهر كلمة «الأصلح» في المقطع إطلاقًا؛ بل إن الصيغة المستخدمة «فراعيتُ مصلحتكَ» هي نفسها التي استخدمها الرازيّ. والآن، لا ينصبُّ اهتمام الرازيّ على مبدأ الأصلح، وهي عقيدة لا بد أنه كان يَعلم أن أبا عَليّ لم يكن يُؤمن به؛ بل بإظهار المُعتزلة على أنهم كافرون في مطالبتهم بأن تكون غايات الله مُدرَكةً للإنسان. بعبارةٍ أخرى، كان اهتمام الرازيّ، مثل اهتمام الغزّاليّ، هو إنكار التعليل؛ لكن السُبكيّ هو أول من حدد التعليل بالاسم على أنه الموضوع الجوهريّ للنقاش، وإن لم يكن ذلك دون ذكره بدايةً للمصطلح الأكثر شيوعًا «الأصلح".

ليس من الجليّ تمامًا كيف يرى السُبكيّ أن الذهبيّ يُسيء إلى سمعته بذكره هذه المناظرة، خاصةً وأن السُبكيّ نفسه يُدرجها. لقد قرأتُ مقطع «وهى دامغةٌ لأصل مَن يُقلده» على افتراض أن الضمير يعود تُشير إلى التعليل في العنوان؛ بيد أن اسم الذهبيّ هو أيضًا سابقةً مُحتملة، وفي هذه الحالة، يُتهم الذهبيّ أيضًا بالتمسك

69 السُبكيّ، **الطبقات**، 3/356-357

70 غوين، التفسير، Gwynne, "Tafslr," p. 40.

بعقيدة التعليل، كونه معتزليًا في هذه النقطة، وبجهله بالحقيقة! يبدو مثل هذا الاتهام المُبالغ فيه غير متوافقٍ مع الحيل التي اضطر السُبكيّ إلى استخدامها عند مُهاجمة رفاقه الشافعيَّة: فالتهمة تُعادل اتهامًا بالكفر، ومن شأنها أن تُعزز سمعة الذهبيّ الموقر أكثر من هجمات السُبكيّ الأقل صراحةً[71]. لكن، أكانت هذه الفقرة خفيَّةً أم علنيَّةً؛ فهي واحدةٌ من محاولاته العديدة لتشويه سمعة الذهبيّ.

واجه السُبكيّ صعوباتٍ جمةً في محاولته تصوير الشافعيّ باعتباره من أنصار علم الكلام، وعلى نحوٍ خاص في ضوء حقيقة أن الشافعيّ الغزّاليّ وضعه على رأس قائمةٍ من السلف الذين أنكروا شرعيته[72]. ليس السُبكيّ أول من يَظهر لنا شافعيًا يعرف علم الكلام والجدل، لأن فخر الدين الرازيّ يقتبس من البيهقيّ حالتيْن قدّم فيهما الأستاذ للطلبة الحُجج اللازمة لدحض «المبتدعين»[73]. بطبيعة الحال، ليس هناك شكٌ في النصيحة المُباشرة من الشافعيّ (ت. 204هـ/820م) للأشعريّ (280هـ/874م - حوالي 324هـ/935م). إن تأكيد السُبكيّ على أن الأشعريّ أخذ أسلوبه في المناظرة عن الشافعيّ قد يكون مدحًا للشافعيّ؛ لكنه يُظهر لنا أن الأشعريّ أقل إلى حدٍ ما براعةً في الجدل مما كان عليه في تصوير ابن عساكر. وليس من المستغرب أن السُبكيّ لا يصف الجُبَّائيّ بأنه مُجادلٌ ضعيف. إن تصوير الأشعريّ وهو يستخدم حُجةً مُستعارةً لهزيمة خصمٍ ضعيف لن يُجدي نفعًا على الإطلاق.

8. سعد الدين التفتازانيّ

يتجلى تأثير الإيجيّ بوضوح في رواية الإخوة الثلاثة التي قدمها تلميذه، سعد الدين التفتازانيّ (ت. 791هـ/1389م؛ كما ذُكرت تواريخ أخرى[74]).

«ثم إنهم [المُعتزلة] توغلوا في علم الكلام، وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثيرٍ من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ أبو الحَسن الأشعريّ لأستاذه أبي عَليّ الجُبَّائيّ: «ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مُطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا؟» فقال: «الأول يُثاب بالجنة، والثاني يُعاقب بالنار، والثالث لا يُثاب ولا يُعاقب». قال الأشعريّ: «فإن قال الثالث: «يا رب، لمَ أمتنى صغيرًا، وما أبقيتني الى أن أكبر؛ فأؤمن بك وأُطيعك؛ فأدخل الجنة؟»، ماذا يقول الرب تعالى؟» فقال [الجُبَّائيّ]: «يقول الرب: «إني كنتُ أعلم أنك إن كبرتَ؛ لعصيتَ؛ فدخلتَ النار؛ فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا»». قال الأشعري: «فإن قال الثاني: «يا رب، لمَ لم تُمتنى صغيرًا؛ لئلا أعصي؛ فلا أدخل النار؟»؛ فماذا يقول الرب؟»؛ فبُهت الجُبَّائيّ. وترك الأشعريّ مذهبه،

---

71 مقدسي، الأشعريّ والأشعريَّة، Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites," *SI,* XVII (1962), 71-72

72 المرجع نفسه، Ibid., *SJ,* XVIII (1963), 33.

73 هنري لاوست، الشافعيّ وكلام الرازيّ، Henri Laoust, "Shafiʿi et le *Kalām* d'apres Rāzi," *Recherches d'Islamologie: Recueil d'artic/es ojferts à Georges C. Anawati et Louis Gardet* (Louvain: Peeters, 1977), p. 398.

74 سي. أ. ستوري، مادة "التفتازانيّ"، **دائرة المعارف الإسلاميَّة**، C.A. Storey, "Al-Taftāzāni," *El,* IV, pt. I, 604-607.

واشتغل هو ومَن تبعه بإبطال رأى المُعتزلة، وإثبات ما وردت به السُّنَّة، ومضى عليه الجماعة؛ فسُموا أهل السُّنَّة والجماعة»[75].

إن القراءة المتأنيَّة لتنقيح التفتازانيّ قد تُلقي بعض الضوء على انتماءاته. هل كان ماتُريديًا أم أشعريًّا؟ هل كان حَنفيًّا أم شافعيًّا كما يقول السيوطيّ؟[76] المصادر ليست قاطعةً حتى في قولها إن التفتازانيّ، الذي يُثير ارتباطه بأي مذهبٍ إشكالاتٍ، كان في واقع الأمر تلميذًا للإيجيّ الأشعريّ الشافعيّ بشكلٍ واضحٍ[77]. ففي شرحه على العقيدة الماتُريديَّة الموجزة للنسفيّ (ت. 537هـ/1142~1143م)، **شرح العقيدة النسفيَّة**، نجد روايته لقصة الإخوة الثلاثة. الحكاية ليست في العقيدة نفسها بطبيعة الحال؛ إذ وضعها التفتازانيّ في بداية **شرحه** ضمن تأريخٍ مُوجز لظاهرة الكلام في الإسلام. إن دور الأشعريّ في هذه الرواية لا يقتصر على إحراج المُعتزلة ودحض مبدأ الأصلح فحسب؛ بل وقف انتشار التكهنات والفلسفة في سياق تأكيد أولويَّة السُّنَّة. وفقًا للتفتازانيّ، فالأشعريّ هو المسؤول عن تعريف التيار الإسلاميّ السائد لنفسه بأنه أهل السُّنَّة والجماعة. هذا التمجيد للأشعريّ، والذي وُضِعَ تحديدًا في بداية الشرح على عمل الماتُريديَّة، يُعزز إلى حدٍ كبيرٍ وجهة نظر من يعتبرون التفتازانيّ أشعريًّا؛ لكنه كان يعمل في ظل البيئة الماتُريديَّة في سمرقند التيموريَّة، وبالتالي، كان عليه أن يُعبر عن نفسه بحذر[78].

يَقتبس نص التفتازانيّ أحيانًا نص الإيجيّ مُباشرةً، وغالبًا ما يُحافظ على الصيغة نفسها مع استبدال مرادفاتٍ لكلماتٍ مُعيّنة، مثل «عصيتَ» بدلًا من «فسقتَ»، و«كبرتَ» بدلًا من «عومرتَ». عند وصفه لمصائر الإخوة الثلاثة؛ يعكس التفتازانيّ ترتيب الفاعل والفعل (تقديم الفعل على الفاعل إلى تقديم الفاعل على الفعل[79])، ولكن بخلاف ذلك؛ فالمقطع هو اقتباسٌ حرفيٌّ ويتضمن توضيح الإيجيّ بأن الأخ الثالث لا يُثاب ولا يُعاقب. لم يقم التفتازانيّ بنسب أيٍّ من هذه المواد إلى الإيجيّ أو إلى أي مؤلِّف سابق؛ مما أدى إلى طمس أصولها الأشعريَّة والاستفادة من مكانتها بوصفها حقيقةً تأريخيَّةً مُسلّمٌ بها. لا يُظهر النص أي تشابهٍ مع رواياتٍ ما قبل الرازيّ للقصة أو رواية الرازيّ نفسها؛ بل مع الرواية الوسيطة للإيجيّ. لكن التفتازانيّ يقتبس من الرازيّ في موضعٍ آخر من الشرح نفسه[80]، ويُفترض أنه كان على درايةٍ بكتابات الرازيّ؛ على الرغم من أنه يتجاهل جميع السماتٍ البارزة في رواية الرازيّ عن الإخوة الثلاثة باستثناء نسبة الحوار الأصلي إلى الجُبَّائيّ والأشعريّ. إلا بقدر ما ترتبط الأشعريَّة بفرعٍ مُعيّنٍ من المذهب الشافعيّ؛ فلا يُمكننا استخلاص نتيجةٍ من هذا النص بمفرده فيما

---

75 التفتازانيّ، **الشرح**، 1/20-21

76 جلال الدين السيوطيّ، **بُغية الوعاة**، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، 1384هـ/1965م)، 2/285.

77 انظر، على سبيل المثال، مقدمة إيدر على **شرحه**، E.E. Eider's translation of this passage see his *A Commentary on the Creed of Islam* (New York: Books for Libraries, 1980; first publ. New York: Columbia University Press, 1950), pp. xxiff.

78 واط، **الفلسفة الإسلاميَّة وعلم الكلام**، Watt, *Islamic Philosophy and Theology,* p. 154.

79 يقصد المؤلف أن صيغة الإيجيّ تهتك بإبراز الفعل والنتيجة، بينما صيغة التفتازانيّ تُبرز عِلم الله وحكته. ففي صيغة الإيجيّ يجري التركيز على ما كان سيحصل (تقديم الفعل)، في حين أن صيغة التفتازانيّ تُركز على حكمة القرار الإلهيّ (تقديم الفاعل). (المترجم).

80 التفتازانيّ، **الشرح**، 1/75

يتعلق بانتماء التفتازانيّ؛ أكان إلى الشافعيَّة أو إلى الحنفيَّة. يُقتبس من الأشعريّ (زورًا) ويحظى بإشادة كبيرةٍ؛ فيما أن واقع الشافعيّ ليس كذلك؛ ومِن ثَم، فإن دليلنا الوحيد في هذه الحادثة تحديدًا سلبيٌّ.

9. الشريف الجُرجانيّ

كما أُشير سابقًا (القسم السادس)، يُضيف السيد الشريف الجُرجانيّ إضافةً واحدةً إلى قصة الإخوة الثلاثة في شرحه على **كتاب مواقف الإيجيّ**، الذي ورد نصه أعلاه تحت اسم الإيجيّ. يبدو أن انتماءات الجُرجانيّ غامضةً، تمامًا كانتماءات التفتازانيّ، الذي كان صديقه ومُعلمه (على الأقل في مسألة إيجاد عملٍ له)، وخصمه في خلافاتٍ مُختلفة في البلاط التيموريّ في سمرقند. يُطلق عليه السيوطيّ لقب «الحنفيّ»؛ لكنه كتب أيضًا شرحًا على عمل الإسماعيليّ نصر الدين الطوسيّ[81]. يُفضي هذا الخط من البحث إذن إلى مزيدٍ من الغموض. ربما كان الرجل الحكيم، خلال حياة تيمور، لم يُبالغ في تأكيد صلاته؛ خشية أن يقطع رأسه الحاكم المُتعطش للدماء.

مساهمة الجُرجانيّ في قصة الإخوة الثلاثة - إلى جانب إضافةِ صفة «شريفة» إلى عنوان حكاية الإيجيّ هو تشبيه المسار الذي سلكه الأشعريّ بمسار «السلف الصالح»؛ كما كان من إسهام الإيجيّ في ربط القصة بأي حادثةٍ عجّلت بانشقاق الأشعريّ. كان ربط الأشعريّة بالإسلام السُّنِّيّ-الجماعيّ، بطبيعة الحال، مقصد الدعاية الأشعريَّة، وسببًا للمقاومة الشرسة من جانب شخصياتٍ، مثل ابن تيميَّة. لكن مع التفتازانيّ والجُرجانيّ، فنحن في زمنٍ بعد وفاة الأشعريّ بنحو خمسمئة عام، وفي مكانٍ سادت فيه الماتُريديَّة، بعيدًا عن مركز العالَم الإسلامي. إنَّ المقاطع التي نفحصها هي أجزاءٌ ضئيلةٌ من خلاصةٍ واسعةٍ من المعرفة الدينيَّة. يقتبس الإيجيّ (ومن هنا الجُرجانيّ) القصة في سياقها المعتاد؛ أي عند الحديث عن «الأصلح»؛ أما التفتازانيّ، فمع ذكره «الأصلح»؛ يضع القصة في سياقٍ تأريخيٍّ مُوجزٍ لظاهرة الكلام؛ إما باعتباره ذلك حقيقةً تأريخيَّةً فعليَّة أو باستخدامها كما لو كانت كذلك. يُمثل وصف التفتازانيّ لأتباع الأشعريّ بأهل السُّنَّة والجماعة النقطة المحوريَّة في روايته للقصة؛ لكن تلميذه السابق الجُرجانيّ لم يُبالغ في وصف دور الأشعريّ؛ حيث قال إن عاد إلى التعاليم الصحيحة للسلف الصالح، وعَمِلَ على هدم مبادئ المُعتزلة و«تشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه». الأشعريّ، مُحيّر المُعتزلة، ليس هو الأشعريّ مؤسس التيار الإسلاميّ السائد. ومن الأرجح أن هذه الألقاب قد اختيرت بعنايةٍ أكثر من كونها صيغًا لا معنى لها؛ وينبغي فحص الخلافات بين التفتازانيّ والجُرجانيّ، إن وُجدت، بحثًا عن أيّ خلافاتٍ حول الأشعريّ والأشعريّة.

10. طاشكبريّ زاده

الرواية النهائيَّة هي رواية للموسوعيّ التركيّ طاشكبريّ زاده:

«وأخذ عِلم الكلام عن الجُبَّائيّ، شيخ السُّنَّة، أبو الحَسن الأشعريّ البصريّ، مُقتدي طريقة أهل السُّنَّة والجماعة، إمام المتكلمين، وناصر سُنَّة سيد المرسلين، والذابّ عن الدين المتين، والساعي في حفظ عقائد

81 السيوطي، **البغية**، 2/196-197

المسلمين... ودام هذا الإمام [الأشعريّ] على مذهب الاعتزال مدة أربعين سَنة، ولمّا أراد الله أن ينصر دينه؛ ألهمه طريق الحق في رؤياه ثلاث مرات، كما عرفتَ تفصيله، فقام بنُصرة طريقة أهل السُّنَّة والجماعة في حدود الثلاثمائة من الهجرة، حتى أنه تناظر مع الجُبَّائيّ يومًا، وسأله عن ثلاثة إخوة ماتوا: الأكبر منهم مؤمنٌ يرتقي، والأوسط كافر فاسقٌ شقيّ، والأصغر مات على الصِغر ولم يبلغ الحُلم. فقال الجُبَّائيّ: «أما الزاهد، فهو في الدرجات [الجنة]، وأما الكافر، ففي الدركات [النار]؛ بناءً على أن ثواب المُطيع وعقاب العاصي، واجبان على الله تعالى عندهم، وأما الصغير؛ فمن أهل السلامة؛ لا يُثاب ولا يُعاقب؛ فقال الأشعريّ: إن طلب الصغير درجة أخيه الأكبر في الجنة؟» قال الجُبَّائيّ: «يقول الله: «الدرجات ثمرةُ الطاعات»»؛ فقال الأشعريّ: «فإن قال الصغير: «ليس مني النقص والتقصير، فإنك إن أبقيتني إلى أن أكبر؛ لأطعتُكَ ودخلتُ الجنة»؛ قال الجُبَّائيّ: «يقول البارئ تعالى: «قد كنتُ أعلم منك أنك لو بقيتَ؛ لعصيتَ ودخلت العذاب الأليم في دركات الجحيم؛ فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا»». فقال الأشعريّ: «إن قال العاصي المُقيم في العذاب الأليم، مُناديًا من بين دركات النار وأطباق الجحيم: «يا رب العالمين، ويا أرحم الراحمين، لِمَ راعيت مصلحة أخي دوني؛ وأنتَ تعلم أن الأصلح لي أن أمون صغيرًا، ولا أصير في السعير أسيرًا؟»؛ فماذا يقول الرب؟ فبُهتَ الجُبَّائيّ في الحال، وانقطع عن الجدال»[82].

تحتوي هذه الرواية من القصة على عناصر من كلِ روايةٍ تقريبًا، بدءًا برواية الغزّاليّ. العنصر الغزّاليّ هو الملاحظة بين قوسيْن، وهو أن ثواب المُطيع وعقاب الخاطئ واجبان على الله: ستُظهر المقارنة بين الروايتيْن أن الملاحظة وردت، مع مراعاة ما يقتضيه الحال، في الموضع نفسه من النص. وكما تبيّن؛ فإن نَسبَ هذا الحوار بين الجُبَّائيّ والأشعريّ هو الرازيّ، وكذلك وضعه في زمانٍ ما بعد نبذ الأشعريّ للاعتزال؛ لا قبله أو مُتزامنًا معه. ومن الأمور اللافتة للنظر أيضًا عدم اهتمام الرازيّ بعقيدة الأصلح. يستخدم طاشكبريّ زاده الكلمة، مُقتبسةً من التفتازانيّ، ويُضيف أيضًا ملاحظة بين قوسيْن لشرح عقيدة المُعتزلة في الوعد والوعيد، لكنه لم يُكلف نفسه عناء دحضها، والتي من الواضح أنها أصبحت الآن حِبرًا على ورق. إلا أن السياقات مُختلفة تمامًا؛ فبينما كان موضوع الرازيّ الحقيقيّ هو التعليل واتهام الغزّاليَّة للمُعتزلة بتجرؤهم على التشكيك في الله؛ اتبع طاشكبريّ زاده نهج التفتازانيّ في جعلها جزءًا من تأريخه للاعتزال وعِلم الكلام.

أوصاف طاشكبريّ زاده للأخويْن الأولَيْن هي اقتباساتٌ دقيقة من ابن خلِّكان: مؤمن بر تقيّ وكافرٌ فاسقٌ شقيّ. كما أن وصفه لمصائر الثلاثة تأتي من ابن خلِّكان، الذي اختصرها قليلًا من صياغة الرازيّ؛ بيد أنه بالنسبة إلى توضيح أن الثالث كان من أهل السلامة؛ أضاف طاشكبريّ زاده بيانًا من الإيجيّ و/أو التفتازانيّ بأن هذا الشاب «لن يُثاب ولن يُعاقب». كما أن روايته لنهاية المناظرة وصمت الجُبَّائيّ جمعت بين كلا الروايتيْن: الانقطاع (الرازيّ، وابن خلِّكان، والسُبكيّ)، والبهت (الإيجيّ، التفتازانيّ).

82 طاشكبريّ زاده، **مفتاح السعادة**، 11/165-166 {لعله من المجلد الثاني؛ إذ الكتاب الموسوعيّ الذي بين يدي يقع في ثلاث مجلدات. (المترجم)}.

في السياق الأوسع لكتاب **مفتاح السعادة**، نرى الأثر النهائيّ لكل الروايات السابقة وجهود الشافعيَّة-الأشعريّة لوضع الأشعريّ في دورٍ لا يقل عن دور أئمة الفقه الأربعة. كان طاشكبريّ زاده نفسه لا حنفيًا؛ لكنه في مناقشته لزعيمي المسلمين السُّنَّة-الجماعي في عِلم الكلام، لم يُعر اهتمامًا يُذكر للماتُريديّ الحنفيّ، وخصّ الشافعيّ الأشعريّ بروايات كثيرة وأشاد به كثيرًا[83]. يُمكن العثور على مثالٍ في النص، وهناك الكثير في المادة التمهيديَّة؛ وإن لم يقل المؤلِّف في واقع الأمر إن عقيدة الأشعريّ هي عقيدة السلف الصالح؛ فذلك لأنه نسي ببساطة. وجميع الألقاب الأخرى موجودة، وبعضها يرد مرتيْن، مرةً في مقدمة الأشعريّ ومرةً أخرى في قصة الإخوة الثلاثة.

إن أقسام طاشكبريّ زاده عن الأشعريّ تدين بالكثير إلى كتاب ابن عساكر **تبيين كلام المُفتري**، بل إن أحد الألقاب التمهيديَّة يعكس عنوان ذلك الكتاب: «حامي جناب الشرع الشريف من الحديث المُفترى»[84]. على الرغم من أن وضع المقالة لا يسمح بسردٍ شامل؛ فإنه تجدر الإشارة إلى نقطتيْن أخريين ذات صلةٍ. أولهما: يأخذ طاشكبريّ زاده قصة تحول الأشعريّ من ابن عساكر؛ إذ تحتوي ثلاث من رواياته الست لتلك القصة على حلقاتٍ من الأحلام. ثانيهما: من الواضح أن يعتقد، مع ابن عساكر، أن الأشعريّ كان مُصلحًا أو مجددًا للدين، لكنه أكثر دقّة وشمولًا من ابن عساكر في توضيح هذه النقطة. إنه أكثر دهاءً في أنه لا يستخدم كلمة «مُجدد» أو يضع الظاهرة في إطارٍ مئويٍّ مع ظهور «مُجدد» كل مائة عام. للقيام بذلك، كان عليه أن يفعل ما فعله ابن عساكر ويختار الأشعريّ صراحةً على المُنافس الجاد الوحيد الآخر في القرن الرابع[85] الهجريّ، وهو أحمَد بن حنبل، وهو اختيارٌ محفوفٌ بالدلالات. بدلًا من ذلك، يطرح طاشكبريّ زاده مسألةً جوهريَّةً حول ضرورة استخدام النوع الصحيح من الكلام دفاعًا عن الدين، ثم يُولي اهتمامًا بالغًا لتواريخ ميلادهم ووفياتهم؛ مُشيرًا إلى أن الأئمة الأربعة قد توفوا ولما «لم يبلغ زمن ظهور الكلام بأيدي أهل السُّنَّة والجماعة»[86]. لذلك، فإن أقوالهم المُدوّنة ضد الكلام لا يُمكن تفسيرها على أنها إشارة إلى نوع الكلام الذي يسعى إلى معرفة حقيقة الله ويُدافع عنها. ثم يُشير طاشكبريّ زاده إلى تجارب أحمَد بن حنبل تحت المِحنة، لكن قبل أن يُناقش المِحنة بإسهاب (حوالي تسع صفحات)، يقول: «ولو رأت هذه الأئمة أبا الحَسن الأشعريّ، أو سمعوا مقالته؛ لأنزلوه منزلة أحب أبنائهم، وجعلوا أتباع طريقته أساس إيمانهم...»[87].

إن طاشكبريّ زاده أكثر شمولًا في الموقف التي يمنحه للأشعريّ، حيث إنه يتجنب إطار المئويَّة، ولا يُسمي سلسلةً من المجددين ذوي المكانة المتساوية؛ بل سمَّى مجددًا واحدًا فقط، وهو الأشعريّ. كما أنه لا يُصوره على أنه يُحقق نبوءةً أو حديثًا نبويًا؛ بل يستشهد بالتواريخ الصِحاح بوصفها دليلًا على أن تجديد الدين قد

---

83 المصدر نفسه، ص ص151-152، حيث خُصصتْ تسعة أسطر فقط للماتُريديّ؛ خمسةٍ منها عناوين لكتبٍ مُنفردة. في المقابل، خُصص سبعةٌ وعشرون سطرًا من النصوص في الصفحتيْن 152-153 للأشعريّ، دون ذكر لأيَّ عناوين لكتب؛ وهناك المزيد من النصوص في الصفحة 167

84 المصدر نفسه، ص152

85 لعل الصواب هو القرن الثالث الهجريّ. (المترجم).

86 المصدر نفسه، ص161

87 المصدر نفسه، ص168

حدث في واقع الأمر «في حدود الثلاثمائة من الهجرة». ويُترك للقارئ بعد ذلك ليتوصل إلى الاستنتاج الوحيد المُمكن. وكعلى سبيل الأدلة الإضافيَّة، يُؤكد طاشكبريّ زاده أنه لم يُنقل عن أحدٍ من المشايخ العارفين من أهل النصفية والذوق إنكار شيءٍ من مذهب الأشعريّ ولو في شيءٍ قليل[88]؛ لكن بعد أن أوضح هذه النقطة المشكوك فيها، فهو ببساطة غير قادرٍ على تجاهل الجدل الدائر في واقع الأمر حول الأشعريّ والأشعريَّة؛ فيُفسره على أنه جدالٌ حول ما إذا كان ينبغي تصنيف المتكلمين بمثابة علماء أم أن هذا اللقب مُخصصٌ للفقهاء: وهو، كما يُقر، بأنه الاستخدام المُعتاد. بعد أن تساءل كيف لا يُعتبر من يدرس اللهَ، وصفاته، وشروط النبوة، والحياة الآخرة من دائرة العلماء؟ يستشهد طاشكبريّ زاده بالسُبكيّ نقلًا عن والده، ومفاده أن كلًا من المتكلمين والصوفيَّة يُطلق عليهم هذا الوصف إذا كانوا مُتكلمين على قوانين الشرع. كلمته الأخيرة في هذا الموضوع هي: «فإن قلتَ: السُبكيّ شافعيّ؛ قلتُ: هذه المسألة ليست مما يتعلق بالخلافيات»[89].

11. الجداول

لقد تناولتُ في النص أعلاه العديد من أوجه التشابه والاختلاف بين الروايات المُختلفة للقصة، وأشرتُ باستمرار إلى اعتباراتٍ عامة مثل الخلاف الشافعيّ الداخليّ حول الأشعريّة. من بين هذه العوامل، تُعرض ستةٌ منها الآن في شكل جداول؛ تُمثل الروابط الأيديولوجيَّة والأدبيَّة بين الروايات العشر ومؤلفيها التسعة، مُظهرةً أوجه التشابه الكبيرة، والاختلافات، والانحرافات الكبيرة. أُعدّت جداول أخرى؛ لكن حُذفت لعدم إضافة أي بياناتٍ من شأنها أن تُغيَّر أيًا من الاستنتاجات. تُغطي الجداول الستة ما يلي:

أولًا: سبب الاستشهاد بالقصة

ثانيًا: انتماءات المؤلِّفين

ثالثًا: دور الأشعريّ في الفكر الإسلاميّ

رابعًا: أوصاف الإخوة الثلاثة

خامسًا: مصائر الإخوة الثلاثة

سادسًا: التساؤلات الموجهة إلى الله

88 المصدر نفسه.

89 المصدر نفسه، ص169

الجدول الأول: سبب الاستشهاد بالقصة

	الأصلح	التعليل	موضع الأشعريّ
البغداديّ	X		
الغزّاليّ	X		
الرازيّ		X	
ابن خلِّكان 1		X	
ابن خلِّكان 2	-	-	-
الإيجيّ	X		X
السُبكيّ	)X(	X	X
التفتازانيّ	)X(		X
(الجُرجانيّ)	-	-	X
طاشكبريّ زاده	)X(		X

يختلف سبب الاستشهاد بقصة الإخوة الثلاثة باختلاف السياق؛ ولكن يمكن عزل ثلاثة اعتبارات مُهيمنة. في الروايات الأولى، كان القصد ببساطة هو دحض فكرة المُعتزلة (البغداديّ) عن عقيدة «الأصلح»؛ وهذا أيضًا هو ما انتهى إليه الإيجيّ. يرى واضع القصة، الرازيّ، وخلفاؤه المُباشرون، أن التساؤل الحقيقيّ هو «التعليل». كان مقصد جميع الكُتّاب اللاحقين تثبيت مكانة الأشعريّ في تأريخ الفكر الإسلاميّ، حتى عندما يكون موضوعهم المُعلن، أو بالأحرى العنوان الذي تندرج تحته القصة، هو «الأصلح".

وُضِع اسم الجُرجانيّ بين قوسيْن؛ لأننا لا نملك روايةً كاملةً منه للقصة؛ بل لدينا فقط شرحه على عمل الإيجيّ.

الجدول الثاني: انتماءات المؤلِّفين

	أشعريّ شافعيّ	أشعريّ غير شافعيّ	آخر
البغداديّ	X		
الغزّاليّ	X		
الرازيّ	X		
ابن خلِّكان 1		X	
ابن خلِّكان 2		X	
الإيجيّ	X		
السُبكيّ	X		
التفتازانيّ	؟		
(الجُرجانيّ)			؟
طاشكبريّ زاده			X

أدرجت انتماءات المؤلِّفين هنا لتسهيل الرجوع إليها. جديرٌ بالذكر أن الإشكاليَّة الرئيسة التي واجهها الإيجيّ في تحديد انتماءات المؤلِّفين في البلاط التيموريّ، التفتازانيّ والجُرجانيّ؛ وأن بعض خصائص أعمال ابن خلِّكان يُمكن إرجاعها إلى حقيقة أنه على الرغم من كونه شافعيًا؛ لم يكن أشعريًّا.

الجدول الثالث: دور الأشعريّ في الفكر الإسلاميّ

[redacted]	بارز	غير بارز
البغداديّ	-	
الغزّاليّ	-	
الرازيّ	X	
ابن خلِّكان 1		X
ابن خلِّكان 2		X
الإيجيّ		؟
السُبكيّ	X	
التفتازانيّ	X	
(الجُرجانيّ)		X
طاشكبريّ زاده	X	

إن تحديد مكانة الأشعريّ لا يعني تعظيم أهميته. أكثر ما يلفت النظر في الجدول هو النتيجة التي مفادها أن الإيجيّ الأشعريّ، إلى جانب شارحه الجُرجانيّ، يبدو أنهما يُقللان من شأن دور اسمه، فعندما تُقارن تصريحاته، على سبيل المثال، بتصريحات السُبكيّ؛ يُمكن تقديم عدة أسباب لذلك. كان الإيجيّ مُنخرطًا بشكلٍ كبيرٍ في السياسة، بل بالأحرى تُوفي في السجن[90]؛ وكان التحفظ على معتقدات المرء عادةً ما يُشار إليه في مثل هذه المواقف. كان كتابه **المواقف في علم الكلام** بمثابة مُختصر أو موسوعةٍ؛ كان جمهورها مُقيدًا بتحيّزٍ طائفيٍّ مُفرِط. ربما كان يفعل ضمنيًا ما فعله الجُرجانيّ صراحةً في شرحه: تشبيه دور الأشعريّ بدور السلف الصالح الذين، في وقتٍ سابق، شغلوا مكانةً عليا في هرم المؤمنين. وأخيرًا، ربما كانت لديه ببساطة تحفظاتٍ حقيقيَّةٍ بشأن الأشعريّة.

لا يزال من المُمكن معرفة المزيد عن العلاقات بين المؤلفين التسعة في سياق مُقارنةِ العناصر النصيَّة من رواياتهم العشر للقصة. على الرغم من القيود المتعلقة بالمقالة تجعل إمكانيَّة المقارنة بين النصوص العربيَّة كلمةً بكلمةٍ أو سطرًا بسطرٍ أمرًا مستحيلًا هنا؛ فالجداول أدناه تُمكننا من حشد الأدلة للتوصل إلى بعض الاستنتاجات الإضافيَّة.

90 فان إس، مادة {«الإيجي»}، **دائرة المعارف الإسلاميَّة**، Van Ess, "al-Ījdī," *E.I*, new ed., III/1022.

الجدول الرابع: أوصاف الإخوة الثلاثة

								البغداديّ
							الغزّاليّ	
						الرازيّ	؟	
					ابن خلِّكان 1	؟		
				ابن خلِّكان 2				
			الإيجيّ					
		السُبكيّ			؟	؟		
	التفتازانيّ		X					
(الجُرجانيّ)			X					
	X		X		X	X	؟	
طاشكبريّ زاده								

أقصر العناصر التي يمكن عزلها هي أوصاف المؤلِّفين للإخوة الثلاثة (أو الأخويْن): لا يتجاوز أيٌّ منها أربع كلمات؛ لكن بعض المؤلِّفين يستخدمون أكثر من عنصرٍ واحد.

يُوضح لنا هذا الجدول أن البغداديّ، والغزّاليّ، والإيجيّ لا يستخدمون المصطلحات نفسها لوصف الإخوة الثلاثة (اثنان من غير الأقارب، في حالة الغزّاليّ). إذ قام المؤلفون الآخرون بالتعديل في مصطلحات الغزّاليّ و/أو الإيجيّ، وهذا ما يظهر في الجدول. تُشير علامات الاستفهام إلى أنه جرى نقل كلمةٍ واحدةٍ فقط أو جذرها. عادةً ما تكون هذه الكلمة شائعةً جدًا؛ بحيث لا يكون لتكرارها أي قيمةٍ إثباتيَّة، على سبيل المثال، «كافر»؛ بيد أن عندما تكون الكلمة شائعةً جدًا، على سبيل المثال، «فاسق»، والتي يشترك في جذرها الرازيّ وابن خلِّكان، يُمكن تقديم حُجةٍ أقوى بكثيرٍ لاقتراض الأخير من السابق. كلما كانت الأدلة الأخرى أقوى على خط التأثير؛ زادت أهميَّة الكلمة الواحدة.

لقد ثبت حقًّا أن الرازيّ كان يضع رواية الغزّاليّ في الاعتبار عند إلقاء اللوم على المُعتزلة لتشكيكهم في الله. أما الأدلة اللفظيَّة، فتتألف من كلمتيْن فقط، إحداهما من هذا الجدول (الجذر بَلَغَ) والأخرى من الجدول الآتي (كلمة «درجات» أي «رتب» الجنة).

كما أن علامتي الاستفهام اللتيْن استخدمهما السُبكيّ يمكن تحويلهما إلى علامتي تحقق في ضوء الروابط الواضحة بين روايته ورواية ابن خلِّكان الموضحة أدناه.

الجدول الخامس: مصائر الإخوة الثلاثة

	البغداديّ	الغزّاليّ	الرازيّ	ابن خلِّكان 1	ابن خلِّكان 2	الإيجيّ	السُبكيّ	التفتازانيّ	(الجُرجانيّ)	طاشكبريّ زاده
البغداديّ										
الغزّاليّ										
الرازيّ		X								
ابن خلِّكان 1		X	X							
ابن خلِّكان 2										
الإيجيّ										
السُبكيّ		X	X	X						
التفتازانيّ						X				
(الجُرجانيّ)										
طاشكبريّ زاده		X	X	X		X		X		

مرةً أخرى، لا نرى أي تأثير لصياغة البغداديّ على أي كاتب لاحق، ونرى أيضًا أن رواية الإيجيّ لا سابقة لها بين الروايات المذكورة هنا. أما الغزّاليّ، فمساهمته في هذا المقطع هي العمل الوحيد «درجات»؛ وقد قام الرازيّ وابن خلِّكان، مع اختلاف نحوي طفيف، بربطها بكلمة «دركات» (مُقتبسة من الجملة قبل الأخيرة للغزّاليّ) لوصف مكان الأخ الكافر، بينما الأخ الأصغر هو من أهل السلامة. يصف السُبكيّ أصغرهم سنًا بأنه من أهل النجاة، والكافر بأنه من أهل الهلكات، والأكبر سنًا بأنه من أهل الدرجات. وهو بذلك يستخدم مزيجًا من مفردات الرازيّ وابن خلِّكان ونحوهما للثلاثة الأشخاص، مع استبدال بعض مرادفاته المُقفّاة، ربما لإخفاء مدى اقتراضاته من ابن خلِّكان، الذي كان على الجانب الآخر في الخلاف الشافعيّ الداخليّ حول الأشعريّة.

تُعدّ رواية الإيجيّ، التي كرّرها التفتازانيّ، وجزئيًا طاشكبري زاده، مُميزَّةً لسببيْن. أولًا، يُحدّد الإخوة بالأرقام: الأول، الثاني، الثالث، كما في المقدمات في القياس المنطقي. آخرهما، بدلًا من الاعتماد على فهم القارئ؛ يُحدد الإيجيّ أن الأول سيُثاب بالجنة، والثاني سيُعاقب بالنار، والثالث لن يُثاب ولن يُعاقب، وهو أمرٌ يختلف تمامًا عن كونه في مرتبةٍ أدنى من الجنة. وهذا يؤثر على صياغة تساؤله إلى الله، كما هو موضحٌ في الجدول السادس.

الجدول السادس: التساؤلات الموجهة إلى الله

									البغداديّ
								الغزّاليّ	X
							الرازيّ	?	
						ابن خلِّكان 1	X		
					ابن خلِّكان 2				
				الإيجيّ					
			السُبكيّ			X	X		X
		التفتازانيّ		X					
	(الجُرجانيّ)								
طاشكبريّ زاده		X		X		X	X	X	

يُوضح هذا الجدول تساؤلات الأخ الأصغر الذي يرغب في الارتقاء إلى مرتبةٍ أعلى في الجنة (أو دخولها، وفقًا للإيجيّ والمتأثرين به) وتساؤل ساكن (ساكني) النار. الجديد هنا هو أن تأثير البغداديّ ربما يظهر في الغزّاليّ والسُبكيّ. العنصر المشترك هو كلمة «هَلّا»[91]، وهي مزيجٌ من أداة الاستفهام «هل» وأداة النفي «لا» مُقدمةً تساؤلًا منفيًا في صيغة الماضي، بمعنى «لماذا لم...؟» تتركني حيًا (البغداديّ)، أو تموتني شابًا (البغداديّ

91 للاطلاع على **مُعلقة عنترة**؛ انظر، على سبيل المثال، ابن الأنباريّ، **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، تحقيق: عَبد السلام مُحَمَّد هارون (القاهرة، دون تأريخ)، ص342، 1. 44 من القصيدة. يُشير ابن الأنباريّ إلى أنه عندما استخدام أداة «ها» مع الماضي؛ يُعدّ لومًا، و«لا»، أي أنه تساؤلٌ بلاغيّ.

ووليام رايت، **قواعد اللغة العربيَّة**، W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language* (Cambridge: Cambridge Univer-sity Press, 1964), 11/310-3ll.

والغزّاليّ)، أو تهتم بمصلحتي (السُبكيّ). تُستخدم أدوات استفهام أخرى أيضًا في رواياتنا العشر؛ ولا يتعارض ظهورها مع خطوط التأثير التي سبق توضيحها.

العنصران الرازيّان هما: عبارة «راعيتُ مصلحتك» ومُتغيراتها. سبق أن نُوقِش ذلك آنفًا، وملاحظة الطفل أن عدم حصوله على فرصة الوصول إلى مستوى إنجاز أخيه لم يكن من صنعه. أما عبارة الرازيّ فهي «ليس الذنب لي»؛ لكن في الحقيقة لا يُوجد ذنبٌ هنا. قد يكون هذا مثالًا آخر على أن الرازيّ يُفكر في رواية الغزّاليّ، حيث يُخاطب الشابُ اللهَ بأسلوبٍ مُشين؛ فيرد على تلك الرواية دون أن يقتبس منها. من جانبه، يُشير ابن خلِّكان إلى «التقصير»: كرر السُبكيّ عبارته «ليس التقصير مني» وعكسها طاشكبريّ زاده.

ومرةً أخرى، يبدو سطر الإيجيّ فارغًا؛ مما يُظهر عدم وجود صلةٍ بين روايته والروايات السابقة حول النقطة محل النقاش. ابتكاره هو دمج تساؤلي الأخ الأصغر لله في توبيخٍ واحد: «لو عمرتني، فأصلح، فأدخل الجنة». (أظهرنا في واقع الأمر حداثة تصور الإيجيّ بأن إشكاليَّة الأخ الأصغر ليست في الارتقاء إلى مرتبةٍ في الجنة، بل دخول الجنة في المقام الأول). يتبع التفتازانيّ الإيجيّ في توجيه الأخ الأصغر تساؤلٍ واحدٍ بدلًا من تساؤلَيْن؛ لكنه لا يُكرر أيًّا من صياغته؛ يستخدم طاشكبريّ زاده تساؤلين، ويستخدم صياغة التفتازانيّ للتساؤل الأول؛ لكنه يقتبس من الإيجيّ فقط في إظهار أن الإشكاليَّة هي دخول الجنة؛ لا الارتقاء فيها. تساؤل الكافر من الجحيم مُتطابقٌ لدى الإيجيّ وتلميذه باستثناء استبدال كلمة «أُذنب» بكلمة «أعصي». هنا لا يقتبس طاشكبريّ زاده منهما؛ بل يقتبس من الرازيّ وابن خلِّكان. هناك نكهةٌ غزّاليَّة أقوى في هذا الجزء من روايته من تلك الموضحة في الجدول الخامس: يجب علينا الآن أن نُضيف إلى كلمة «درجات»، و«دركات»، و«مناديًا» (من كلمة «يُنادي») و«دوني». بيد أن طاشكبريّ زاده أضاف الكثير من الألقاب والقافيَّة؛ لجعل المقطع خاصًا به.

يمكن استخلاص عدة استنتاجاتٍ نصيَّةٍ بحتة من المُقارنات المذكورة أعلاه:

أولًا، يبدو أن تأثير رواية البغداديّ تقتصر على كلمةٍ واحدة؛ وبالتالي لا يزال يتعيّن اعتبارها إشكاليَّةً.

ثانيًا، لم يأتِ تأثير رواية الغزّاليّ إلا مِن خلال الرازيّ إلى أن استشار طاشكبريّ زاده النص الأصليّ على ما يبدو.

وقد ثبت أن النص من صناعة الرازيّ مع وجود شكوكٍ ضمنيَّة. واستنتاجنا الثالث إذن هو أن شكوك ابن خلِّكان بشأن سيناريو مسجد الرازيّ شاركها جميع الكُتّاب اللاحقين؛ لأن السيناريو لا يظهر مجددًا.

رابعًا، اعتمد الشافعيّ الأشعريّ السُبكيّ اعتمادًا كبيرًا على ابن خلِّكان الشافعيّ غير الأشعريّ؛ لكنه أعاد صياغة النص بطريقةٍ لا تُظهر اعتماده فورًا.

خامسًا، ربما الأكثر إثارةً للاهتمام، أن الإيجيّ يبدو وكأنه يتّبع خطًا نصيًّا مُختلفًا تمامًا. وفقًا لجوزيف ڤان إس (Joseph van Ess)؛ فإن كتاب **المواقف** للإيجيّ كان مبنيًا على كتابي **المحصول** و**نهاية العقول في دراية**

الأصول للرازيّ، و**أبكار الأفكار** لسَيف الدين الآمديّ[92]. قصة الإخوة الثلاثة غير موجودةٍ في **المحصول.** ولم يُتح الحصول على كتاب **النهاية**؛ لكن لا بد أن الإيجيّ كان على دراية بكتاب **مفتاح الغيب**؛ لكنه اختار عدم استخدام تلك الرواية؛ ولا يُعرف عنه أنه مفكرٌ أصيل[93]. قد نتوقع بعد ذلك أن نجد مصدره في أعمال الآمديّ أو في أعمال البيضاويّ وأصحابه، شيوخ الإيجيّ.

يُمكن إعادة صياغة الاستنتاجات العامة بإيجاز على النحو الآتي. بدأت قصة الإخوة الثلاثة بمثابة مُعضلة كلاميَّة في شكل مُناظرة افتراضيَّة. وضع فخر الدين الرازيّ، وهو فقيهٌ شافعيٌّ ومُتكلمٌ أشعريّ، اسمي أبي عَليٍّ الجُبَّائيّ وأبي الحَسن الأشعريّ على المُتخاصميْن، وحوّل القصة إلى واقعةٍ حقيقيَّة، وكان غرضه هو تضخيم سمعة الأشعريّ وتسجيل نقطة ضد المُعتزلة. هناك نوعان من الأدلة يُثبتان افتقار القصة إلى التأريخيَّة. الأول: تقريريّ وسلبيّ: ليس لدينا سجلٌّ لمثل هذه الحادثة في حياة المُتكلميْن، حتى في أشد الدعاية المُعاديَّة للمُعتزلة ضراوةً إلا بعد مرور ما يقرب من ثلاثة قرون على وفاة الجُبَّائيّ، بينما نعرف المُعضلة نفسها منذ وقتٍ مُبكر. الدليل الثاني عقائديّ: فهو يُلقي في فم الجُبَّائيّ آراءً لم يكن يُؤمن بها. ربما كان ابن خلِّكان يعلم كل هذا؛ لكنه اختار التمسك بخطٍّ معادٍ للمُعتزلة، مع المراوغة في مسألة مصدر القصة. لا بد أن السُبكيّ كان يعلم أيضًا أن الحادثة لم تحدث قط؛ لكنه لم يتردد في القول بحدوثها. بحلول القرن العاشر الهجريّ/السادس عشر الميلاديّ على أبعد تقدير، أصبحت «الحادثة» حقيقةً تأريخيَّةً، اتخذها موسوعيّ تركيّ حَنفيّ نصًا لخطبةٍ قصيرةٍ حول ضرورة علم الكلام الأشعريّ وسلامته التامة، وعدم أهميَّة الطائفة بالنسبة للمسلمين، مانحًا هذا التساؤل العظيم إجابته الوحيدة المُمكنة.

روزاليند وارد غوين

جامعة تينيسي، نوكسفيل تينيسي

92 فان إس، مادة {«الإيجي»}، **دائرة المعارف الإسلاميَّة**، Van Ess, "al-Ījdī," *E.I*, new ed., III/1022.

93 المرجع نفسه.

قائمة المصادر والمراجع:

*- **أولًا: المصادر والمراجع باللغة العربيَّة:**

- ابن **الأنباريّ**، **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، تحقيق: عَبد السلام مُحَمَّد هارون (القاهرة، دون تأريخ).
- **إسماعيل** باشا، **هديَّة العارفين** (اسطنبول، 1951م).
- **الأشعريّ**، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق: ريتر [فيسبادن: ف. شتاينر، 1963م].
- **الأعسم**، عَبد الأمير الأعسم، **تاريخ ابن الراونديّ المُلحد** (بيروت، 1395هـ/1975م).
- **البغداديّ**، عَبد القاهر لبغداديّ، **كتاب أصول الدين** (اسطنبول، 1348هـ/1928م؛ إعادة النشر: بغداد، المثنى، 1963م).
- «___»، **كتاب الفَرق بين الفِرق**، تحقيق: مُحَمَّد محيّ الدين عَبد الحميد (القاهرة، دون تأريخ نشر)**الغزّاليّ**، أبو حامد الغزّاليّ، **إحياء علوم الدين** (القاهرة، 1387هـ/1967م).
- «___»، **كتاب المِلل والنِحل**، تحقيق: ألبير نادر (بيروت، 1970م).
- ابن **تغري بردي**، **النجوم الزاهرة** (القاهرة، 1963-1972م).
- **التفتازانيّ**، سعد الدين التفتازانيّ، **شرح العقائد النسفيَّة** (القاهرة، 1329هـ/{1911]م؛ إعادة النشر: 1397هـ/1976-1977م).
- **الجُرجانيّ**، **شرح المواقف** (القاهرة، 1977).
- **الجُرجانيّ**، عَليّ بن مُحَمَّد الشريف الجُرجانيّ، **شرح مواقف في عِلم الكلام: الموقف الخامس في الإلهيات**، تحقيق: أحمَد المهديّ (القاهرة، 1977م).
- ابن **خلِّكان**، **وفيات الأعيان**. تحقيق: إحسان عَباس (بيروت، دون دار نشر).
- **الرازيّ**، فخر الدين الرازيّ، **التفسير الكبير =مفاتيح الغيب** (القاهرة، 1357هـ/1938م).
- **السُبكيّ**، تاج الدين السُبكيّ، **طبقات الشّافعيَّة الكبرى** (القاهرة، 1384هـ/1965م).
- **السيوطيّ**، جلال الدين السيوطيّ، **بُغية الوعاة**، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، 1384هـ/1965م).
- **طاشكبريّ زاده**، أحمَد بن مصطفى طاشكبريّ زاده، **مفتاح السعادة** (القاهرة، 1968م).
- **الطحاويّ**، **اختلاف الفقهاء**، تحقيق: مُحَمَّد صغير حَسن المعصومي (إسلام آباد، 1391هـ/1971م).
- القاضي **عَبد الجبار**، **فضل الاعتزال**، تحقيق: فؤاد سيد (تونس، 1974م).
- ابن **عساكر**، **تبيين كذب المُفتري** (دمشق، 1347هـ/1929م).
- «___»، **المغني**، طبعات مُختلفة (القاهرة، 1380-1389هـ/1960-1969م).

- ابن **النديم**، **الفهرست** (طهران، 1391هـ/1971م).

***- ثانيًا: المصادر والمراجع باللغات الأجنبيَّة:**

- M. **Allard**, «Un pamphlet contre al-Ash'ari,» *Bulletin d'Etudes Orienta/es, (BEO),* XXIII (1970), 129-165
- G.C. **Anawāti**, "Fakhr al-Din al-Rāzī," *E.I.,* new ed., II, 751-755
- E.E. **Eider**'s translation of this passage see his *A Commentary on the Creed of Islam* (New York: Books for Libraries, 1980; first publ. New York: Columbia University Press, 1950).
- Johann **Fück**, "Neue Materialen zum Fihrist," *ZDMG,* XC (1936).
- Al-**Ghazali**, *El Justo Media en la Creencia,* tr. M. Asin Palacios (Madrid: Talleres de d. E. Maestre, 1929).
- Ignaz **Goldziher**, «Aus der Theologie des Fachr al-Din al-Rāzī,» *DI* (1912).
- ROSALIND W. **GWYNNE**, "The Tafsir of Abu 'Ali al-Jubbāī: First Steps Toward a Re-construction" (University Microfilms, 1982).
- *lbn* ***Khallikān*** *'s Biographical Dictionary,* tr. B. Mac Guckin de Slane (Paris, 1847-1871; repr. New York, 1961).
- Fatballah **Kholeif**, *A Study on Fakhr al-Din al-Riizi's Controversies in Transoxiana* (Beirut, 1953).
- Henri **Laoust**, «Shafi'i et le *Kalām* d'apres Rāzi,» Recherches *d'lslamologie: Recueil d'artic/es ojferts à Georges C. Anawati et Louis Gardet* (Louvain: Peeters, 1977), p. 398
- George **Makdisi**, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, I," *SI,* XVII (1962),52-57
- "___", "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History, II," *SI,* XVIII (1963), 19-39
- R. **McCarthy**, *The Theology of a/-Ash'arī* (Beirut, 1953).
- Martin J. **McDermott**, *The Theology of a/-Shaykh al-Mufid* [Recherches publiées sous la direction de l'lnstitut de Lettres Orientales de Beyrouth; Nouvelle Serie A. Langue arabe et Pensée islamique, Tome 10; Persian Studies Série No. 9] (Beirut, 1978).
- lbn al-**Nadim**, *The Fihrist of al-Nadim,* ed. B. Dodge (New York: Columbia University Press, 1970).

- Joseph **van Ess**, "Al-idji," *E.I.*, new ed., Ill/1022
- "___", "The Logical Structure of Islamic Theology," *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970).
- W. Montgomery **Watt**; *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962).
- "___", *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).
- W. **Wright**, *A Grammar of the Arabic Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com