الباب السادس

المعتزلة

الفصل الأول

الأصل التاريخى لكلمة المعتزلة

إن مشكلة الأصل التاريخى لكلمة المعتزلة قد أثارت كثيراً من المناقشات بين الباحثين قديماً وحديثاً، ذلك لأن توضيح هذا الأصل يلقى الضوء على حقيقة « المعتزلة » و « الاعتزال » ويبين لنا هل ظهرت المعتزلة فى التاريخ فجأة ، أو بمعنى أدق — هل ظهرت بحركة مسرحية فى مجلس الحسن البصرى، أم أنها كانت حاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامى ، وتمثل واقعه، وتخرج من بنائه — داخلياً وخارجياً — وهل قابلها المسلمون الأوائل بكراهية واستنكار حقاً ؟ أم أنها تطور تاريخى لمبادئ معينة وليدة البحث العلمى والنظر العقلى فى النصوص الدينية ؟ ويتصل شيخها الأول واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد بمشيخة قبلهما ، درست لديهم المسائل ، واتضحت الجزئيات ، وكان على واصل بعد ذلك أن ينظمها ، وأن يضعها تلامذته فى نسق متكامل لتعبر عن المجتمع كله . إن معرفة الأصل التاريخى للمعتزلة يبين تماماً صلة واصل بطائفتين هامتين من قبله ، وهاتان الطائفتان هما القدريون من ناحية ، والجهمية رواد مذهب التأويل العقلى من ناحية ، وكانت الطائفتان حينئذ تمثل ثورة المجتمع الإسلامى على بنى أمية .

ولقد نسبت المعتزلة فيما بعد إلى الطائفتين ، فيلقبون بالقدريين أحياناً وأحياناً أخرى يوسمون بالجهمية ، على خلاف ما بين الطائفتين .

ونحن نلاحظ أن الآراء والأفكار كانت تتضارب فى مدرسة الحسن البصرى ، وشيخ المدرسة يلقى بأصول عامة تختلف حولها الآراء والتفاسير ، وتنتج مختلف المذاهب . ونحن نعلم أن معبداً الجهنى قد أتى إليه ، كما أتى إليه غيلان الدمشقى ، وأنه استحسن أول الأمر مذهبهما فى القدر ، ولكنه تراجع ونهى الناس عنهما — فيما تقول مصادر السنة . وإلى مجلسه أيضاً حضر

جماعة من رعاع الرواة، ولما عرضوا بضاعتهم عليه أنكرها وصاح في أتباعه « ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة» أي جانبها ... فسموا الحشوية؛ ولعل هذه أول تسمية بهذا الاسم لهؤلاء الذين حشوا الحديث بالإسرائيليات ، وإن كانت هناك بعض النصوص تقرر أن عمرو بن عبيد هو أول من أطلق هذا الاسم، وأنه سمي به عبد الله بن عمر، فقد كان عبد الله بن عمر يقبل الأحاديث والسنن والآثار ، كيفما كانت .

وفي مجلس الحسن البصري وضع مؤرخو الفرق القصة الشائعة الآتية: أن رجلا دخل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، أو جماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة لا تضر مع الإيمان ، بل العمل في مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمي هو وأصحابه معتزلة »[1] .

وأما البغدادي فيذكر القصة على الشكل الآتي : كان واصل بن عطاء من متنابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة ، وكان الناس يومئذ في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تقرر أن كل مرتكب لذنب صغير أو كبير مشرك بالله وهو قول الأزارقة ، وفرقة تذهب إلى أن صاحب الذنب المجمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق . وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة بالرسل وبالكتب المنزلة من الله تعالى ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام . . فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس في أصحاب الذنوب على ما ذكرنا ، خرج واصل ابن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان . فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة ، وانضم إليه صديقه عمرو ابن عبيد فقال الناس يومئذ فيهما إنهما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة[2].

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٤ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٧٨ .

وأما الإسفراييني فيرى أنهم سموا معتزلة لاعتزالهم مجلسه (الحسن البصري) واعتزالهم قول المسلمين [١].

ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمرو بن عبيد ، فالمقريزي والسمعاني يوردان الأمر على هذه الصورة : « المعتزلي — هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه ، فسموا المعتزلة [٢].

ويذهب ابن قتيبة إلى نفس الشيء في عيون الأخبار فيقول : « وكان يرى رأي القدر ويدعو إليه . واعتزل الحسن ، هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة [٣] .

وثمت رواية ثالثة تقرر أن الذي سماهم بذلك قتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى سنة ١١٧ — ١١٨هـ) وهو أبو خطاب قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكمه كان تابعياً وعالما كبيراً ، وكان يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو ابن عبيد ونفر معه ، فأمهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف أنها ليست له قال : إنما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام عنهم . . . فمنذ يومئذ سموا المعتزلة [٤] ، ويقال إنه ذكر هذا بعد وفاة الحسن البصري (توفي عام ١١٠ — ٧٢٧م) . وينقل إلينا صاحب المنية الرأيين معا : « وسموا بذلك ، فقد اعتزل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن . وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن : ما يصنع المعتزلة ؟ فكانت تسميتهم بهذا الاسم » [٥] .

وأما ابن خلكان فيورد نفس القصة ، ويذكر عن أبي عمرو بن العلاء أن قتادة تكلم في القدر [٦] .

وسواء كان صاحب القصة مع الحسن هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد ، أو أن الذي أطلق عليهم اللقب الحسن أو قتادة ، فإن هذه الروايات تتفق في أن الاسم أطلقه أعداء المعتزلة عليهم ، ولا نجد عند صاحب المنية نفسه ، وهو معتزلي ، أي توضيح للمسألة ، بالرغم من أنه يعتقد أن المعتزلة هم الفرقة الناجية وأهل الحق في الإسلام . وينتهي جوهر هذه القصة إلى أن الاسم أطلق عليهم نكاية بهم وسخرية ، وأن السبب في إطلاقه عليهم هو أنهم اعتزلوا مذهب الأمة جمعاء .

---

(١) الإسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٤٠ ، ٤١ .

(٢) السمعاني : الأنساب .. ص ٢٦ ، والمقريزي : خطط .. جـ ٤ ص ١٦٤ وص ١٦٥ .

(٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ص ٢٤٢ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٢ .

(٥) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ١ و ٢ .

(٦) ابن خلكان : وفيات ، جـ ٢ ص ١٩٧ .

وقد قدم لنا كارلو الفونسو نللينو فى مقالته الرائعة « بحوث فى المعتزلة » ثبتا بأسماء المستشرقين الذين قبلوا هذا الرأى واعتبروا كلمة المعتزلة تعنى المنشقين والمنفصلين[١]: ولكن نللينو – يقوم فى مقالته هذه بدحض كل الآراء التى قيلت فى تسمية المعتزلة بمنشقين أو بمنفصلين، ثم يورد فكرته التى استند فيها على نصوص هامة للمسعودى . أما نصوص المسعودى فهى : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبى حذيفة فى سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة وقديمها ، وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبه سميت المعتزلة ، وهو الاعتزال » ونص آخر هو : « ثم القول بالوعد والوعيد ، وهو الأصل الثالث ، فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصادق فى وعده ووعيده ، لايبدل لكلماته ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو الأصل الرابع ، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه . قال المسعودى : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد فى الفاسق من الخلود فى النار »[٢].

ويشرح نللينو هذا بأن المسعودى قصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أوفاسق ، وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ومؤمن وكافر ، وبقوله « الأحكام » المسائل النظرية والعملية التى تتضمنها هذه الأوصاف . ويصل بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : إن اسم « المعتزلة » لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة أو تركوا مشايخهم القدامى ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفى رجال الدين والسياسة فى وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، فاسم المعتزلة لم يطلقه عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص فى هذه المسألة[٣]. ويؤيد فكرته هذه أيضاً بنصوص تاريخية توضح أصل اسم المعتزلة .

وهذه النصوص تثبت أن الكلمة أطلقت – كاصطلاح – على طائفة من الأشخاص (عام ٣٥هـ) لم يروا مبايعة على ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان ، « وسموا هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم بيعة على » ويورد النصوص الكثيرة عن أبى الفداء والأخبار الطوال للدينورى والطبرى . ثم يصل نللينو فى ضوء هذه النصوص بين المعتزلة المتكلمين والمعتزلة السياسيين ، طالما كان

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرحمن بدوى – ص ١٧٥ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٢ .

(٣) التراث اليونانى : جـ ١٨ ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

المتكلمون قد خاضوا – ولو نظرياً – فيما خاض فيه الأولون وأرادوا اعتزال الفريقين معا : الخوارج والسنة . ولذلك يقرر نللينو « أن المعتزلة الجدد المتكلمين كانوا فى الأصل استمراراً فى ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين[١] . ومع أن نللينو اقترب كثيراً من نتيجة صائبة ، إلا أن كثيراً من الجزئيات التى خاض فيها لم تكن صحيحة كما سنبين فى ثنايا هذا الباب . والمثال الذى نورده الآن فقط على عدم صحة مقدماته هو : إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين امتداداً للمعتزلة السياسيين ، وكان المعتزلة السياسيون فى منأى عن معترك الخلاف بين على وشيعته وعثمان وشيعته ، فكيف نفسر قول المسعودى – والمسعودى هو مصدر نللينو الأول – أن « يزيد بن الوليد (الخليفة الأموى المتوفى سنة ست وعشرين ومائة) وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه فى الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعد والأسماء والأحكام – وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[٢].

كيف يتوافق اعتناق خليفة أموى للمذهب المعتزلى الكلامى مع القول بأن هذا المذهب المعتزلى الكلامى إنما هو امتداد للمذهب المعتزلى السياسى – وأن هذا المذهب الأخير يقرر تقريراً حاسماً اعتزال الفريقين : الخوارج والسنة ، شيعة على وأعدائه ، الأمويين والعلويين ، والنأى عن الفتنة ما أمكن . بل يقرر المذهب المعتزلى : أن الفاسق مخلد فى النار ، ولكن درجته أقل من درجة الكفار ، وبنى أمية اعتبروا عصاة فاسقين . فكيف يوافق أمير أموى ، بله خليفة المسلمين على اعتناق مذهب يلقى عليه وعلى أسرته الشكوك ، ويترك مذهب السنة والجماعة ، الذى اعتبرهم مجتهدين اجتهاد خطأ فى حربهم مع على ، خطأ لا يوردهم مهاوى الفسق أو الكفر .

أما وضع المسألة الصحيح ، فهو أن اسم المعتزلة قد ظهر سياسياً بلا شك فى حروب على وأصحاب الجمل ، وفى حروب على ومعاوية . ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة بذاتها . ينقل إلينا الدينورى النص الآتى : « مر الزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء داره وحوله قومه ، وقد كانوا اعتزلوا الحرب »[٣] فالأحنف إذن اعتزل الفريقين معاً . ولكن الدينورى يذكر أيضاً أن أبا الدرداء وأبا أمامة الباهلى دخلا على معاوية فقالا له : علام تقاتل علياً وهو أحق بهذا الأمر منك ؟ قال : أقاتله على دم عثمان . قالا : أهو قتله ؟ قال : آوى قتلته ، فسلوه أن يسلم لنا قتلته وأنا أول من يبايعه من أهل الشام . فأقبلا إلى على فأخبراه بذلك ، فاعتزل من عسكر على زهاء عشرين ألف رجل ، فصاحوا : نحن جميعاً قتلنا عثمان ، فخرج

---

(١) نفس المصدر : ص ١٩١ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب : جـ ٣ ص ١٥٢ – ١٥٣ .

(٣) الدينورى : الأخبار الطوال ص ١٥٠ .

أبو الدرداء وأبو أمامة. فلحقا ببعض السواحل، ولم يشهدا شيئاً من تلك الحروب»[١] وهنا تلحق كلمة الاعتزال ببعض من شيعة علي المتعصبين له. وأحياناً يوسم به من شارك في الحرب مع عائشة مثل عبد الله بن الزبير[٢].

وأحياناً أخرى نرى المغيرة بن شعبة يسأل أبا موسى الأشعري: ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر، وجلس في بيته كراهية للدماء؟ فقال: أولئك خيار الناس، خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم[٣]. وكلمة اعتزل هنا لا مدلول سياسي لها، بل استخدمت استخداماً عادياً بحتاً. وأحياناً تظهر الكلمة واضحة: «وأراد أبو موسى الأشعري أن يولي أحد المعتزلة – عبد الله بن عمر – الخلافة»[٤] فالكلمة قد استخدمت فيما أرى في ذلك الوقت السياسي المضطرب. واضطرب مفهومها وما صدقها، ولكنها تأخذ نوعاً من الاستقرار بعد تنازل الحسن ابن علي لمعاوية. وكان لمحمد بن زاهد الكوثري الفضل في توجيه أنظارنا إلى نشأة كلمة المعتزلة بمعناها الاصطلاحي. وقد اكتشف النص الذي يحدث عن هذه النشأة في كتاب الرد على أهل الأهواء والبدع للملطي. وهو الكتاب الذي كان أيضاً للكوثري فضل القيام بنشره وتيسيره لنا. يقول الملطي: «المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، المفرقون بين علم السمع، وعلى العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم: يجتمعون على أصل لا يفارقونه وعليه يتوالون وبه يتعادلون وإنما اختلفوا في الفروع. وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة»[٥] هذا النص الهام الذي تركه لنا أقدم مؤرخ للعقائد وصل إلينا كتابه (هو أبو الحسن الطرائفي الملطي الشافعي المتوفى سنة ٣٧٧هـ) يحدد لنا تماماً ظهور كلمة المعتزلة كمصطلح في يطلق على طائفة تفرغت للعلم والعبادة. ونحن نعلم أن الحسن بن علي قد بايع معاوية عام ٤٠هـ وهو المعروف بعام الجماعة، فيكون أول ظهور لكلمة الاعتزال هو عام ٤٠ هـ.

اعتزل إذن الحياة العامة جماعة من خلص المؤمنين، رأوا الأمر – كما قلنا – بين يدي معاوية الطليق، فزهدوا الدنيا وأمرها. وفي هذا الوسط المعتزلي، أو بين هؤلاء المعتزلة كان

---

(١) نفس المصدر: ص ٣٧٢.
(٢) نفس المصدر ص ١٥٠.
(٣) الدينوري: الأخبار الطوال، ص ٣٠١.
(٤) نفس المصدر: نفس الصحيفة.
(٥) الملطي: الرد، ص ٤٠، ٤١.

هناك رجلان من أهل البيت هما أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن ، وكان أول من قام بالاعتزال ، ومن هذه الحلقة خرجت معتزلة واصل بن عطاء ، وكان واصل أقرب إلى أبي هاشم ، كما خرج الحسن بمذهب الإرجاء . وسنعود إلى توضيح صلات واصل بكل من هذين الإمامين فيما بعد ، وإنما يكفي الآن أن نوضح أن كلمة « المعتزلة » التي وسمت أتباع واصل إنما أخذت من هذا الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه .

وقد سبق أن أشرت في الطبعة الأولى من كتابي هذا إلى نص هام عثرت عليه يقول « من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي ، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم ببيعته والرضاء به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا قتال معه ، والأحنف ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم[1] . ولا بأس أن يطلق على هؤلاء الصحابة جميعاً لقب المعتزلة ، ولكن لا يمكن اعتبار هؤلاء أسلاف المعتزلة ، ولنأخذ مثلا أبرز شخصية منهم ، وهي شخصية عبدالله بن عمر بن الخطاب : فعبد الله بن عمر يعتبر من أهل الحديث ، أهل السنة فقط ، ولا يمكن اعتباره إطلاقاً سلفاً لواصل بن عطاء أو لعمرو بن عبيد ، بل إن عمراً بن عبيد قد هاجم عبد الله بن عمر واعتبره حشوياً .

والآن ننتهي إلى النتيجتين الحاسمتين الآتيتين :

الأولى : أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب ، ويؤيد هذا ما قاله الرازي عن القاضي عبد الجبار ، وهو مفكر المعتزلة الكبير : « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال ، فإن المراد منه : الاعتزال عن الباطل ، فعلم أن اسم الاعتزال مدح »[2] . ويذكر القاضي عبد الجبار في أول كتاب المنية والأمل حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسنادين مختلفين نصه : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أتقاها وأبرها الفئة المعتزلة »[3] ومما لا شك فيه أن أثر الوضع ظاهر في الحديث .

الثانية : أن السبب في أنهم اعتزلوا ، أو أن هذا الاسم أطلق عليهم هو عدم موافقتهم على انتقال الخلافة إلى معاوية ، فأصابتهم حسرة مريرة أن يسلب الحق أهله ، فابتعدوا عن الحياة السياسية ، ولجأوا إلى العبادة ، إنهم كانوا يمثلون « روح المجتمع الإسلامي » في « موقف

---

(١) النوبختي : فرق الشيعة .. : ص ٥ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام « الطبعة الأولى ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) فخر الدين الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١١ .

سلبي ، إن تكلمنا بأسلوب عصرنا – أقول إنهم كانوا يمثلون المعارضة السلبية للمجتمع الإسلامى. كان هذا المجتمع مغلوباً على أمره ، يعيش فى مرارة وذلة ، وفى استسلام . ووسم الاستسلام هو اللامبالاة والشك فى كل شيء ، حياة ومعاناة داخلية : الاعتزال وسرعان ما تناسى هؤلاء المعتزلة السبب السياسى فى اعتزالهم ، وهم يتدارسون النصوص ، ولكن الحوادث التى كانت تحيط بهم وهى شغل المجتمع الذى كانوا يمثلونه– داخلياً– جعلتهم يتجهون مرة أخرى إلى الحياة السياسية والدينية ، ومن هنا ، ومن هذا المجتمع المعتزلى خرجت المرجئة من ناحية والمعتزلة الكلامية من ناحية أخرى ، وقد تسلحت الثانية – فى صورة صارخة – بسلاح جديد هو العقل .

إن تكون عقائد المعتزلة الكلامية نشأ فى تلك البيئة المستنيرة ، ونشأ فيها كما قلت شيخ المعتزلة الرسمى الأول : واصل بن عطاء .

الفصل الثانى

واصل بن عطاء

(٨١ – ١٣١ هـ)

شيخ المعتزلة الأول

قد نسبت المعتزلة جميعاً إلى واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الأول ، وقديمها كما يصفه المسعودى[١]. وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها. وقد كتب عنه مؤرخو الأدب فى العالم الإسلامى واعتبر من أكبر بلغاء العرب ، كما كتب عنه المحدثون . ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق ، لذلك ساد الغموض نشأته الأولى التى خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية ، ولذلك اختلف فيه : هل كان معتزليا فقط من القائلين بالمنزلة بين المنزلتين ، أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حينئذ ؟ إن الخوض فى حياته – خلال كتب التاريخ والأدب – سيبين لنا إلى حد كبير ، مدى تكون العقائد الكلامية عنده .

كان واصل من الموالى ، وقد ذكر صاحب المنية والأمل أنه اختلف فى أنه مولى لبنى هاشم أو مولى لبنى ضبة أو مولى لبنى مخزوم[٢] على أنه يبدو لى أنه كان مولى لبنى هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمى .

أما اسمه الكامل فهو واصل بن عطاء الملقب بالغزال وكنيته أبو حذيفة ، ولد عام ٨١ هـ فى المدينة ، حيث كان هناك جماعة قد اعتزلت السياسة وشئون الدنيا – كما قلت – وتفرغت للعلم والعبادة ، وكانت أمية تحكم حكمها القاسى العنيف ولجأ محمد بن الحنفية وأولاده إلى مدينة الرسول ، يتدارسون العلم ويفكرون فى صمت ، ولكن محمد بن الحنفية اختلط إلى حد ما بخلفاء بنى أمية وخضع لهم وبخاصة بعد مقتل المختار بن أبى عبيد . ويبدو أن محمد بن الحنفية أنشأ «مكتباً» للعلم ، وأن أبا هاشم والحسن قد قاما بتدريس علوم الدين فيه بعد أن استوى عودهما ونضج تفكيرهما الدينى ، ويبدو أن الدراسة فى هذا المكتب تتناول شئون المسلمين الدينية العامة . ولم تكن «مدينة رسول الله» بمنأى عن الأحداث ، فقد كان هناك البقية من الصحابة من الأنصار والمهاجرين الذين نجوا

---

(١) المسعودى : مروج ج ٣ ص ٥٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

من واقعة الحرة ، وكانوا أيضاً يتدارسون القرآن والحديث ، وفى هذه المدينة الطاهرة نشأ تابعى صدوق هو معبد بن خالد الجهنى ، وتذكر الأخبار أنه أثر فى كثير من علماء مكة والمدينة بمذهبه القدرى ، وكان هناك أيضاً عبد الله بن عمر يتابع الأثر متابعة كاملة مطلقة . وفى مدرسة أولاد ابن الحنفية ، تربى واصل بن عطاء ، وفى هذه المدرسة عرف واصل بن عطاء آراء الغلاة من الشيعة ... السبئية والكيسانية وغيرها . ويلخص صاحب المنية والأمل دراسته فيقول : « إنه ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه »[1] . ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ولكن من الخطأ ما يذهب إليه الكعبى والقاضى عبد الجبار من أن محمد بن الحنفية هو الذى ربى واصلا وعلمه حتى تخرج عليه[2] . ومما لا شك فيه أنه استمع أيضاً إلى الحسن بن محمد بن الحنفية وهو يتكلم فى الإرجاء ، ولكنه لم يتابعه على آرائه وإن كان قد تأثر بها .

وبالرغم من أنه كان مولى فقد ولد حرًّا ، مع أن المصادر ساكتة تماماً عن أبويه ، فلا تذكر عنهما شيئاً . غير أننا نلاحظ أنه لم يذكر عنه أنه كان عبداً ، بل إن المصادر تذكر أنه كان غزالا . ويلاحظ أن المعتزلة ينتسبون إلى بعض الصناعات كالغزال والعلاف والنظام والقوطى والإسكافى ... إلخ ، وقد يكون فى هذه النسبة ما يشير إلى أصلهم غير العربى . يذكر ابن خلكان أن واصل ابن عطاء ، لم يكن غزالا ، ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلازم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء ، فيجعل صدقته لهن[3] ونرى أيضاً أنه كان يرسل البعوث إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامى ، وفى هذا أيضاً ما يدل على أنه لم يكن عبداً .

وحين اكتمل علم واصل ، انتقل من المدينة إلى البصرة ، والبصرة — كما قلت — دائماً ثغر البلاد ، وقاعدة الآراء المختلفة المتضاربة والحضارات المتنافرة ، وبدأ واصل يتردد على أكبر مجمع علمى فيها ، وهو مدرسة الحسن البصرى . يقول طاش كبرى زاده « إن واصلا جالس الحسن البصرى بعد أبى هاشم يأخذ منه الفقه[4] . وعرفنا كيف اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصرى فى مسألة مرتكب الكبيرة ، وكيف انفصل عنه وكون مع عمرو بن عبيد فرقته — فرقة المعتزلة الكلامية — تكويناً مستقلا . ومن المؤكد أن واصل بن عطاء وصديقه عمرو بن عبيد كانا من مريدى مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه ، وأنهما اتفقا معه فى مسألة « القدر » ، وهى المسألة التى شغل بها الحسن البصرى أول الأمر ، ثم رجع عنها ، كما يجمع كتاب أهل السنة . غير أن أثر الحسن البصرى لم يكن

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١٨ .

(٢) الكعبى : مقالات الإسلاميين ص ٦٤ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٤ .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان .. جـ ٣ — ٨٩ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، جـ ٢ ص ٣٤ .

ظاهراً أو ملموساً فى واصل بن عطاء ، فقد كون واصل آراءه من قبل ، وقبل حضوره إلى البصرة ، على يد أبى هاشم عبد الله بن الحنفية فى المدينة. ومن المحتمل أنه قابل مولى الأمويين غيلان بن مسلم ، فإن آراء الأخير فى القدر قد صادفت هوى فى نفسه .

ويرى طاش كبرى زاده أن أول ظهور مذهب الاعتزال وشيوعه إنما كان على يد واصل ابن عطاء[1] ولكنه يذهب إلى أن واصلا تتلمذ على معبد الجهنى ، وأن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال. ومن المشكوك فيه أن يكون واصل قد أخذ الاعتزال عن معبد فقد مات معبد بعد عام (٨٠ هـ) بقليل بينما ولد واصل بن عطاء (عام ٨٠ هـ) ولكن من المحتمل أن يكون واصل قد تأثر بآراء معبد . إن من الثابت أن واصلا قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن على بن أبى طالب . ويذكر طاش كبرى زاده نفسه أنه قيل إن أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه كان الإمام أبا هاشم المذكور وأخاه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية. وقال برهان الدين الحلبى فى شرح شفاء القاضى عياض أن هذا الرجل ، وهو الحسن بن الحنفية ، كان أول المرجئة وله فيه تصنيف ، ولكن ظهر واشتهر الاعتزال من واصل بن عطاء أبى حذيفة المعروف بالغزال[2]. فواصل إذن نتاج لهذين الإمامين ، أحدهما معتزلى بحت والآخر مرجئ بحت ، ثم ثالثهما الحسن البصرى ، أخذ عنه الفقه ، ثم فى مدرسته أيضاً — فيما يرجح — عرف مذهب القدر .

أما زمان طلب واصل للعلم وقدرته على الاجتهاد فكان فى حدود المائة الأولى تقريباً ، وظهوره فى أوائل المائة الثانية ، وقد عاصر بهذا أبا حنيفة النعمان (المولود فى ثمانين والمتوفى عام ١٥٠) ، وأيضاً أبا يوسف (المولود فى ١١٣ هـ والمتوفى ١٨٢ هـ) وكذلك مالك بن أنس (وقد ولد فى ١٣٩ وتوفى عام ١٧٩ هـ) ، كما عاصر مسلم بن خالد أستاذ الشافعى وأحد مشايخه — وكان مسلم بن خالد غيلانياً.

تكونت المدرسة المعتزلية ، وبدأ واصل بن عطاء يرسل بعوثه إلى مختلف أنحاء العالم لنشر رسالة الإسلام أولا ، ثم رسالة المعتزلة ثانياً . ويذكر صاحب المنية والأمل أنه أرسل إلى المغرب تلميذه عبد الله بن الحارث ، وأرسل إلى خراسان حفص بن سالم ، وكما ذكرنا من قبل قد تقابل حفص فى ترمذ بالجهم بن صفوان ودارت بينهما مناقشة كبرى ، رجع جهم فيها إلى رأى واصل ثم انقلب عليه بعد عودة حفص ، ونعلم أيضاً أن جهماً راسل واصلا فى كثير من المسائل المشكلة التى كانت مادة لنقاشه مع السمنية[3] كما نعلم أيضاً أنه بعث أحد تلامذته — القاسم بن السعدى — إلى اليمن ، وأرسل أيوبا إلى الجزيرة ، وغزت آراؤه الكوفة أيضاً خلال مبعوثه الحسن بن ذكوان ، ثم أرسل إلى

---

(١) طاش كبرى زاده — مفتاح السعادة . جـ ٢ ص ٣٤ ، ٣٨ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ١ ص ٣٤ ، جـ ٢ ص ٣٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠/٢٤١ .

أرمينية عثمان الطويل[١]. وقد ذكر المعتزلى صفوان الأنصارى الشاعر هذا :

أما كان عثمان الطويل بن خالد ... أو القرم حفص نهبة للمخاطر
له خلف شعب الصين من كل ثغرة ... إلى سومها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم ... نهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مروأ فى الشتاء تطاوعوا ... وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر
بهجرة أوطان وبذل وكلفة ... وشدة أخطار وكد المسافر
تلقب بالغزال واحد عصره ... فمن للفتى والقبيل المكابر
ومن لحرورى وآخر رافض ... وآخر مرجى وآخر حائر
وأمر بمعروف وإنكار منكر ... وتحصين دين الله من كل كافر

وكان من أكبر تلامذته فى البصرة شخصيتان هامتان هما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفرانى ، وقد اتصل بهما أبو الهذيل العلاف فيما بعد، وأخذ عنهما بشر بن المعتمر وأبو الهذيل العلاف الاعتزال[٢] . كما أن طاش كبرى زاده يذكر هياج بن العلاء السلمى صاحب واصل بن عطاء، وأن أحمد بن أبى داود أخذ الاعتزال عنه[٣] .

وبهذا نرى أنه كان لواصل بن عطاء أكبر الأثر فى إرساء قواعد الاعتزال ، ويعود هذا لشكيمة الرجل وقوة عارضته ، وشخصيته الفتانة وكان واصل فى الوقت نفسه أديباً ممتازاً ، وخطيباً من الطراز الأول ، ويذكر صاحب معجم الأدباء أنه «كان متكلماً بليغاً متفنناً خطيباً ، ولقب بالغزال لكثرة جلوسه فى سوق الغزالين إلى أبى عبد الله مولى قطين الهلالى» ويرى ياقوت أيضاً أن بشار بن برد كان ، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة ، كثير المدح لواصل، بل فضله فى الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شبة والفضل بن عيسى ، يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر ابن عبد العزيز والى العراق فقال بشار فى ذلك :

---

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١٩ ، ٢٠ ، وفى مواضع أخرى متعددة. والجاحظ فى البيان ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) الملطى : التنبيه .. ص ٣٠ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٩ .

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة ... من خطبة بدهت من غير تقدير
وإن قولا يروق الخالدين معـا ... لمسكت مخرس عن كل تجبير

وقال فى ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا ... وحبروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلا تغلى بداهتـه ... كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الراء لم يشعر به أحـد ... قبل التصفح والإغراق فى الطلب[1]

وقول بشار — وجانب الراء — إشارة إلى لثغة واصل ، وكان واصل ألثغ قبيح اللثغة فى الراء ، فكان يتخلص منها ، ولا يفطن لذلك السامع لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه — وفى ذلك يقول أبو الطروق الضبى ، وهو شاعر معتزلى :

عليم بإبدال الحروف وقاطـع ... لكل خطيب يغلب الحق باطله

ويقول الجاحظ « إنه إذا كان داعية مقالة ، ورئيس نحلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنه لابد من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب الطوال ... رام أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه وإخراجها من حروف منطقه[2] .

ولما قال بشار — بعد ذلك بالرجعة ، وأعلن ثنويته ، وثبت لواصل ما يشهد بإلحاده حين قال :

الأرض مظلمة والنار مشرقـة ... والنار معبودة مذ كانت النـار

وقف واصل يخطب فى أتباعه : « أما لهذا الأعمى الملحد ، أما لهذا المشئوم (لابس القرط) المكنى بأبى معاذ من يقتله ؟! أما والله لولا أن الغيلة من سجايا الغالية لدسست إليه من يبعج بطنه فى جوف منزله أو فى حفلة ، ثم لا يتولى ذلك إلا عقيلى أو سدوسى[3] . ويلاحظ أنه قال أبا معاذ ولم يقل بشاراً وقال المشئوم ولم يقل المرعث ، وكان بشار ينبذ بالمرعث ، وقال من سجايا الغالية ، ولم يقل الرافضة ، وقال فى منزله ولم يقل فى داره وقال يبعج ولم يقل يبقر[4] ، وكل ذلك تخلصاً من الراء .

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين جـ ١ ص ٣٦ والكعبى : مقالات ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٢) الجاحظ : البيان جـ ١ ص ٢٨ .
(٣) ذكر بنى عقيل ، لأن بشاراً كان يتوالى إليهم ، وذكر بنى سدوس لأنه كان نازلا فيهم — انظر الكتبى : فوات . . جـ٢ ص ٦٢٥ وكذلك الجاحظ — البيان جـ١ ص ٣٠ .
(٤) ياقوت : معجم الأدباء جـ ٩ ص ٤٢٣ — ٤٢٧ وهى ترجمة طويلة وأيضاً ابن خلكان وفيات جـ ٣ ص ٦٢٤ والجاحظ البيان والتبيين (نشرة السندوبى جـ ١ ص ٣٠) .

ونستنتج من خطبته هذه أن واصل بن عطاء كان من القوة بحيث كان يفكر فى القضاء على أعدائه من الملاحدة . ولكنه فى الوقت نفسه كان يمثل صفات المعتزلة : وهى التقوى الكاملة والتدين ويذكره الذهبي — ناقد الرجال المشهور فيقول : « واصل بن عطاء البصرى ، الغزّال المتكلم ، البليغ المتشدّق . الذى كان يلثغ بالراء ، قليلا عنه هجر الراء، وتجنبها فى خطابه ، سمع من الحسن البصرى وغيره» . وينكر الذهبي على أبى الفتح الأزدى وصفه لواصل بأنه رجل سوء كافر . فيقول « كان من أجلاء المعتزلة» . ويذكر أنه حين دخل معه عمرو بن عبيد الاعتزال زوجه أخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة ، وأنه فضله فى خطابته على الحسن البصرى وابن سيرين ؛ وكان يشبهه بالملائكة والأنبياء[1] . ويقال إن عمرا عاب واصلا بطول العنق ثم ندم بعد ذلك وقال « أشهد أن الفراسة باطلة ، إلا أن ينظر رجل بنور الله»[2] وسئلت أخت عمرو ابن عبيد ، وكانت زوجة واصل : أيهما أفضل ؟ قالت : بينهما كما بين السماء والأرض .

ووصفت واصلا فقالت : كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى ، ولوح ودواة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد فى صلاته[3] .

أما كتبه . فيبدو أنه كتب كتباً كثيرة ، ويذكر القاضى عبد الجبار أن أبا الهذيل العلاف قد استفاد منها . وهى على ما تذكر لنا المصادر :

١ — كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية ، ويقول عمرو الباهلى (قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية . فأحصيت فى ذلك الجزء نيفاً وثمانين مسألة[4].

٢ — كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٣ — كتاب الخطب فى العدل والتوحيد .

٤ — كتاب السبيل إلى معرفة الحق .

٥ — كتاب معانى القرآن .

٦ — كتاب التسوية .

٧ — كتاب الغنيا ويضيف ياقوت إلى هذه المجموعة .

٨ — كتاب أصناف المرجئة .

---

(١) الذهبى ميزان الاعتزال — جـ ٢ ص ص ٦٢٩ و جـ ٤ ص ٣٢٩ وابن حجر لسان الميزان جـ ٦ ص ١١٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٤ ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٦ وابن المرتضى ص ١٩ .

(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١

٩ – كتاب خطبه التى أخرج منها حرف الراء .

١٠ – كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وقد أورد صاحب المنية والأمل فقرات من هذا الكتاب .

١١ – طبقات أهل العلم والجهل[١] .

وكذلك ذكر نفس القائمة ابن النديم فى الفهرست[٢] .

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ،كان رجلا متعبداً ديناً، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ، ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذى يحتذيه المعتزلة . ويذكر العلاف أنه وقف على أبى موسى بن المردار المشهور براهب المعتزلة – وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال : وهكذا شهدنا أصحاب واصل وعمرو[٣] . وقد دعا زهد المعتزلة جولد تسيهر إلى تعليل تسميتهم بالمعتزلة بتقواهم العجيبة واعتزالهم الناس اعتزال عبادة وتقوى ؛ ومع أن جولدتسيهر مخطئ فى قوله إنهم سموا معتزلة لتقواهم ، ولكن الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى .

ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقى وهو تفرغهم للمجادلة والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، وأهم هؤلاء أصحاب الخوض ، وقد تتبعهم واصل وتلامذته . وقد سبق أن قلنا إنه أرسل تلميذه حفص بن سالم إلى خراسان لدعوة السمنية إلى الإسلام، وقابل حفص هناك جهماً ، وكان يقوم بنفس الدعوة ، وامتدت دعوته أيضاً إلى أرمينيا ؛ واعتنق كثير من أهلها الإسلام المعتزلى، ونجد المعتزلة هناك يسيطرون على أغلب مدنها . وحين ولى حاتم بن هرثمة بن أعين من قبل المأمون على أرمينيا كان المذهب المعتزلى يسود المقاطعة[٤] .

ثم نرى أثر واصل بن عطاء فى شمال أفريقيا، وقد تتبع نللينو أثر واصل فيها . وأثبت مستنداً على نصوص لابن الفقيه وابن خرداذبة أن الاعتزال ساد فيها زمناً طويلا ،وأنه تركز فى مدينة طنجة وما حولها ، وأن إدريس بن إدريس الذى حكم المغرب بين عام ١٧٧ – ٢١٣ هـ . كان معتزليا، ويقول نللينو إن بلاد طنجة وما حول تاهرت فى بلاد الجزائر كان فيها فى القرن الثانى جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية واصلية وكان عدد جمع الواصلية نحو ثلاثين ألفاً– فى بيوت كبيوت الأعراب، أى كانوا من أتباع مدرسة واصل بن عطاء فى الاعتزال[٥] . ثم ظهر نص

---

(١) ياقوت معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٧ والذهبى : ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل – ص ٣٩ .

(٤) اليعقوبى : تاريخ ج ٢ ص ٥٩٣ .

(٥) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٩٧ .

الكعبي – وقد ذكر الكور – التي غلب عليها الاعتزال – والقول بالعدل . فذكر أن بالغرب البيضاء – وهي كورة كبيرة – يقال : إن فيها مائة ألف تحمل السلاح – يقال لهم الواصلية ، وبها صنف من الصفرية يعرفون بالمعرورية يقولون بالعدل ولا يحصر عددهم إلا الله ، ثم يذكر الكعبي أن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب كان معتزليا وأن رئيس المعتزلة إسحق بن محمود بن عبد الحميد كان هو الذي أثر على إدريس وأدخله في الاعتزال[1] . وقد قلنا من قبل إن تلامذة واصل في البصرة كانوا يسيطرون على المجال العقلي فيها ، وإليهم أقبل المفكرون من كل مكان .

تبين لنا الآن أهمية واصل بن عطاء في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وسننتقل الآن إلى محاولة شرح عقائده الكلامية ، ومدى تمثيلها لأصول المعتزلة الخمسة المشهورة . وقد حاول الكثيرون من الباحثين أن يثبتوا أن الرجل لم يخض فيما خاض فيه المعتزلة بعد ، وأن عمله كان في توضيح مشكلة المنزلة بين المنزلتين فقط ، وأنه لم يكن قدرياً ، وللينو أكبر ممثل لهذا الرأي وهذا خطأ – كما سنبين فيما بعد – إن لواصل بن عطاء جوانب المتعددة في أصول المعتزلة الخمسة .

آراء واصل بن عطاء الكلامية

١ – المنزلة بين المنزلتين :

يكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامي على أن مركز الدائرة في آراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله بالمنزلة بين المنزلتين . بل يرى بعض المؤرخين أن المنزلة بين المنزلتين كانت هي الفكرة الوحيدة في تاريخ الفكر الكلامي التي ألفى بها واصل بن عطاء ، ومع ما في هذا القول من تعسف ، إلا أنها كانت أهم فكرة في مذهب واصل الكلامي . ويبدو أن واصل بن عطاء أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب . وينأى عن الخلافات المذهبية في مسائل نظرية تمت إلى العمل ، وكانت هذه الخلافات المذهبية تأكل المسلمين أكلا ، وتقذف بهم في هوة سحيقة من الاضطرابات وسفك الدماء .

وتقرير هذا المذهب الواصلي : أن الناس كانوا مختلفين في عهد واصل إلى طوائف متعددة ولكنهم على اتفاق بينهم في أن مرتكب الكبيرة فاسق . أما الخوارج فكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة –

---

(١) الكعبي : مقالات ص ١١٠ وانظر الهامش الرائع الذي أورده محقق الكتاب المرحوم فؤاد سيد ، كما ذكر الشماخي أن قبائل البربر في أفريقيا الشمالية كانت على مذهب واصل بن عطاء (السير ص ١٥٤) كما أن مدينة أخرى – هي ماينه أبزرج – وهي تل قاهرت كانت في يد إبراهيم بن محمود البربري المعتزلي (ابن خرداذبة ص ٨٨ ومختصر البلدان ص ٨٠) .

علاوة على فسقه – كافر يخلد فى النار ، وكانوا على اختلاف بينهم فى استحلال قتل مرتكب الكبيرة أو عدم قتله[١] . أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح ، فاسق عاص بعمله ، أى أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافى ما وقر فى قلبه من الإيمان ، ففسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام ، وهؤلاء هم مرجئة السنة ثم ظهر الحسن البصرى يقرر أن صاحب الكبيرة منافق .

طلع واصل على هذه الفرق – وخلافاً لها كلها – بأن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع لا خلاف فى تسميتهما كافراً ومؤمناً ، ومرتكب الكبيرة – حيث كان – موضع اختلاف فى إطلاق أحدهما عليه ، فأبى إطلاق هذا أو ذلك عليه وقال إنه فاسق ... أخذاً بما اتفقوا ، وهجراً لما اختلفوا ، كأنه يريد التوسط بين الخلافين واستمالة الفريقين إلى رأيه[٢] . فالفاسق عنده إذن لا مؤمن ولا كافر ، والفسق عنده فى منزلة بين المنزلتين ، بين منزلة الكفر والإيمان يقول .. « قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به فى آية القاذف : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون» وغيرها من القرآن ، فوجب تسميته به ، وما تفرد به كل فريق من الأسماء فدعوى لا تقبل منهم إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم[٣]» . أى أن واصلا يرى أن الإيمان عبارة عن خصال خير ، إذا اجتمعت فى إنسان سمى مؤمناً ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها ، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فحكمه التخليد فى النار : إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان (فريق فى الجنة وفريق فى السعير) ، ولكن يخفف عنه العذاب ، وتكون درجته فوق درجة الكفار[٤] .

أراد واصل بن عطاء أن يتوسط النزاع ، ولكننا نراه – وهذا ما لاحظه البغدادى والإسفراييني بحق يعود إلى رأى الخوارج . إنه يعود فى المعنى إليهم ، إذ أن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عنده . يرى البغدادى والإسفراييني أن المعتزلة بعد واصل تمسكوا بهذا القول ولهذا سموا بمخانيث الخوارج ، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود فى النار ، اعتبروهم كفرة وحاربوهم ، أما المعتزلة فقد قدروا لهم الخلود فى النار ، ولكنهم لم يسموهم كفاراً ، ولم يوجبوا قتالهم[٥] .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٧ .
(٢) محمد بن زاهد الكوثرى ، مقدمة تبيين كذب المفترى ... ص ١١ .
(٣) الخياط ، الانتصار .. ص ١٦٥ .
(٤) الشهرستانى ، الملل جـ ١ ص ٦٥ .
(٥) البغدادى : الفرق ص ٩٩ .

ويبدو أن نسبتهم إلى الخوارج كانت معروفة بحيث نسبهم الشاعر المشهور إسحق بن سويد إلى الخوارج فى البيتين الآتيين :

برئت من الخوارج لست منهم ... من الغزال منهم وابن بـــاب
ومن قـــوم إذا ذكروا عليـــاً ... يردون السلام على السحاب

فهو ينسب « الغزال » أى واصلا ، وابن باب » أى عمرو بن عبيد بن باب» إلى الخوارج. وقد تابع عمرو بن عبيد واصلا فى رأيه هذا[1]. وقد سمى هذا الأصل—أى المنزلة بين المنزلتين— بالأسماء والأحكام . وسنعود إلى توضيح هذا حين نتكلم عن الأصول الخمسة للمعتزلة .

٢ — الخلاف السياسى بين على وأعدائه ورأى واصل : قد رأينا كيف حاول واصل بن عطاء التوسط بين الفريقين— الخوارج ومرجئة أهل السنة — فى مسألة الفاسق أو مرتكب الكبيرة ، ونراه يحاول نفس المحاولة فى نطاق سياسى واضح وهو الخلاف السياسى بين على وأعدائه .

اختلف المسلمون قبل واصل فى على وأعدائه إلى طوائف ثلاثة :

(ا) الخوارج : كانوا يرون كفّر على وأعدائه ، كفّر أعداؤه بمقاتلته أولا ثم كفّر هو بموافقته على التحكيم ثانياً .

(ب) أهل الحديث : وكانوا يرون إسلام الفريقين وإيمانهم : على وأعدائه ، غير أن علياً كان على حق . وأعدائه على خطأ اجتهاد لا يلزم به الكفر.

(ح) شيعة على : وكانت تفسق الفريق الآخر ظاهراً وباطناً .

أتى واصل بن عطاء فاعتبر أحد الفريقين فاسقاً لا بعينه ، ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين . لا تقبل شهادتهما ، إذ أن أحدهما فاسق لا بعينه . أما لو شهد رجل من إحدى الطائفتين : فتقبل شهادته . يفسر الخياط قول واصل فى على وأصحاب الجمل بما يأتى : « كان القوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين ، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرة وجهاد وأعمال جليلة ، ثم وجدهم قد تحاربوا وتجادلوا بالسيوف ، فقال قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعاً . وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة ، أو لم يتبين لنا من المحق فيهم ومن المبطل ، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال . فإذا اجتمعت الطائفتان . قلنا قد علمنا إن إحدا كما عاصية لا ندرى أيكما هى »[2].

وقد تكلم المعتزلة بعد واصل فى هذه المسألة ، ووافقه بعض شيوخهم ، وخالفه الآخرون ،

---

(١) الإسفرايينى ص ٤١ .

(٢) شهرستانى : الملل والنحل — جـ ١ ص ٦٥ والتبصير ص ٤١ .

ومن أهم مخالفيه تلميذه أو صديقه بمعنى أدق عمرو بن عبيد، إذ أن عَمْراً يرى فسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين ، يقول : لو شهد رجلان من كل من الفريقين ، مثل على ورجل من عسكره وطلحة والزبير لم تقبل شهادتهم . وفيه تفسيق الفريقين .

وهذا الرأى تنقله كتب أهل السنة فقط عن عمرو ، أما الخياط فلم يذكره لنا بل ينقل إلينا آراء واصل منسوبة إلى الشيخين . ويلاحظ نالينو أن عَمْراً بن عبيد يرى أن كلا الفريقين فاسق ، فهو أيضاً يقف موقفاً وسطاً من أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل[1].

٣ ــ نفى الصفات :

ذهب بعض الباحثين من أمثال نالينو إلى أن واصل بن عطاء فقط من القائلين بالأصلين السابقين ، المنزلة بين المنزلتين والتوسط فى الخلاف السياسى بين على وأعدائه ، وأنه لم يذكر عنه إطلاقاً قول آخر كلامى . وهذا خطأ واضح :

أولاً : إن مشكلة نفى الصفات كانت قد أثيرت على يد معاصره جهم بن صفوان بعد أن تلقاها عن الجعد بن درهم . وقد اتصل ابن عطاء ــ خلال تلميذه حفص بن سالم ــ بالجهم ، وراسل الجهم أيضاً الشيخ المعتزلى فى البصرة ، فلم لا يدلى إذن واصل بن عطاء بدلوه فيها ؟ ! وكان مقاتل بن سليمان والحشوية يثبتونها إثباتاً حسياً مادياً ويتجهون نحو التشبيه والتجسيم الغليظ . فهل يعقل إذن ألا يقابلهم واصل فيها سواء بالأخذ أو بالرد ؟ ! ويذهب أحمد بن حنبل إلى أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تابعا جهماً فى نفى الصفات .

ثانياً : أثيرت مسألة القدر ، ولا شك أن واصلا قد عانى الأمر أمامه ، كان معبد بن خالد الجهنى قد نشر رأيه ، وتابعه غيلان . ثم هناك حتى من أهل السنة من يذكر أن الحسن البصرى نفسه كان قدرياً ، ثم إن قتادة ومكحولا ومحمد بن إسحق وعدداً كبيراً من فقهاء المسلمين كانوا قدريين ، وقد ذكرنا من قبل أن معبداً الجهنى قد أثر فى العدد العديد من علماء مكة والمدينة ، وقد عاش واصل حياته العلمية الأولى فى المدينة ، فهل لم يسمع لكل هذه الآراء ويتأثر بها ؟ ! ثم إنه أيضاً رأى الجهم بن صفوان ينادى بالجبر ، وقد عرف واصل الجهم كما قلنا من قبل . فلابد إذن أن واصلا تكلم فى الأمر ووضع رأيه فى مدرسته وأمام تلاميذه العديدين .

ثالثاً : إننا نعلم أن واصل بن عطاء قد أرسل البعوث المختلفة شرقاً وغرباً وشمالا وجنوباً ، لكى يدعو غير المسلمين إلى الإسلام ، والمسلمين إلى مذهب الاعتزال ، وأن البعض من أتباعه أرسلوا لمناقشة السمنية والثنوية ، فهل ذهب هؤلاء الأتباع لدعوة المجوس واليهود والمسيحيين

---

(١) التراث اليونانى ص ٨٥ .

للاعتزال ولاعتناق آراء واصل فى الخلاف السياسى بين على ومعاوية ؟ ! . إن من خطل الرأى الذهاب إلى هذا . والوضع الصحيح أنهم أرسلوا بعد أن ألقى إليهم الشيخ الكبير بآرائه فى التوحيد فى حقيقة الله . وفى النبوة . وفى القدر . فإذا اتضح لنا هذا فإننا نستطيع أن نتقدم نحو توضيح آراء واصل فى كل هذه المسائل .

وأهم مشكلة قابلت الشيخ المعتزلى هى مسألة الصفات . والشهرستانى يمدنا بهذه الفقرة الجميلة : « القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر . وهو الاتفاق على امتناع وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين[1] » . فواصل ابن عطاء إذن وضع الفكرة المعتزلية الهامة : وهى نفى الصفات القديمة ، وهو الذى ألهم المعتزلة من بعده بحثها بحثاً أوسع ، ولذلك لم تنضج لديه النضج الكامل ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[2] ، وسنعود إلى مناقشة بقية هذا النص حين نتكلم عن الأصول الخمسة عند المعتزلة . ولكن ما يهمنا الآن أن واصل بن عطاء أدلى فيها برأيه . وأنه توصل إلى فكرته هذه قبل أن يطلع على كتب الفلاسفة . ولكن ما هى الغاية التى كان يرمى إليها بنفى الصفات ؟

أولاً : كان أمامه المشبهة والحشوية . وكانت المقاتلية تنشر آراءها فى كل مكان ، ويحتل شيخها مقاتل بن سليمان مكاناً مرموقاً لدى المسلمين ، فوقف واصل كما وقف جهم لهم بالمرصاد .

ثانياً : وهذا هو الواضح وضوحاً أكثر فى النص ، أنه كان يرمى بنفى الصفات إلى إنكار المذهب الثنوى . فهو يتكلم عن امتناع وجود « قديمين أزليين » ، وأن إثبات المعنى والصفة القديمة هو إثبات « إلهين » . فواصل إذن كان يواجه الثنوية من مانوية وزدكية وزرادشتية ، وكان تلامذته يتجهون نحو خراسان وأرمينية وغيرها من بلاد تنتشر فيها أديان الفرس القديمة . ومن المحتمل أنه كان ينكر بنفى الصفات أقانيم النصارى ، ولكن ليس لدينا نصوص واضحة تثبت أنه ناقش المسيحيين ، بينما لدينا ما يثبت أنه ناقش الثنوية .

٤ — القدر : ولقد أخطأ نللينو خطأ بالغاً حين قال إن واصل بن عطاء لم يكن قدرياً ، متعللاً بأن المصادر الإسلامية ذكرت أسماء القدريين وغيرهم ، ولم يذكر منهم واصل بن عطاء[3] . غير أن هذا خطأ بحت . فقد ذكر أغلب مؤرخو الفرق اسمه بين القدريين ، فيقول البغدادى : واصل بن عطاء الغزال ، رأس المعتزلة وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهنى وغيلان الدمشقى[4]

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٦١ .
(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .
(٣) التراث اليونانى : ص ١٨٥ .
(٤) البغدادى الفرق ص ٩٧ .

أما الإسفراييني فيذكر عن واصل « أنه كان في السر يضمر اعتقاد معبد وغيلان وكان يقول بالقدر » وأن الناس كانوا يكفرونه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين ، ثم « لما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذي ابتدعه في فساق الأمة ، كفروه بالقول الثاني وكانا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدري . فصار ذلك مثلا يضربونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين »[1] .

أما الشهرستاني فيذكر قول واصل بالقدر وأنه سلك في ذلك « مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكبر مما كان يقرر قاعدة الصفات » بل أورد الشهرستاني رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان ، وقد سأله عن القدر والخير فأجابه بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ويرجح الشهرستاني أنها ليست للحسن ولعلها لواصل بن عطاء ، وهذا يدل على أن الرجل عرف بمذهب قدري وأن الرسالة تحوي « حمل هذا اللفظ الوارد في الخير على البلاء والعافية ، والشدة والراحة ، والمرض والشفاء والموت والحياة ، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دون الخير والشر والحسن والقبيح الصادرين من أكساب العباد[2] » وكذلك يذهب طاش كبرى زاده إلى وجود صلات بين معبد الجهني وغيلان بن مسلم الدمشقي وواصل بن عطاء[3] . ويورد صاحب المنية مناقشة هامة بين واصل ابن عطاء والإمام جعفر الصادق يتضح منها تماماً أن واصل بن عطاء من القائلين بالقدر وبالعدل الإلهي ، فقد حضر واصل من البصرة لزيارة بلده الأصلي — مدينة الرسول — ويبدو أنه فعل هذا بعد أن أعلن رأيه في المنزلة بين المنزلتين وفي الخلاف السياسي بين علي وأعوانه . فلما علم جعفر الصادق بوصوله ذهب إليه مع جملة من أصحابه ، فلما تقابل الرجلان قال جعفر الصادق : أما بعد فإن الله تعالى بعث محمداً بالحق والبينات والنذر والآيات وأنزل عليه : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، فنحن عترة رسول الله وأقرب الناس إليه ، وأنك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة ، وأنا أدعوكم إلى التوبة » .

فوقف واصل وقال الحمد لله العدل في قضائه ، الجواد بعطائه ، المتعال عن كل مذموم ، والعالم بكل خفي مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا جعفر وابن الأئمة ، شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفا ، وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه وضجيعيه ابن أبي قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلي بن أبي طالب

---

(١) الإسفراييني : التبصير ص ٤٠ — ٤١ .

(٢) الشهرستاني : الملل جـ ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٥ .

وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل الحق تسعد به ، وإن تصدف عنه فبؤ بإثمك» . ويبدو أن الزيود — زيد بن علي وأولاده — تعصبوا لواصل وهاجموا الإمام جعفر بن محمد الصادق بقسوة . ومن الواضح من خطبة واصل أنه يؤمن « بالعدل الإلهي » و « بالقدر » ، ويعلق صاحب المنية أن زيد ابن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين ، وهذا يدل على أن المنزلة بين المنزلتين لم يكن الأصل الكلامي الوحيد الذي نادى به واصل . ثم إن صاحب المنية أيضا يرى أن جعفر الصادق نفسه يوافق واصلا على رأيه في القدر ، ويختلف معه في المنزلة بين المنزلتين ، يقول : « ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد : لم كفرت ولا يقول لم مرضت ، فلا تقول إن جعفراً أنكر على واصل بن عطاء القول بالعدل ، بل المنزلة بين المنزلتين »[1] . ويبدو أن أمير الأمويين خالد بن عبد الله القسري ، وهو قاتل الجعد ، بلغه عن واصل كلام في القدر فاستدعاه وسأله عن الأقوال التي يشيعها بين الناس . فأجاب واصل « أقول : يقضي الله بالحق ويحب العدل ، قال خالد : فما بال الناس يذبونك . قال : يحبون أن يحمدوا أنفسهم ، ويلوموا خالقهم ، فقال : « لا وكرامة الزم شأنك »[2] . كما أن صاحب الفهرست يذكر لواصل كتاب الخطب : في العدل والتوحيد[3] .

ننتهي من كل تلك النصوص الحاسمة بأن واصل بن عطاء كان قدرياً وأنه نادى بحرية الإرادة الإنسانية في صورة واضحة ، فقرر : « أن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر أو أن يحكم عليهم ثم يجازيهم عليه » . فواصل إذن يدافع عن شرعية التكليف أيضاً كما دافع عنها معبد وغيلان ، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزلا على الإنسان ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، « هو الفاعل للخير والشر . والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله » ويضع بهذا الأساس الكامل للمسئولية الفردية ، « والله تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات ، والاعتمادات والنظر والعلم » . وقال : يستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات[4] « فالله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما ، كما أنه منحهم القدرة على النظر العقلي وتحكيم العقل في كل شيء » وكذلك جعل لهم اكتسابها . إما أن يأتي الخطاب ، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل ، فهو إنكار للضرورة و « لبداءة العقل » ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .
(٢) نفس المصدر ص ١٧٢ .
(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .
(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٦٢ ، ٦٣ .

والعلة تستتبع المعلول، أو أن المعلول يتبع العلة ضرورة . لقد فتح واصل بن عطاء للمعتزلة الأفق الكبير حين نادى «بالنظر» إلى وضع فكرة التحسين والتقبيح، وما من كلمة من كلماته إلا وأخذت بعده مصطلحاً خاصًّا فى المدرسة التى كان له حقًّا الفضل الأكبر فى إرساء قواعد مذهبها .

واصل بن عطاء : وأصول الفقه :

سبق أن قلت إن واصل بن عطاء عاصر أبا حنيفة وتلميذيه العظيمين أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وفى بحث سابق أثبت أنه كان لأبى حنيفة ومدرسته يد سابغة على وضع أسس علم أصول الفقه. كما ذكرت أيضاً أن المعتزلة قد شاركوا فى وضع كثير من أسس هذا العلم[1] . ولقاضى المعتزلة الكبير عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الهمذانى (المتوفى عام ٤١٥ هـ) كتاب العمد (أو العهد) وشرحه ، وكتاب النهاية ، وكذلك لأبى الحسين البصرى (المتوفى عام ٤٣٦ هـ) كتاب المعتمد، بل شغل المعتزلة جميعاً بالأصول وكتبوا فيها . ولقد وضع واصل بن عطاء المذهب الأصولى الفقهى لدى المعتزلة جميعاً بحيث يذكر الجاحظ هذا النص الخطير عن واصل ، والذى يكشف لنا فضل الرجل الكبير فى هذا النطاق الدقيق من تراث المسلمين : « لم يعرف فى الإسلام كتاب كتب على أصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمتابعين فى قول الحشوية قبل كتب واصل بن عطاء، وكل أصل نجده فى أيدى العلماء فى الكلام فى الأحكام فإنما هو منه . وهو أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل أو إجماع من الأمة . وأول من علم الناس كيف مجىء الأخبار وصحتها وفسادها، وأول من قال : الخبر خبران : خاص وعام ، فلو جاز أن يكون العام خاصًّا ، جاز أن يكون الخاص عامًّا ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضاً ، والأثر خبراً والخبر أثراً . وأول من قال : النسخ يكون فى الأمر والنهى دون الأخبار » . إن هذا النص الخطير الذى حفظه لنا أبو هلال العسكرى فى كتابه « الأوائل » سيؤدى إلى إلقاء الضوء على المآخذ الأولى لعلم أصول الفقه ، وهو أهم العلوم الإسلامية أصالة وتعبيراً عن الروح الإسلامية الخالصة .

والجزء الأول من النص يحدثنا أن واصل بن عطاء أول من كتب عن المخالفين، أما عن الأسماء والأحكام عند المعتزلة ، فقد بينا هذا من قبل .

أما الجزء الثانى من النص، فهو فى غاية الأهمية وهو أن الحق يعرف من وجوه أربعة إلى آخره وهذه الوجوه الأربعة هى تساوى حتما أصول الفقه الأربعة: القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع إن المشكلة الهامة والتى لم ينتبه لها بينيس هى أنه فى نفس الوقت الذى نادى فيه واصل بن عطاء بهذه الأصول ، كان الإمام أبو حنيفة النعمان ينادى بنفس الشىء ، فهل أخذ واصل عن أبى حنيفة؟

---

(١) النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥٨ ، ٦٤ .

وقد كان أبو حنيفة فى الكوفة ، بينما كان واصل بالبصرة فهل حدث تلاق بينهما ؟ أما أن أبا حنيفة قد أخذ عن واصل هذه الأصول الأربعة التى أقام عليها أصوله ، ليس بين أيدينا إطلاقاً ما يثبت أن ثمة اتصالا شخصياً قد حدث . ولكن نلاحظ ما يأتى :

أولاً : يبدو أن كلا من الرجلين كان على صلة بالزيود—زيد بن على وأولاده — ويبدو أن العلاقات بينهم وبين جعفر بن محمد الصادق لم تكن — فى غالب الأحايين — علاقة مودة كاملة .

ثانياً : كان المعتزلة رواد العقل فى الأصول الدينية ، وكان أبو حنيفة وتلامذته رواد العقل فى الأصول الفقهية .

ثالثاً : هناك من يرى أن ابا حنيفة كان قدرياً ، بل هناك من يرى كما قلنا من قبل أن أبا حنيفة كان ينادى بأن الله ماهية ... فمن المحتمل إذن أن ثمة تلاقياً فى الآراء قد تم . ولكن ليس لدينا وثائق حتى الآن توضح مسألة العلاقات توضيحاً تاما ، وكل ما يمكننا أن نقول الآن إن واصل بن عطاء كان من الرواد الأول لعلم أصول الفقه . ونلاحظ أيضاً أن قول واصل هذا يتضمن بوضوح مصادر المذهب المعتزلى فى العقائد ، فالحق عند المعتزلى إنما يؤخذ عن هذه الطرق الأربعة : القرآن ، والسنة الصحيحة ، والعقل ، ثم إجماع الأمة .

ويبدو بعد ذلك — وأمام الحشوية ومنهجهم السقيم — أن واصلا أخذ يضع منهجاً يوضح به كيفية مجىء الأخبار وصفتها ، والخبر هو وحى متعلق بحادثة . لقد دفع المسلمون إلى بحث أسباب النزول ، وهل الخبر عام أو خاص . ولقد بينت من قبل أن بعض الصحابة أنفسهم شغلوا بهذا ، ولكن واصل بن عطاء توسع فى الأمر وبدأ يحدد معالم الأخبار . ويبدو أنه أنكر أن يكون العام خاصاً وأن يكون الخاص عاما . بهذا المنهج يتقدم المعتزلة بعده لتفسير كثير من الآى ، وخاصة تلك الآيات التى يشير ظاهرها إلى الجبر مثلا—بأنها خاصة ، ثم فتح الطريق أمام الفقه فى تحديد معنى العام والخاص ، ويسترعى أنظارنا الجزء الأخير من النص الأصولى الرائع الذى ينقله الجاحظ عنه ، وهو أنه قال : النسخ يكون فى الأمر والنهى دون الأخبار ، كان واصل هنا ينكر فكرة كانت تعتلج فى العالم الإسلامى فى ذلك الوقت ، وهى جواز النسخ والبداء على الله ، وهى فكرة يقال إن الكيسانية قد أدخلتها فى حربها المريرة مع الأمويين ، وملخصها أن الله يبدو له شىء ما ، ثم يبدو له شىء آخر ، فيغير الأول وينسخه . وجعلت الكيسانية هذا فى الأخبار الماضية والمستقبلة ، ولقد فعلت الكيسانية هذا تحت تأثير يهودى ، ولم تكن هذه هى عقيدة المختار التى نسبت إليه الكيسانية فقد كان المختار رجلاً من محبى أهل البيت ، وإنما انتشرت هذه العقيدة وغيرها من عقائد يهودية بين أتباعه وبعد وفاته ، ولكنها كانت موجودة بلاشك ، ووقف واصل بن عطاء أمامها ينقضها بكل ما استطاع ، كما فعل هذا أيضاً فقهاء أهل السنة والجماعة على صورة أقوى .

وينتهى هذا النص الرائع بالقول « وواصل هو أول من سمى معتزليا وذلك لمجانبته لتقصير المرجئة وغلو الخوارج » . كان واصل العدل الوسط بين الفريقين كما ذكرنا من قبل — « وكل من نبز بشىء أنف منه مثل الرفض والجبر ... والمعتزلى راض باسم الاعتزال غير نافر منه ولا كاره له ولا مستبدل به » ، فالاسم إذن كما قلنا من قبل ، أطلقه المعتزلة على أنفسهم ولم يطلقه أعداؤهم عليهم ، وأنه كان فى ذلك الوقت اسم مدح لا اسم قدح .

المحكم والمتشابه :

وهذه صورة من أبحاث واصل بن عطاء فى مشكلة شغلت المسلمين أيضاً خلال العصور ، وهى مشكلة المحكم والمتشابه فى القرآن ، فقد ذكر الله « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . ويقدم إلينا الأشعرى فى مقالات الإسلاميين هذا النص : «قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد : المحكمات ما أعلم الله سبحانه عن عقابه للفساق ، كقوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) أو ما أشبه ذلك من آى الوعيد ، كقوله (أخر متشابهات) ونقول هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها » . ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين فى المحكم .

١ — وصل واصل بن عطاء إلى تفسير للمحكم والمتشابه خلال نظر عقلى فى مشكلة العقاب للفاسق ، ودفع المعتزلة إلى بحثها فى ضوء هذا التفسير ، فنرى أبا بكر الأصم (أبو بكر عبدالرحمن ابن كيسان من طبقة أبى الهذيل العلاف ، ومن كبار مفسرى القرآن المعتزليين) يفسر المحكمات بأنها الحجج الواضحة التى لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها ، كنحو ما أخبر الله عن الأمم التى مضت ممن عاقبها ، وما يثبت عقابها ، وكنحو ما أخبر عن مشركى العرب أنه « خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبا » وما أشبه ذلك فهو محكم كله . ويفسر أبو بكر الأصم « آيات محكمات هن أم الكتاب » أى الأصل الذى لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شىء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه ، أما المتشابهات وهو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتى بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها ، مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيتركون هذا ويقولون : ائتنا بعذاب الله ، فى كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر ، فيعلمون أن لله أن يعذبهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء[1] .

وبهذا يفسر الأصم — فى ضوء تعاليم الشيخ الكبير — أن المحكم هو الواضح وأن المتشابه هو ما يوهم الغموض ، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقته . ويأتى أبو جعفر الإسكافى فيفسر الآيات المحكمات بأنها هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة ، وأخر متشابهات ، وهى الآيات التى تحمل ظاهرها فى السمع المعانى المختلفة .

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٢٣ .

لقد وضع لهم واصل بن عطاء أسس البحث ، واندفع فيه تلامذته فأخرجوا لنا أدق الأبحاث فى الأصول وفى الكلام .

• • •

وفى عام ١٣١ هـ مات الشيخ الكبير عن إحدى وخمسين سنة فقط ، عن حياة نقية برة ، وقد أجمع المعتزلة أنه لم يمس المال فى حياته . . يقول الجاحظ « لم يشك أصحابنا أن واصلا لم يقبض ديناراً ولا درهماً » أى أنه تورع عن المال تورعاً كاملا ، ورثاه الشاعر فقال :

ولا مس ديناراً ولا مس درهماً ولا عرف الثوب الذى هو قاطعه

ولم يكن مع قوة عارضته يدل بنفسه ، بل كان أقرب الناس إلى الصمت ، « وكان يلازم واصل مجلس الحسن ويظنون به الخرس من طول صمته » فلا يتكلم إلا حين تدعو الحاجة إلى الكلام ، فيهدر هديراً .

ومن العجب أن نرى بعضاً من أتباعه وقد نهاهم عن الوضع — وكان عدواً للحشوية — يضعون الحديث الآتى عن على عليه السلام عن النبى صلى الله عليه وسلم : « يكون فى أمتى رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل » . ولكن لا يضير واصلا أن يكذب أتباعه ، فيضعون حديثاً أثر الصنعة ظاهر فيه أكبر ظهور ، ولا يشفع لهم فى الكذب محبتهم الكبرى له وتقديرهم العظيم لشخصه ولفكره .

الفصل الثالث

مدرسة واصل بن عطاء الأولى

إن مدرسة واصل بن عطاء هى المعتزلة جميعاً، تتابعوا بعده على اختلاف طبقاتهم، ولكنى أقصد بالأولى هنا، جيلا من أقران واصل وتلامذته ممن عاصروه وتلقوا المذهب عنه.

١ ــ عمرو بن عبيد

وأول مفكر معتزلى احتل مكانة ممتازة فى تاريخ المدرسة، هو عمرو بن عبيد بن باب (ولد عام ٨٠ ــ وتوفى عام ١٤٤هـ)، بل إن المعتزلة تنسب إليه قدر نسبتها إلى واصل بن عطاء، فهو فى الحقيقة قرين لواصل أكثر منه تلميذاً له.

اما اسمه الكامل فهو عمرو بن عبيد بن باب، وكنيته أبو عثمان، وولاؤه لبنى تميم، يقول ابن خلكان «أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب المتكلم الزاهد المشهور مولى بنى عقيل آل عرادة ابن يربوع بن مالك، كان جده من سبى كابل من جبال السند[1]، أما صاحب المنية فيذكر أنه «عمرو بن عبيد بن باب، وباب من سبى كابل من ثغور بلخ وهو مولى لآل عرادة بن يربوع ابن مالك، وكنيته عمرو أبو عثمان»[2] فعمرو بن عبيد من الموالى، ومن أصل فارسى على الأرجح. وعمل أبو عبيد بن باب فى شرطة الحجاج فى البصرة، وقد نشأ عمرو فى طاعة الله على خلاف أبيه، وكان الناس إذا رأوه مع أبيه قالوا: هذا خير الناس ابن شر الناس. وليس لدينا أخبار مفصلة عن دراسته الأولى ولا عن أساتذته، ومن الواضح أنه نشأ فى البصرة وأنه كان يتردد على مدرسة الحسن البصرى» يذكر ابن خلكان: «قيل لأبيه عبيد إن ابنك يختلف إلى الحسن البصرى»[3] وقد درس على الحسن الفقه والحديث[4].

أما ما يذهب إليه طاش كبرى زاده من أن عمراً درس علم الأصول أولا على أبى هاشم بن

---

(١) ابن خلكان: وفيات .. ج م ص ١٠١.

(٢) ابن المرتضى: المنية .. ص ٢٢. ومن العجب أن توماس أرنولد ناشر المنية ــ اختار قراءة ــ ناب ــ خطأ. فقد ضبط ابن خلكان اسم باب .. فقال «واسم جده باب بابين موحدتين بينهما ألف، وإنما قيدته لأنه يصحف بناب».

(٣) ابن خلكان ... وفيات ج ٢ ص ١٠٣.

(٤) ابن خلكان ... وفيات، ج ٢ ص ١٠١.

محمد بن الحنفية فخطأ ، فإنه يبدو أن عمرو بن عبيد لم يتقابل مع الإمام أبى هاشم إطلاقاً ، يذكر صاحب المنية النص الآتى : « وسئل أبو هاشم بن على عن مبلغ علمه ، فقال : إذ أردتم معرفة ذلك ، فانظروا إلى أثره فى واصل بن عطاء . وقال شبيب بن شبة : ما رأيت فى غلمان بن الحنفية أكمل من عمرو بن عبيد، فقيل له: متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟ فقال: إن عمراً غلام واصل، وواصلا غلام محمد[1] » . وهذا النص فى مجموعه يوضح لنا صلات واصل وعمرو بابن الحنفية ،ومعنى تلمذتهما له . فواصل لم يقابل محمد بن الحنفية قطعاً ، وإنما تتلمذ عليه خلال ابنه أبى هاشم محمد بن الحنفية ، وعمرو لم يتتلمذ لا على محمد ولا على ابنه وإنما عرف آراءهما واعتنقها خلال واصل . فعمرو إذن نتاج واضح لمدرسة الحسن البصرى أولا ، ثم مدرسة واصل ثانياً . ويذكر طاش كبرى زاده أن المرحلة الثانية من تطور عمرو بن عبيد الفكرى إنما كانت على يد واصل .

وقد أجمعت المصادر المختلفة — سنية كانت أو معتزلة — أنه كان من أكابر العلماء . يقول طاش كبرى زاده « وكان عمرو من أعلم الناس بأمور الدين ، إلا أن الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله »[2] واعتبر من كبار المحدثين[3] وإن كان الذهبى يذكر أن ابن حبان يقول : كان من أهل الورع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث واعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه ، فسموا المعتزلة . وكان يشتم الصحابة ويكذب فى الحديث . ولكن الذهبى يرى أنه بالرغم من أن الكثيرين من أهل الحديث قد بدعوه ، إلا أنهم رووا عنه . وينقل أيضًا عن يحيى بن معين : أن عمرو بن عبيد كان رجل سوء من الدهرية .

ويعلق الذهبى : « إن الدهرية الذين يقولون لا شىء ، إنما الناس مثل الزرع . قال المؤلف — لعن الله الدهرية ، فإنهم كفار ، وما كان عمرو هكذا[4] .

أما صاحب المنية والأمل فيرى : « عمرو بن عبيد كان من أعلم الناس بأمور الدنيا والدين » بل يورد عن يحيى بن معين عن سفيان بن عيينة قال : قال ابن جريج ما رأيت أحداً أعلم من عمرو ابن عبيد ، وكان رأى مجاهد وغيره[5] . أما عن زهده وتدينه فتجمع المصادر عليهما . فينسبون إليه الزهد والتأله والورع والعبادة[6] ، وأنه كان آدم مربوعاً ، بين عينيه أثر السجود[7] وأنه صلى

---

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١١ .
(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٣٥ .
(٣) الذهبى : ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٤ .
(٤) نفس المصدر : جـ ٢ ص ٢٩٧ .
(٥) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ .
(٦) الذهبى : ميزان جـ ٢ ص ٢٩٣ .
(٧) طاش كبرى زاده : مفتاح جـ ٢ ص ٢٢ .

الفجر بوضوء العشاء أربعين عاماً ، وحج أربعين سنة ماشياً وبعيره موقوف على من أحصر ، وكان يحيي ليله فى ركعة واحدة ويرجع آية واحدة ، ووصفه ابن السماك بقوله «كان عمرو إذا رأيته مقبلا توهمته جاء من دفن والديه ، وإذا رأيته جالساً ، توهمته أجلس للقود ، وإذا رأيته متكلماً توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له[1] ، وسئل الحسن البصرى عنه فقال للسائل : لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته ، وكأن الأنبياء ربته ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشىء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شىء كان أترك الناس له ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه »[2] .

أما عن صلاته بالأمويين ، فلا نجد عنها ذكراً واضحاً ، حقًّا إن المسعودى يذكر أن يزيد ابن الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموى كان معتزليا وأنه قام بثورته على الوليد بن يزيد ابن عبد الملك بن مروان الخليفة السابق له لمجونه وفسقه ، وأنه فعل هذا فى دمشق (مع سابقة من المعتزلة وغيرهم من أهل دارايا والمزة من غوطة دمشق) . ويذكر المسعودى أيضًا «والمعتزلة تفضل فى الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز »[3] وليس لدينا — كما قلت — ما يثبت صلة عمرو ابن عبيد أو واصل بأية حركة سياسية إيجابية ولكن لدينا ما يثبت صلة عمرو بن عبيد بالخليفة العباسى أبى جعفر المنصور . وتذكر المصادر أن عمرو بن عبيد كان صديقاً لأبى جعفر قبل خلافته ، ثم استمرت هذه الصداقة بعد خلافته ، ولم يستغلها لا لنفسه ولا لأصحابه . وقد ذكرت مختلف المصادر كيف علا عمرو بن عبيد على إغراء الخليفة له بالمال أو المنصب ، وكم وعظه عمرو علانية أمام الناس وقد طلب منه المنصور أن يعينه على أعدائه : أبا عثمان — أعنى بأصحابك — فإنهم أهل العدل وأصحاب الصدق والمؤثرون له . فرد عليه عمرو : ارفع علم الحق يتبعك أهله ، فإذا قلف إليه الخليفة بالمال أبى — والخليفة يترنم .

كلكم يمشى رويد كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد[4]

وحين حضرت عمرو بن عبيد الوفاة قال : «نزل بى الموت ولم أتأهب له ، اللهم إنك تعلم أنه لم يستنح لى أمران فى أحدهما رضًا لك وفى الآخر هوى لى ، إلا اخترت رضاك على هواى فاغفر لى » ومات وهو فى طريقه إلى مكة بموضع يقال له مران ، وقد زار المنصور قبره وأنشد على القبر :

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٥ .
(٢) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٠١ ، ١٠٢ .
(٣) المسعودى : مروج جـ ٣ ص ١٥٧ .
(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، جـ ٤ ص ٣٢٣ وميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٧ ، والدينورى : عيون الأنباء جـ ٢ ص ٣٢٧ .

صلى الإله عليك من متوسد ... قبراً مررت به على مران
قبراً تضمن مؤمناً متحنفاً ... صدق الإله ودان بالعرفان
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة ... فصل الحديث بحجة وبيان
لو أن هذا الدهر أبقى صالحاً ... أبقى لنا عمراً أبا عثمان

وقد أسف عليه المنصور أسفا شديداً ، بل يذكر ابن خلكان أنه لم يسمع بخليفة يرثى من دونه سوى المنصور فى رثائه لعمرو بن عبيد[1] ويذكر أبو جعفر المنصور : ما خرجت المعتزلة ، حتى مات عمرو بن عبيد[2] .

وهل يعنى هذا — أن عمرو بن عبيد كان ضد الخروج — وعرض المسلمين على السلاح . وقد خرج المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله — ومثلوا بين يديه — « ولم تخرج المعتزلة قبل إبراهيم ولا بعده » . فهل معنى هذا أنهم كانوا حقاً « مخانيث الخوارج » يرون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر « نظراً » ولا يطبقونه « عملا » . وكانت وفاته سنة أربع وأربعين ومائة .

أما كتبه فقد ذكر ابن خلكان أن له رسائل وخطباً وكتاب التفسير عن الحسن البصرى — وكتاب الرد على القدرية ، وكلاماً كثيراً فى العدل والتوحيد وغير ذلك[3] ، كما يذكر المسعودى أنه كان شيخ المعتزلة ومفتيها وله خطب ورسائل[4] .

ويبدو أن عمرو بن عبيد لم يتبع واصلا فى آرائه أول الأمر ، بل كان هناك بعض الاختلاف ويبدو على خلاف ما ذكر المؤرخون أن الحسن البصرى كان متفقاً إلى أكبر حد مع واصل ، ويتبين هذا من خطاب أرسله واصل بن عطاء بعد وفاة الحسن البصرى إلى عمرو بن عبيد يقول له فيه « أما بعد فإن استلاب نعمة العبد ، وتعجيل المعاقبة من الله ، ومهما يكن ذلك ، فباستكمال الآثام والمجاهرة للجدال الذى يحول بين المرء وقلبه . وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك ونحن بين ظهرانى الحسن بن أبى الحسن لاستبشاع قبح مذهبك ، نحن ومن عرفته من بين جميع أصحابك وملة إخواننا الحاملين الواعين عن الحسن . . . وآخر حديث حدثنا به إذ ذكر الموت وهو المطلع ، فأسف على نفسه ، واعترف بذنبه فكأنى أنظر إليه يمسح مرفض العرق عن جبينه ، قال : اللهم قد شددت وضين راحلتى ، وأخذت فى أهبة سفرى إلى محل القبر وفرش العفر ، فلا تؤاخذنى بما ينسبون إلى من بعدى ، اللهم إنى « قد بلغت ما بلغنى عن رسولك ، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإنى خائف عمراً ، ألا وإنى خائف عمراً — شكاية لك إلى

---

(١) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٠١ . (٢) الكعبى : مقالات ص ١١٠ .
(٣) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٠١ . (٤) المسعودى : مروج ، جـ ٣ ص ٢٢٩

ربه جهراً، وقد بلغني عنك ما حملته نفسك، وقلدته عنقك، من تضير التنزيل وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني ، فولت شكاة الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت وعظيم ما تحملت، فلا يغرك (أي أخي) تدبير من حولك، وتعظيمهم طولك، وحفظهم أعينهم إجلالا لك، غداً والله تمضي الخيلاء والتفاخر، فأد المسموع وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وجلاً »[1] . فالأستاذ الكبير إذن قد مات وهو عن واصل راض ، ولكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد كما يظهر الكتاب ويبدو أن الاختلاف كان واضحاً في المدرسة بين الشيخ وبين تلميذه ، ويبدو أنه كان بسبب إغراقه في التأويل العقلي، ورفض الأحاديث الكثيرة . ويبدو أن هذا الرفض هو مادعا ابن حبان أن يذكر عنه أنه « كان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث وهما لا تعمداً »[2] ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً ، وإنما رفض من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده. ولم يوافق الحسن البصري على هذا المنهج وكره منه اجتهاداً يذهب به إلى « تنقيص المعاني وتفريق المباني » . وقرأ واصل كتبه بعد شكوى الحسن ، فوجد الحق ما قال الحسن ، فأرسل لعمرو معاتباً زاجراً يطلب فيه أن يؤدي المسموع وينطق بالمفروض ، وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها . ويبدو أن عمرو بن عبيد كان يستمع دائماً لآراء واصل ويحس بضعفه أمامه ، وقد نقلت لنا مناظرة واصل له في مسألة الفاسق ، فقد قال له واصل: ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله ، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه ، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون) ؟ فإن قلت لم يزل يعرف الله — فما حجتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف ؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك فلم أدخلها في القلب بتركه القذف كما خرجها بالقذف ؟ وقال له :

أليس يعرفون الله بالأدلة، ويجهلونه بدخول الشبهة ، فأي شبهة دخلت على القاذف ؟ ثم قال : يا أبا عثمان، أيها أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت عليه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال أوليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من أسمائه، فالخوارج تسميه كافراً وفاسقاً والمرجئة تسميه مؤمناً فاسقا ، والشيعة تسميه كافر نعمة فاسقا ، والحسن يسميه منافقاً ، فأجمعوا على تسميته بالفسق ، فنأخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين . فقال عمرو : ما بيني وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ، وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبي حذيفة . فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجع من قول كان عليه

---

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ٢ ص ٣٨٦ ، ٣٨٧

(٢) الذهبي : ميزان .. ج ٢ ص ٢٩٤

إلى قول آخر من غير شغب ، واستدلوا بذلك على ديانته »[١] ، ومن هنا نرى أن عمرو بن عبيد اختلف مع الحسن ومع واصل ، ولكنه يعود إلى الصواب إذ رأى صحة رأى الآخرين ، وانتهى الأمر به أن وافق واصلاً فى كل آرائه ، ولزمه ملازمة كاملة . وأنه تغالى فى إيمانه بالعقل أكثر مما فعل الحسن وواصل ، ونادى بأن الدين «هو تقرير حجة الله فى عقول المفكرين »[٢] ولكنه خضع أيضًا للسمع ، بل لنداء القلب ، وقد مر يوماً بسارق يقطع عامل الخليفة يده : فقال سارق السريرة يقطع سارق العلانية »[٣] ، وذكر له يوماً أن أيوب السختيانى وقع فيه ، وأن الناس تأثروا له حتى « رحموه » فقال : إياه فارحموا . فالرجل إذن مزيج كامل لمدرسة الحسن البصرى ، من تقوى وزهد وعقل .

٢ ـ التلاميذ

يمضى مؤرخو الفكر الإسلامى فى تاريخهم لحركة المعتزلة من زمن عمرو بن عبيد إلى عهد وظهور أبى الهذيل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول بمعنى الكلمة . وقد ذكرنا أن عمرو بن عبيد توفى عام ١٤٤هـ ـ ٧٦١ م ، وقد ولد أبو الهذيل العلاف عام ١٣٥هـ ـ ٧٥٢ م ، وتوفى عام ٢٢٦هـ ـ ٨٤٠م . فالعلاف إذن عاصر عمرو بن عبيد فى السنوات الخمس الأولى من طفولته ، وبالتالى لم يتصل به . ولكن يرى الشهرستانى أنه أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل ، أحد أصحاب واصل ابن عطاء ، ويرى الملطى أن أبا الهذيل أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبى عثمان الزعفرانى صاحبى واصل بن عطاء[٤] .

وسواء أكان هذا أم ذاك فالمدرسة إذن قد استمرت حية بعد وفاة الأستاذين الكبيرين . ونلاحظ أيضاً أن هناك تطوراً كبيراً فى المذهب المعتزلى ، إذ خاض العلاف فى مسائل فلسفية بحتة وترك لنا مذهباً فلسفيًّا متناسقاً ، وهذا يدل على أن ثمة ظروفاً طرأت على التفكير النظرى فى البلاد الإسلامية إبان ذلك الوقت . وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان لواصل أتباع كثيرون ومريدون متعددون ، فهل خاض هؤلاء أيضًا فى تلك المسائل الفلسفية وعالجوها ؟ ليست لنا أخبار لا كثيرة ولا قليلة عن هؤلاء التلاميذ ، إننا نظفر فقط بذكر لأسمائهم ، وشذرة أو شذرتين عن أخبارهم ، وكل ما يمكننا أن نقوله الآن هو أنهم تابعوا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فى نظرياتهم العامة . ولم تصل إلينا كتب أبى الهذيل العلاف حتى نتبين إلى أى مدى شاركوه فى

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل جـ ٤ ص ٢٢ .
(٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٢ ص ٢٦٨ .
(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٢٨٤ ، ٢٧٥ .
(٤) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٦ .
(٥) الملطى : التنبيه ص ٤٣ .

تكوين مذهبه وإلى أى حد قام بنقاشهم فى المشاكل الفلسفية العويصة التى واجهها والتى قدمها لنا فى فلسفته هو ، ولذلك نكتفى فى هذا الكتاب بسرد أسمائهم وقليل من أخبارهم .

أما أول هؤلاء التلاميذ فهو عثمان الطويل ، ويبدو أنه كان أحب التلاميذ إلى الأستاذ أمره واصل بالسفر إلى أرمينية كما ذكرنا ، وقد كان عثمان الطويل تاجراً ، إذ أنه قال لواصل حين أمره بالسفر إلى أرمينية : يا أبا حذيفة ، إن رأيت أن ترسل غيرى فأشاطره كل ما أملك ، حتى أعطيه فرد نعلى . . ولكن واصلا أجابه « ياطويل اخرج ، فلعل الله أن ينفعك » ، فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف وأجابه الخلق[1] . ويبدو أنه تقابل مع واصل فى مجلس الحسن البصرى ، ثم أعجب بواصل وامتنع عن مجلس الحسن . فقد روى هو أنه لقى قتادة فسأله : ما حبسك عنا ، ولعل هؤلاء المعتزلة حبسنك عنا ؟ فقال عثمان الطويل : نعم حديث رويته أنت عن النبى صلى الله عليه وسلم . قال قتادة ، ما هو ؟ قال رويت أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ستفترق أمتى على فرق خيرها وأبرها المعتزلة[2] . فعثمان الطويل إذن كان أحد رجال مدرسة الحسن البصرى ، وكان ملازماً لها . ثم امتنع عنها وانضم إلى واصل بن عطاء . ويبدو أن على يديه أخذ أبو الهذيل العلاف الاعتزال فى مطلع شباب هذا الأخير ، ويذكر القاضى عبد الجبار : « وله فى الفضل والعلم منزلة لا تخفى » .

والتلميذ الثانى هو حفص بن سالم : وقد ذكرنا من قبل أنه كان مبعوث واصل إلى خراسان ، « فدخل ترمذ ولزم مسجدها حتى اشتهر » ، وأنه ناظر جهماً فقطعه ، وأن المناقشة كانت فى عقيدة الإرجاء ، واعتقاد جهم فى أن الإيمان خصلة واحدة[3] .

ثم القاسم بن السعدى : وقد بعثه واصل إلى اليمن داعياً ، والزيود — كما نعلم — معتزلة . ونجح فى بعثه نجاحاً باهراً ، ولعله مهد التربة للمذهب الزيدى فيما بعد فى اليمن .

ثم الحسن بن ذكوان : وهو مبعوث واصل إلى الكوفة ، ويذكر القاضى عبد الجبار أنه دعا إلى المذهب المعتزلى فى الكوفة فأجابه خلق كثير . وقد كان الحسن بن ذكوان محدثاً ممتازاً ، وقد روى له الشيخان . ويذكر القاضى الأسماء الآتية : عمرو بن حوشب ، وقيس بن عاصم ، وعبد الرحمن بن برة ، وابنه الربيع ، وخالد بن صفوان ، وحفص بن القوام ، وصالح بن عمرو ، والحسن بن حفص بن سالم ، وبكر بن عبد الأعلى ، وابن السماك ، وعبد الوارث بن سعيد أبو غسان ، وبشر بن خالد ، وعثمان بن الحكم ، وسفيان بن حبيب ، وطلحة بن زيد ، وإبراهيم ابن يحيى المدنى ، وقد أخذ إبراهيم مذهبه عن عمرو بن عبيد ، وقد سأله أبو يوسف عن مائة مسألة فى مجلس الرشيد فأجابه ، وأراد هو بدوره أن يسأل أبا يوسف ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ وابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٠ .

(٢) ابن المرتضى : ص ٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤١ ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

ولكن الأخير تهرب منه . ويذكر القاضي أيضاً أن مالك بن أنس كان يعادى إبراهيم بن يحيى ، لأن الأخير كان يعلن أن مالكاً كان من موالى أصبح وليس واحداً منهم كما يزعم مالك . ويذكر أيضاً أن الشافعى أخذ الفقه عن إبراهيم ، كما أخذ أيضاً عن مسلم بن خالد الزنجى ، ومسلم من تلاميذ غيلان ، « فاجتمع للشافعى رجلا أهل الحق من القائلين بالعدل والتوحيد إبراهيم ومسلم[1] » ومن هذا نرى أن تلامذة واصل وعمرو قاموا بالمدرسة من بعدهما . وإلى عثمان الطويل أقبل أبو الهذيل العلاف ، وإلى بشر بن سعيد ، وعثمان الزعفرانى ، أقبل أبو سهل بشر بن المعتمر من بغداد . . وانتشر الاعتزال بقوة فى العالم الإسلامى .

---

(١) القاضى عبد الجبار ص ٢٥٢ وابن المرتضى : المنية والأمل : ص ٢٥ .

الفصل الرابع

الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة

والسند المعتزلي

إن عملية تحديد المصادر التي أخذ منها المعتزلة الأوائل آراءهم هي عملية من الصعوبة بمكان، فقد ذهب علماء السنة القدماء إلى أن المعتزلة تأثروا من ناحية بالفلاسفة، ومن ناحية أخرى بالنصارى، ونادى بهذا أيضًا عدد كبير من المستشرقين فذهبوا إلى تأثر المعتزلة بالمذاهب الهندية وبخاصة السمنية، وبالمذاهب الفارسية، وبفلاسفة ما قبل سقراط، وبخاصة ديموقريطس، ثم أثرت فيهم أيضًا الأرسطاطاليسية والرواقية والأفلاطونية المحدثة. ولكن هل يتناول هذا الاتهام شيخي المعتزلة الأولين واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد؟ إننا نرى، خلال النقد الداخلي لنصوص هذين الشيخين، أنه ليس هناك أثر خارجي في مسألتي المنزلة بين المنزلتين، وفي مسألة الخلاف بين علي وأعدائه، ثم إننا نرى بوضوح كيف تمسك واصل بن عطاء بالقرآن وبالسنة، وكيف عاب على عمرو بن عبيد حين غلا هذا الأخير في التأويل العقلي بدون سند من الدراية. فالشيخان إذن كانا في نطاق السنة والجماعة بلا شك. ولكن تأتي المشكلة الكبرى — وهي مشكلة القدر، ثم مشكلتا خلق القرآن ونفي الصفات.

أما مشكلة القدر، فقد تأثر فيها واصل وعمرو بالقدريين الذين سبقوهما وعاصروهما، ولم يكن البحث في القدر في ذلك الوقت مما يخرج المسلم عن دائرة الإجماع. كانت البصرة عش «القدر» وكان أعظم الرواة من البصرة من القدريين، وعنهم روى الرواة من بعد حتى عالم الحديث الأكبر في العالم الإسلامي، وهو أحمد بن حنبل، لم يتحرج من الرواية عنهم وهنا تظهر المشكلة الكبرى: هل تأثر القدريون بمصادر خارجية؟

لقد كان معبد بن خالد الجهني — كما قلنا — تابعيًّا صدوقًا، ولا نجد في آثاره التي تركها ما يثبت صلته بمصدر خارجي، ومسيحي على الخصوص، إنه تكلم في إنكار القدر تحت تأثير نظر علمي في أفعال الخلفاء، فاعترض على نشر الفكرة الجبرية، وحين أسر هو وعطاء بن يسار بفكرتهما للحسن البصري وافقهما الحسن، فإذا انتقلنا إلى عالم القدرية الكبير غيلان الدمشقي، لا نرى في كل ما تركه من آثار ما يدل على أثر مسيحي أو على تأثر بثقافة خارجة عن الإسلام. وإذا طبقنا النقد الداخلي على النصوص التي تركها لنا، نجد أنه يتجه نحو القرآن والسنة ويحاول

تفسيرهما . وكذلك العدد الكبير من القدريين ، لم يذكر عنه واحد من أعدائهم أن واحداً منهم اتصل بيوحنا الدمشقى أو أحد تلامذته ، فالقدريون إذن هم مصدر المعتزلة ، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرهم نظراً داخلياً فى القرآن والسنة ، وفى أفعال الملوك (أى خلفاء بنى أمية) وما نتج عنهما من عقيدة جبرية انتشرت فى البصرة ، ، وعاون على نشرها مجبرة الشام – بتأييد الأمويين .

أما مشكلة خلق القرآن ونفى الصفات ، فقد تأثر فيها أوائل المعتزلة بصاحبى منهج التأويل – الجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان . وقد اتهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمانوية عند ابن النديم ، وبالصابئة والمسيحية عند ابن تيمية وغيره من المفكرين ، وأن الجهم بن صفوان أخذ عن الجعد وبالتالى قد تأثر بكل هذه المؤثرات الأجنبية . ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس الديصانية والمسيحية ، فهل حدث تلاقى فى الأفكار ؟ ليس هناك ما يثبت هذا على الإطلاق فى هذا العصر الأول ، وليس هناك ما يصل جبرية الجهم بجبرية الرواقية ، وليس ثم مشابهة بين فكرتى خلق القرآن ونفى الصفات ، وبين أية عقيدة رواقية . إن محاولة تحقيق الصلات وتوكيدها من الصعوبة بمكان فى ذلك العهد المبكر . وقد لاحظنا من قبل أن جهم بن صفوان كان « خارجياً » بمعنى ، وكان يشتعل حماسة للإسلام . ولا شك أن نسقه الفكرى كان متميزاً عن غيره من مفكرين معاصرين ، ولكن هل لنا أن نقول إنه كان على اتصال فكرى بالمسيحيين أو بالصابئة ، فلا يوجد ثمة دليل واحد . وإذا كان لا بد وأن نقول : إن هناك من تأثر بالرواقية فى ذلك العصر ، فهو إذن عدو الجهم اللدود : مقاتل بن سليمان ؛ فالتجسيم رواقى وكان مقاتل ابن سليمان مجسماً . وإذا كانت فكرة نفى الصفات مؤدية إلى وحدة الوجود – كما يقول ابن تيمية – فإن عقيدة التجسيم تؤدى إلى نفس الفكرة أيضاً .

وعلى أية حال ، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتى خلق القرآن ، ونفى الصفات . وقد أخذ واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد آراءهما فى هاتين المشكلتين عن القدريين . ولا تثبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأولين للمعتزلة أخذا من مصدر مسيحى أو يهودى أو صابئى أو مانوى .

إنه مما لا شك فيه أن مدرسة واصل عاصرت حركة الترجمة التى بلغت أوجها فى عهد المأمون ، وأن من المرجح أنه حين شرع أصحاب واصل بن عطاء فى مطالعة كتب الفلسفة عرفوا المذاهب الفلسفية يونانية كانت أو غنوصية أو مسيحية ، وقابلوا آراء بيلاجيوس ويوحنا الدمشقى وتيودور أبى قرة .

وإذا كان المعتزلة قد تقابلوا بفكرة السند من أهل الحديث ، فإننا نراهم أيضاً يضعون سنداً لمذهبهم يصل بينهم وبين الرسول عليه الصلاة والسلام . ويعجب التاج السبكى فى سذاجة إذ قرأ فى كتاب معتزلى أن سند مذهبهم يعود إلى عبد الله بن مسعود . ولكنه لم يدرك أن المعتزلة

اعتبرت نفسها أهل السنة والجماعة ، وأن سندهم ، إنما هو مستمد من القرآن والسنة الصحيحة ، وأن الله ذكر الاعتزال فى كتابه : « وأعتزلكم وما تدعون من دون الله » « واهجرهم هجراً جميلا » . والحديث المشهور أيضًا الذى وضعوه «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأنقاها الفئة المعتزلة» وهو يقابل حديث أهل السنة والجماعة : « ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة : أهل السنة والجماعة » . بل إن سفيان الثورى ، تحت تأثير هذا الحديث الأول ، قال لأصحابه « تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة » ، قالوا : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان بعد ذلك يروى : واحدة « ناجية » فسفيان إذن كان يقر بصحة الحديث .

ويرى مؤرخ المعتزلة ابن المرتضى : أن «إجماع المعتزلة» هو الإجماع الحقيقى لأنهم عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول ورفضوا « المحدثات المبتدعة » وذلك حين اعتزلوا كل الأقوال المحدثة « المجبرة » بل إنهم رفضوا اسم القدرية ، وذكروا بأنه أولى بأن يطلق على من يثبتون القدر من أعدائهم لا عليهم هم ، وهم ينفونه ولا يؤمنون به ، فعلوا هذا لأنهم اعترفوا بالأثر : إن القدرية مجوس هذه الأمة ، فقرروا أن هذا الأثر ينطبق على أعدائهم ولا ينطبق عليهم . وزيد بن على يقول : « أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله »[1] ، ويورد أيضًا الجرجانى عن أحد القدرية قوله : « إن من يقول بالقدر خيره وشره أولى باسم القدرية منا »[2] ويقرر الكعبى فى كتابه الهام مقالات : الإسلامية – والمعتزلة ، فيقول : إن لها ولمذهبها إسناداً يتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم ، ليس لأحد من فرق الأمة مثله – وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه ، وهو أن خصومهم يقرون بأن مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء ، وأن واصلاً يسند إلى محمد بن على بن أبى طالب وابنه أبى هاشم عبد الله بن محمد بن على ، وأن محمداً أخذ عن أبيه على وأن عليًا أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] ويرى العالم المعتزلى أبو إسحاق إبراهيم بن عياش « أن سند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى واصل وعمرو بن عبيد» . ويشرح هذا بأن الأمة الإسلامية سبع فرق : أولاها الخوارج ، وأن مذهبهم حدث فى عهد على بن أبى طالب ، فقد ظهرت تخطئته إياهم ومناظرته لهم وقتال من بقى على هذا الاعتقاد . وثانيتها الرافضة ويرى ابن عياش أن مذهبهم حدث بعد مضى الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص فى على جلى متواتر ، ولم ينص أحد منهم أن الإمامة فى اثنى عشر . ويدحض ادعاء الشيعة بأن عماراً وأبا ذر الغفارى والمقداد بن الأسود كانوا سلف الشيعة ، إن هؤلاء الثلاثة لم يظهروا البراءة من الشيخين ، ولم يرد عن أحد منهم السب لهم ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية . . ص ٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ٤ .

(٣) الكعبى : مقالات الإسلاميين فى فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٨ .

إن عماراً كان عاملا لعمر بن الخطاب على الكوفة ، وسلمان على المدائن . فالمذهب مبتدع ، ابتدعه عبد الله بن سبأ ولم يظهر قبله . وثالثتهما الجبرة ، وقد حدثت فى دولة الأمويين « فهو حادث مستند إلى ما لا ترضى طريقته » ، ويرى ابن عياش أن الصحابة ردته وقاومته ، فكيف ينسب إليهم ، ورابعتها : الحشوية ، وهم لا سلف لهم ، إنهم يتمسكون بظواهر الأخبار ، ولا يحكمون العقل والنظر فيها . أما المعتزلة فسندهم أوضح من الفاق ، إذ يتصل كما قال بواصل وعمرو ، وقد أخذ واصل عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ، ومحمد عن أبيه على بن أبى طالب ، وعلى عن النبى صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهوى » . أما امتداده فيما بعد . فقد أخذ عثمان الطويل عن واصل وأخذ أبو الهذيل عن عثمان وأخذه الشحام عن أبى الهذيل ، وأخذه أبو هاشم الجبائى عن الشحام ، وأخذه على الجبائى عن أبيه هاشم وأبو إسحاق بن عياش أخذه عن أبى على الجبائى ، وأخذه أبو عبد الله البصرى عن ابن عياش وأخذه القاضى عبد الجبار عن أبى عبد الله البصرى[1] . ولكن محمد بن زاهد الكوثرى يرى أن واصلاً أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأخذ عمرو بن عبيد وبشر ابن سعيد عنه ، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل ، وعلى الثانى تخرج أبو بكر عبد الرحمن ابن كيسان الأصم وإبراهيم النظام وهشام الفوطى وعلى بن محمد الشحام ، وعن النظام أخذ الجاحظ وابن أبى داود ، وعن الأول انتشر الاعتزال ببغداد حيث أخذ منه أبو موسى بن صبيح وعنه جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وعنهما محمد بن عبد الله الإسكافى . وعن الشحام بن الجبائى . وعنه ابنه أبو هاشم ، وأخذ عن الفوطى عباد بن سليمان ، فهؤلاء هم قادة الاعتزال فى البصرة وبغداد[2] .

ومن الخطأ الكبير القول بأن المعتزلة المتأخرين وبخاصة الزيدية منهم قد زوروا هذا السند أو وضعوه بحيث ينسب فيه واصل بن عطاء إلى أبى هاشم بن محمد بن الحنفية أى إلى رجل من الدوحة العلوية . إن كتب أهل السنة نفسها تعلن أن واصلاً تخرج على أبى هاشم ، ولكن المشكلة الدقيقة : هل كان أبو هاشم يعبر عن آراء أبيه محمد بن الحنفية أو أنه كون اجتهاداً خاصاً ؟ إننا لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى ندرس شخصية محمد بن الحنفية دراسة وافية ، فقد نسب إلى هذا الإمام العظيم الكثير من الأساطير ، ولقد قامت الكيسانية تدعى إمامته ورجعته كما سنبين هذا فى بحثنا عن الشيعة فى الجزء الثانى من هذا الكتاب . غير أن ما أود أن أوجه الأنظار إليه هو أن المعتزلة تمسكوا « بالسند » ، وأنها لم تكن فقط « قضية عقول » كما ظن أعداؤهم ، وينبغى أن نذكر أنهم شغلوا بالحديث وإسناده وبالفقه .

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل . ص ٥ ، ٦ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثرى . مقدمة تبين .. ص ١١ ، ١٢ .

ولكن ما هو تصوير المعتزلة لآراء أهل سندهم من الصحابة ، اعتبر القاضى عبد الجبار الطبقة الأولى من المعتزلة : الخلفاء الأربعة ، عليًّا وأبا بكر وعمر وعثمان . ثم من الصحابة عبد الله ابن عمر وأبى ذر الغفارى وعبادة بن الصامت .

ومن العجب أن يعتبر القاضى عبد الله بن عمر معتزليًّا ، ونحن نعلم أن شيخ المعتزلة الثانى عمرو بن عبيد اعتبره حشويًّا ، ولكننا سنرى تخريج المعتزلة لموقف هؤلاء الصحابة ، وتفسير أقوالهم تفسيراً مقابلاً لتفسير أهل السنة والجماعة ، أو بمعنى أدق حاول كل من الفريقين — أهل الاعتزال وأهل الحديث فى ذلك الوقت — أن يحتضن الصحابة ، وأن يصبغ أو يفسر أقوالهم طبقاً لمذهبه ، أو بمعنى أدق كانت الحرب سجالا على السلف : إذ كان فقه أهل العراق قد انتهى إلى على ، فهو قد أخذ عن أبى حنيفة عن حماد بن سلمة عن علقمة والأسود عن على وابن مسعود ، وكذلك سند القراءات يتصل حتى ينتهى إلى على وابن مسعود. وكذلك اللغة والنحو سندهما إلى على.. فسند المعتزلة ينتهى أيضًا إلى على ، وعلى أخذ كل هذا عن العاصم والمعصوم. ولذلك نرى المعتزلة يضعون على رأس السند أولا عليًّا لا أبا بكر وعمر وعثمان .

وكان مركز الدائرة من السند هو « القضاء والقدر » أى العدل وإنكار الجبر ، ويضع المعتزلة الرواية الآتية التى تنظم عليًّا فى قمة السند. انصرف على من صفين ، فقام أحد أتباعه وسأله : أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر ، فقال على عليه السلام : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا واديًا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله أحتسب عنائى ، ما لى من الأجر من شىء . فقال : بلى أيها الشيخ ، عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وأنتم سائرون ، وفى منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا إليها لمضطرين. فقال الرجل وكيف ذلك القضاء والقدر ساقانا ، وعنهما المسير كان . فقال على عليه السلام : لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً حتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسىء ، ولا المسىء بعقوبة الذنب أولى من المحسن . تلك مقالة الشيطان وعبدة الأوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور وأهل العماء عن الصواب فى الأمور ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها . إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلف مجبراً ، ولا بعث الأنبياء عبثاً ، وذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الرجل : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ، فقال : أمر الله بذلك وإرادته . ثم تلا : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا »[1].

ونحن نرى أنه إذا كان هذا النص حقًّا لعلى ، فعلى إذن كان معتزليًّا قبل المعتزلة ، فقد ورد فيه جميع المصطلحات المعتزلية التى ظهرت بعد عصر على بزمن طويل ، أو بمعنى أدق يحاول المعتزلة هنا أن ينطقوا عليًّا بالمذهب المعتزلى كاملا غير أننى أرى من ناحية أن النص قد وضع

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٧ ، ٨ .

ببراعة نادرة بحيث نرى فيه محاكاة ممتازة لأسلوب علي . وأرجح أن النص موضوع ، ومن العجب أن الذين حاربوا الوضع فى الحديث يلجأون هم أنفسهم إلى الوضع ، ولكنهم أرادوا أن يحاربوا الروايات التى أوردها أهل السنة والجماعة عن علي ، ينهى فيها عن بحث مسألة القدر أو يميل فيها إلى رأى أهل السنة . وقد أوردنا من قبل فى هذا الكتاب رواية لأهل السنة والجماعة عن نقاش لعلي بن أبي طالب مع أحد أتباعه فى مسألة القضاء والقدر ذهب فيها إلى رأى أهل السنة والجماعة ، فكان لابد إذن للمعتزلة من وضع قصة عن نقاش أيضًا لعلي بن أبي طالب مع أحد أتباعه ينكر فيها القدر الأزلى ، والقضاء الواجب ، وسقوط الوعد والوعيد ويتكلم عن الأمر التخييرى والنهى التحذيرى ، وتكليف المحبر ، والقضاء والقدر بمعنى الإرادة .

وإذا كان المعتزلة — كما رأينا — لم يصادفهم التوفيق فى وضع هذا النص فإن التوفيق يلازمهم حقًا حين يستندون على آثار لأبي بكر وعمر وعثمان ، فإن أبا بكر سئل عن الكلالة وابن مسعود عن المرأة المفوضة فى مهرها ، فقال : كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله . وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان » .

ونحن نرى هذه الآثار عن أبي بكر وابن مسعود منتشرة فى كتب أصول الفقه السنى . ويرى المعتزلة « أنها تصريح بالعدل وإنكار الجبر »[1] وكذلك تعزير عمر لمن ادعى أن سرقته بقضاء الله ، فقد أقام عليه الحد ثم أمر بضربه أسواطًا . لأنه حين أقر قال « قضى الله على » ولما سئل فى ذلك عمر قال : « القطع للسرقة » ، والجلد لما كذب على الله » . وأما عثمان بن عفان فقد قال له من حاصروه قبل قتله حين رموه « الله يرميك » فقال : كذبتم ، لو رماني ما أخطأني » . هذه كلها آثار رأى فيها المعتزلة سنداً لآرائهم فى نفى الجبر .

وكما أورد أهل السنة والجماعة رواية تثبت أن عبد الله بن عمر تبرأ من القدرية ومن معبد الجهنى ، يأتى المعتزلة فيذكرون أن بعض الناس أتوا عبد الله بن عمر وقالوا له « إن أقوامًا يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس — ويقولون كان فى علم الله فلم نجد بدًا . فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم ، وقد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها » بل إن المعتزلة تنطق ابن عمر بأنه يقول « لعبد يعمل المعصية ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إلى من عبد يصوم النهار ويقوم الليل . ويقول إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه » .

فابن عمر — الحشوى فى نظر عمرو بن عبيد — معتزلى فى نظر القاضى عبد الجبار .

وينتقل المعتزلة إلى التكلم عن شخصية ابن عباس ، وكان لابد لهم أيضًا أن يضعوه فى سلسلة السند . فهو مفسر القرآن الأول ، وحبر الأمة . وقراء المجبرة بالشام يعلنون الجبر ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٨ ، ٩ .

ويجدون التأييد والتعضيد من بني أمية ، لكن ابن عباس لا يسكت كما سكت غيره ، فيرسل إلى هؤلاء القراء : « أما بعد — أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون ! ؟ يا أبناء سقف المقاتلين ، وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سقف الشياطين ، هل منكم إلا مفتر على الله يحمل أجرامه عليه ، وينسبها علانية إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته !! أعلى هذا تواليتم ، أم عليه تماليتم ؟ ! حظكم منه الأوفر ، ونصيبكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاة من لم يدع الله مالا إلا أخذه ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقة أو خانه فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذكوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله ، وتوبوا تاب الله على من تاب وقبل من أناب ! ! وقد نقل مجاهد هذا عن ابن عباس ، وقد اعتبروا مجاهدا قديماً . ومضى المعتزلة يذكرون عدداً آخر من الصحابة في سندهم المعتزلي كأنس وأبي بن كعب .

وأما الطبقة الثانية ، فيضع المعتزلة على رأسها أهل البيت : وأولهم الحسن بن علي ، وقد اشتهر الحسن بن علي ببلاغته الرائعة . وقد أورد له المعتزلة الكتاب الآتي لأهل البصرة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنوبه على ربه فقد فجر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لما ملكهم والقادر على ما قدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك . فلو أجبر الله الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب ، لو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة بالطاعات كانت له المنة عليهم » . ويرى القاضي عبد الجبار أنه قد اشتهر عن الحسين أيضاً القول بالتوحيد والعدل .

ويضع القاضي عبد الجبار في نفس الطبقة علي بن الحسن ومحمد بن الحنفية . ثم عدداً من كبار التابعين هم : سعيد بن المسيب قاضي المدينة المشهور ، وطاووس اليماني وأبو الأسود الدؤلي من أصحاب علي بن أبي طالب عليه السلام ، ثم من أصحاب عبدالله بن مسعود : علقمة والأسود وشريح[1] .

ثم تأتي الطبقة الثالثة . وتنقسم قسمين :

أولاً : أهل البيت — ويدرج فيها القاضي عبد الجبار : أولاد الحسن بن علي جميعاً ، ثم ابني محمد بن الحنفية : أبا هاشم عبدالله بن الحنفية وكذلك أخاه الحسن بن محمد . وقد أدرك أن هناك اختلافاً بين الأخوين ، فيقول إن الحسن « أستاذ غيلان ، ويميل إلى الإرجاء ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٠ ، ١١ .

ولهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة » وفى نص آخر يقول : « ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلا فى شىء من الإرجاء . وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان فى الموسم : أترون هذ ؟ هو حجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول . وكان غيلان وحيد دهره فى العلم والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله »[1] .

ثم يضع القاضى عبد الجبار محمد بن على بن عبد الله بن عباس — أبا الخلفاء العباسيين — فى السند ويذكر أن أباه أرسله إلى أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية للتعلم فى مكتبه . وهذه براعة نادرة من المعتزلة أن يضعوا فى سندهم أبا الخلفاء العباسيين . ثم زيد بن على وأولاده ونحن نعلم أن المأمون والمعتصم والواثق كانوا سند المعتزلة رسميًّا فيما بعد ، كما أن الزيدية اعتنقت كثيراً من أصول المعتزلة .

والقسم الثانى علماء التابعين من هذه الطبقة : ويضع المعتزلة فيها ابن سيرين ثم سيد التابعين الحسن البصرى . وحاول المعتزلة جاهدين — كما قلت من قبل — أن يضعوا الحسن فى قمة المذهب المعتزلى : رووا عنه الروايات الكثيرة وذكروا له رسائله المتعددة وكلها فى التوحيد والعدل « فداود بن أبى هند يقول « سمعت الحسن يقول : كل شىء بقضاء الله وقدره إلا المعاصى ويوردون رسالته التى أرسلها إلى عبدالملك بن مروان فى القدر ، وهى التى ينسبها أهل السنة لواصل بن عطاء . ثم يطلقون على لسانه حديثاً عن الرسول : أن رجلا من أهل فارس جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم . فإذا قيل لهم لم تفعلون هذا قالوا : قضاء الله وقدره . فقال صلى الله عليه وسلم : أما أنه سيكون فى أمتى من يقولون مثل ذلك . قال : أولئك مجوس أمتى . بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم يفسر « سبحان الله » بأنه تنزيهه عن كل شىء وأنه كان يقول فى الصلاة « والشر ليس إليك »[2] .

ثم تأتى الطبقة الرابعة : وهى الطبقة الرسمية التى أعلنت إيمانها بالأفكار القدرية من ناحية وبالأفكار المعتزلية من الناحية الثانية — غيلان بن مسلم فى دمشق وواصل بن عطاء فى المدينة ثم فى البصرة .

هذه هى أصول السند المعتزلى . . حاول المعتزلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولا ، مع اعتناء كامل بصبغ العترة النبوية وعلى رأسها على بن أبى طالب بالصبغة المعتزلية ، ولم يكن على بن أبى طالب قدريًّا على الإطلاق ؛ بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير كما كان إخوانه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما أن عبدالله بن عمر لم يكن قدريًّا على الإطلاق ، بل هو رجل أهل السنة الذى تابعها عن صدق ويقين .

---

(١) ابن المرتضى : المنية : ص ١١ ، ١٥ .

(٢) نفس المصدر : ٨ ، ١٠ .

ونحن نلحظ مسألة هامة ، وهى أن المعتزلة قد تناست أصلها الأول — مسألة مرتكب الكبيرة — واعتزاله للكافر والمؤمن — وأصلها الثانى وهو اعتزال النزاع السياسى بين على وأعدائه . ولهذا نراهم يضربون صفحاً عن اعتبار عبد الله بن عمر معتزلياً من هذه الناحية ، وإنما حاولوا فقط أن ينسبوا إليه القول بنفى القدر[1] .

ونلحظ أيضاً العامل السياسى فى هذا السند ، وهو وضع أبى الخلفاء العباسيين فى رجال السند ، وبه ضمن المعتزلة — إلى حد ما — عطف الخلفاء العباسيين الأوائل ، ثم إلى أكبر حد عطف خليفتين منهم ذاق أهل السنة الويلات الكبيرة منهما . ونرى نفس هذا العامل السياسى فى وضع زيد بن على فى السند . وقد جذب المعتزلة حقاً الزيود إلى مذهبهم .

ولكن ، هناك أمر هام يسترعى النظر فى السند ، وهو خلوه من شيخ المذهب الشيعى الاثنى عشرى الحقيقى جعفر الصادق ، إن الشيعة الإمامية الاثنى عشرية قد احتضنت المذهب المعتزلى فيما بعد ، بل حاربت أهل السنة به ، إننا نعلم أنه حين ظفر مذهب أهل السنة والجماعة على يد إمام الهدى أبى الحسن الأشعرى بالمعتزلة ونقوض حصونها العقلية ، كما أنزل ضرباته الكبرى على المذهب الشيعى إمامياً أو إسماعيلياً على يد أبى الحسن الأشعرى أولا وأبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين والغزالى وفخر الدين الرازى ثانياً ، هربت المعتزلة إلى رحاب المذهب الاثنى عشرى واتحدت به . ولكن هنا ، وفى هذا السند المشهور الذى وضعه قاضى المعتزلة الكبير ، لا نرى ذكراً لاسم جعفر الصادق إمام المذهب الكبير الذى سميت الاثنا عشرية به حتى عصورنا الحاضرة ، فأطلق عليها اسم الجعفرية . والمسألة واضحة تمام الوضوح أمام النقد النزيه إن جعفر الصادق لم يكن قدرياً ، بل هو إمام أهل السنة والجماعة . ، والمحدث الذى تابع القرآن والسنة فى تفسيرهما الصحيح ، وكل ما ذكر من آرائه إنما هو سلف لأهل السنة والجماعة ، والشيعة الإمامية أما الشيعة الاثنى عشرية التى اتخذت العدل والتوحيد وعقائدها الرئيسية فإنها تخرج عن آراء الإمام العظيم الذى لم يخالف عقيدة السنة والجماعة .

وأخيراً : نرى السند قد كتب بلباقة ، وأخذ فيه جانب من جوانب الناس وأغفلت جوانب . . كان المعتزلة بلا شك رواد بحث عقلى ونظر ممتاز فى القرآن والسنة ، بدءوا النظر العقلى فأنتجوا تفكيراً إسلامياً ، ولكن من وجهة نظر واحدة . ثم تغالوا فى قضية العقل غلواً كاملا ، فنكبوا الحقيقة ، واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم ونشر معتقداتهم ، وكان هذا السند إحدى وسائلهم الكبرى . وسننتقل الآن إلى توضيح آرائهم العامة ، وهى التى أطلق عليها اسم : « الأصول الخمسة » .

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٥ .

الفصل الخامس

الأصول العامة الفلسفية للمعتزلة
الأصول الخمسة

رأينا كيف وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلى ، وكيف سار تلاميذه على أثره . ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة : فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها ، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها ، والمعتزلة تقترب من الخوارج ، والزيدية تحتضن كثيراً من آراء المعتزلة ، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال ، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم ، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية ، ويناقش المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى فى صحيحه ، وابن الراوندى يعتبر جهماً وضراراً وحفصاً الفرد وحسيناً النجار وسفيان وبرغوثاً معتزلة[1] . كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلى وصاحب كتاب الانتصار يقول : « لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا فى العدل ويقولون بالتشبيه ، وبشر كثير يوافقوننا فى التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقوننا فى التوحيد والعدل ويخالفوننا فى الوعد والأسماء والأحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[2] . وقد سمى المعتزلة بهذه الأصول ، فيقال لهم أهل العدل والتوحيد ، والموحدة ، والعدليون ، والموحدون ، وأهل الوعد الوعيد ، والوعدية ، والوعيدية ، والمنزلية والمعتزلة — أى اعتزال الفاسق للمؤمن وللكافر فهو فى منزلة بين المنزلتين ، أما عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فقد قيل لهم أيضاً أهل الحق .

ولكن متى ظهر مصطلح « الأصول الخمسة » كمصطلح ؟ إننا لا نجد فى تراث واصل ابن عطاء ولا فى تراث صديقه عمرو بن عبيد ذكراً له . حقاً إنهم خاضوا فى بعض هذه الأصول ، ولكن لم يعرف مصطلح الأصول الخمسة لديهما ، ويبدو أنه من وضع تلاميذ واصل . يقرر الملطى وهو يؤرخ لظهور المعتزلة : « وبالبصرة أول ظهور الاعتزال ، لأن

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٤ .

أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة . . أولهم بشر بن المعتمر ، خرج إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفرانى فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد ، ومن هذا النص يتضح أن مصطلح الأصول الخمسة أخذه بشر بن المعتمر (المتوفى حوالى ٢١٠ هـ — ٢٢٦ هـ) عن صاحبى واصل بن عطاء وهما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفرانى . فالمصطلح إذن ظهر فى مدرسة واصل بن عطاء ، وأصبح المحك الذى يصبح به الإنسان معتزليًّا ، ثم وضح المصطلح تمامًا عند أبى الهذيل العلاف فكتب فى الأصول الخمسة بعض فصول كتبه ، ويذكر أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد فى حسن الكلام ونظامه ، يذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد[1] . بل إن أبا المعين النسفى صاحب بحر الكلام (توفى عام ٨٠٥) يذكر أن « أبا الهذيل العلاف صنف كتابًا للمعتزلة وبين لهم مذهبهم وجمع علومهم ، وسمى ذلك الأصول الخمسة ، وكلما رأوا رجلا قالوا له خفية هل قرأت الأصول الخمسة ؟ فإن قال نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم »[2] . وهذا النص النادر يبين لنا أن هناك كتابًا خاصًّا لأبى الهذيل العلاف يسمى « الأصول الخمسة » ، وهى رواية تفرد بها النسفى ، وسنبحث هذا فى قائمة الكتب التى سنوردها للعلاف فيما بعد ، ولكنه أمدنا بحقيقة جديدة ، وهى أن المذهب المعتزلى أصبح مذهبًا سياسيًّا سريًّا فى عهد الرشيد ، ويبدو أن الرشيد تتبع المعتزلة كما تتبع المهدى من قبل الزنادقة ، فاستترت المعتزلة . وكانت الأصول الخمسة — سواء كانت كتابًا لأبى الهذيل العلاف أم جزءاً من كتاب — هى أداة المذهب ، يعرفون بها المعتزلى من غيره وقد ترك لنا أبو القاسم الرسى كتاباً فى الأصول الخمسة وكتب أيضًا جعفر بن حرب المفكر المعتزلى المشهور (توفى عام ٢٢٦هـ — ٨٥١ م) كتاباً أسماه الأصول الخمسة[3] ثم فعل نفس الشىء فيما بعد القاضى عبد الجبار ، فكتب شرح الأصول الخمسة[4] .

أما عن هذه الأصول ومكانتها عند المعتزلة ، فيرى الملطى أن المعتزلة عشرون فرقة ، ولكنها اجتمعت على أصول معينة لا يفارقونها ، وعليها يتولون وبها يعادون . . وهنا يعطينا الملطى سببًا آخر لوضع الأصول الخمسة : وهو أنهم اختلفوا اختلافًا شديداً فيما بينهم ، فكان لا بد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق أصلا أو أصولا يتفقون عليها ، أما هذه الأصول الخمسة فهى العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[5] ، ويقرر الملطى أن المعتزلة وضعوا فى الأصول الخمسة الكتب الكثيرة على من

---

(١) الملطى : الرد ص ٤٣ .
(٢) النسفى : بحر الكلام — ص ١٤ وما بعدها (المخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمورية) .
(٣) ابن المرتضى : المنية ص ٤١ .
(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٦٨ .
(٥) الملطى : الرد ص ٤٥ — ٤٦ .

خالفهم ويتبرأون ممن خالفهم فيها ولو كانوا من آبائهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . وأن هذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل مذهبهم مع اختلافهم فى الفروع ، وهم يتوالون عليها ، ويردون بها الفروع ، ويتفق فى هذا معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة[١] .

ويرى المسعودى نفس الشىء وهو أن الأصول الخمسة عند المعتزلة هى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، وهى القول بالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويقرر أن المعتزلة اجتمعت على هذا ، ومن اعتقدها كان معتزليًّا ، فإن اعتقد الأكبر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال ، ، ثم اختلفوا فى الفروع »[٢] ولكن المسعودى يأتينا برأى جديد عن تاريخ ظهور المصطلح : إنه يرى أنه ظهر فى عهد يزيد الناقص ، فقد ذكر عنه أنه كان يذهب إلى قول المعتزلة ، وما يذهبون إليه فى الأصول الخمسة ؛ وقد ظهر فى زمن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد[٣] ، وهذا ما استبعده تمامًا .

ويأتى أخيراً إمام السنة ومؤرخ المعتزلة ، أبو الحسن الأشعرى فيذكر أصول المعتزلة الخمسة أيضًا ، ولكنه — وهو المعتزلى القديم — يرى أن المعتزلة اختلفوا فيها[٤] ، ويقصد بالاختلاف هنا اختلافهم فى الأصول . والسؤال الهام : هل ظهرت هذه الأصول الخمسة دفعة واحدة ، أو بمعنى أدق : هل ظهرت هذه الأصول فى الصورة التى وصلتنا على يد الخياط والأشعرى والمسعودى والقاضى عبد الجبار .

إن من المؤكد أن هذه الأصول مرت فى تطورات فكرية فى المدرسة المعتزلية . لقد خاض المعتزلة الأولون — واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأقرانهما — بعض النطاقات الميتافيزيقية والفيزيقية والإنسانية . وتركوا آراء وأفكاراً فى كل نطاق من هذه النطاقات ، ولكن لم يسموا هذا باسم التوحيد ولا ذاك باسم العدل أو الوعد والوعيد .

كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وتلاميذهما يدلون بدلوهم فى كل ما قابل المسلمون من أفكار وأحداث ، هذه هى مادة الأصول الخمسة الأولى . ولكن لم يكن كل هذا فى الصورة النسقية الأخيرة التى وصلتنا

ونلاحظ أيضًا أنه لم يكن هناك أصل أولى من أصل أو أصل أقل من أصل . ولذلك من الخطأ أن نقول : إنهم عانوا — أول ما عانوا — أصل التوحيد ، ثم أعقبه العدل ، فالوعد والوعيد . . . إلخ أن هذا إنما كان التنظيم النهائى المتأخر للأصول الخمسة .

---

(١) الملطى : الرد ص ٤٢ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ١٥٢ .

(٤) أبو الحسن الأشعرى . مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

إن أول ما بحثه واصل بن عطاء ، هو أصل المنزلة بين المنزلتين . والمنزلة بين المنزلتين « وكيفية الفكر الواصلى » ، وقد تفرع عنها مسألة تحديد « الإيمان » وما يتصل بالإيمان من إرجاء ، وإنكار المعتزلة له . وهذا أدى إلى بحث مشكلة الوعد والوعيد ، ومن . . المنزلة بين المنزلتين ، انتقل إلى فكرة أخرى كانت تقابل المجتمع الإسلامى : وهى النزاع السياسى بين على وأعدائه ، ثم خاض « مسألة القدر » وكانت شغل المسلمين أيضًا لاتصالها بنظرية الجبر الإلهى التى أشاعها بنو أمية لتبرير حكمهم ، لم تكن الأصول الخمسة فى مصطلحها ونسقها الذى وصلنا هى شغل واصل بن عطاء أو من عمله أو من عمل تلاميذه ، ولا أعتقد أن أصول العلاف الخمسة هى ما لدينا من أصول ، كما صورها المسعودى فى مروج الذهب أو الخياط فى الانتصار أو الأشعرى فى مقالات الإسلاميين .

ولذلك اختلفت أنظار الباحثين القدامى فى حقيقة هذه الأصول وأسمائها ، « فالإمام أبوالقاسم الرسّى (المولود ١٦٩ ، والمتوفى عام ٢٤٦هـ) يتكلم فى رسالة صغيرة له عن الأصول الخمسة ، أو خمسة الأصول » كما يسميها . ويحددها تحديداً يختلف تماماً عن الأصول الخمسة التى وصلتنا فى صورتها الأخيرة. وأولى هذه الأصول عنده « أن الله سبحانه ، واحد ليس كمثله شىء ، وهو خالق كل شىء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » ولعل هذا الأصل هو ما تطور بعد ذلك تحت اسم التوحيد .

والثانى : أن الله سبحانه ، عدل غير جائر ، لا يكلف نفساً إلا وسعها ، ولا يعذبها إلا بذنبها ، لم يمنع أحداً من طاعته ، بل أمره بها ، ولم يدخل أحداً فى معصيته ، بل نهاه عنها . . ومن الواضح أن هذا الأصل هو مصدر أصل العدل .

والثالث : أن الله سبحانه ، صادق الوعد والوعيد ، يجزى بمثقال ذرة خيراً ، ويجزى بمثقال ذرة شرًّا ، من صيره إلى العذاب فهو فيه أبداً خالداً مخلداً كخلود من صيره إلى الثواب الذى لا ينفد . . وقد تطور هذا الأصل وصيغ فى أصل الوعد والوعيد والأصل الرابع عند الرسى هو « أن القرآن المجيد فصل محكم وصراط مستقيم لاخلاف فيه ولا اختلاف ، وأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما كان لها ذكر فى القرآن ومعنى » وهذا الأصل لا نجده فى الأصول الخمسة المعهودة .

والأصل الخامس عند الرسى : هو أن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمنى وسائر الضعفاء ليس من الحل ، والإطلاق كمثله فى وقت ولاة العدل والإمساك والقائمين بحدود الرحمن »[1] وليس لهذا الأصل أيضًا مثيل فى الأصول الخمسة المعهودة .

(١) الرسى : رسائل العدل والتوحيد جـ١ ص ٢٤٢ تحقق الأستاذ محمد عمارة) .

ومن الملاحظ أن أبا القاسم الرمى كان معاصراً لأبى الهذيل العلاف . فهل كانت هذه أيضاً أصول العلاف الخمسة .

أما ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ) فيذكر لنا أن الأصول الخمسة هى القول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية السعيدة ونفى القدر والقول بالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »[1] وهذا نقل آخر عن أصول المعتزلة — يختلف عما وصل إلينا عن طريق الخياط والأشعرى والمسعودى والقاضى عبدالجبار .

بل إن أبا القاسم البلخى (الكعبى : المتوفى عام ٣١٩هـ) — وهو تلميذ الخياط لا يذكر مصطلح الأصول الخمسة — وهو يعرض لذكر المعتزلة . إنه يتكلم فقط عن إجماعهم ، ويعرض لنا ما أجمعوا عليه من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والنهى عن المنكر . إنه يشرح إجماع المعتزلة ويعرض لعناصر هذا الإجماع ، كل عنصر على حدة ، ثم ينتهى إلى القول بأن هذا القول بالتوحيد : هذا هو القول بالعدل ، وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين[2] ... إلخ ، أجمع المعتزلة إذن على مسائل ، وانتهى اجتماعهم إلى هذه العناصر أو هذه الأصول التى عرفت باسم الأصول الخمسة . فالأصول الخمسة إذن مرت فى مراحل تطورية ، ولم تأخذ نسقها المنطقى ، واعتبارها مذهباً متكاملا إلا فى عصر متأخر .

ونلاحظ ثانية أن هذه العناصر أو هذه الأصول الخمسة إنما أثيرت فى أول الأمر كمسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة . أو بمعنى أكثر تحديداً — واصل بن عطاء ومدرسته بنظرات عقلية نقدية . حاولوا تفسيرها عقلياً ، ولكن مع محافظة على روح النص وسياقه ، سواء أكان النص قرآناً أو سنة . ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة على وجههم الحقيقى — العلاف ومدرسته — نشأ الموقف العقلى البحت .

كنا حينئذ أمام فلاسفة تخلصوا من نطاق النص واتخذوا موقفاً عقلياً بحتاً .

وبهذا الموقف العقلى واجهوا النص ، كما واجهوا الفلسفة اليونانية . وبهذا الموقف العقلى وفيه وضعوا الأصل الفلسفى سواء خالف النصوص الدينية أو وافقها ، وسواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها .

وإذا نظرنا إلى هذه الأصول الخمسة ، كما وصلتنا فى نسقها الفلسفى ، رأينا بسهولة ، أن وراء كل أصل أصلا فلسفياً عقلياً ، وسنوضح هذا حين نبحث الأصول الخمسة ، كل أصل على حدة .

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٢ ص ٨٩ .

(٢) الكعبى : طبقات المعتزلة ص ٦٣ ، ٦٤ .

ولم يكن المعتزلى يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة . إن ما كان يرمى إليه هو تدعيم الأصل العقلى الذى وصل إليه . وفى خلال العقل ، كان فهمه للكتاب . لقد أعلن المعتزلى بدون مواربة ، أن دلالة العقل هى الأولى . وكانت مادته هى : نصوص الفلسفة اليونانية والنصوص الدينية الإسلامية . وقد اتخذ المعتزلى تجاه الاثنين موقف الفيلسوف البحت لم يكن — كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان ، ولم يكن كأهل الحديث — عبدة النصوص الواقفين معها . بل استخدم العقل فى المادتين ، فوصل إلى مذهب عقلى .

لست أتكلم هنا عن مدى تقبل العالم الإسلامى لنظريات المعتزلة أو عدم تقبلها . إن كل ما يمكننى أن أقوله الآن : إنهم كانوا حاجة من حاجات المجتمع الإسلامى حينئذ .

نجحت المعتزلة — فلسفة — فى تاريخ الفلسفة العام ولكنها كانت نزوة حيوية ولازمة للمجتمع الإسلامى ، سادت حيناً ، ثم اختفت ، لتظهر مرة ثانية فى النسق الغنوصى الشيعى على اختلاف فرق هذا النسق ، وعاشت الفلسفة الإسلامية الأصيلة لدى الأشعرى . وكانت الأشعرية وحدها نتاج المجتمع الإسلامى . آمنت بالنص أولا ، ثم حاولت تفسيره عقلياً ثانياً ، فهدمت من ناحية الفلسفة اليونانية وأتباعها فى العالم الإسلامى باسم أصالة المجتمع الإسلامى ، وأنزلت ضرباتها بالمعتزلة من ناحية أخرى ، فانزوت المعتزلة — وقد لفظها المجتمع من بنائه ومن داخله . وعاشت الأشعرية حتى يومنا هذا .

وينبغى قبل أن نتقدم لوضع الأصول الخمسة للمعتزلة فى صورتها الفلسفية أن نبين معنى الأصول والفروع .

إن الأصول عند المتكلمين « هى معرفة الله تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم . وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين ، فهى من الأصول » أى أن كل مسألة يكون الحق فيها واحداً فهى من الأصول . والدين ينقسم إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد فهو أصولى ، ومن تكلم فى الطاعة وهى الشريعة كان فروعياً — والأصول موضوع علم الكلام ، والفروع موضوع علم الفقه ، ويضع الشهرستانى تمييزاً آخر دقيقاً بين الأصول والفروع فيقول : « كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »[1] والإشكال الذى أمامنا الآن ، هو أن المسلمين فعلا اختلفوا فى الأصول : فى التوحيد والعدل والوعد والوعيد وحقيقة الإيمان وفى حقيقة الإسلام . وأخذ البعض يكفر

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٥٤ ، ٥٥ .

البعض الآخر . ويرى الشهرستانى أن التقابل بين الفرق بالتضاد ، قد تحقق بين المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفاتية ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعة والخوارج .. يقول « وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلا فى كل زمان ، ولكل فرقة مقالة على حيالها ، وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم »[1] ونرى من هذا أن المعتزلة اختلفت مع غيرها من الفرق فى الأصول ، ولكن يبدو أن المعتزلة اختلفت بعضها مع بعض فى ماهية هذه الأصول . ويذكر ابن حزم أن من فرق المعتزلة من تقرّب من أهل السنة والجماعة ، ومنهم من تبتعد[2] ، ولن ندخل نحن فى هذا الفصل فى اختلافات المعتزلة فى أصولهم الخمسة ، بل سنحاول أن نعطى فكرة موجزة عنها ، مبينين الدوافع التى أدت إلى ظهور هذا الأصل أو ذاك .

الأصل الأول : التوحيد

الميتافيزيقا المعتزلية — والفيزيقا المعتزلية

ذكرنا من قبل « مقاتل بن سليمان » وكيف قام فى تفسيره بإثبات الصفات وكيف قبل الحشو الكبير من الإسرائيليات فى تفسيره ، وكيف نشر حديث « المقام المحمود » وما يؤدى هذا كله إلى الأخذ بفكرة الرؤية مجسمة ومنمثلة تمثلا حسيًّا ماديًّا . ثم أعلن الشيعة الأوائل — غلاة ومعتدلة — نظرية التجسيم ودعمها فلسفيًّا — تحت تأثير رواق — هشام بن الحكم . وبجانب هذا كله ، كانت المسيحية تجسم الله فى المخلوق ، واليهودية التى اشتهر التجسيم عنها وملأ كتابها المقدس « العهد القديم » ، ثم المذاهب الغنوصية تنادى بالتجسيم فى أقوى صورة . وكان من الشائع جدًّا فى ذلك العصر . « تشبيه الله بصفات المحدثين »[3] « وأن لله جسمًا ولحماً ودماً وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين . ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات » ثم أثبتوا لله الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجىء والإتيان والفوقية[4] وكانت هذه الأفكار الغلاظ تصدر من الحشوية ومن المصورة ومن الممثلة أو الممثلين أو المجسمة ، سواء من أهل الحديث أو الشيعة .

واجه المعتزلة — وهم من خواص أهل العلم والنظر — واجهوا هذا الأمر الخطير يستشرى فى عقائد المسلمين فلجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها ثم وضعوا فكرتهم عن الله . أما هذه الفكرة فهى : إن الله واحد فى ذاته ، عين واحدة[5] ، شىء لا كالأشياء ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ، ولا لحم ولا دم وهنا ينزهه المعتزلة عن كل

---

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٥٧ .
(٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ص ١١٢ .
(٣) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ١٢٤ .
(٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
(٥) الكعبى مقالات ص ٦٣ .

الإسرائيليات التي نشرها مجسمة خراسان وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان ، فالله ليس كائناً ماديًّا ولا جسمًا حيوانيًّا ، والله ليس جزءاً ولا جوهراً ولا عرضاً ولا عنصراً ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء » . ومن الواضح أن المصطلح الفلسفى بدأ يدخل فى تراث المسلمين ، ووجد من أطلق على الله لفظ « الجوهر » والجزء والعنصر ولم يقبل المعتزلة هذا ! بل نزهوه عن الجوهر بأى معنى كان ، كما قرروا أيضًا أنه لا تلحقه الأعراض ، والنص ينكر أيضًا بالتالى كل تلك الأخبار التى تقرر له الأعضاء من يدين وعينين وقدمين ، كما ينكر أيضًا السكون والحركة ! وبالتالى ينكر حديث النزول .

ويذهب المعتزلة إلى أن الله ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت . وهنا إنكار للجهة والفوقية وللعرشية ولغيرها من أحاديث فسرها المجسمة والمشبهة ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأخطار بل هو الذى لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد[1] ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة والحلول فى الأماكن ، فالله إذن قديم سرمدى ، لا يماس العرش ولا غير العرش ، ولا يستقر عليه ولا على غيره ، ولا محل له فى كون أو فى شخص ، إنه منزه عن كل صفات المحدثين فلا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود . ثم ينزه عن الشريك فهو « ولا والد ولا مولود : وتقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأنبياء » .

ويقرر المعتزلة أن فكرة الحجب والأستار التى تقول بها المشبهة خطأ : « لا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار » أما كيف نعرفه . . ؟ « إن شيئًا من الحواس لا تدركه[2] ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه » ، « لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع » . ثم ينكر المعتزلة قول اليهود إنه مرض فعادته الملائكة : « لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات وينتهى المعتزلة إلى القول « بأن ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » .

إذن كيف يتصور المعتزلة الذات الإلهية ؟ يذهب المعتزلة أن الله قديم أول ، بل إن القدم أخص وصف لذاته « لم يزل أولا سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات » ولم يزل عالماً قادراً حيًّا ، ولا يزال كذلك ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، شىء لا كالأشياء وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار « إنه الخالق للأشياء ، إنه القديم وما سواه محدث »[3] .

---

(١) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ٣٥١ .
(٢) الكعبى : مقالات ص ٦٣ .
(٣) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ٣٥١ .

وهنا تأتى مشكلة الخلق : لماذا أوجد الخلق ، إنه فعله لا للذة ولا لسرور لا يجوز عليه اجتلاب المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ولا غاية لله ، لأن الغاية تتناهى وليس بذى غاية فيتناهى ، أما كيف أنشأ الخلق فقد أنشأه على ما أنشأ ، وخلقه على ما خلق . . وهنا تقابل المعتزلة الفكرة الأفلاطونية أنه أنشأ الخلق على مثال سابق ، فيقولون : « لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر أو بأصعب منه »[1] .

أما القاضى عبد الجبار فيفسر لنا اصطلاح المعتزلة فى التوحيد بأنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه ، والإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجوداً[2] .

وإذا انتقلنا من نظرة المعتزلة للذات إلى نظرتهم فى الصفات نرى أنهم « نفوا الصفات القديمة أصلا ، فقالوا هو عالم لذاته ، قادر لذاته حى لذاته لا بعلم وقدرة وحياة ، إن الصفات لو شاركته فى القدم الذى هو أخص وصف له لشاركته فى الإلهية وهذا نقد لأهل السنة الأوائل من الكلابية أو بمعنى أدق هو تحديد للعقيدة المعتزلية تجاه عقائد السنة . إن المعتزلة تتفق جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته ، إن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض من ناحية والآلة من ناحية ، فالمريد تلحقه الحركة والحركة عرض والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر ولكن النص القرآنى حاسم فى أن الله مريد سميع بصير ، فهل تنكر المعتزلة ، نصاً قرآنياً أو خبراً صحيحاً ، إنها لا تفعل هذا ، إن الأشعرى — حين ينقل فكرتهم عن السمع والبصر يذكر أن المعتزلة تقول « إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . ولكنها تؤول السمع والبصر ، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر ، وإنما إنكارها لوجودها معانى قائمة بذاته .

ثم اختلفوا بعد ذلك فى وجوه وجودها وتحامل معانيها . أى اختلفوا فى كيفية تحقيقها وعلى أى معنى تفسر . ثم تأتى مشكلة الكلام ويتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق فى محل ، وهو حرف وصوت « كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه » . وهنا نشأت مشكلة خلق القرآن التى ستأخذ مكانها الكبير فى عقائد المعتزلة . ويتفرع عن مسألة نفى الصفات مسألة نفى الرؤية بل تكاد تكون مسألة نفى الرؤية أصلا من أصول المعتزلة قائماً بذاته ويذكر الشهرستانى أن المعتزلة « اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار » أى أنهم أنكروا

---

(١) الكعبى : مقالات ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢ ج١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

الرؤية يوم القيامة ، وهذا وصف غير دقيق ، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين ، واعترفوا برؤية القلب ، واستند المعتزلة فى هذا على مبدأين عقليين المبدأ الأول : أن شيئاً من الحواس لا يدركه فى الدنيا ولا الآخرة . وثانياً « نفى التشبيه عنه من كل وجه — جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالا وزوالا وتغيراً وأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابه فيها وسموا هذا النمط توحيداً »[1] وقد ناقش القاضى عبد الجبار مسألة رؤية الله فى كتابه شرح الأصول الخمسة مستدلا على نفيها « بالسمع والعقل » معاً[2] .

أما البغدادى والإسفراينى فيصوران أصل الصفات عند المعتزلة تصويراً غير محايد ، ويشوب تصويرهما الإلزامات العنيفة على المذهب : فالله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء . وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم وصف الواصف ولم يكن فى الأزل واصف ، والاسم عندهم هو التسمية ولم يكن فى الأزل مسم »[3] ويضع الإسفراينى الإلزام مباشرة ويقول هذا قولهم فى صانع العالم ، وبديهة العقل تقتضى فساده « لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ولا قدرة ولا بصر له للعالم ومدبراً للخليقة » أى أن الإسفراينى يلزمهم أن النفى سيؤدى إلى التعطيل المطلق لقدرة الله وإرادته ولكن المعتزلة لا تذهب إلى هذا المدى من التعطيل . غير أن الإسفراينى يمدنا بتلك الصيغ المعتزلية المشهورة : « الصفة وصف الواصف والاسم هو التسمية » ومعنى هذا أن الصفة تستلزم الموصوف والواصف ، والاسم يستلزم المسمى والمسمى » فإطلاق الصفة وإطلاق الاسم على الله يستلزم وجود الإنسان ، وهنا إثبات لقديم بجانب القديم .

ويرى الإسفراينى : أن المعتزلة اتفقوا جميعهم — غير الصالحى — على أن المعدوم شىء ، حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض ، ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزد فى صفاته شىء ؛ بل هو الجوهر والعرض والسواد فى حال الوجود على حقائقها المتحققة فى حال العدم » . والقول بشيئية المعدوم فرع عن قولهم فى الصفات . وقد ذكر الإسفراينى أن فكرة المعدوم شىء « هى تصريح بقدم العالم[4] ولا يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ، بل إنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة ، وأن الأشياء كانت كلها معدومة قبل الوجود ، ثم استمدت وجودها عن الله ، فمن مادة العدم وجد العالم ، والله هو مانح الوجود . . إن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢ من ٢٣٣ ... وما بعدها .

(٣) البغدادى : الفرق ص ٦٤ .

(٤) الإسفراينى : التبصير ص ٣٧ .

هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم ، وأن فعله هو فقط منح الوجود للمعدوم ، وهنا تأتى المشكلة . هل العدم أى مادة الوجود قديمة ؟ ، لم يصرح المعتزلة بهذا ، إن العدم عندهم شيء وله ماهية . ولكن الله لم يعط للعدم هذه الماهية ، وإنما ظهر منه العالم بإيجاب الله ، هل يشبه هذا « الهيولى » الأرسطاطاليسية أو يشبه فكرة الهيولى المطلقة الأفلاطونية ، أو يشبه المثل الأفلاطونية . أو يشبه الإلزامات التى ألزمها أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية ؟

وهذا يؤدى بنا إلى البحث فى الآثار الخارجية للمعتزلة فى نظرتهم إلى مشكلة الصفات عامة .

وقد تنبه المفكرون الأقدمون إلى هذا ، فنرى الأشعرى يذهب إلى أن العلاف تأثر فى إنكار قدم الصفات بأرسطاطاليس[1] ، والشهرستانى ، فى نص آخر على جانب كبير من الأهمية ، يقول « إن نفى الصفات يعود إلى قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة »[2] والشهرستانى ، وقد كان معنيًّا بتوضيح الصلات بين أعداء مذهب أهل السنة والجماعة وبين من سبق المسلمين من فلاسفة ، يقول : « القول بنفى صفات البارئ العالى من العلم والقدرة والحياة ، كانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى كونه عالمًا قادراً ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » بل إن الشهرستانى يقرر أن شيوخ المعتزلة جميعًا طالعوا كتب الفلاسفة وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام ، وبخاصة العلاف فى معالجته مسألة الصفات ، والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة ، وبشر بن المعتمر فى نظريته عن التولد إنما كان يتجه إلى الطبيعيين من الفلاسفة[3] .

ويذهب الشهرستانى إلى أن المعتزلة سموا البحث فى العقائد بالكلام مقابلا لتسمية الفلاسفة فنًّا من فنونهم بالمنطق وذلك حين اطلع على كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون وقام المتفلسفة بتفسيرها ، « فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنًّا من فنون العلم سمتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام ، فسمى العلم باسمها . وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنًّا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان »[4] .

ولكن ينبغى أن نأخذ كل هذا بحذر . هل أخذ المعتزلة المنهج الفلسفى والروح الفلسفى .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤٧٥ .

(٢) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٣ .

أو أنهم أخذوا بالمادة ؟ لقد رأينا الإسفراييني يقول من قبل إن شيئية المعدوم تساوى تماماً قدم العالم ، وهذا ما لم يقصده المعتزلة ، وإنما أرادوا فقط أن يميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، وأنهما لا يشتركان إطلاقاً فى ماهيتهما ، وأن عمل الله هو منح العدم الوجود ، والوجود ما يشترك فيه الله والعالم . أو بمعنى أدق أرادوا تفسير خلق الله الأشياء من عدم . والله عند المعتزلة هو وحده القديم ، والعدم إذن ليس قديماً . إن خطأ المعتزلة هو تفكير عقلى فى تفسير العدم ، إن العدم ببساطة هو كما يذهب الأشاعرة وهم فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، أى المعبرون بحق فلسفياً عن قرآن الله وسنة رسوله ، إن العدم هو لا شىء ، وإن الله أوجد العالم حادثاً فى زمان — مخلوقاً — لا من مادة سابقة — هيولى أو عدم . أما القول بشيئية المعدوم أو العدم فإنه سيوقع حتماً فى قدم العدم ومشابهة هذا لقدم المادة عند أرسطو ، أو للهيولى المطلقة عند أفلاطون . والهيولى غير متعينة قابلة لكل صورة ، والعدم غير متعين عند أغلب المعتزلة ، قابل لكل وجود ، أو ممكن الوجود . ولكن المعتزلة ، وهم يفسرون القرآن من وجه ، ليسوا على الإطلاق تلاميذ أرسطو أو أفلاطون ، والعلاف فى جوهر فلسفته يهاجم أرسطو فى جوهر فلسفته ، وسنرى فى الفصل المقبل كيف يفسر الآيات القرآنية فى سكون أهل الخلدين حتى يبطل فكرة خلود الحركة . والنظام يعلن أنه ينقض كتب أرسطوطاليس ، وأبو الحسين البصرى يذكر أن المعتزلة أخذت على أبى هاشم الجبائى أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل[1] . فالمعتزلة إذن كانت تشعر شعوراً واضحاً بالخلاف بينها وبين أرسطو ، ولم يتجهوا إطلاقاً نحوه ، وإنما هاجموه هجوماً عنيفاً ، إن قوله بقدم العالم جعل بينهم وبينه حاجزاً كثيفاً . . إنه يؤدى إلى القول بأن الله غير خالق . ثم إن المعتزلة هاجمت فكرة المحرك الأول غير الجسمانى ، والذى يحرك العالم لغاية — وهذا لأنه معقول ومعشوق — إن هذه الفكرة تسلب عن المحرك الأول القدرة على الخلق وتقصر عمله على تحريك العالم ، وتنتهى إلى أنه كائن غير فعال ، بالرغم مما يدعيه أرسطو من فعله . . ونحن نعلم أن أرسطو لا يصل إلى فكرة الخلق من لا شىء ، وتكاد تكون الفلسفات اليونانية — ممثلة فى أرسطو وأفلاطون من قبل خاصة — لا تعرفها إطلاقاً . وعلى العموم لم يتجه المعتزلة الأولون نحو أرسطو بل هاجموه أشد هجوم وكتب بعضهم كتباً تناقض مذهبه .

غير أننا قد نجد بعض المشابهة بين فكرة التوحيد هذه عند المعتزلة وتلك عند أفلاطون . والسبب فى هذا أن فى أفلاطون نزعة روحية أو دينية تتلاءم مع المزاج الشرقى تلاؤماً كبيراً ، علاوة على أن أفلاطون نقل إلى العالم الإسلامى فى صورته المسيحية ، أو كما صوره آباء الكنائس المنتشرة فى العالم الإسلامى . وقد بينت فى بحث آخر أننا نجد بعض التشابه بين بعض تفسيرات أرسطو

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٧١ .

الخاطئة للمذهب الأفلاطونى . وبين المعتزلة أو بين المسلمين عامة : فقد ذهب أرسطو إلى القول بأن أفلاطون ينادى بحدوث العالم ، وقد عرف المسلمون هذا عن أرسطو ، فمن المحتمل أن تكون هناك ثمة مشابهة . ولكن المعتزلة تقرر فى وضوح أن الله لم يخلق العالم على مثال سابق ، والصانع عند أفلاطون قد صور العالم شبيهاً بذاته ، والزمان ، الذى كان وهو كائن وسيكون مع العالم ، هو شبيه بالجوهر الثالث للأبدية المتحركة ، فثمة فرق كبير بين أفلاطون والمعتزلة . إن للمعتزلة موقفها الخاص تجاه الفكر الأفلاطونى ولها أصالتها[1] .

وإذا خطونا نحو المنهج وجدنا أشد الخلاف بين منهج كل من أرسطو والمعتزلة : إن المعتزلة رفضت — كما رفض أهل السنة والجماعة — المنطق الأرسطاليسى ، ولم يتخذوه منهجاً لأبحاثهم . ولقد أورد ابن تيمية فى كتابه الرد على المناطقة النصوص المتعددة التى تركها المعتزلة مهاجمين المنطق اليونانى ، وهى تثبت أنه كان لهم منطقهم الخاص المنبثق عن فكر إسلامى ، وأنهم شاركوا أهل السنة والجماعة فى عدم أخذهم بالمنطق الأرسطاليسى .

أود أن أصل من هذا كله إلى أن جوهر العمل المعتزلى لم يكن متأثراً بفلسفة اليونان . إن أبا الهذيل العلاف والنظام عرفا الفلسفة ودرساها ثم تابعهما فى هذا أجيال المعتزلة أيضاً ، ولا شك أنهم تأثروا تأثراً معيناً بأجزاء منها ، ولكن من العبث أن نقرر أنهم أخذوا أصولهم العامة من فلسفة اليونان .

• • •

إن النتيجة الحاسمة التى نصل إليها من بحثنا لهذا الأصل عند المعتزلة فى أننا أمام موقف عقلى يصدر عن العقل وحده . لم يقبل المعتزلة التصوير اليونانى لله ، لا فى صورته الأفلاطونية ولا فى صورته الأرسطاليسية . كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدى الإسلامى لفكرة الله . من ناحية عقلية بحتة ، لم يقبلوا فكرة المحرك الذى لا يتحرك ، ومن ناحية عقلية بحتة لم يقبلوا صورة الإله المجسم المشبه . . . وقد انتهوا إلى نظرية « العين الواحدة » . لقد كانت نظرية أكثر إيجابية من النظرية اليونانية فى الله ، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينذاك . ولا شك أن الفيلسوف المشائى الإسلامى كان يعتبر « المعتزلى » مشبهاً ، بينما اعتبره « مفكرو الإسلام » معطلا — أما نظرية المعتزلة فى العالم ، وهى نظرية فلسفية بحتة ، فإنها أيضاً لم تقنع الفيلسوف الإسلامى المشائى الذى قرر بحسم قدم العالم ، ولم تقنع عالم الإسلام الذى يأتى فى شيئية المعدوم نوعاً من « القدم » هل كان الفيلسوف المعتزلى يتوسط بين الفلسفة والدين ولكنه

---

(١) الأصول الأفلاطونية — فيدون ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .

على أية حال لم يقدم مذهباً يرضى عنه الاثنان ، بل كان فى موقف التردد . ولكن التردد فى الأحكام هو روح الفلسفة .

إن المعتزلة — بعد واصل وعمرو — ومفكرى الإسلام من غير المعتزلة ناقشوا المسيحية وكتابات يحيى الدمشقى تثبت ذلك . كما أن تلميذ يحيى تيودور أبى قرة قد ناقش المسلمين . وقد كتب الأستاذ زهدى حسن جار الله فى بحثه الممتاز عن المعتزلة فصلا طويلا عن يحيى الدمشقى ، وحاول متابعاً لمكدونالد ودى بورا وغيرهما من مستشرقين — أن يثبت صلات المعتزلة بيحيى وتلميذه[1] . ولكنه غلا فى الأمر غلوًّا شديداً . كان المعتزلة رواد التوحيد . وكان يوحنا الدمشقى وتلميذه ونصارى المنطقة كلها رواد التثليث . وبينما أراد الأولون التنزيه المطلق لله عن كل مشابهة أو تحيز أو انتقال ، كان الآخرون يؤمنون بحلول الله فى المسيح وظهوره فيه .

ولقد لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحق أن نشأة المعتزلة كانت نشأة إسلامية بحتة ، وأنه ليس فيها أثر مسيحى على الإطلاق[2] . ويذهب نيبرج فى مقدمته المستفيضة لكتاب الانتصار — إلى أن المعتزلة إنما قامت للدفاع عن التنزيه تجاه الأفكار التجسيمية التى خرجت إلى الإسلام عن الثنوية ، وأن المناقشات الأولى بين المعتزلة وأعدائها إنما كانت بينهم وبين الفرس الثنوية فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يناظران بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ويطردانهما من مجالسهما ، وكذلك فعل عمرو بجرير بن حازم الأزدى السمنى فى البصرة ، واستفاضت الأخبار عن أبى الهذيل العلاف فى مناقشاته مع المجوس . . وكذلك فعل النظام ، وكتاب الانتصار نفسه إنما كان ردًّا على ابن الراوندى — وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام . ويرى نيبرج أن مناقشات النظام التى تركها لنا التاريخ مما يبطل ما ادعاه خصوم المعتزلة بأنهم إنما أرادوا الزندقة وهدم الإسلام ، والواقع أنهم كانوا ضد ذلك قطعيًّا . لقد كانوا أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام وحمية ضد مخالفيه فى ذلك الزمان ويقرر نيبرج بأنه لم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظام فى إبطال كلام الثنوية والقضاء على مكانتهم فى الشرق الأدنى ، ولم يفعل المعتزلة هذا عبثًا أو عن هوى « بل إنهم قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام فى ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفى لإبراز ما كمن فى الدين من القوى والفضائل » فاستغرق المعتزلة فى الأبحاث العقلية والدقائق ، ليظهر الإسلام فى مظهر التحدى وأن يفوز بالجولة العقلية . وهذا كلام حق إلى حد ما ، فقد قام المعتزلة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية — مقابلة للثنوية الآخذين بالتجسيم ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم ، وبخاصة اليهودية والمسيحية .

---

(١) زهدى حسن جار الله ، ص ٢٣ — ٣٢ .

(٢) نيبرج : مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

ولقد لجأوا إلى « رقيق الكلام ودقيقه » وغاصوا فى كل جزئية فلسفية لكى يتفحصوها ويعرفوا دقائقها ، وفى كل ما فعلوا كانوا يصدرون عن جانب من جوانب الإسلام ، لا الإسلام كله الذى صدر عنه الأشاعرة فيما بعد . أما مشابهتهم للمسيحيين فهى مشابهة شكلية . . يقول نيبرج : « أقام المدافعون عن المسيحية فى أول أمرها علم اللاهوت بمناظرتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك ، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسسته . ومعنى الكلام هو المكالمة والمناظرة والمجادلة »[1] فكما أقام هؤلاء أسس اللاهوت المسيحى ، أقام المعتزلة أسس اللاهوت الإسلامى أو علم الكلام . هذا هو رأى نيبرج — وهو رأى كما قلت — قريب من الصحة ، أما الرأى الصحيح فهو أن أهل السنة والجماعة الأوائل قاموا بالجانب الأكبر فى إقامة أسس اللاهوت الإسلامى أو « علم الكلام » وعاون المعتزلة بلا شك من جانبهم فى إقامته . . . وقفوا جميعاً أول الأمر تجاه الأديان والفلسفات التى هاجمت الإسلام ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا الواحد مع الآخر ولكنهم جميعاً — أهل سنة وجماعة ومعتزلة — لم يتناسوا عملهم الأساسى : وهو الدفاع عن حومة الإسلام تجاه الثنوية والفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية ومن الخطأ الكبير ما يذهب إليه بعض المستشرقين ومن تابعهم من فراخهم من باحثين شرقيين من أن المعتزلة هم تلاميذ آباء الكنيسة فى عقائدهم اللاهوتية : لقد رأينا من قبل كيف يهاجم ابن عباد المعتزلى عبدالله بن كلاب ويقول إنه فى قوله بقدم القرآن يتابع النصارى فى قولهم بقدم المسيح . فهذا شيخ من شيوخ المعتزلة يتهم أعداءه باتباع النصارى ، فلا بد إذن أن يكون هو أشد نأياً وبعداً عن المسيحيين . ونرى الشهرستانى يقول : إن إثبات وجود الذات عند أبى الهذيل العلاف وأحوال أبى هاشم مأخوذ من النصارى[2] وهذا يدل على أن مفكر أهل السنة والجماعة يتهم أعداءه من المعتزلة بالأخذ عن النصارى : إنه لا هذا ولا ذاك أخذ عن المسيحية . . إنهما — السنى والمعتزلى اجتهدا فى النصوص وأدلى كل برأيه .

ونرى أخيراً عقيدة أهل السنة والجماعة فى الصفات توضع صورتها النهائية على يد أبى الحسن الأشعرى وتلامذته من بعده ، وتسود هذه العقيدة العالم الإسلامى حتى الآن .

وتتلخص هذه العقيدة فى « أن الله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم له ، وواحد فى صفاته الأزلية لا نظير له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له ، فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له فى أفعاله ، ومحال وجود قديمين — وذلك هو التوحيد » . فالأشاعرة تتفق مع المعتزلة فى وحدة الذات ، وهم جميعاً فى هذه الوحدة يعارضون الثنوية والمسيحية ، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً فى الصفات ، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة ، يثبتها أهل السنة والجماعة : فالله واحد فى صفاته الأزلية ، لا نظير له ، أى أن له الصفات القديمة .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٥ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ص ٥٥ .

ويشرح الإمام أبو الحسن الأشعرى هذه العقيدة محدثاً بها جمهرة المسلمين ، وذلك بعد أن جرب وقتاً طويلا عقائد المعتزلة فى الصفات وعرف خباياها فيقول : « الإنسان إذا فكر فى خلقته : من أى شىء ابتدأ وكيف دار فى أطوار الخلق طوراً بعد طور ، حتى وصل إلى كمال الخلقة ولما عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار فى الفطرة ، وتبيين آثار الأحكام والإتقان فى الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً »[1] :

بهذا يفتتح الإمام الأشعرى العودة إلى حظيرة الحق . . عقيدة أهل السنة والجماعة . . فيشرح بدء الحياة وتطورها فى نطاق النوع ، حتى تصل إلى منتهاها من كمال نوعى ، فيدرك أنه بذاته المتطورة التى تحس أن وصولها إلى مرحلة الكمال ، دليل على ما يعتريها من نقص ، وأنه لا بد من وجود من هو أكمل من هذه الذات كان له هو تدبير هذا الكمال ، ونقل هذه الذات من حال إلى حال ، فتوصل بالضرورة إلى أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً .

ويمضى الإمام الأشعرى فيقول : « ولا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث .. ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل ، وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات ، إلا وأن تكون الذات حيا بحياة[2] وهنا يتجه الأشعرى إلى إثبات الصفات ، إذ لا بد من أن نقرر للعالم عالماً وللقادر قدرة . . هذا ما يثبته العقل السليم ، لا السمع فقط الذى أثبت له العلم والقدرة والإرادة . . . إلخ .

ويتجه الإمام الكبير إلى المعتزلة ملزماً فيقول : « إنكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالماً قادراً » — والمعتزلة كما تعلم لا تختلف فى كونه عالماً قادراً ولكنها تقول إنه عالم بذاته قادر بذاته — ويمضى قائلا « فلا يخلو إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك ، فعرف أن الاعتبارين مختلفان . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظر أو إلى الحال أو إلى الصفة : وبطل رجوعه إلى النظر المجرد ؛ فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين لو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب فيما يصوره . وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات

---

(١) الأشعرى : مقالات ، جـ ١ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .
(٢) نفس المصدر : جـ ١ ص ١٢٨ .

واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي » . والإمام الأشعري هنا يرى أن اعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة سيؤدي إلى تناقض في الذات ، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدرة وإرادة إلخ . . . أما إذا كان الأمر لا يعدو ألفاظاً تطلق ، فكان من الأولى ألا تطلق على الله ألفاظ الصفات ، فلا يريد الشارع منا الارتياب والشك . أما القول بالأحوال ، وهي أحوال أبي هاشم ، (وهي صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة) فهو إثبات واسطة بين النقيضين ، فالنتيجة التي لا محيص عنها هي : « أن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . . وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره »[1] .

ويفسرها الإمام الإسفرايني بقوله « لا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : إنها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا أنها موافقة أو مخالفة ، ولا أنها تباينه أو تلازمه ، أو تصل به أو تنفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ، ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره[2] .

وبهذا حل الأشاعرة مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الإسلامي .

الأصل الثاني : العدل

جبرية الله وحرية الإنسان

ودعي المعتزلة أيضاً بأهل العدل والعدلية ، فما هو المقصود بالعدل عند المعتزلة ؟ يبدو أن أهل السنة والجماعة حددوا العدل الإلهي قبل أن يفعل المعتزلة وقد رأينا من قبل كيف أرجع القدريون الأولون كل عمل إلى الإنسان حتى يفسر ظهور القبيح من الإنسان فقط ، وأرادوا بهذا إنقاذ العدل الإلهي ، أو طبيعة الله العادلة ذات الشكل الواحد فالعادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه على فعله ، وزادوا أن هذا ظلم ، والله عادل بحت . ولكن ينبغي أن نلاحظ أن أهل السنة والجماعة لا يعتبرون الله ظالماً لأنه هو الفاعل على الحقيقة في نهاية الأمر هو المالك على الحقيقة « إن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه . يفعل ما يشاء ويحكم

---

(١) نفس المصدر : ص ١٢٩ .

(٢) الإسفرايني : التبصير ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .

ما يريد ، فالعدل وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف »[١] . أما المعتزلة فيرون أن العدل « هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » ويحدده القاضى عبد الجبار : « إنه تعالى عدل ، المراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه »[٢] والفرق بين كل منهما واضح ، فبينما يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده الفاعل على الحقيقة ، وأن كل ما يصدر فى الكون من فعل إنما هو منه ، وهو فى هذا يتصرف فى ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه ، وأن المشيئة قديمة والعلم قديم ، وكل شيء فقد شاءه وعلمه وقضاه وأراده ، فلا ظلم هنا ولا جور . . يرى أهل العدل ، ما يصدر عن الله فعل واحد ، وهو صواب ومصلحة وخير فقط « إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد[٣] ، أما غير ذلك فلا يصدر عنه . وهنا تتكشف لنا العلة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل : إنه فرع من نظريتهم فى التوحيد ، فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق . . . وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضًا فى صدور الظلم عنه . ولكن نلحظ أنهم فى باب التوحيد سلبوا منه الصفات ، حتى يكون منفرداً فى ذاتيته ، وهنا سلبوا منه الفعل حتى يكون منفرداً بخيريته فأصبح الله سلوباً بحتة . ولئن كان المعتزلة قد أصابوا — ظاهريًا — جانبًا من النجاح فى إثبات التوحيد بإنكار الصفة ، فقد مزقوا التوحيد حقًا بإثبات العدل وحده ، إن الله — فى باب العدل — غير واحد فى فعله ، بل يشاركه الإنسان فى الفعل . وسنرى الأشاعرة — بعد — يعلنون أن المعتزلة مهدوا الطريق للثنية بإيجاد خالقين للأفعال : الله فاعل الخير ، والإنسان فاعل الشر . . ولم يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ولكن سياق المذهب سيؤدى إليه : ونعود إلى النصوص المعتزلية نفسها لتشرح لنا المذهب على صورة أوسع . وردود أهل السنة عليها . فأما القاضى عبد الجبار فيقول : « أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثًا قديمًا قادراً حيًا لا لمعان ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عينًا واحداً لا يدرك بحاسة ، عدلا حكيما ، لا يفعل القبيح ولا يريده »[٤] . والقسم الأول من النص هو فى باب التوحيد ، ولكنه وضع بحيث يتصل بالعدل ، فهو عين واحدة ، والعين الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد ، العدل لا الظلم ، والحكمة ، أى إصابة الرأى لا الحمق ، ولا يفعل القبيح وإنما يفعل الحسن ، والتوحيد هنا ليس مطلقًا ، فالتوحيد الحق أن يكون الله واحداً فى ذاته وواحداً فى أفعاله .

---

(١) الشهرستانى : ج ١ ص ٥٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٢ .

(٣) الكعبى : مقالات ص ٦٣ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المنية ص ٦ .

بل إن القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول يذهب إلى « أن الله تعالى عالم بقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعالم باستغنائه عنه ، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فالله إذن — فى رأى المعتزلة — غير مختار . « لا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وإن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ولمنعهم اضطراريًّا عن معصيته ، ولكان على ذلك قادراً ، على أنه لا يفعل ، إلا إذا كان فى ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى[1] . يتبين لنا فكرة المعتزلة وهى اقتضاء العدل الإلهى للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو ملك الله من الشرور والآفات . ولكن هذه الشرور والآفات موجودة والفساد موجود ، إذن كيف نفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدها ؟ يذهب المعتزلة إلى أن الله لم يخلقها « إن العبد قادر خالق لأفعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً فى الدار الآخرة » والله منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية « لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلا » . إن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب — من حيث الحكمة — رعاية مصالح العباد[2] . فالله أوجد فقط القدرة فى الإنسان ، وهى الطاقة التى تنتج الأفعال الإنسانية أو ما يسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدرة لهما على الفعل سابقة عليه . إذن فالاستطاعة أو القدرة الإنسانية هى التى تعمل . . وهى قدرة عامة ، أما القدرة الإلهية فهى قدرة خاصة لا تؤثر فى القبح والشرور ، لأن صدور هذه عنه : إما سفه — إن كان عالماً بها ، وإما جهل — إن لم يكن عالماً بها وكلا الاثنين على الله محال : إن عمل الإنسان فى نفسه هو حركة أو سكون ، طاعة أو عصيان ، وكل هذه الاعتبارات تعرض للفعل الإنسانى والله منزه عن هذه الاعتبارات[3] .

ولقد مضى المعتزلة — فى جرأة وقوة نادرتين — يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراده معاً . إن الشىء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، وينتفى أى يبقى معدوماً إذا ما انتفت . فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هى ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان . . وجد الشىء وتحقق لأن الداعى

---

(١) القاضى : شرح الأصول ص ٣٠١ ، ٣٠٢

(٢) المسعودى : مروج ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج١ ص ٩ .

إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضًا ، لانتفاء الداعي إلى وجوده ؛ وهي إرادة الإنسان . . هنا تمانع ، ولذا سمي هذا البرهان ببرهان التمانع .

ومن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه في أسمى المراتب : إنه القادر المختار ، يفعل الخير والشر والحق والباطل ! ولكنهم أنقصوا حقًا من قدرة الله ، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعال ، إن لم يكن أكثر الأفعال في هذا الكون . وهو أعمال الشر . لقد ضحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته ، فكان للإله عندهم مقام صغير في هذا الكون ولكن هل هذا هو الحق الذي يعرفه الإنسان بتجربته الخاصة ؟ هل يسير الإنسان في الطريق الوجودي حرًا مختاراً هل أتى الإنسان إلى هذه الدنيا مختاراً ، وهل يذهب منها مختاراً ؟ في البدء أتى جبراً وفي النهاية ذهب جبراً وهو يدعي الحرية فيما بين البدء والنهاية ! ! ! إنه معلول لعلة — تبعًا للتصور الميتافيزيقي — ولا ينكر المعتزلة هذا . ومن هنا نمضي قدمًا : هو معلوم لعالم ومقدور لقادر ومراد لمريد . إلخ . إن حياة الكائن الحي تتجه نحو غاية معينة ، وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت عقبات دونها ، وكذلك أفعاله ؛ وقد وقف أهل السنة والجماعة موقف الإنكار المطلق لهذا الأصل من أصول المعتزلة ، ورأوا تغالى المعتزلة حين وسعوا في شمول القدرة الإنسانية وضيقوا من قدرة الله ، فهاجموهم أشد هجوم ، وعابوا عليهم بشدة قولهم إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، إذ أن هذا سيؤدي في نظر أعدائهم « إلى كل واحد منهم — أي من العباد ، ومن جملة الحيوانات — كالبقعة والبعوض ، والنحلة ، والدودة ، والسمكة — خالق . خلق أفعاله ، وليس الله خالقًا لأفعالهم ، ولا قادراً على شيء من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها ، فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون[1] أي أن وجود قدرة الإنسان بجانب قدرة الله يعني تعدد الفاعلين والفاعل واحد ... « إن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله تعالى . ولم يوجبوا تخصيصًا في وصف كونه قادراً ، إنهم مهدوا بذلك طريق القول بالثنية » . أي أنه إذا كانت أفعال الحق والخير تصدر من الله ، وأفعال الشرور والباطل والآفات تصدر من الإنسان ، فقد تثنى الخالق ، أي أصبح هناك خالقان تنسب إليهما القدرتان المختلفتان .

أما أهل السنة الأشاعرة — فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه ، وهذه القدرة أو الإرادة الإلهية يقترن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذي يدين به جمهرة المسلمين ، وهو مذهب الكسب — أي أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد — وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثًا لطيفة في القضاء المعلق ، والقضاء المتردد ، وفي الزمان ، وغيرها من أفكار .

---

(١) الإسفرايني : التبصير في الدين : ص ٤٨ .

وقد ذهب الأستاذ نللينو ، وفون كرامر ، وبكر ، إلى أن المعتزلة قد تأثروا فى تكوين فكرتهم عن حرية الإنسان واختياره بآباء الكنيسة ، ولكن عن طريق غير مباشر ، إذ أن هذه المسألة بالذات قد أخذت حيزاً من أفكار الآباء وبحثت فى مجامعهم قبل أن يدخل المسلمون بلاد الروم . ولكن هذا خطأ : فالمسيحية تنادى « بالجبر » فى أصلها الأول ، وجوهر المسيحية هو التشبه بالله والاستغراق فيه ، والإنسان فى هذا مسلوب الاختيار ولكن نشأ البحث فى الجبر والقدر بعد ذلك ، حين دخلت الفلسفة اليونانية عقائد المسيحية ، وعرف المحامون عن الدين كيفية استخدام العقل فى النصوص وخاضوا فى الجبر والاختيار . فإذا كانت المعتزلة قد تأثرت بأثر خارجى ، فهو الأثر الفلسفى ، إذا كان قد وصل إليهم . ولكن من المرجح أيضاً أن طبيعة البحث الفلسفى فى أمور الدين هى ما دفعت المسلمين إلى خوض المشكلة .

العدل : إن موقف الفيلسوف المعتزلى من العدل إنما يستند أيضاً على موقف عقلى أو عقلانى بحت . إنه أعلن فى هذا الأصل « حرية الإنسان » ولم يأبه أبداً بتصوير الله فى تمام القدرة أهم المعتزلة المشكلة الأخلاقية ، حرية الإنسان عنده وقدرته فوق حرية الله وقدرته . إنه أقام العدل الإلهى — على نظرية ميتافيزيقية وفيزيقية أما الأولى — فهو كون الله « عادلا » لأنه عين واحدة وشكل واحد ، ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله . أما الثانية — الفيزيقية — فهى نظرية فى التعليل إن المعلول معلول لعلة واحدة فالأعمال الإنسانية معلولة لعلة هو الإنسان ، ولا علة أخرى لها . إن عالم الإنسان هو عالم الإنسان ، بينما فعل الله ومعلوله هو الطبيعة ، فالله علة الطبيعة وهى مكان قدرته ، أما الإنسان فهو علة ذاته ، وأعماله هى مكان قدرته . لسنا هنا أمام العالم الأكبر ولا العالم الأصغر . وإنما نحن هنا — وخلال نظر عقلى — أمام موجودين — يختلف كل منهما عن الآخر — كل منهما مستطيع ولكن فى نطاقه وحيزه .

الأصل الثالث

الوعد والوعيد : الموقف العقلانى ومسئولية العقل

وقد سمى المعتزلة أيضاً بالوعدية وبالوعيدية ويحدد القاضى عبد الجبار كلا من الوعد والوعيد : أما الوعد فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال وعدهم بالتفضل ، مع أنه غير مستحق[1] ؟ وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٢٤ — ١٣٦ .

أو تفويت نفع عنه فى المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن ؟ وينتهى القاضى عبد الجبار إلى أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب .

ويفسر الشهرستانى مذهب المعتزلة فى الوعد والوعيد بأنهم يرون : أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض . . والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود فى النار ، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار[1] ، أما المسعودى فيشرحه كالآتى : وأما القول بالوعيد — وهو الأصل الثالث فهو أن الله لا يغفر لمرتكبى الكبائر إلا بالتوبة وأنه الصادق فى وعده ووعيده ولا مبدل لكلماته[2].

أما أهل السنة والجماعة فقالوا بأن كلام الله الأزلى قد وعد على ما أمر ، وأوعد على مانهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شىء من قضية العقل »[3] .

نرى أن بين التصورين خلافاً كبيراً : إن الله عند أهل السنة والجماعة يثيب من يثيب ، ويعاقب من يعاقب طبقاً لكلامه الأزلى ، هنا تنعدم القدرة الإنسانية ذاتية فى قدرة الله ولا تبقى إلا القدرة الإلهية التى قدرت فى الأزل الثواب والعقاب ، ولم تدع أدنى مجال لتصريف العقل للأمور ، والعقل قاصر عن أن يصل إلى الكنه . بينما ينصب العقاب والثواب عند المعتزلة على أفعال الإنسان التى يقتضيها العقل على سياقه ، وإذا كان العقل هو الذى يقتضى الفعل ، فهو إذن القوة المميزة بين الخير والشر : « أحوال المعرفة ، وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك . وورود التكاليف ألطاف لله أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حى عن بينة »[4] — وهنا يقدم لنا المعتزلة نظرية اللطف الإلهى ، وهى نظرية شغلت المعتزلة كثيراً ، وأفرد لها القاضى عبد الجبار جزءاً كاملا من كتابه المغنى وتكاد تشبه العناية الإلهية التى لا تجيز العقاب بدون دعوة الرسل فتتابع الرسل والأنبياء لإثبات ما وصل إليه العقل من حسن وقبح فى الأشياء وليس للسمع من أهمية سوى أنه تأكيد للعقل فى أحكامه . « المعارف كلها معقولة

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٩ .

(٢) المسعودى : مروج ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح »[١] والعقل هو الذى يتوصل إلى ما فى الأشياء من حسن وقبح ، ولم يكن الحسن والقبح بجعل جاعل إطلاقا والمعتزلة تربط بين هذا الأصل والأصل السابق ، إذ ينبثق عن عدالة الله وعده ووعيده . طبقاً لتصرف العقل الإنسانى ، أى أن هذا الأصل فرع عن حرية الإنسان ، لم يقبل أهل السنة هذا ، بل ضيقوا عمل العقل فى نطاق الواجبات ونسبوا له المعانى فحسب « الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف ، أى لا يوجد المعرفة — بل يوجب »[٢] .

نستطيع أن نتبين من هذا ، الخلاف الشديد بين الطائفتين ، ومقدار ما أظهره المعتزلة على العالم الإسلامى من جرأة عنيفة . حين نادوا بأن القدرة الإنسانية مستقلة عن كل قدرة إلهية أخرى ، أو غير إلهية ، والعقل الإنسانى يتوصل إلى ما فى الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه ، إذا سلمنا بهذه النتائج كان الثواب والعقاب تابعين لما تنتجه القدرة الإنسانية ، أو العقل الإنسانى أو كلاهما معاً — إذا كانا شيئاً واحداً — من أعمال وأفعال ، أى أن ما يناله الإنسان يناله باستحقاق منه ، إن أسمى المنازل منزلة الاستحقاق [٣] . نحن هنا أمام مذهب عام مطرد ومنسجم مع أصول المعتزلة : الله وحده فى ذاته « عادل » بمعنى أنه ترك الكون للإنسان وهو يشاهد فقط . « للإنسان وحده المسئولية الأخلاقية ولا شأن لله بها . . والحرية الإنسانية والعقلانية الإنسانية هما أقدس ما دافع عنه المعتزلة .

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين : تقويم الإيمان

هذا الأصل الذى يعتبره كثيرون من المؤرخين نقطة البدء فى تكوين المعتزلة وقد سمى المعتزلة بالمنازلية : أصحاب المنزلة بين المنزلتين[٤] ويذهب البلخى المعتزلى — ومن أقدم مؤرخى الفكر المعتزلى أن هذا الأصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذى له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع فى أسماء مرتكبى الكبائر من أصل الصلاة — فقالت الخوارج : إنهم كفار مشركون — وهم مع ذلك فساق — وقال بعض المرجئة : إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله

---

(١) نفس المصدر : ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) الإسفرايينى : التبصير ص ٣٩ .

(٤) أبو طالب المكى : قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

ورسوله وبكتابه – وبما جاء به – رسوله وإن لم يعملوا به ... فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف منه هؤلاء . . . ويذهب البلخى أن اسم الاعتزال لزم لما ثبت من ذلك – وأنه قد صار سمة لأهل التوحيد والعدل »[١] ، ويتلخص هذا الأصل فى أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه فى منزلة بين المنزلتين ، ويحدده القاضى عبد الجبار بأن المنزلة بين المنزلتين لغة إنما تستعمل فى شىء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، أما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسما بين الاسمين وحكماً بين الحكمين[٢] . وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام . أما المسعودى فيرى : « وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع – فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد فى التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه ، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام على ما تقدم من الوعيد من الفاسق من الخلود فى النار[٣] ويقول الإسفراييني . إنهم يذهبون إلى : إن حال الفاسق الملى منزلة بين المنزلتين ، لا هو مؤمن ولا كافر ، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً فى النار ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه . أى أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله ، ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده – أصبح وسطاً بين الاثنين ، أى وسطاً بين النقيضين ، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر »[٤] . ويقول أبوطالب المكى إن المعتزلة هربوا من طريق المرجئة : إن الموحدين لا يدخلون النار ، فحققوا الوعيد على الموحدين وخلدوا الفاسقين فى النار فجاوزوا حد المرجئة أو زادوا عليهم ، كما جاوزت المرجئة طريق أهل السنة وقصرت عنهم[٥] .

ونلحظ هنا أن الإسفراييني يحاول إلزام المعتزلة بخروجهم على القانون العقلى وهو قانون عدم التناقض . وقد أخذت هذه المشكلة أهمية كبيرة فى العالم الإسلامى لا تدانيها أى مشكلة أخرى . . ذلك أن البحث حول تحديدات هذه الكلمات : المؤمن ، والفاسق ، والكافر – وهى التى أثارت حولها النزاع بين طوائف الإسلام الأولى وفرقهم – أدى إلى نتائج عملية عميقة ، فقد اعتبر الخوارج أصحاب الكبائر كافرين . واعتبرهم أهل السنة مؤمنين فاسقين ، ثم أتى المعتزلة فاعتبروا الفاسق فى منزلة بين المنزلتين .

---

(١) الكعبى البلخى : مقالات ص ١١٥ .
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٧ .
(٣) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٣ ص ١٥٤ .
(٤) الإسفراييني : التبصير ، ص ٤٢ .
(٥) أبو طالب المكى : قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

كل نظرة من تلك النظرات يقابلها فى نطاق المعاملات قواعد وأصول خاصة تحدد تلك المعاملات ، وتؤدى إلى كثير من أنواع التحريم والتحليل أما عند المعتزلة فقد بدأوا بأسلوبهم العقلى ومنهجهم الفكرى الدقيق يحددون معانى الإيمان ، وترى هذا عند شيخهم الأول واصل ابن عطاء ثم من اتبعه من المفكرين .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
المسئولية السياسية

وهذا المبدأ أمر أخلاقى عملى وسياسى الآن عينه ، وتفسير القاضى عبد الجبار له يبين جانبه الأخلاقى ، إنه يعرف الأمر بأنه القول القائل لمن هو دونه فى الرتبة افعل . والنهى هو قول القائل لمن هو دونه لا تفعل . وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، وهذا لايقال فى أفعال الله القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنه ولادل عليه . وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبح لا يقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه[1] وهو أمر يكاد يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية ، ولخصه أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد فى سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه فى أوامره ونواهيه ، سواء أكان كافراً أم مسلماً »[2] . ويصوره الأشعرى كما يأتى : « أجمعت المعتزلة ، إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك »[3] . ويصوره المسعودى كما يأتى : « وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو الأصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم فى ذلك بالسيف فما دونه ، وإن كان كالجهاد ، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق[4] . ولم يتحقق تطبيق هذا الأصل عند المعتزلة . بل طبقة الزيود فقط . ولذلك وسم أهل السنة والجماعة المعتزلة بأنهم مخانيث الخوارج ، تلك هى الأصول الخمسة للمعتزلة ، تكون كما قلت مذهباً متناسقاً مترابطاً ، ويتصل كل واحد منها بالأخرى : التوحيد كان أساسها ، وأقيم العدل على التوحيد ، ومن العدل انبثق أصل الوعد والوعيد ، وتفرعت من تلك الأصول الثلاثة المسائل وكثرت الجزئيات . واختلفت المعتزلة فيما بينهم ، كما اختلفوا مع غيرهم من الفرق وتضخمت المسائل ، وتعمقت الحركة الكلامية .. وسنعرض الآن لصورة من كبار مشيختهم ، حين وقفوا يدلون بآرائهم الفلسفية ويخوضون أجزاء الفلسفة كلها .

---

(١) عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٤١ .
(٢) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ وانظر أيضاً المسعودى ج ٣ ص ١٥٤ .
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .
(٤) المسعودى مروج ٩ ، ج ٣ ص ١٥٤ .

وينبغي قبل أن نختتم هذا الفصل أن نشير إلى أن هؤلاء المعتزلة ، رواد الحرية الإنسانية ، كانوا أشد الناس فى فترة ازدهارهم وقوتهم – قسوة على الحرية الإنسانية .. أذاقوا أعداءهم الويلات ، وسقط أحمد بن نصر الخزاعى شهيداً ينكر فكرة خلق القرآن ، وأذاقوا إمام الحديث الكبير أحمد بن حنبل صنوف العذاب حتى يعلن « خلق القرآن » . . وشيخ فلسفة السنة قابض على كتاب الله ، لا يتزحزح قيد أنملة ، معلنا للأجيال من بعده – تحت صنوف العذاب ، وسطوة الخليفة الطاغى ، وبشع الجلاد بسيفه ونطعه – أن القرآن غير مخلوق . وحين أتى الإمام أبو الحسن الأشعرى بدأ عقيدته بأنه يتابع الإمام أحمد بن حنبل فى كل آرائه .

وقد حفظت عقيدة أهل السنة – عقيدة الأشاعرة – على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة :

إن الأصول الخمسة المتطورة – أى فى الصور النهائية لها – كما صورها الأشعرى والقاضى عبدالجبار وغيرهما من مفكرين – إنما هى مذهب فلسفى متكامل – يقدم لنا العناصر الفلسفية لمفكرين مسلمين. الميتافيزيقا تحتوى الأصل الأول كله – وهو التوحيد – وأجزاء من الأصل الثانى – وهو العدل – يبحث الأصلان فى ذات الله – وصفاته – ينبثق من هذين الأصلين – ميتافيزيقا تامة – فإذا انتقلنا إلى الجزء الثانى من أجزاء الفلسفة – وهو الفيزيقا – فإننا نراها واضحة فى أبحاث متعلقة بالأصل الأول – التوحيد عن مادة العالم وخلقه وشيئية المعدوم ، ومن هذا الأصل الأول – انبثق ، فكرة الجزء الأول الذى لا يتجزأ – وما استدعاه من بحوث فى الحرية والسكون والأعراض والطفرة . . . إلخ .

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثالث من الفلسفة – وهو الإنسان – فإننا نرى فلسفة الأخلاق واضحة فى الأصل الثانى وهو العدل – وفى الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد – نظرية متكاملة فى الحرية الإنسانية ، والمسئولية الفردية ويتمم النظرية الأخلاقية ، بحثهم فى المنزلة من المنزلتين – حقًا إن المنزلة بين المنزلتين – يتصل بالإيمان ومفهومه ، ولكنها فى الآن عينه تبحث فى الإنسان وموضعه فى المجتمع أو مصيره الأخروى .

أما الناحية السياسية عند المعتزلة : وقد أقيمت على أساس عقلى : فتتضح فى الأصل الخامس . وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . إن هذا الأصل سياسى بحت ، إنه يحمل بلا شك فى ألفاظه شعاراً دينيًا أو وسما قرآنيًا . ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب ، وأن على الشعوب أن تثور ضد حكامها ، إذا ما ظلمت . وهذا المبدأ وضعته

الخوارج من قبل على أساس دينى ، ولكن المعتزلة وضعته نظريًّا . لم تخرج المعتزلة — كما قلنا من قبل . ولذلك دعوا بمخانيث الخوارج .

أما آراء المعتزلة فى الإمامة ومواقفهم من الأمويين والعباسيين والعلويين ، فكان مجموعة من المتناقضات . لم يحاربوا الأمويين ، بل وقف واصل موقفًا يكاد يكون موقف حياد بين على و بين أعدائه ثم حاربوا مرة واحدة مع الزيود ولكن انتهى الأمر بعد ذلك ، وخدم كبار مشيخة المعتزلة — خلفاء بنى العباسى واسترزر بعض المعتزلة لهم ، وأصبح الاعتزال دين الدولة الرسمى . وأصبح أصحاب حرية الإنسان سمراء ووزراء للملوك . وسلبوا الإنسان حريته ، حين حاولوا إرغام علماء المسلمين على اعتناق مذهبهم .

وحين انقلب عليهم المتوكل ، هربوا إلى الشيعة الاثنى عشرية وإلى الإسماعيلية ، وإلى الزيود . لم يكونوا إذن من بنية المجتمع ، وإنما كانوا كما قلت دائمًا ، حاجة من حاجات المجتمع ، نزوة من نزواته فى فترة من فترات حياة هذا المجتمع ، ثم هربوا إلى الخفايا ، إلى الأقبية الخفية مستترين .

ولعل هذا الاختفاء مما جعل بعض الباحثين يتصورون أن المعتزلة كانت فرقة سياسية سرية ، وذلك لأنها فى عهد الرشيد ، استتر البعض من رجالها ، وأن كتاب الأصول الخمسة لأبى الهذيل كان حينئذ كتابا سريًّا . ولست أرى فى هذا صحة . إنهم قاموا بالاستتار ، لقيام المجتمع ضدهم دينيًّا — كانت العقلانية مؤدية حينئذ بالبعض إلى الإلحاد ، وخشى الخليفة المواقف العقلية كلها إسلامية وغير إسلامية . أن الاستتار الحقيقى ، إنما كان ممن هربوا إلى الشيعة — وتشيعت المعتزلة منذ ذلك الوقت أو اعتزل الشيعة ومن ذلك الوقت ، وهم يوالون عليًّا وأولاده — سواء أكانوا فاطميين أوحسنيين أو إسماعيليين .

الفصل السادس

أبو الهذيل العلاف

فيلسوف المعتزلة الأول

اعتبر صاحب المنية أبا الهذيل العلاف من الطبقة السادسة من المعتزلة ، ونسب إليه من صفات التمجيد والثناء الشيء الكثير فقال : « كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يتقدمه أحد من المرافقين له ، ولا من المخالفين »[1] ونرى الملطى عدو المعتزلة الكبير يقول : « وأبو الهذيل هذا لم يدرك فى أهل الجدل مثله ، وهو أبوهم وأستاذهم ، وكان الخلفاء الثلاثة — المأمون والمعتصم والواثق — يقدمونه ويعظمونه . وكان الوزير ابن أبى داود من تلامذته ، وكان لا يقوم له فى الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته »[2] أما الشهرستانى فيقول عنه إنه شيخ المعتزلة ومقدم الطريقة ، والمناظر عليها[3] ويذكر ابن خلكان عنه إنه « شيخ البصريين فى الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات فى مذهبهم ومجالسهم ومناظراتهم ، كان حسن الجدال قوى الحجة ، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات »[4] .

ونحن نستطيع أن نعتبره أول فلاسفة المعتزلة بلا مدافع ، بل الممثل الأول للفلسفة الإسلامية إطلاقاً ، وسنرى نحن ، بالرغم من أنه لم يصلنا شيء من كتبه أو من كتب تلاميذه ، أنه وضع مذهباً فلسفياً متناسقاً . صدر فيه عن أصالة فكرية ممتازة .

أما اسمه الكامل فهو أبو الهذيل محمد بن أبى الهذيل العلاف ، أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبدالله بن مكحول العبدى ، كان مولى لعبد القيس ، ولقب بالعلاف — فيما يقول ابن المرتضى — « لأن داره بالبصرة كانت فى العلافين »[5] . وهذا خطأ ، فقد لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التى كانوا يقومون بها ، وهى كما قلت من قبل — دليل على أصلهم غير العربى . ولد سنة ١٣١ هـ على ما يذكر الخياط ، أو سنة ١٣٤ هـ على ما يذكر أبو القاسم الكعبى ،

---

(١) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٦ .

(٤) ابن خلكان : وفيات جـ ٢ ص ١٧٦ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ٦٩ ابن المرتضى ، المنية ص ٢٥ .

ويذكر ابن خلكان التاريخين ويضيف أيضًا عام ١٣٥هـ — ٧٥١م وتوفى عام ٢٣٥هـ — ٨٤٢م بسر من رأى [١] ، وقيل إن وفاته كانت سنة سبع وعشرين ومائتين [٢] ، وقيل فى أيام الواثق ، أى فيما بين سنة ٢٢٧هـ إلى سنة ٢٣٢هـ . ونستنتج من هذا أنه عمر مائة سنة . ويذكر ابن خلكان أن أبا الهذيل قد كف بصره ، وخرف آخر عمره ، إلا أنه كان لا يذهب عليه شىء من الأصول ، لكنه ضعف عن مناظرة المناظرين من مخالفيهم وحجاجهم ، كما ضعفت ذاكرته [٣] .

ويهمنا من كل هذا أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة ، وأنه ناقش وجادل فى حضرة الخلفاء ، والمأمون منهم بالذات ، وأنه كان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزلى الأول الساذج إلى المذهب المعتزلى الفلسفى القائم على أسس منهجية ثابتة .

نشأ أبو الهذيل العلاف فى مدرسة المعتزلة بالبصرة ، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء ومبعوثه إلى أرمينية فيما يرى صاحب المنية [٤] ، وعن بشر بن سعيد وأبى عثمان الزعفرانى فيما يرى صاحب التنبيه [٥] .

وهنا تقابلنا مشكلة دراساته الفلسفية ، هل درس أبو الهذيل العلاف الفلسفة على مشيخة المدرسة ؟ أو بمعنى أدق ، هل تدارس هؤلاء المشايخ فلسفة اليونان وغير اليونان التى وصلت إليهم ؟ أم أنه درسها خلال قراءاته فى الكتب المترجمة ؟ إننى أرجح أن هؤلاء التلاميذ القدامى لواصل وعمرو عرفو الكثير عن المذاهب الثنوية ، ونحن نعلم أن البعض منهم سافر إلى البلاد الإيرانية وأرمينيا لهداية أهلها إلى الإسلام ، ولكن من المحتمل أيضًا أن يكون العلاف درس الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمات ، واتصل بأهلها ، أى اتصل بالتراجمة ونحن نعلم أنه قد دعى للجدال أمام المأمون ، وكانت مجالس المأمون مجالس فلسفة ، وفى رحابه عاش التراجمة .

ومن الأدلة على أن أبا الهذيل العلاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية ، وأنه أتقن خفاياها ما يأتى :

(١) ما ذكرناه من قبل من أن أبا الحسن الأشعرى يقرر أن مذهبه فى الصفات أخذه من أرسطاطاليس ، وأن الشهرستانى يحاول دائمًا وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية [٦] .

---

(١) ابن خلكان : وفيات ، جـ ٢ ص ٢٧٧ .
(٢) المسعودى ، مروج ، جـ ٤ ص ٥٣ .
(٣) ابن خلكان : وفيات ، ص ٢٥ .
(٤) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .
(٥) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .
(٦) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٣ .

ويذكر فى موضع آخر أن أبا الهذيل العلاف شيخ المعتزلة الأكبر وافق الفلاسفة فى أن البارى تعالى علم بعلم وعلمه ذاته[١] .

(ب) إن رؤوس الموضوعات التى وصلت إلينا تدل دلالة واضحة على صلته بالفلسفة اليونانية واطلاعه عليها . يقول الخياط : « إن الكلام فيما كان وفيما يكون ، وفى الكل وفى البعض ، وما يتناهى وما لا يتناهى ، من غامض الكلام ولطيفه ، وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته ولعنايته به ، وهذه هى سبيل العلماء : إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه »[٢] . ثم إن الفقرات التى وصلت إلينا عنه ، والتى تشرح أحياناً رءوس الموضوعات التى ذكرناها ، تدل على صلته بفلسفة اليونان . ثم إن أبا الهذيل هو أول من وضع مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى الإسلام ، وهو مذهب فلسفى اختلف فى مصدره ، ومن الراجح أن يكون أبو الهذيل قد اطلع على أصوله فى المذاهب اليونانية والهندية .

(ج) ما يذكره تلميذه العظيم النظام ، من أنه نظر فى كتب الفلاسفة ، فلما وصل إلى البصرة كان يعتقد أنه قد علم من الفلسفة ما لم يكن يعلمه أبو الهذيل ، فلما ناظر أبا الهذيل فى ذلك خيل إليه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه فى المناظرة فيه[٣] .

(د) فيما يخص المذاهب الغنوصية فقد اطلع أبو الهذيل عليها اطلاعا تامًّا وقد ناظر المجوس والثنوية ، ويذكر أنه أسلم الكثيرون على يديه ، وقد نقل إلينا صاحب المنية مناظرته لصالح ابن عبد القدوس — وكان ثنويًّا — عن أصل العالم ، أى عن أنه من أصلين قديمين نور وظلمة ، كانا متباينين فامتزجا . فسأله أبو الهذيل عن امتزاجهما أهو هما أو غيرهما ؟ فأجاب : بل هو هما . فألزمه أن يكونا ممتزجين إذا لم يكن هنا معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما ، فانقطع صالح وأخذ ينشد :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقًّا لعمرى مفصل جدل[٤]

(هـ) لا نستطيع إطلاقًا أن نتصور عدم معرفة أبى الهذيل بثقافة عصره كلها ، وقد عاش إبا ازدهارها وفى أثناء قيام حركة الترجمة . ثم إنه كان المكافح الأعظم عن الإسلام ، وكانت المذاهب الغنوصية من ناحية واليونانية من ناحية أخرى تعمل على تقويض الإسلام ، فكان لا بد أن يطلع اطلاعًا عميقًا عليها حتى تتبين له أصولها .

---

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٣٣ .

(٢) الخياط : الانتظار ، ص ٣٣ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) ابن المرتضى المنية والأمل ، ص ٢٦ — ٢٨ .

كتبه :

لم تصلنا كتبه بل فقدت جميعاً ، ويذكر صاحب المنية أن « له ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام وجليله »[١] ، ويذكر الملطى أنه « وضع من الكتب ألفاً ومائتى صنف يرد فيها على المخالفين وينقض كتبهم »[٢] . وكتبه ، على ما استخلصناها من المصادر المختلفة التى تكلمت عنها ، هى :

(ا) مناظراته مع المجوس والثنوية : يبدو أن له كتابا فى هذا الموضوع ويذكر القاضى عبدالجبار هذه المناظرات فى تقسيمه لطبقات المعتزلة[٣]، ويبدو أن هذا الكتاب ذكر باسم « التوحيد والرد على الملاحدة » فى مواضع أخرى من كتاب الخياط[٤] .

وذكر الملطى أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد فى حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد[٥] .

(ب) كتاب الحجج : تكلم فيه عن فناء مخلوقات الله . وقد ذكره البغدادى وذكر أن فيه باباً فى الرد على الدهرية[٦] ، ويبدو أن هذا الكتاب هو ما ذكره الخياط إجمالا فى قوله « إن أبا الهذيل والنظام وغيرهما من المعتزلة كتبوا كتباً فى نقض مذهب الدهرية الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحركته محدثة ، وأنهم صححوا التوحيد وأثبتوا القديم واحداً فى الحقيقة »[٧] .

(جـ) الرد على النظام : يذكره البغدادى[٨] .

(د) كتاب فى الأعراض والإنسان والجزء الذى لا يتجزأ : يذكره البغدادى أيضاً[٩] .

(هـ) كتاب ميلاس : يذكر ابن خلكان أن لأبى الهذيل العلاف كتاباً يعرف باسم ميلاس ، وكان ميلاس مجوسياً فأسلم ، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبى الهذيل وجماعة من علماء الثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك[١٠] .

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٥ .
(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .
(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٦ .
(٤) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .
(٥) الملطى : التنبيه ، ص ٣ .
(٦) البغدادى : الفرق بين ، ص ١٠٤ .
(٧) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .
(٨) البغدادى : الفرق ، ص ١١٥ .
(٩) نفس المصدر نفس الصحيفة .
(١٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ ٢ ص ٢١٦ .

(و) الأصول الخمسة : ذكره أبو معين النسفى كما ذكرنا من قبل ، وهو التوحيد الذى تفرد بذكر هذا الكتاب ، ويذكر أنه ألفه فى زمان هارون الرشيد[١] . .

(ز) كتاب الحجة : يذكر الملطى أنه وضعه فى الأصول أى أصول الفقه[٢] .

هذا ما وصلنا من أسماء كتب أبى الهذيل العلاف ، ولم يصلنا مع الأسف الشديد شىء منها . وكما ذكرنا من قبل سنحاول أن نعرض لفلسفته مستندين على الشذرات الباقية التى حفظها لنا التاريخ عنه .

أسلوبه وجدله :

لا شك أن أبا الهذيل العلاف أتقن العربية إتقاناً كاملا ، وأنه كان ذواقة لها ، ولدينا أمثلة عدة على أسلوبه العربى الجميل واستخدامه للشعر وسرعة تخلصه ، ومن هذه الأمثلة ما يذكره ابن خلكان من أنه « اجتمع عند يحيى بن خالد البرمكى جماعة من أرباب الكلام ، فسألهم عن حقيقة العشق ، فتكلم كل واحد بشىء ، وكان أبو الهذيل فى جملتهم فقال : أيها الوزير ، العشق يختم على النواظر ، ويطبع على الأفئدة ، مرتعة فى الأجسام ومشرعة فى الأكباد ، وصاحبه متصرف الظنون ، متفنن الأوهام ، لا يصفو له مرجو ولا يسلم له مدعو ، تسرع إليه النوائب . وهو جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض النكل ، غير أنه من أريحية تكون فى الطبع ، وطلاوة توجد فى الشمائل ، وصاحبه جواد لا يصغى إلى داعية المنع ولا يصيخ لنازع العذل[٣] وهذا الوصف يدل على دقة إحساس الرجل ، وفتنة تصوره ، وتعمقه فى اللغة وتفننه فيها .

ومثال آخر يدل على معرفته الكبرى بحقيقة القرآن ، أن أتاه رجل فقال له : « أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد ، فلم أجد عند أحد ممن سألته شفاء لما أردته ، فلما خرجت فى هذا الوقت قال لى قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل ، فالق الله وأخبرنى . فقال أبو الهذيل : فماذا أشكل عليك ؟ قال آيات من القرآن توهمنى أنها متناقضة ، أو آيات توهمنى أنها ملحونة . قال فماذا أحب إليك ، أجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية ؟ قال : بل تجيبنى بالجملة ، فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه فى لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل

---

(١) أبو معين النسفى : بحر الكلام ، ص ٤

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

(٣) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

فهل اجتهدوا فى تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . . قال كفانى هذا ، انصرف وتفقه فى الدين . ويذكر القاضى عبدالجبار أن أبا الهذيل ناظر بعض الحنابلة فى مسألة قدم القرآن ، وأخذ الحنبلى لوحًا وكتب عليه « الله » وقال : أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس ؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده ، وكتب بجانبه « الله » أخرى ، وقال للحنبلى : أيهما الله إذن ؟ فانقطع الحنبلى[1] .

ويلاحظ أن الحنبلى يذهب إلى قدم القرآن وقدم الكتابة ، بينما ينكرها أبو الهذيل . وأيا كان الأمر فالقصة تدل على لماحية أبى الهذيل وذكائه وسرعة بديهته .

ويذكر المبرد : ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته فى مجلس ، وقد استشهد فى جملة كلامه بثلثمائة بيت [2] . ويذكر ثمامة بن أشرس أنه حين دخل العلاف على المأمون واحتفل المجلس ، واستشهد فى عرض كلامه بسبعمائة بيت . وحدث أمام المأمون أن وجه برغوث المتكلم الأسئلة إلى العلاف ، فترفع العلاف عن مكالمته فقال برغوث :

وما بقيا على تركتانى ولكن خفتما صرد النبال

فبرز أبو الهذيل العلاف وقال :

وأرفع نفسى عن بجيلة إننى أذل بها عند الكلام وتشرف

ويذكرون مناقشاته مع صالحين بن عبد القدوس الزنديق الثنوى .. قال أبو الهذيل : على أى شىء تعزم ياصالح ؟ قال أستجير الله وأقول بالاثنين فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت لا أم لك !

ويذكر أيضًا أنه مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، فقضى إليه أبو الهذيل العلاف ومعه النظام وهو غلام حدث ، فرآه حزينًا فقال : لا أعرف لجزعك وجهًا ، إذا كان الإنسان عندك كالزرع ، فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، قال : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب من قرأ فيه شك فيما كان ، حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ص ٥٤٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٦ .

كان ، قال أبو الهذيل : فشك أنت فى موت ابنك واعمل على أنه لم يمت ، وإن كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه[١] .

تلك أمثلة تدل على بلاغة الرجل وسحر أسلوبه ، وقد ناقش الثنوية والرافضة ، وذكرت مناقشاته مع هشام بن الحكم فى بطون الكتب . يقول القاضى عبد الجبار إن مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام[٢] . وناظر العلاف أيضًا المجبرة ، وينشد الشاعر المعتزلى فى هذا فيقول :

آل أمر الإجبار شر مآل ... وانثنى مذعناً بخزى مآل
بين نابى الهذيل حسام ... بيد الدين مرهف فى صقال
قد رأيناه والخليفة يسطر ... بيمين من رأيه وشمال
قل لأهل الإجبار شاهت وجوه ... وقلوب ولدن تحت الضلال
من يقم فى دجى الليل من الشك ... فالنور مناط بغرة الاعتزال

ويقال إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل ، ويذكر المأمون عنه البيت الآتى :

أطل أبو الهذيل على الكلام ... كإظلال الغمام على الأنام[٣]

ولما مات أبو الهذيل العلاف صلى عليه الوزير أحمد بن أبى داود وكبر عليه خمسا ، فلما سئل عن ذلك قال : كان يتشيع لبنى هاشم ، فصليت عليه صلاتهم ، ومن المعروف أن أبا الهذيل كان يفضل عليًا على عثمان .

ويذكر المؤرخون أن أبا الهذيل كان أيضًا متقشفًا زاهداً ، وأنه كان يأخذ من الخليفة فى كل سنة ستين ألف درهم ويوزعها على أصحابه ، ولكن ذكرت بعض الروايات أنه كان بخيلا ، بل كان أبخل المعتزلة :

ونحن نرى من هذا أن الرجل تقلبت عليه ظروف الحياة ، رأى المعتزلة وهى مدرسة صامتة بعد واصل وعمرو ، خاض علوم عصره من لغة وآداب وفقه ، ثم درس الفلسفة كلها . ثم تقلبت به الحياة فى عهود الخلفاء العباسيين . استتر المذهب فى عهد المهدى والرشيد ، ثم ظهر وأعان فى عهد المأمون . عاش أبو الهذيل العلاف هذه العصور كلها ، ووضع للمعتزلة طريق الفلسفة وسار

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٧ .
(٢) نفس المصدر : ص ٢٦ .
(٣) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٨ .

فيه ، وأقام الفكر المعتزلى فى نسق بديع ، ومهد الطريق لتلميذه العظيم النظام ، ليذهب بأصول المذهب إلى أوجه .

وسنحاول قبل أن ننتقل إلى مناقشة فلسفته — أن نعرض فى كلمة وجيزة لتلامذته وأقرانه فى المدرسة العقلية الجبارة .

بيئة العلاف وأقرانه وتلامذته :

وقد عاش العلاف حياة طويلة كما رأينا ، وعمر أكثر من مائة عام ، ولد عام ١٣٤ أى فى نهاية الدولة الأموية ، وملأت حياته الطويلة المائة الأولى لحياة الدولة العباسية . وأول ما نلاحظ عن بيئة موال — وقد أشار إلى هذا البغدادى حين قال إنه كان «ولى لعبد القيس ، وإنه جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم[1] — فهو إذن عاش فى تلك البيئة التى عاش فيها الحسن البصرى من قبل ، ودرس فى مدرسة واصل كما ذكرنا من قبل ، وعاصر حركة الترجمة المشهورة ، والتى بلغت أوجها فى عهد المأمون :

عاش الرجل إذن فى بيئة علمية خالصة ، ودرس الفلسفة دراسة عميقة كما قلنا ، وأخلص للإسلام أكبر إخلاص ، ولذلك اتجه إلى « غامض الكلام ولطيفه » وتعمق فيه ليرد على الدهرية والملاحدة والفلاسفة لذلك يقول الخياط فى نصوص متعددة ذكرنا أحدها من قبل إن العلاف تكلم فى هذه « الدقائق » أى الكلام فيما كان وفيما يكون وما يتناهى ومالا يتناهى والكلام فى البعض والكل . . « وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين »[2] ولكن الخياط يرى أنه قد أسىء فهم كثير من أقوال أبى الهذيل العلاف من أعدائه وشنع عليه الكثيرون وخاصة الرافضة وهذا ما دعاه إلى التوبة عن الكلام فى هذا الباب والنظر فيه قبل موته ، لأن أبا الهذيل كان يناظر فيه على البحث والنظر ، أى « أنه كان فقط يريد إلزام أعدائه بهذه الأبحاث من غامض الكلام ودقيقه » يقول الخياط : « وإنما ذكرت هذا الكلام ، لأعرف من قرأ كتابى هذا أن أبا الهذيل لم يكن يعنى بهذا الباب من الكلام إلا وهو من شديد الكلام ، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة فى خطأ الرافضة ، فتلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم . ومن بعد ، فإن أبا الهذيل العلاف رحمه الله قد تاب من الكلام فى هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقده ، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر . أخبر بذلك جماعة ثقات ، ولا يتهمون فى أخبارهم فليس يحل لأحد قرفه به »[3] .

---

(١) البغدادى : الفرق .. ص ٧٣ .

(٢) الخياط : الانتصار .. ص ٧ .

(٣) الخياط : الانتصار : ص ٧ ، ١٦ والكعبى : مقالات ص ٧٠ .

وقد ذكرنا من قبل عمله الباهر فى مجادلة أصحاب الاثنين ، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس ، وكذلك مناظراته مع الدهرية . ويبدو أنه ناقش « الرافضة » ، وأقصد بالرافضة الشيعة الإمامية ، وكانت له أيضًا جولات معها . ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم « أنه جمع بينه وبين أبى الهذيل بمكة ، وحضره الناس ، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة فى أهل الكلام[1] ، وكان هشام بن الحكم مجسمًا كما كانت الشيعة جميعها فى ذلك العصر ، وللملك كان النزاع بينها وبين المعتزلة — والعلاف بالذات — عنيفًا . ولقد أفرد ابن الراوندى فى كتابه « فضيحة المعتزلة » مكانًا كبيراً لنقد أبى الهذيل العلاف والهجوم عليه ، مما دعا الخياط إلى كتابة « الانتصار » ردًّا على ابن الراوندى .

وفى هذه البيئة أيضًا كان يعيش أصحاب الحديث متحرجين عن المناقشة ، متتبعين الآثار حيثما وجدت . وبجانب أصحاب الحديث كان هناك مجبرة الشام ومجبرة خراسان ، وكان هناك أهل السنة الأوائل وعلى رأسهم عبد الله بن كلاب ، وبجانب هذا أصحاب المذاهب الأربعة ، يقول طاش كبرى زاده : ومضت مدتهم زمن ظهور الاعتزال ، ولعل الله سبحانه وتعالى قدر وجودهم فى زمن أرباب الأهواء ليدفع نورهم ظلم البدع من الدين وتمتاز بحسن عشائرهم أركان الشرع وأساس اليقين[2] » تلك هى البيئة التى عاشها أبو الهذيل العلاف ومدرسته ، وخاض فيها معترك الفرق والمذاهب ، وترك آثاره الكبرى فى التاريخ الفكرى للإسلام حتى الآن .

أما عن تلامذته ، فقد أخرج العلاف « النظام » (توفى عام ٢٣٣ هـ) وهو أكبر شخصية معتزلية ، كما سنرى فيما بعد ، وكان النظام بن أخته علاوة على كونه تلميذه ، ويليه فى التلمذة على أبى الهذيل « أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم » ، وقد اختلف مع النظام . ولكن أهم تلامذة أبى الهذيل العلاف هو « أبو يعقوب بن عبد الله بن إسحاق الشحام المتوفى عام ٢٢٣ هـ » وقد ذهب صاحب المنية إلى أن رياسة المعتزلة فى البصرة فى وقته انتهت إليه ، ثم من أهم تلامذة العلاف « أبو على بن قائد الأسوارى توفى عام ٢٠٠ هـ » ثم « أبو جعفر ابن مبشر » ، تتلمذ على أبى الهذيل ، ثم انتقلا إلى المردار . ويذكر أيضًا من تلامذة أبى الهذيل « عبد الله الدباغ ويحيى بن بشر الأرجانى » كما عاصر العلاف هشام بن عمر الفوطى (٢٠٠ هـ) ومعمر بن عباد السلمى (٢٢٠ هـ) وعباد بن سليمان (٢٥٠ هـ) وأبو سهل بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) وأبو موسى عيسى بن صبيح المردار[3] .

---

(١) الخياط : الانتصار : ص ١٤٢ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، جـ ٣ ص ١٩٩ .

(٣) نفس المصدر : ٣٥ ، ٣٨ .

وأخيراً . . نرى أثره الكبير فى طبقات المعتزلة التى تلته بحيث يذكر القاضى عبد الجبار عن أبى هاشم الجبائى « أنه لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبى الهذيل مثله » . ولقد شعر أبو هاشم الجبائى بعظمة أبى الهذيل فقال : « ليس بينى وبين أبى الهذيل خلاف إلا فى أربعين مسألة » وما كان فى الدنيا — بعد الصحابة — أعظم عنده من أبى الهذيل إلا من أخذ عنه كواصل وعمرو . ونرى أيضًا فى أواخر القرن الرابع « أبا بكر محمد ابن إبراهيم الزبير » ينشر الاعتزال فى أصفهان ، يقول القاضى عبد الجبار : إن أبا بكر أخذ الاعتزال عن يحيى بن بشر الإرجانى تلميذ أبى الهذيل ثم نشر طريقة أبى الهذيل فى أصفهان »[1].

فلسفة أبى الهذيل العلاف

سنحاول تقسيم فلسفة أبى الهذيل العلاف إلى أقسام ثلاثة : مشكلة الألوهية ، مشكلة الطبيعة ، مشكلة الإنسان . هذا مع العلم بأن المشاكل الثلاث متداخلة وتتصل الواحدة بالأخرى . وينبغى أن نلاحظ أيضًا أننا نركب فلسفته خلال شذرات من أقوال وصلت إلينا ، لأننا لم نظفر بعد بأى كتاب من كتبه أو كتب تلميذه النظام ، غير أن الأشعرى فى مقالات الإسلاميين والخياط فى الانتصار والقاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة حفظوا لنا قدراً من عباراته نستطيع فى ضوئها أن نحدد معالم المذهب . وإذا ما انتقلنا إلى كتب الفرق الأخرى كالشهرستانى فى الملل والنحل فإننا نجد أحياناً دقة مطلقة فى نقله عن أبى الهذيل ، وأحياناً يورد بعض الإلزامات على أبى الهذيل وكأنها آراء له . وكذلك يفعل البغدادى فى الفرق بين الفرق والإسفرايينى فى التبصير وابن حزم فى الفصل . ولذلك ينبغى تناول نصوص هؤلاء بحذر وحيطة . ثم إنى أوجه أنظار الباحثين إلى محاولة جمع آراء المعتزلة من كتب الأشاعرة المتأخرين — أمثال فخر الدين الرازى والآمدى ، وكتب العقائد المتأخرة كالمواقف للإيجى والمقاصد للتفتازانى ، وكتب أصول الفقه عامة ، وكتب التاريخ الإسلامى . والآن . . إلى المشكلة الأولى التى خاضها أبو الهذيل العلاف .

---

(١) نفس المصدر : ص ٥٢ .

١ـ مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

إن تصور الذات الإلهية عند أبي الهذيل العلاف إنما يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة عامة . ويصور الخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية بأن أبا الهذيل ينفي عن الله تعالى مشابهته لخلقه من كل وجه ، ويثبته واحداً ليس بجسم ، ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد ، وأنه (ليس كمثله شيء) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان ينكر رأي الرافضة في الذات بأن الله جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ، ويزول وينتقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشيء ، ثم يبدو له فيريد غيره[١] . ومن هنا نرى أن أبا الهذيل العلاف كان ينكر قول هشام بن الحكم معاصره في أن الله صورة وأن الله جسم . ويبدو أن وصف الله بالجسم والصورة كان منتشراً كما قلنا انتشاراً كبيراً إبان ذلك العصر . وقد بينا حقيقة هذا التعبير – الجسم – في بحثنا عن المجسمة والمشبهة ونشأتهما في الإسلام . وكره المعتزلة وأهل السنة والجماعة على السواء وصف الله بالجسمية ، وعابوا على الروافض من ناحية والمجسمة من أهل الحديث من ناحية أخرى « وصفهم للإله بصفات الأجساد المحدثة ، وأن له صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات »[٢] وهذا هو تنزيه العلاف ، تنزيه مطلق كامل لله أمام تجسيم الشيعة والحشوية .

وحين ينتقل العلاف إلى مشكلة الصفات ، يمضي أيضاً في إطار المعتزلة العام . فلا فرق عنده بين الذات والصفة ، هما شيء واحد : فالله عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هو ، وحي بحياة هي هو . ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته[٣] وفي موضع آخر يثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء ، وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه ، وأنها هي الله كما قال في العلم والقدرة تماماً[٤] . هذا إذن تصور العلاف لصفات الذات ، وصفات الذات هي الصفات التي يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها ، وهي تختلف عن صفات المعنى ، وهي التي يوصف الله بها المعنى ، أو صفات الفعل التي يوصف الله بها وبأضدادها ، غير أننا نلاحظ أن هذه التقاسيم لم تتضح اتضاحاً

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٨٣ والخياط الانتصار ، ص ١٤٦ وفي مواضع أخرى كثيرة .

(٣) الأشعري مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ص ١٧٧ .

كاملا عند أبى الهذيل العلاف ، ولكن مما لا شك فيه أنه توصل إلى مفهوم صفات الذات وأنه اعتبرها هى هى الذات ، وهو يقول : « إذا قلت إن الله عالم أثبت له عالما هو الله ، ونفيت عن الله جهلا ، ودللت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادراً ، نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هى الله سبحانه ودللت على مقدور . وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهى الله ، ونفيت عن الله موتًا » فهذا إثبات صفات لله هى الله ، ويسلب الذات عن نقائضها ، وهذه هى صفات الذات بالمعنى الفنى الكلامى .

وننتقل إلى المتشابهات ، ويرى أبو الهذيل العلاف أنه يمكن تفسيرها فى ضوء هذا المنهج ، فوجه الله هو هو الله ، ونفسه هى هو الله . ويتأول ما ذكره الله من اليد أنها نعمته ، يتأول قول الله : « ولتصنع على عينى » أى بعلمى[1] . بل إننا نراه يتأول الرؤية بأنها هى العلم .

نستطيع أن نرى من هذا أن أبا الهذيل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقًا أن يحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه : فالذات هى كل شىء ، أو الذات والصفات شىء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة هى غير الذات على الذات ، أو تعدد الصفات التى تحمل على الذات ، فيؤدى إما إلى تثنية الذات ، وإما إلى تعدد الذات . فالصفات إذن — وصفات الذات على الخصوص — هى اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات . ومع أن الغاية من تلك المحاولة كانت إثبات التوحيد فى أسمى صورة ، غير أن أهل السنة والجماعة — وكانت طريقتهم إثبات الصفة حتى تكون صورة الله ، تقدس وتعالى ، غنية — اعتبروا محاولة المعتزلة ، والعلاف بالذات ، محاولة غير صحيحة . . . ونرى هجمات الأشاعرة تتلخص فى ناحيتين : الناحية الأولى : المصادر — حاولوا بكل الوسائل أن يبينوا أن المعتزلة تتشابه أو أخذوا كلامها من النصارى أو من الفلاسفة . والناحية الثانية — الإلزامات العقلية على هذا المذهب وما يؤدى إليه من إشكالات فى باب دقيق الكلام وغامضه .

(ب) مصادر نفى الصفات :

أما عن مصادر نفى الصفات ، فإن الإمام أبا الحسن الأشعرى يذكر أن المعتزلة تذهب إلى « نفى صفات الله وأن الله لا صفات له ، لا علم له ولا قدرة له ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له بل يعممون هذا فى سائر صفات الله التى يوصف بها لنفسه ويقرر أبو الحسن الأشعرى — وقد عرف المعتزلة وخباياها — مصدر هذا القول أنهم أخذوه « عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل — ليس بعالم ولا قادر

---

(١) نفس المصدر : ص ١٦٥ .

ولاحى ولا سميع ولا بصير ولا قديم – وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل[١]» فالأشعرى إذن يعلم صلات المعتزلة « بالمتفلسفة» أى فلاسفة الإسلام الذين تابعوا الرأى الأرسطاليسى الذى يسلب عن المحرك الأول كل الصفات الإيجابية ، ويقتصر عمله الوحيد على تحريك العالم : ويقول أبو الحسن الأشعرى إن المعتزلة – فى نفيهم للصفات – لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون لله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف من انكشاف أمرهم على حقيقته ، لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأعلنوه ، غير أن خوف السيف وبطش السلطان منعهم من إظهار ذلك[٢]. ومن هذا يجزم أبو الحسن الأشعرى بأخذ المعتزلة نفى الصفات من الفلاسفة الذين عاصرهم المعتزلة إبان ذلك الوقت ، ويقرر أن نفى الصفات عند أبى الهذيل مأخوذ عن أرسطاليس ، ويذكر « أن أرسطاطاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله» وقد صادف هذا هوى فى نفس أبى الهذيل فقال : « علمه هو هو وقدرته هى هو»[٣].

وهنا يشير الأشعرى بوضوح إلى مصدر أبى الهذيل العلاف – وهو أرسطاليس . وينبغى أن يحسم المسألة : هل قال أرسطو حقًا إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ؟ أبداً – لم يقل أرسطو هذا ، ولكن أرسطو يقول « إن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها ، بل يعلمها فى ماهيتها ، فالله علم كله » حقًا وجد هذا عند أرسطو ، ولكن لا فى الصورة التى ذكرها العلاف . من المحتمل – وأبو الهذيل العلاف يخوض « دقيق الكلام ولطيفه » وهو يدعم الفكرة العامة للمعتزلة ، وهى تنزيه الله عن الصفات أو اعتبار الذات والصفة شيئًا واحداً – أنه رأى المتفلسفة أو الزاجمة فى رحاب المأمون ينقلون هذا النص ، فاستفاد منه جزئيًا ، ولكن ليس هو من فلسفته ، ولم يستخدمه استخدام أرسطو له ، إن نفى الصفات كان قد تقرر من قبل على يد واصل وفى مدرسة واصل من بعده ، والعلاف يقلسفه هنا أو يضفى عليه النسق الفلسفى والروح الفلسفى .

أما الشهرستانى فإنه يرى أن المصدر الأجنبى لأصل التوحيد عند أبى الهذيل هو الفلاسفة « إن أبا الهذيل العلاف قد اقتبس من الفلاسفة فكرة أن الله تعالى عالم بعلم وعالمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، وأن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه . وإنما الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع إلى السلوب واللوازم . ويقرر الشهرستانى أن ثمة فرقًا ضئيلا بين قول القائل : عالم لذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته . إن الأول نفى الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ،

(١) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٣ .
(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٢ .
(٣) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

هى بعينها ذات . بل يرى الشهرستانى أن إثبات أبى الهذيل لهذه الصفات وجوه للذات ، كما ذكر عنه : إنما يقرب فكرته من أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم »[١] : فمصدره فكرة التوحيد عند أبى الهذيل فى رأى الشهرستانى هى : إما الفلاسفة و إما النصارى .

أما مصدره الفلسفى اليونانى الذى يشير إليه هنا الشهرستانى فهو الأفلاطونية المحدثة ، وهى التى تقول إن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه . وقد اعتنق هذه الفكرة الأفلاطونية الحديثة فلاسفة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندى ، على أن الشهرستانى نفسه يرى أن هناك فرقاً دقيقاً بين القولين . فالفلاسفة يقولون إن الله عالم بذاته لا بعلم ، أى أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحداً . . إن هذا القول ينفى وجود الصفة نفياً تاماً ، علاوة على أنه يقرر أن الله لا يعلم غير ذاته . ولا يعلم غيره من الموجودات ؛ وقد أداهم هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات . أما أبو الهذيل فيقول بإثبات ذات هى بعينها صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات . إنه حاول إلى حد ما الإبقاء على وجود الصفات . ولست أقصد بهذا أنه جعل للصفة وجوداً مستقلاً . . إن المذهب المعتزلى على هذا الأساس يفقد كل خصائصه ، إنما أقصد أن أبا الهذيل العلاف حاول السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار . ولكنه راعى فى الوقت عينه ما للصفات من قيمة فى النصوص الدينية . وما يذكر فى الكتاب والأخبار من الأسماء ، وخاصة ما يعرف بالأسماء الحسنى . فاعتبر تلك الأسماء أو الصفات وجوها للذات ، أو هى الذات . ويلاحظ أيضاً أن أبا الهذيل العلاف يقرر أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، ومعنى هذا أن الله يعلم ذاته ، و بعلم غير ذاته . وهنا يختلف أيضاً مع الفلاسفة . . إن الله عند الفلاسفة يعلم ذاته فقط .

ونلاحظ أيضاً أن الشهرستانى يعتبر وجوه الذات عند أبى الهذيل هى بعينها أقانيم النصارى ؛ فالنصارى تقول فى أسرارها المقدسة : « واحد فى ثلاثة ، جوهر واحد وثلاثة أقانيم » والأقانيم عناصر ظاهرة واضحة المعالم بجانب الجوهر القديم وهى قديمة مثله ، ويرى الشهرستانى أن وجه الذات هى هى نفس الفكرة ، وهذا نجن من هذا العالم الكبير ، إن ثمة فرقاً شاسعاً بين وجوه الذات عند أبى الهذيل و بين السر المقدس المسيحى . . إن « وجوه الذات » — وهو تعبير لم أجده عند أبى الهذيل . ولعله إلزام من أعداء المعتزلة — يعنى أن الذات واحدة لا تعدد فيها بحال . إن نظرت إليها من وجه المقدورات فهى قدرة ، ومن وجه المعلومات فهى علم ، ومن وجه المرادات فهى إرادة . . « معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا له لازم إذا كان لا يثبت للبارى صفات هى هو ولا يثبت إلا البارى فقط » . . هذه أقواله ينقلها الأشعرى . بل يقول الأشعرى « وكان إذا قيل له : فلم اختلفت الصفات ، فقيل عالم وقيل قادر وقيل حى ؟ قال لاختلاف المعلوم والمقدور »[٢] .

---

(١) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٣ .

أما أحوال أبى هاشم الجبائى التى ورد ذكرها فى النص فهى – فى إيجاز – صفات لله وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، وعلى حيالها لا تعرف كذلك . ويشير الشهرستانى أيضًا إلى أن أبا هاشم الجبائى أخذ كثيراً من أقواله عن الفلاسفة واتهمه المعتزلة أنفسهم ، كما قلنا بأنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل ، إن أبا هاشم الجبائى تأثر بلا شك فى كثير من أقواله بالشيخ القديم أبى الهذيل العلاف ، وإن وجوه الذات أدت به إلى القول « بالأحوال » ، ولكن الأحوال ليست فكرة فلسفية يونانية كما توهم الشهرستانى . . إنها خروج على القانون المنطقى الأرسطاطاليسى – قانون الثالث المرفوع ، فهى إثبات وسط بين النقيضين [1] .

(ج) إلزامات خصوم المعتزلة على فكرة التوحيد :

أما الإلزامات على مذهب أبى الهذيل العلاف فى التوحيد فيورد لنا الأشعرى الإلزام الآتى : وكان إذا قيل له حدثنا عن علم الله سبحانه الذى هو الله .. أتزعم أنه قدرته ؟ أبى ذلك . فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك . وهذا نظير ما أنكره أقوال مخالفيه من أن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره . أما مخالفيه هؤلاء فهم السنة والجماعة ، وعلى رأسهم عبدالله بن كلاب ، بل يذكر الأشعرى صراحة أن أبا الهذيل العلاف انتهى إلى قول : هو القدرة . وخطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهو نحو ما أنكر من قول عبد الله بن كلاب » [2] .

ويورد ابن الراوندى إلزاما على أبى الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل فى نهاية علم الله يقول الله : (والله بكل شىء عليم) ، وفسر أبو الهذيل هذا بأن علم الله ذو غاية لا يتجاوزها ، إذ الكل يستلزم الحصر والنهاية . ولكن الخياط يرد على هذا بأن أبا الهذيل لم يقل إن علم الله ذو غاية ونهاية ولا إنه محصور ولا محدود ، وذلك أن علم الله عند أبى الهذيل هو الله – فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية ، وهذا شرك عند أبى الهذيل . . إن أبا الهذيل كان يقول إن المحدثات ذوات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شىء ، وأن الله لا يدخل فى هذا الكل ، إنه متعال عن الكون يسمو عليه . فالكل فى الآية القرآنية هى للأشياء المحدثات ، وعمومية الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة : « إن المخبر خارج من حكم خبره وإنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شىء سواه كل ، وأنه متناه لعموم الخبر ، وذلك نظير قوله : « إن الله على كل شىء قدير » [3] .

ويورد لنا ابن الراوندى إلزاما آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن

---

(١) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ١٧٧ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .

قدرته هى هو ، فكأن الله – على قياس مذهبه – علم وقدرة ، إذا كان هو العلم والقدرة .

ويرد الخياط شارحًا لمذهب أبى الهذيل بأن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم فى الحقيقة ، وفسد عنده أن يكون عالما بعلم قديم على ما قالته النابتة ، وفسد أن يكون عالما بعلم محدث على ما قالته الرافضة . صح عنده أنه عالم بنفسه ، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علما فقال : (أنزله بعلمه) . هذا معناه ، وإنما هذا غلط فى اللفظ فقط ، وأما قول الجاهل – أى ابن الراوندى – فكأن الله على قياس مذهبه « علم وقدرة» فإنه خطأ عند أبى الهذيل أن يقال إن الله علم وقدرة ، فإنه إذن يثبت الذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، كما ينكر أن الله علم وقدرة[1] .

ويتساءل الأشعرى : « وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، فقل إن الله تعالى هو علم ، ناقض ولم يقل إنه علم ، مع قوله إن علم الله هو الله »[2] . ولكن يبدو الأمر دقيقًا وغامضًا . . من دقيق الكلام وغامضه ويشرحه أبو الهذيل فى نص رائع حفظه لنا الخياط « ولقولى هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله لأن الله قد ذكر الوجه فى كتابه فقال (إنما نطعمكم لوجه الله) وما أشبه هذا من القرآن ، وقد فسد أن يكون الله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه ، جل الله تعالى عن ذلك ؛ فلم يبق إلا أن وجهه هو هو ، كما يقال : هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأى وهذا الأمر نفسه ، وهذا هو الرأى نفسه . فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال : إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن الرأى وجه ، فكذلك قلت أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال : قائلكم إن وجهه هو هو . وفسد أن يكون جل ذكره علما بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجها »[3] ومن الواضح أن هناك براعة عقلية ، ولكن هناك فرقًا كبيراً بين الوجه فى الآية المذكورة – وهى حقًّا إشارة إلى ذات الله فقط ، إشارة بلاغية – وبين حقيقة العلم ، فإن الله عالم ، والعلم صفة للعالم ، والعلم ليس حادثاً كعلم الحادثات منا ، بل هو قديم ، وليس هو الذات ، وليس هو غير الذات ، ولكنه صفة قائمة بالله .

والإلزام الأخير الذى نورده هنا ذكره لنا أيضًا أبو الحسن الأشعرى وهو يحاول أن يلزمه بما ألزم هو به الثنوية : « كان أبو الهذيل يسأل الثنوية فيقول لهم : إن قلتم إن تباين النور والظلمة هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما ، فقولوا إن التباين هو الامتزاج ! ! وكان يسأل من يزعم أن طول الشىء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله هو عرضه ؟ . وهذا راجع عليه فى

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٥ ، ٧٦ .
(٢) الأشعرى : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٤ .
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٢٦ .

قوله إن علم الله هو الله وإن قدرته هى هو ، لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هى هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته ، وإلا لزم التناقض ، كما لزم أصحاب الاثنين »[١] .

وهذا أيضًا من دقيق الكلام وغامضه ، يقبض عليه الأشاعرة ويقذفونه به كما قذف به أعداءه . . إنه أثبت الاتحاد من ناحية ، وأنكره من ناحية ، إنه يجعل الصفة هى الذات ، ولكنه من ناحية أخرى يجعلها غير الذات . إنه يقترب إلى حد ما خلال الإلزامات من مذهب أهل السنة والجماعة[٢] .

ولكن حسب أبى الهذيل العلاف أنه أراد التوحيد فى أبهى صورة ، فتنكب ، أو لم يصل إلى الحقيقة كاملة كما وصل إليها أهل الحق فى الإسلام . . الأشاعرة :

(د) العلم والقدرة :

العلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين . وقد رأينا أن أبا الهذيل يجعلهما والذات شيئًا واحداً . ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان ؟ أو بمعنى أدق : هاتان الصفتان أو الذات عالمة وقادرة ، تتصلان بالمعلوم والمقدور ، والمعلوم والمقدور محدثان وصفتان للمحدثات فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة ؟ يرى ابن الراوندى أن أبا الهذيل كان يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ، تنتهى إليهما لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه » ؛ ومعنى هذا أن للعلم الإلهى والقدرة الإلهية غاية ونهاية ؛ وبما أن العلم والقدرة هما الذات فللذات نهاية[٣] .

ولكن لم يكن هذا رأى العلاف فى العلم الإلهى . يذهب أبو الهذيل إلى أن الله يعلم نفسه ، وأن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية . فعلمه إذن لا غاية له ولا نهاية . ولكن ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية فى العلم والقدرة عليه والإحصاء له ، فليس يخفى على الله منه شىء ، ولا يعجزه شىء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء ونقص فلا ، فعلم الله إذن لا غاية له ولا نهاية إذا كنا بصدد الذات . ولكن إذا كنا بصدد الموجودات فهو له غاية ينتهى إليها وهى الموجودات ، وهو يريد بهذا أن يميز بين القديم والمحدث ، فإن للأشياء المحدثات كلا وجميعًا وغاية ينتهى إليها فى العلم بها والقدرة عليها ، فلما كان القديم ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع ، أى أن المحدثات تتكون من أجزاء ، وما تكون من أجزاء فله غاية ينتهى

---

(١) الأشعرى : مقالات . . جـ ٢ ص ٤٩٥ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٩ .

(٣) الانتصار ص ١٠ .

إليها ، إذ أن وجود الأجزاء يستلزم تحقيق الغاية . أما إذا وجدت الأجزاء بدون الغاية لجاز أن توجد الغاية بدون أن توجد الأجزاء وكلا الاثنين محال . أما القديم فلا تركيب فيه من أبعاض أو أجزاء ، بل هو وحدة بسيطة لا تعدد فيها ، ومن ثمة لا يمكننا القول بأن له غاية أو نهاية أو كلاً أو جميعاً .

ويورد الخياط عبارة أبي الهذيل نفسه : « ووجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع » واو جاز أن تكون أبعاضا لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض ، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله »[1] وقد استند أبو الهذيل على الآيات الآتية : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ويستنتج أنه ثبت بقول الله أن للأشياء كلا وأثبت تعالى نفسه عالما به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية ، ويورد أبو الحسن الأشعرى نفس النصوص : وكان يقول إن لمقدرات الله ومعلوماته مما يكون ومما لا يكون كلا وغاية وجميعاً ، كما أن لما كان كلا وجميعاً » . وفى نص آخر « إن ما يقدر سبحانه عليه من اللطف غاية وكل وجميع » . وفى نص ثالث « إن لمعلومات الله كلا وجميعاً ، ولما يقدر الله عليه كل جميع »[2] .

كان الغرض من كل هذا — كما قلنا — أن يميز أبو الهذيل العلاف بين القديم والمحدث ، فكل من المحدثات له غاية ينتهى إليها . وبالتالى ينتهى العلم بها إلى غاية المحدث ، ولكن علم الله متجدد . غير أن ما تتكسب فيه الطريق هو قوله إن ما يقدر عليه من اللطف له غاية . وأهل السنة يؤمنون بأن فعل الله لا يتناهى ، أو بمعنى أدق إن من الممكن التسليم — وهذا ما لم يفعله أهل السنة والجماعة — بأن علم الله يتناهى فى إحاطته بالمعلومات ، ولكن قدرة الله بالمعلومات لا تتناهى عقلا ، يقدر على المقدور وعلى غير المقدور ، ويقدر على أضعاف أضعافه إلى مالا نهاية . . .

(هـ) سكون أهل الجنة :

ولكن إذا كان للأشياء نهاية وللأشياء كل وجميع وغاية ، ولمقدرات الله نهاية ، فإن أعمال أهل الجنة تنتهى إلى غاية ونهاية ، يقول أبو الهذيل : إذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التى أثبتنا لها كلا محصى محاطا به ، جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ولذة

---

(١) الخياط الانتصار ص ١٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات ج ص ٤٨٥ ، ٥٧٦ ، ١٦٣ .

الأكل والشرب وغيرها من اللذات . وصاروا فى الجنة باقين بقاءاً دائمًا . وساكنين سكونًا باقيًا ثابتًا لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد[١] . وفى نص آخر يقول أبو الهذيل « إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دائمًا . ويكونون سكونا بسكون باق . متلذذين بلذات باقية »[٢] . ويذكر الكعبى أن أبا الهذيل كان يذهب إلى « أن حركات أهل الجنة تنقضى . فيصيرون إلى سكون دائم ، ثم تصير إليهم اللذات . وهم لا يتحركون »[٣] .

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق — تدور على أهل الجنة . مفكرى الإسلام فيقول الشهرستانى إن العلاف يذهب إلى « أن حركات أهل الخلدين تنقطع . وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خمود . أو تجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة ، أو تجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار » ويرى الشهرستانى أن هذا يشبه مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار . ويذهب إلى أن السبب الذى دعا العلاف إلى هذا أنه ألزم فى مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التى لا أول لها كالحوادث التى لا آخر لها ، إذ كل واحدة لا تتناهى . فأجاب إنى لا أقول بحركات لا تتناهى أولا ؛ بل يصيرون إلى سكون دائم . وكأنه ظن أن ما ألزم فى الحركة لا يلزمه فى السكون[٤] .

أما البغدادى فيرى ، وكذلك الأشعرى قبله ، أن قول العلاف بفناء مقدورات الله — حتى لا يكون الله بعد فناء مقدوراته قادراً على شىء — أداه إلى قوله بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شىء . ولا يقدر الله فى تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حى . ولا على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك . ولا إحداث شىء ولا على إفناء شىء . مع صحة عقول الأحياء فى ذلك الوقت » .

وفكرة أبى الهذيل هذه فى نظر البغدادى أكثر تغاليا وشرًا من فكرة جهم ، إذ أن جهما حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار ، لم ينادِ بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما . ولكن أبا الهذيل يقرر أن الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما[٥] .

ويبدو أن مصدر هذا النقد هو ابن الراوندى ، إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الراوندى . وهو يشبه تماما قول البغدادى . ويرد الخياط بأن أبا الهذيل كان يرى « أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٠ .

(٢) أبو الحسن الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٨٥ .

(٣) الكعبى : مقالات ص ٧٠ .

(٤) الشهرستانى : الملل ، جـ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) البغدادى : الفرق ص ٧٣ .

فعله ، وأن يوجد فيهم ما أوجده . ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم بالسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما . فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون ، استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التى قد فعلها والسكون الذى قد فعله ، أو البقاء الذى أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركة والموت » . أى أن قدرة الله محددة بخروج الفعل ، فإذا خرج الفعل من القدرة ، خرج ضده منها بخروجه[1] .

ويتهم ابن الراوندى العلاف بأنه يتناقض هنا مع نفسه : فيقول بأنه « يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور ، ويلزم أصحاب النجار (أى المجبرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر ، إذا كان غير قادر على خلافه » . ونحن هنا فى أعماق دقيق الكلام وغامضه ، إن العلاف يلزم النجارية المجبرة بأن الكافر لم يفعل الكفر إذا لم يكن بمستطيع لغير الكفر ، فقدرته إذن معدومة ، وكذلك قدرة الله معدومة ، إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لهم السكون .

ولكن الخياط يورد نصوص أبى الهذيل العلاف ، وهى توضح المسألة :

يقول أبو الهذيل : « إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذى هو فيه ، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فالكافر — من هذه الوجهة من النظر — غير فاعل إطلاقاً ، وقدرته معدومة ، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل ، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضده ، فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه ، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه . والمجبرة أحالت فى تثبيتها القدرة على أحد الضدين ، ونفيها إياها عن الآخر » ، فالكافر عند المجبرة محال أن يفعل الشىء أو ضده بل قادر على شىء واحد : أما أبو الهذيل فإنه لما نفى الضدين فإنه نفاها عن الضد الآخر ، وهذا سبيل القدرة إذا صحت على فعل ، صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل ، انتفت عن ضده فالله إذن ، فى حالة سكون أهل الخلدين ، كان قادراً قبل سكونهم أن يبقيهم أو يسكنهم ، وكانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل ، فلما خرج الفعل ، خرجت القدرة ، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم ، فالقدرة هنا نفيت عن كلا الضدين معا .

أما عن تشبيه فكرة أبى الهذيل العلاف بفكرة جهم بن صفوان فينكرها الخياط : إن أبا الهذيل يؤمن بقول الله (أكلها دائم) وقوله (خالدين فيها أبداً) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان يؤمن بأن أكل أهل الجنة وشربهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لا تفنى

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١٠ .

ولا تنقضى ولا تزول ولا تبيد ، بينما يرى جهم مستنداً على الآية القرآنية (هو الأول والآخر) أن الأول هو الذى كان ولا شىء ، والآخر هو الذى يبقى ولا شىء معه[١] .

والآن . . . ما هى الغاية التى كان أبو الهذيل العلاف يرمى إليها بقوله « إن لمقدورات الله ومعلوماته نهاية » ؟ إن من العجيب أن أشد أعداء المعتزلة ! وهو البغدادى ، يقدم إلينا نصاً يكشف لنا عن موقف أبى الهذيل فى الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، إذ يرى البغدادى أن أبا الهذيل قد قصد بنظريته فى السكون إبطال قول الدهرية فى قدم الحركة وسرمديتها ، يقول : « إن أبا الهذيل العلاف ذكر فى كتابه المعروف بالقوالب بابا فى الرد على الدهرية ، وذكر فيه قولهم للموحدين إذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد كل حادث ، حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم ألا حركة إلا وقبلها حركة ، ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول ولا حالة قبله ؟ وأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما وقال : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث . ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل »[٢] :

وهنا تتبين لنا العلة فى فكرة أبى الهذيل عن فناء مقدورات الله ، وتأدية هذه الفكرة إلى فكرة السكون . أراد أبو الهذيل أن ينكر فكرة قدم الحركة عند الدهرية ، ويبدو أن الدهرية هؤلاء كانوا طائفة من الثنوية اعتنقت فكرة ديمقريطس فى الذرات وأنها متحركة أبدية ، أو أن الحركة غير متناهية .

ومن المحتمل أيضاً أن أبا الهذيل كان ينكر الفكرة الأرسطاليسية فى أن حركة العالم أبدية . ويبدو أن النزاع قد استعر بين طائفة الدهرية وبين المسلمين ، وأنهم قد حاولوا إثبات قدم الحركة وسرمديتها ، قياسا على فكرة الإسلام ، بأن الجنة والنار أبديتان . وأن حركات أهلها لا تنقطع ، فأعلن أبو الهذيل — خلال بحث دقيق فى القدرة — أن المقدورات تنتهى ، وبالتالى تنتهى حركات أهل الخلدين إلى سكون مطلق .

وقد تتبع أبو الحسين الخياط آراء فلاسفة المعتزلة بعد أبى الهذيل العلاف فى موضوع الحركة ، بدءها واستئنافها ونهايتها . وفيه أثر أبى الهذيل وبراعته الكبرى فى وضع المذهب المعتزلى فى صورته النهائية . وكان عمل من تلاه من المعتزلة — فى هذا النطاق الدقيق — التفسير فحسب .

وأخيراً نتساءل : هل هناك مصدر لفكرة سكون أهل الخلدين ؟ إن الفكرة تبدو رائعة

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ٧٤ .

أصيلة واستندت على أساس فلسفى . ولكن يبدو أن الصابئة تناولوها من قبل ، فذهبوا أيضًا إلى أن العذاب ينقطع ويصير الجميع إلى رحمة الله . كما أن بعض الطوائف اليهودية تذهب إلى أن الجنة والنار يفنيان ألف سنة ويصير أهل الجنة ملائكة وأهل النار رميما[1] . ولكن لا أجد أى صلة بين فكرة سكون أهل الخلدين عند أبى الهذيل ، وبين الفكرة اليهودية أو الصابئية .

(و) القدرة وفعل الأصلح :

بينما يذهب أهل السنة والجماعة إلى أن قدرة الله تتناول كل شىء ، فهو الفاعل على الحقيقية ، وأن ما يقدر عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وهو يقدر على ما هو دونه . ويذهب المعتزلة إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد . . فعل ما هو أصلح .

وإذا كانت القدرة هى الذات ، والذات هى الكمال النهائى ، فلا يصدر عن الذات إذن إلا ما هو أكمل . وقد وضع أبو الهذيل أصول مذهب فعل الأصلح ونفى عنه فعل ما هو دون . . ولكن هل يستطيع الله فعل ما هو دون ؟ ذهب أبو الهذيل إلى أن الله يستطيع فعل هذا الفعل ولكن لا يفعله ، بل يقدر على فعل ما هو دونه ، ولا يفعله ، ولكنه يفعل ما هو أصلح منه ، أو بمعنى أدق ليس هناك أصلح من فعل الله « إن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد ، والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ، ومنع ما هو أصلح ، لكان جميعًا فساداً ، ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ، إنه لو قدر على ذلك ، كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به »[2] .

تلك هى فكرة فعل الأصلح عند أبى الهذيل ، وهى التى تفترض على الله فعل الأصلح ، فمن الفاعل لما هو دون ؟

يجيب أبو الهذيل : هو الإنسان ، إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجور ويظلم ويكذب . . ولكن « محال أن يفعل الله ذلك ، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على الله » « ولم يخلق الله الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم ، لأن خلقه لهم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس ببخيل تبارك وتعالى ، فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك »[3] .

---

(١) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ١ ص ١٩٩ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر .. ص ٤٨٤ .

كان لا بد للمعتزلة من الذهاب إلى هذا ، إلى تقييد قدرة الله وحريته ، ما دامت قدرته هى ذاته ، ثم ما دامت المعتزلة أيضًا تقرر « حرية الإنسان » ، فقدرة الإنسان وحريته تخصص القدرة الإلهية . إن الله يقدر الناس على ما يعرفون كيفيته من حركة وسكون وأصوات وآلام ولذات ، أى ما لهم القدرة على تحقيقه ، أما ما لا يعرفون كيفيته كالألوان والطعام والحياة والموت والعجز فلا يمكن أن يقدرهم الله عليه ، لأن لا يجوز أن يفعله الإنسان[1] . ولكن إذا أقدر الله الناس على عمل من الأعمال ، هل تبقى له القدرة عليه ، ينكر العلاف هذا « لأنه محال أن يكون مقدور واحد لقادرين »[2] .

إن اعتناق مذهب الحرية الإنسانية أوقع المعتزلة عامة والعلاف على الخصوص فى القول بأن الله لا يقدر إلا على نوع واحد من الأفعال . وهذا ما دعا أهل السنة والجماعة إلى القول بأن المعتزلة ضحوا بعموم القدرة الإلهية لتمجيد الإنسان . ولكن أبا الهذيل العلاف لا يذهب إلى تقييد قدرة الله فى الخلدين إنها تمتد على حركات أهل الخلدين ، ذلك أن الآخرة ليست دار تكليف بل دار جزاء ، دار وعد ووعيد ، فالله إذن يرغم الناس فى الآخرة على صدق يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين . ولو كان يجوز منهم اختيار على صحة عقولهم ، لكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، فأفعالهم جميعًا كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة لله تعالى » . فأبو الهذيل إذن — كما يعبر الشهرستانى عنه — قدرى الأولى جبرى الآخرة .

قد هاجم ابن الراوندى أبا الهذيل العلاف فى اعتباره أهل الجنة مجبرين مسلوبى الاختيار فيقول : « وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ، مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ، لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وإنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت وأنهم بمنزلة الحجارة التى إن حركت تحركت ، وإن تركت وقفت على حال واحدة ، لن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذى هو آخر ما فى قدرة الله عنده ، فإذا ورد عليهم صاروا وربهم فى حالة واحدة فى استحالة الأفعال منهم : ومن قال اليوم عند أبى الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر فى وقت الكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ »[3] . ونرى من هذا النص أن ابن الراوندى يصور مذهب أبى الهذيل العلاف فى جبر أهل الخلدين ، على أنه تقييد من قدرة الله وحريته ، إنهم لا يستطيعون فعلا من الأفعال —

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥٦٥ .
(٢) نفس المصدر .. نفس الصحيفة ، ص ٥٤٩ .
(٣) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ٦٨ .

حركة كان أم سكونا ، إنهم كالحجارة إن حركها محرك تحركت ، وإن أسكنها موجود سكنت . . هم والحجارة سواء ، مسلوبو الإرادة ، ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكنون ، وهو آخر قدرة الله عليهم ، إذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم ، فلا يستطيعون فعلا ، وأن الله أيضًا لا يستطيع فعلا [١] .

ولكن الخياط يرد على ابن الراوندى ويعرض فكرة أبى الهذيل العلاف عرضًا ممتازاً ، إن أبا الهذيل كان يقرر أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار . ثم يورد الخياط أقوال أبى الهذيل نفسها : « قال أبو الهذيل : فأهل الجنة فى الجنة يتنعمون فيها ويلذون . والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذى يصل إليهم ، وهم غير فاعلين له . ولو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم ، ولكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا . وهذا الإجماع يوجب ما قلت » . ويعلق ابن الراوندى : أن هذه حجة أبى الهذيل فى نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون فى الحقيقة » [٢] .

ونحن نلحظ أن أبا الهذيل لم يحل المسألة أبداً ، وهى هل فى قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية ؟ إن سياق المذهب يؤدى إلا أن الله لا يقدر على فعل ذلك !

يرد الخياط على قول ابن الراوندى : إن أهل الجنة عند أبى الهذيل بمنزلة الحجارة : بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة ، وأهل الجنة عند أبى الهذيل أحياء عقلاء ، فلا شبه بينهم وبين الحجارة ، أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة فى استحالة الفعل منهم ، فكذب على العلاف ؛ إن الله عنده « ليس كمثله شىء » إن الإنسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان ، والله أيضًا ليس بملك ولا جان ، فهل نستنتج من هذا أن الإنسان والله بمنزلة واحدة ؟ يريد الخياط أن يقول إننا ننفى عن الإنسان والله أنهما ملك أو جان . فهل يكفى هذا القول بأن الإنسان مساو لله ، وهو والله شىء واحد ؟ !

ومهما كان الأمر ، وردود أبى الهذيل والخياط ، فمن الواضح تماما أن قدرة الله عند المعتزلة مقيدة بقدرة الإنسان . يستطيع الله فعل الأصلح فقط ، وليس فى قدرته فعل إلا ما هو أصلح ، والإنسان يستطيع فعل ما هو دون من الأفعال .

وقد تنبه ابن الراوندى من قبل إلى أن الله فى مذهب أبى الهذيل « مطبوع » أى مجبر على فعل واحد ، ومن ثمة فهو صورة ، يقول : « وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور ،

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٠ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٦١ .

فقد جعله صورة ، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة . والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه ، فقد جعله مطبوعاً ، والمطبوع لا يكون إلا صورة ، لأنه لا يدخل فى الشىء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً محدثاً ، لو اقتصرنا على قول أبى الهذيل وحده لأربى على كفره ، لم تضبطه العقول ، ولو نازعت المعتزلة عابدى الحجارة ، لم تظفر بهم ، وأبو الهذيل شيخها ، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه ، ومن قوله إنه محال فى قدرة القديم أن يفنيه ، أو يعريه من أفعاله [١]» .

ما أشد ما يقوله ابن الراوندى ، وما أشد ما يهاجم به أبا الهذيل ، ولكن أليس من الحق أن أبا الهذيل قد جعل الله مطبوعاً على فعل واحد ؟ وهذا هوجوهر النقد .

ولم يستطع الخياط أن يدلى بشىء يوقف هذه الهجمة العنيفة من هذا الملحد العريق : بل قال فقط : قد أخبرنا فى غير موضع من كتابنا ، أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه فى أكثره لم يكن يقول به على التدين به ، وإنما كان يبوره ويتكلم فيه على النظر ، وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانه من الدهرية ، ثم تاب عن الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه[٢]. هذا كل ما قال الخياط ، وما كان أسهل الطريق أمامه وأمام المعتزلة جميعاً لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة : إن الله هو الفاعل لكل شىء على الحقيقة ، وأن فى قدرته الخير والشر جميعاً .

(ز) الإرادة :

الإرادة فى مذهب أبى الهذيل العلاف هى الذات والذات هى الإرادة إذن كيف يتحقق المراد بكلمة « كن » ؟ يقول القاضى عبدالجبار بأنه « تعالى إذا أراد الإحداث فإنما يحدثه بقوله « كن » ، وهذه طريقته فى الإعادة والإفناء[٣] .

ولكن تنشأ المشكلة هنا ، كما نشأت فى مشكلة القدرة ومشكلة العلم : إن الإرادة تتصل بمراد ، كما تتصل القدرة بمقدور والعلم بمعلوم ، فهل الإرادة المتصلة بالمراد،قديمة أو حادثة ؟ وإذا كانت الإرادة قديمة ، فهل تتعلق بمراد حادث أم مراد قديم ؟ وإذا كانت الإرادة حادثة فإن هذا يستلزم حدوث الذات القائمة بها : وهنا يحل أبو الهذيل العلاف المسألة بتصوره لإرادتين : إرادة قديمة هى الذات — وهذه الإرادة هى من صفات الذات وإرادة حادثة تتعلق

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٤٦ .

(٢) نفس المصدر : ص ١١٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ٥٦٢ .

بالمحدثات – وهذه الإرادة هى من صفات الفعل : وينبغى أن نلاحظ أن العلاف لا يميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين من الصفات .

والإرادة فى الاصطلاح الفنى الكلامى هى إيجاد شىء بعد أن لم يكن . وهى عند أبى الهذيل تتبع فكرة الخلق ، بل يكاد سياق المذهب يؤدى إلى أن كلمة التكوين هى التعبير النهائى عن الإرادة الإلهية ، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات حادثة مع تحقيق الكلمة ، غير أزلية . فلا تشارك الذات فى أزليتها . وإرادة الشىء غير الشىء ، أى أن الخلق غير المخلوق : إرادة الله لكون الشىء غير الشىء المكون : وهى توجد لا فى مكان وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهى مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . وفى نص آخر يقول : « إرادة الله غير المراد . فإرادته لما خلق هى خلقه له . وخلقه للشىء عنده غير الشىء . بل الخلق عنده قول لا فى محل »[1] .

كما أن إلزام المجبرة له غير صحيح . إذ يلزمه هؤلاء أنه لا يمكنه إحداث كن إلا بكن أخرى ثم هكذا فلا ينقطع ، أى تتسلسل كن إلى مالا نهاية ولكن المسألة ليست هكذا . إنه يقصد أن الله إذا أراد فعلا من الأفعال ، فإنما يفعله بقوله كن . لا أنه مجبر . فلا يستطيع إحداثه إلا بهذه الطريقة[2] .

فالإرادة الحادثة لها معنى واحد . هو الخلق أو كلمة التكوين ، وهى لا فى محل ، لأنه إذا لم يكن الخلق فى غير محل ، لنشأ عن هذا أن كلمة التكوين أو إرادة الخلق فى محل ، ووجودها فى محل إما أن يكون قائماً بالذات ، وإما أن يكون غير الذات . ووجودها فى محل قائمة بالذات أزلية ، ويستلزم وجود الإرادة الإلهية القديمة ، ووجود المريد وهو الذات ، ووجود المراد وهو المخلوق ، وجوداً أزليًّا ، وهذا محال . وإذا وجدت الإرادة فى محل أزلا غير الذات تعددت الصفات ، وتعددت الذات وهذا محال . . ليس هناك إلا الذات .

والإرادة بمعنى الإيجاد موجودة تحدث لا فى محل . أما الموجود فى محل من كلام الله غير كلمة التكوين التى هى الإرادة فهى كلمات التأليف من أمر ونهى ، وهى فى محل متحققة فى أجسام وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، أراد به أبو الهذيل إنكار « قدم الكلمة » وبالتالى « قدم المسيح » فالمسيح – كلمة الله – عند اليعاقبة والملكانية قديم ، وكلمة الله تحققت فيه عندهم فى محل ، وهو جسد المسيح ، ولذلك أنكر أبو الهذيل العلاف قدم الإرادة المتصلة بالمرادات ، أو بمعنى أدق كلمة « كن » التى تنتج خلائق الموجودات . إن غاية أبى الهذيل العلاف إنكار المذهب الحلولى ، فالتمييز المطلق بين « كلمة الخلق » – حتى أيضاً فى حدوثها –

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥١١ .

(٢) القاضى : شرح الأصول ص ٥٦٢ .

وبين الخلق نفسه هو تمييز مطلق بين كل فعل إلهى وما يصدر عن هذا الفعل من أثر ؛ ولذلك يكرر دائماً أن إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وإرادة الله غير المراد . وينقل أبو الحسن الأشعرى النصوص الآتية عنه وهو يصرفها على أن خلق الشيء هو غير الشيء : «قال أبو الهذيل : خلق الشيء الذى هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته له وقوله : كن والخلق مع المخلوق فى حالة . وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريده ولا يقول له كن . وثبت خلق العرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر وزعم أن الخلق الذى هو إرادة وقول لا فى مكان . وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطويل هو خلق الشيء طويلا ، وأن اللون خلقه له ملونا . وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره ، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فناء ، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره . وإرادته للإيمان غير أمره به ، وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ والإعادة غير المعاد ، والابتداء خلق الشيء أول مرة ، والإعادة خلقه مرة أخرى »[1] ويتصل بالكلمة البقاء والفناء ، وقياساً على كلمة التكوين يرى أبو الهذيل أيضاً أنه إذا كان خلق الشيء غيره فالبقاء غير الباقى ، والفناء غير الفانى إنما البقاء قول الله للشيء ابق ، والفناء قوله الخ : « فالبقاء والفناء موجودان لا فى مكان ، وكذلك الخلق وكذلك الوقت لا فى مكان » ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد ، أى أن العرض لا يوجد وقتين ، إنما العرض يحدث مرة واحدة ومن ثم ينتهى[2] .

وفى الحق ، أن أبا الهذيل يذهب بالتنزيه إلى أقصى مداه . ولكن لم يمنع هذا مفكراً ممتازاً كديبور من القول بأن الإرادة أو كلمة التكوين عند أبى الهذيل هى بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، إذ أن هذه الكلمة هى ما يصل الخالق الأزلى بالعالم المخلوق الحادث ، وهذا خطأ من ديبور . إن المثل الأفلاطونية قديمة ، وكذلك عقول الأفلاك ، ولها أعيان أى لها محل ، بينما يذهب العلاف إلى أن كلمة التكوين حادثة لا فى محل ، إن غاية ديبور أن يثبت أن العلاف متأثر بأثر أفلاطونى أو أفلاطونى محدث ، وهذا خطأ بالغ .

وأخيراً — ننتهى من هذا الموضوع بمحاولة لفهم النص الذى يقرر أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهى مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكما ولا خبرا . ونلاحظ أنه يجعل إرادة الله للإيمان فى محل . أى فى أجسام ، ولكنه هنا أيضاً يردد أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، فهل معنى هذا أنه يريد أن يقول إن إرادته للإيمان هى فى المحل المتقبل له ؟ أو بمعنى أدق ، إن الشيء حسن فى ذاته وقبيح فى ذاته ؟ أو بمعنى آخر أوضح ، إنه يضمن فى هذا النص الموجز نظريتين عامتين من نظريات المعتزلة العامة وهما أولا : القبح والحسن

---

(١) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٣٦٣ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٦ .

الذاتيان : فالإيمان مخلوق بإرادته ، ولكن الإيمان خير فى ذاته . هذا تخريج بعيد حقًّا ، غير أن من الممكن أن يحتمله النص ، ولكن فعل الإيمان غير إرادة الله . وهنا يتقرر الأصل الثانى : وهو قدرة الإنسان على فعل الإيمان ، أى أن القدرة عليه ليست من إرادة الله ، بل من قدرة الإنسان .

(ح) الكلام :

أنكر المعتزلة جميعاً « قدم الكلام » ، الكلام إذن ليس من الصفات الذاتية ، وليس الكلام والذات شيئاً واحداً ، فالكلام إذن صفة فعلية ، أو بمعنى أدق : الكلام حادث .

ومن هنا نشأت فكرة خلق القرآن التى أخذت أكبر مكان فى تاريخ الإسلام العقلى ، وقد ذكرنا من قبل أن أبا الهذيل يقول بأن بعض كلام الله لا فى محل ككلمة التكوين « كن » وبعضه فى محل كالأمر والنهى والاستخبار ، وكأن أمر التكوين فى نظره غير أمر التكليف[1] ، والقرآن ليس هو كلمة التكوين أى الخلق ، بل هو الأمر والنهى والاستخبار ، فهو إذن فى محل . وينبغى إذن أن يكون هذا المحل غير الله ، وإلا كانت « ذات الله » محلا للأوامر والنواهى والاستخبارات فهو إذن عرض خلقه الله أولا فى اللوح المحفوظ . وهنا يتابع العلاف الأثر بأن القرآن كان أولا فى اللوح المحفوظ ، وهو عرض ، ويوجد فى أماكن ثلاثة : فى مكان هو محفوظ فيه وفى مكان هو مكتوب فيه وفى مكان هو فيه متلو ومسموع ، فكلام الله إذن يوجد فى أماكن كثيرة من غير أن يكون منولا أو متحركا أو زائلا ، « وإنما يوجد فى المكان الذى هو فيه مكتوبا أو متلوًّا أو محفوظاً »[2] وإذا عدم المكان الذى فيه لم يبق القرآن ، وإذا وجد فى موضع آخر لا نقول إنه انتقل بل نقول إن الله رفعه من هذا المكان وخلقه فى المكان الآخر . . هو عرض يخلقه الله هنا وهناك خلقه الله فى اللوح المحفوظ ، ثم خلقه فى قلب الرسول ، ثم يخلقه فى المصحف ، ثم يخلقه فى تاليه وحافظه . وما المقصود بكل هذا الإصرار الجازم بأنه من خلق الله وليس صفة قائمة بالله أنه حادث فلا يشارك الله القدم . إن غاية أبى الهذيل العلاف تنزيه الذات ، وفى هذا أيضاً يتابع الروح العام لمذهبه أو لمذهب المعتزلة عامة .

---

(١) الشهرستانى : الملل ، جـ ١ ص ٦٨ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، جـ ٢ ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

٢ — المشكلة الطبيعية

(أ) مذهب أبي الهذيل الذرى :

كان أبو الهذيل العلاف أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية. مشكلة العالم هل هو متغير أم ثابت ، ومما لا شك فيه أن ثمة دواع ميتافيزيقية هى التى جعلت هذا العالم الكبير يخوض فى المسألة الطبيعية ، ويحاول أن يجد لها حلا . لقد أراد العلاف أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية أخرى فى محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم . وقد رأى هذا العالم متغيراً غير ثابت ، فعالج مشكلة التغير بمذهب يعرف فى تاريخ الفلسفة باسم المذهب الذرى أو مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . وقد عرف هذا المذهب من قبل عند اليونان . عند ديموقريطس وعند أبيقور ، غير أنه يختلف عند العلاف عن مذاهب من تقدمه . إذ حاول العلاف أن يضعه فى مذهبه الدينى منسجماً ومرتبطاً. إذن ما هو المذهب عند العلاف؟

إن النصوص التى بين أيدينا عن آراء العلاف فى الجزء الذى لا يتجزأ قليلة جداً. هذا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد مشيخة المعتزلة والأشاعرة معاً . . . وكثرت الكتابة فيها ، غير أننا نريد أن نعرضها هنا فى صورتها الأولى عند أول مفكر نادى بها . . يتكون العالم عند أبى الهذيل من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التى لا تتجزأ ، وهذه الجواهر أو هذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها : « الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق » ، وإلى هذه الأجزاء التى لا تتجزأ تنحل جميع الموجودات ، فأبسط الموجودات ينتهى إليها ، « إن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ » وهذه الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ يتصل بعضها ببعض أى يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه ، أى أنه يتحرك ويسكن وينفرد : « يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة ، فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك — فلا يجوز حلوله فى الجوهر ولا يجوز حلول ذلك فى الأجسام . أى أنه أجاز عليه ما تعلم كيفيته ، أما ما لا يعلم فلم يجزه »[1] .

تتحرك هذه الجواهر وتتجمع فيحدث الكون ، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد ، والزمان هو حركة هذه الأجزاء ، والمكان هو تحقق الآنات المنفصلة فيه . والعالم مكون من هذه

---

(١) الأشعرى : مقالات ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

الجواهر أو من هذه الأجزاء . وهذه الأجزاء تتحرك ، وفى أى شىء تتحرك ؟ النصوص صامتة ، وإن كان سياق المذهب يقول إنه ليس فى العالم إلا هذه الجواهر تتحرك فى خلاء . أما ما نراه بعد ذلك من كائنات . فليست إلا أعراضاً أو أحوالا ذاتية قد تعرض لهذه الجواهر ، أى أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر . أقول : إن سياق المذهب يقول هذا ، فلم يتكلم أبو الهذيل عن الخلاء . كما لم يتكلم الأشاعرة من بعده . حتى أدخل محمد ابن أبى بكر الرازى فكرة الخلاء فى بحثه عن الجوهر الفرد . بل يبدو أن مذهب الرازى ومذهب المتكلمين فى الجزء مختلف تماماً ، اللهم إلا فى هذه النقطة .

ليس ثمة فى العالم إلا هذه الأجزاء ، وهى فى حركة آنا وفى سكون آنا آخر . وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة ، ولا تستطيع أن تنقل حركة ، ولا تستطيع سكونا أو تنقل سكونا ، بل إن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذى أوجد الحركة فيها والسكون ، فهى لا تتحرك ولا تسكن بذاتها .

هذه هى أول نظرية ذرية أو نظرية فى الجوهر الفرد عند المسلمين . ومن خرق القول أن نقول إن أبا الهذيل العلاف اكتشفها . إن للنظرية سوابق كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى عامة . لقد وجد أبو الهذيل العلاف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة ، وهنا نتساءل : ما الذى دعاه إلى الأخذ بها وتضمينها فلسفته ؟ هل أراد فقط التفسير الطبيعى لمجرد التفسير ؟ أم أنها فرع عن ميتافيزيقا الصفات الإلهية عنده ، وبالذات صفات الإرادة والقدرة والعلم ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال : أن الفيلسوف المسلم المتناسق الفكر قد وضع النظرية الطبيعية فرعاً متناسقاً للنظرية الميتافيزيقية ، ففكرة الجزء الذى لا يتجزأ فرع عن فكرة الإرادة الإلهية أولا ، الإرادة الإلهية أو الذات من حيث هى إرادة موجدة . وفكرة القدرة الإلهية أو الذات الإلهية من حيث هى قدرة : إذا كان الله قادراً على كل شىء ، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أى ينتهى إلى جزء لا ينقسم . فلكى نثبت شمول القدرة الإلهية ، ينبغى أن نثبت — كما يقول الدكتور أبو ريدة فى مقدمته الرائعة لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين — « إن أبا الهذيل يريد — تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام — إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية ، وأن لها خلافاً للخالق « كلا » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » بحسب اصطلاح أبى الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية فى مجموعها ، ومتناهية فى عدد أجزائها ؛ فالأشياء لها أجزاء . وهذا عند أبى الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس ، فلابد أن يكون لها كل[1] » .

---

(١) الدكتور أبو ريدة : مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس — المقدمة : ص د .

وكما أن فكرة الجزء الذى لا يتجزأ فرع – عند أبى الهذيل عن الإرادة الإلهية وعن القدرة الإلهية ، فهى أيضاً فرع عن العلم الإلهى : إن العلم الإلهى يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ، ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجودا متناه ، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم فى نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ .

وبعد ، فقد أراد هذا الشيخ القديم من مشيخة المعتزلة أن يفسر الآيات القرآنية فى إرادة الله وعلمه وقدرته وإحاطته بالموجودات من أمثال : « بكل شىء عظيم » و « أحصى كل شىء عدداً » و « بكل شىء محيط » . إنه لم يلجأ إلى تفسير لفظى أو ذوق صوفى أو توقف مع ظاهر الآيات ، بل اقتنص – فى محاولة من أبرع المحاولات – مذهب الذرات ... مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . من نسق الفلسفة العام ، ووضعه فى صورة إسلامية واضحة المعالم . ولم يذكر أحد أبداً من أعدائه أنه دنس به الفكر الإسلامى ، بل اعتنقه المعتزلة فيما بعد – اللهم إلا النظام ثم اعتنقه الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبى الهذيل ، وحاربه عالم ظاهرى هو ابن حزم ، كما حاربه الفلاسفة الإسلاميون جميعاً ، الذين اعتنقوا – على تفاوت – إما مذهب الهيولى الأرسطاطاليسى ، وإما مذهب الفيض والصدور الأفلاطونى المحدث .

(ب) مصدر المذهب الذرى عند أبى الهذيل :

وهنا يأتى أيضاً السؤال الهام : ما هو النموذج الفلسفى الذى اختاره أبو الهذيل العلاف من بين نماذج الفلسفة الذرية من قبل ؟ فهناك لوقيبوس وديموقريطس وإنكساغوراس وأبيقور من اليونان ، ثم مذاهب الهنود المختلفة فى الجزء الذى لا يتجزأ . إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول إن المذهب نبع كاملا من أعماق فكر أبى الهذيل ، ونشأ نشأة مستقلة بعيدة عن كل مؤثر خارجى .

انتقل إلى العالم الإسلامى مذهب ديموقريطس الذرى – كما قلنا من قبل – ومن المؤكد أن العلاف ، وهو فى معترك الفلسفة ، قد عرف المذهب . ولكن ، هناك اختلاف كبير بين ذرية ديموقريطس وذرية العلاف : إن المذهب الديموقريطس مذهب آلى بحت ، تتحكم الآلية البحتة فى مصدر الذرات ، بينما مصدر الذرات عند العلاف هو الله ، وهو كائن روحى وعاقل له إرادة مطلقة ، يخلق الذرات ثم يتدخل فى العالم لكى يقوم هو بتحريكها وتسكينها ، فقيام الحركة وحدوث السكون ، ثم إيجاد الجواهر وانعدامها ، يتبع الإرادة الإلهية أى يتبع كلمة التكوين . . . كلمة كن ، فإذا اقتضت إرادته عدم الخلق ، انعدمت الجواهر . وإذا كانت الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ قد وجدت فى زمان وستنتهى فى زمان ، والزمان حادث فهى أيضاً حادثة . وهنا الاختلاف الثانى بين جواهر ديموقريطس وجواهر أبى الهذيل العلاف ، فالأولى

باقية أزلية أبدية ، وهى أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ، وهى بسبب اختلاف شكلها وحجمها علة لجميع كيفيات الأجسام . . أما الثانية فهى حادثة أوجدها الله ، بل يخلقها دائماً . . أى أننا أمام نوع من الخلق المستمر ، يبقى ويدوم طالما اقتضت الإرادة الإلهية هذا الخلق . . فعمل الله باد ، ويتحقق فى كل آن . وقد حاول الأقدمون من فلاسفة اليهود من أمثال إسحق بن سليمان الإسرائيلى (المتوفى عام ٤٢٠هـ — ٩٣٢م) فى كتابه « الإسطقسات » كما حاول الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » رد مذهب المتكلمين فى الجزء إلى ديموقريطس ، وهذا خطأ بين لاحظه بينيس نفسه ، ولكن الفرق الأساسى بين مذهب ديموقريطس ومذهب المسلمين فى الذرة — كما بين الرازى والجرجانى والشيرازى — هو أن ديموقريطس أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، وأنه يذهب إلى « . . . أن الأجزاء التى لا تتجزأ لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ، أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التى لا تتجزأ انقساماً وهمياً . فهناك تباين بين المذهبين تماماً ، وخلاف كبير بينهما فالتشابه بين المذهبين إنما هو فى الاسم[1] .

وهنا ننتقل إلى الفيلسوف الذرى الثانى فى اليونان وهو أبيقور . وأبيقور يرى أيضاً أن الجواهر الفردة قديمة — وهنا يختلف مع أبى الهذيل والمسلمين عامة . ولكن ثمة تفسير جديد لنظريات أبيقور يكاد يقربه من المسلمين ، وهو أنه يقول بأن الأجزاء الفردة ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة ، وذلك أن الأجزاء الفردة عنده هى أجسام ممتدة فى الجهات ، ولها حجم ، وهذا ما يبعده عن أبى الهذيل . ولكن أبيقور — فى ضوء هذا التفسير كما قلت لبعض عبارات غامضة تركها — يقول إن الأجزاء الفردة لها أجزاء متناهية فى الصغر ، وهذه الأجسام لا حجم لها ، ولا أجزاء لها . هل معنى هذا أنه كان مصدراً لأبى الهذيل ؟ إن هذه التفسيرات الغامضة لمذهب أبيقور لم تستقر بعد ، ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصدر أبى الهذيل[2] .

ويحاول بينيس فى محاولة طريفة أن يثبت أن مصدر أبى الهذيل العلاف والمسلمين فى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ إنما هو مذهب الهنود الذرية . وبالرغم من تحليله البارع لمذاهب الهنود ومقارنتها بآراء المسلمين فى الجزء ، إلا أن المحاولة تبدو متكلفة مصطنعة .

أما الأستاذ بريتزل فيرى أن مصدر الجزء الذى لا يتجزأ هو بقايا مذاهب غنوصية كانت منتشرة فى العالم الإسلامى ، فأخذها أبو الهذيل العلاف واستخدمها ببراعة نادرة فى صميم علم الكلام الإسلامى[3] .

---

(١) بينيس : مذهب الذرة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٤٧ .

والحقيقة أن المشكلة لم تحل ، وفى حاجة إلى بحث أدق ، هل الفكرة أصيلة لدى هذا الفيلسوف الذى ظهر عدواً للتنوص ؟ أو أنه أخذها من اليونان ؟ أو من الغنوصية ؟

(ج) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الأشاعرة :

وقد وجدت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ التى عرضت مجملها عند أبى الهذيل رواجاً فى العالم الإسلامى ، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة ، ثم وضعها فى صورتها الكاملة الأشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى ، بل إنها أصبحت المذهب الرسمى للأشاعرة ومن ثم للمذهب الإسلامى كله .

يتكون العالم الطبيعى عند الأشاعرة — كما يتكون عند أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ من قبل — من جواهر وأعراض فالأولى هى محل الثانية فالجواهر إذن هو محل التغيرات أو الكيفيات التى تحدث ، وحدوثها يكون من العرض ، أى أن ما يحمل على الأجزاء هى الأعراض فقط ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس .

والذرات أو الأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها بقاء مكانى مع ما لها من خصائص ثابتة : لها وضع ولا حجم لها ، ولا يماس الجزء جزءاً آخر ، وعلى هذا فهى متمايزة غير متصلة والسبب فى هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر عرض ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر وهذا يؤدى إلى انتفاء وجود الكلى فى الخارج . لا يوجد فى الخارج إلا الجزئى فقط ، أما الكلى فوجود فى الذهن .

والأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زمانى — أعنى أنه إذا كان المكان ذرات مجزوع فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آنات ، يحدث الواحد بعد الآخر ، ولا صلة بين الواحد والآخر . والعرض لا يبقى زمانين ، والزمان يفطر فى الخلاء من حين لحين مع حركة عقرب الساعة . فالزمان على هذا الرأى ذرات أو نقط ولا يوجد إلا عند التغير ، وقد تمسك الأشعرى بهذا المبدأ : « والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، أى أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان — وهو الآن ، ولا تبقى أبداً جزأين أى وحدتين .

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتمايزة ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكلى فيها ، فهى لا تكون عدداً ولا امتداد ولا كمية (أى ما نصفه نحن من تكيف الجسم بالمقولات ، فيكون له متى وأين وفعل وانفعال) إنما هى اعتبارات ذهنية كما قلنا ، أو هى نسب وإضافات يفترضها الفكر أو تبتدعها المخيلة .

وهذه الاعتبارات أو الإضافات أو النسب ذاتية غير موضوعية . . وينبغى أن نميز تماماً بين الموضوع وبين الذات ، ونقول إن الذات ، هنا هى الخالقة لكل النسب والاعتبارات .

نحن لا نستطيع إطلاقاً أن نفهم علاقة أو نسبة خارج الذهن ، إنما العلاقة أو النسبة تتكون فى الذهن وتكون بالنسبة لشىء ، وهذا ينطبق على المقولات جميعاً . . هى عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً — اللهم إلا الجوهر أى الجزء الذى لا يتجزأ، والكيفية أى حدوث الأعراض ، والمكان أى الخلاء الذى تتحرك فيه الجواهر . وهذه الذاتية تبدو على أقوى صورة فى تحليل المسلمين لفكرة الإضافة ، ويلاحظ أن الرواقيين من قبل قد توصلوا إلى أن الإضافة هى أيضاً يمكن أن تكون من عمل العقل ، ولكن لم يندفعوا فى الطريق الذى اندفع فيه المسلمون .

(د) الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ :

لقد وضع المذهب — كما رأينا — أبو الهذيل العلاف ، ثم أخذ صورته الكاملة لدى مشيخة الأشاعرة الأوائل. ولا شك أن الأشعرى كان يريد أيضاً أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهى إلى حد ، فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المطلقة .

ولكن لا بد وأن هناك مشكلة « فلسفية » ميتافيزيقية تكمن وراء التفسير الطبيعى المبثق من التفسير الدينى : كان متفلسفة الإسلام يبشرون « بالمادة الأرسطاليسية » . . بهيولى أرسطو القديمة . كما كان هناك أيضاً أصحاب « الهيولى القديمة » من أصحاب أفلاطون ، يؤمنون بمذهب ذرى أو بأجزاء لا تتجزأ أيضاً فى هذه الهيولى القديمة المطلقة الرخوة ، ويتصلون بفلسفة أفلاطون من ناحية وبفلسفة ديمقريطس من ناحية. وهنا ، ومستنداً على النص الدينى ، أعلن أبو الهذيل العلاف مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى صورته الأولى ، وأخذ به إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى والأشاعرة من بعده فى صورة متكاملة . فلكى يعارض الأشاعرة محرك أرسطو الأول غير المتحرك والمادة القديمة المتحركة ، وضعوا مذهباً يثبت أزلية الله وقدمه ، ويكون العالم فيه مكوناً من جوهر وأعراض تلحق بها حادثة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث ، وهو الله ، والله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفنى ، فيعيد خلقها ، ووجودها يستند فى كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهى . . هذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر . . الإرادة الخلاقة المطلقة . . قدرة الله ذات الفعالية المستمرة المتدخلة دائماً الموجودة والمعدومة دائماً ، تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض ، ثم تكف عن خلق الأعراض ، فتعدم المخلوقات . . إن العادة فقط هى التى تظهر لنا الكون واحداً فى امتداده ، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر وغليان دائم . الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبداً ، طاقة لانهائية ، تتناول الموجودات إيجاداً وإفناءاً وانتشاراً وتدميراً ، تفعل كل ممكن وكل متخيل فى العقل .

ولقد أعلن الأشاعرة متقدمين ومتأخرين مبدأ أن العرض لا يبقى زمانين ، وأنكره أبو الهذيل

العلاف ، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين ، وذلك حتى ينقذ فكرة الاستطاعة المعتزلية .

ولم يتنبه الباحثون إلى أن الأشاعرة « اسميون » لا يؤمنون بوجود الكلى فى الخارج ، فالعرض « جزئى » يوجد فيعدم ، ولا محل للقول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات فى الخارج . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل على الحقيقة ، يؤدى إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً ، ثم ما يستتبع ذلك من تعدى فعل الأشياء بعضها إلى بعض .

وقد حاول مونك فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ، ومكدونالد فى « دائرة المعارف الإسلامية . مادة « الله » تشبيه الأجزاء التى لا تتجزأ عند المسلمين بالذرات الروحية Nonades عند ليبنتز ، ويرى كل منهما تشابه كلتا الفكرتين — إلى حد ما — فى بساطة الذرات عند الاثنين وعدم انقسامها ، وأنها مبادئ الموجودات ، غير أنه يلاحظ أن الفكرتين متعارضتان فى جوهرهما . وقد لاحظ ماكدونالد أن الأجزاء فى الحقيقة ليست لها ماهية خاصة ، ولا تنمو على نظام معين ، بل توجد وتزول . وفكرة الماهية الخاصة تعود بالذات الروحية إلى الفكرة الأرسطاطاليسية عن المادة ولم يقبل المسلمون فكرة المادة وقدمها وإمكان تكيف المادة بالصورة . وإذا لم يكن للأجزاء التى لا تتجزأ عند المسلمين ماهية خاصة فإنها تستمد كل ما يلم من تغير من الإرادة الإلهية . . كلمة « كن » التى تخلقها وتوجدها ثم تعدمها ، ببنما الذات الروحية عند ليبنتز لها ماهية خاصة ، ولا تستمد قوتها من قوة أخرى غير قوتها الداخلية .

وقد حاول ليبنتز أن يقيم علاقة تنظيم بين الذرات الروحية ، فأبدع فكرة للنظام الأزلى السابق .

أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته ، وهى علة العلل عندهم .

المشكلة الإنسانية

(أ) الإنسان :

قسمنا — فيما سبق — كلام الله قسمين ، قسم حادث لا فى محل ، وقسم حادث فى محل . أما الأول : فهو كلمة التكوين ، كما سبق . وأما الثانى : فهو التكاليف من أمر ونهى وطاعة ، وهى فى محل متحققة فى أجسام . وأسلفنا أن هذه التكاليف قدرة للإنسان، وقد أعطى الله له هذه القدرة ، ثم لم تعد له هو . ولكن من هو الإنسان ؟

يقول أبو الهذيل : إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، وهو

مكون من جسم ونفس ، وروح وحياة وحواس . أما الجسم فمكون من أبعاض ، كل بعض من أبعاضه لا يفعل على انفراد ، ولو أنه فاعل مع غيره ، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاض .

أما النفس فلم يعط لها أبو الهذيل تعريفاً محدداً ، إنما يقول : « هى معنى يختلف عن الروح ، والروح معنى يختلف عن الحياة والحياة عنده عرض »[1] وانتهى من هذا التقسيم إلى أن الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، أما الحواس فهى أعراض وهى غير البدن[2] . والنصوص هنا قليلة غامضة بشكل واضح . فالصلة بين الجسم والنفس والحواس وكيف تفعل ؟ متصلة أم منفصلة فى الإنسان ؟ لاتعطى النصوص كما قلنا شيئاً هاماً على كثرة ما تكلم المعتزلة فى هذه المسائل ، وما ترك لنا من نصوص لغير أبى الهذيل فيها .

كيف يصل الإنسان إلى المعرفة ؟ الحواس الخمس لا تعطى لنا المعارف الأولية اليقينية . وقد حاول بعض المعتزلة أن يثبت أن النفس تنفذ من تلك الفتحات التى تسمى الحواس لكى تدرك الأشياء ، ولكن القول بأن ليس هناك إلا الحواس سيؤدى إلى إنكار كل يقين . أى أن الحواس لا تفعل أو تنفعل إلا على محسوس ، وبمحسوس ، ولا نصل إلى إدراك ما وراء الحواس أو إدراك ما لا يمكن إدراكه بالحواس ، إلا بآلات لا دخل للحواس فيها .

أما أبو الهذيل فقد ذهب إلى وجود قوة أخرى غير قوة الحواس وتعلو عليها هى الفكر ، والفكر قبل ورود السمع يستطيع بذاته أن يصل إلى معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، فإذا لم يصل إلى هذا استوجب العقاب ، فهو يصل إذن إلى معرفة الأشياء فى ذاتها ، الحسن منها والقبيح . وطبقاً لما يمليه إدراكه لها يكون قدر الثواب والعقاب[3] ، فالعقل إذن هو الذى يصل إلى معرفة الله . ولكن فى نص آخر يقول « إن الإدراك هو علم العقاب » و « إن الإدراك يحل فى القلب لا فى العين[4] » . . هو يميز بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح : أعمال القلوب هى ما يعبر عنه فى الأخلاق بالباعث ، والجوارح ما يعبر عنه بالعمل ، فالأصل إذن أعمال القلوب . وإذا كانت أعمال القلوب هى الباعث على أعمال ، فوجب إذن أن تقارنها الاستطاعة فى حال العمل . الاستطاعة عند المعتزلة جميعاً ، كما قلنا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان حاجة إليها إطلاقاً . . « الإنسان قادر أن يفعل فى الأول ، وهو يفعل فى الأول ، والفعل واقع فى الثانى ، لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الثانى وقت فعل[5] » أى أن الاستطاعة تلازم الباعث ، تلازمه حال « يفعل » ، لأن القدرة

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٥ ص ٢٧ .
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٣٣٩ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ص ٥٩ .
(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٣١٢ .
(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٢٣٣ .

تكون هنا مستطيعة، أى مستطيعة أن تفعل أولا تفعل ، أما حال « فعل » أى بعد وقوع الفعل فليس يلزم أن تكون هناك استطاعة .

ولكن بعد أن فعل الإنسان فى الوقت الأول ، هل يستطيع أن يفعل فى الوقت الثانى ؟ يرى العلاف أنه يجوز أن يقدر الإنسان على الفعل فى الوقت الثانى ، ويجوز ألا يستطيع ، بل يقع العجز فيه ، « فإذا ما فعل الحركة فى الوقت الثانى ، وفعل معها كونا يمنة كانت حركة يمنة . وكذلك إن فعل معها كونا يسرة كانت حركة يسرة . ثم إنه لا يستطيع أن ينتقل من حركة يمنة إلى حركة يسرة ولا من حركة يسرة إلى حركة يمنة . . أى أن الحركة نوع من الأكوان ، والكون هو تكييف الجسم فى المكان تكيفاً يشبه الموجودات تحت المقولات . وقد يجوز أن يقع العجز فى الوقت الثانى ، أى أن يحدث العجز فى الوقت الثانى بعد حدوث القدرة والاستطاعة فى الوقت الأول ، ويكون عجزاً عن فعل « لأن العجز عنده لا يكون عجزاً عن موجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة [١] » أى أن العجز يأتى فى الوقت الثانى ، ولكن الفعل باق ، إذن كيف نفسر وجوده بقدرة معدومة ؟ .

(ب) الفعل الإنسانى والتولد :

حاول المعتزلة تفسير نتائج العمل الذى يصدر عن الإنسان ، هل هذا العمل هو فعل الإنسان أو فعل غيره ؟ أو بمعنى أدق هل يحدث الفاعل فعلا فى غيره أو لا يحدث الفعل إلا فى نفسه ؟ فالمتولدات عن عمل . كالألم المتولد عن اصطدام بشىء حسى ، واللذة التى تحدث عن الأكل ، هل يفعلها الإنسان أو لا يفعلها . ؟

كان من المحتم فى سياق المذهب الذى يقول باختيار الإنسان إلى أقصى حد ، أن يمضى أيضاً إلى اعتباره مسئولا عن نتائج عمله ، فتكون المتولدات أيضاً لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ، وحادثة عن أسباب تقع منه[٢] . وقد عبر التهانوى عن التولد بأنه « هو الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ، ويقابله المباشر[٣] » ، وحدده بعض المعتزلة بأنه « الفعل الذى يكون سببه منى ويحل فى غيرى» وحدده الآخرون بأنه « الفعل الذى أوجدت سببه ، فخرج من أن يمكننى تركه ، وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى » ،وفسره آخرون بأنه « الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة » . وقال الإسكافى ، أحد شيوخ المعتزلة ، بأنه : « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد ،وكل فعل

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣٣٢ .
(٢) نص لطيف فى الفصل ، ج ٥ ص ٣٧ .
(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ١٤٧ .

لا يتهيا إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن التولد »[1]

وقد أخذ أغلب المعتزلة بفكرة التولد مع اختلاف فى التفصيلات . ويكاد يكون أبو الهذيل أول من تكلم فيه ، وله مذهبه الخاص فى التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة :

يرى أبو الهذيل أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين : قسم تعرف كيفيته كالحركة والسكون ، وقسم لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم . وقد أسلفنا أن الله أقدر الإنسان على الأولى ولم يقدره على الثانية . إذ لا محل للقدرة فيها .

أما ما يتولد عن الأولى من أفعال فهو فعل الإنسان ، يفعله فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه أو فى غيره . كالحركة والسكون وما يتولد عنهما فى نفسه أو فى غيره . وما يتولد عن الضربة وعن الاصطكاك الذى يفعله الإنسان ، أو ما يفعله فى غيره بالأسباب التى يحدثها بنفسه ، كإنسان قذف إنساناً بسهم ، ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقذوف فآلمه وقتله : فإن القاذف أحدث الألم ، والقتل الحادث بعد موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى . وكذلك لو عدم المكان يفعل فى غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حى . وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسما ، فهى أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق .

أما ما لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة . . . إلخ . فهو فعل الله . وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه .

ويختلف العلاف عن بشر بن المعتمر فى هذا ، فهو يجعل تلك الأشياء كلها فعلا للإنسان إذا كان سببها منه[2] .

وقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلا عن أبى الهذيل . إذ أن ابن الراوندى اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد بأنهم يقولون بأن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجازاً ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق . فأنكر الخياط هذا إنكاراً بالغاً ، وذكر أن الأحياء القادرين على الأفعال فى حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال ، فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم . طالما كانت تسير على السياق أو على السنة التى أوجدوها ، وفعلت ما قصده من نتائج .

ويعلل الخياط هذا المثال الذى ذكرناه آنفاً عن قذف السهم بأن قذف السهم لا يعدو يكون فعل الله ، أو فعلا لا فاعل له أو فعلا للسهم ، أو فعلا للقاذف .

وليس يجوز أن يكون فعلا لله لأن هذا محال لأسباب متعددة ، فإن الإنسان قادر على

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣

الفعل ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الله لا يدخل فى أفعال الإنسان ولا يرغمه عليها ، فالإنسان مختار لأفعاله ، فإذا كان الله هو الفاعل فهل يجوز أن يقذف القاذف ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ؟ فتتعلق القدرة الواحدة على الشىء الواحد بقادرين !!! وهذا محال . ويحدث قياساً على هذا مجالات متعددة ، جائز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجائز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات وليس بحى ، وإذ كان كذلك لم يجز منه فعل ، كما لم يجز منه أن يختار وأن يريد . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له ، لأنه لا يجوز خلق لا خالق له ، وكتاب لا كاتب له . فلم يبق إذن إلا وجه واحد ، هو : أن الفعل يتولد عن الفاعل ، إذا كان هو السبب له .

هذا فى نطاق الأفعال . أما فى نطاق المعرفة ، فالمعرفة تحدث عند أبى الهذيل عن طريق التولد ، فإذا رتبنا قضية تولدت لنا نتيجة .

إن فكرة التولد تقوم على مبدأين كما سنرى بعد : مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ العلية ، وقد أخذ أبو الهذيل العلاف بالمبدأ الأول . وهذا يتناسق مع قوله بالتولد . ولكن بعض الفقرات الباقية عن العلاف تنكر العلية ، فهو يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا طويلة ولا يحدث لا الانحدار ولا الهبوط بل يحدث السكون ، ويجوز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق ، بل إنه غلا فى هذا الباب أشد الغلو[1] . وكيف يتفق هذا مع فكرته فى التولد ! إن التولد بلا شك قائم على العلية .

(ح) الأسباب التى دعت المعتزلة إلى فكرة التولد :

١ — حرية الإرادة الإنسانية : تتفق فكرة التولد مع منطق المذهب المعتزلى عامة ، فهذا المذهب — الذى يقرر بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل وبهذا نفوا عن الله العلم القديم والقدرة القديمة — يقول بأن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان : ولم يقف تصورهم للفعل الإنسانى عند هذا فحسب ، بل سموا بهذا التصور إلى أكبر حد . فنسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه ، يلزمه ويلحقه طالما كان تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل . إنهم جعلوا الأسباب متصلة بمسبباتها ، وحققوا هذه الفكرة فيما يخص الإنسان . . ونحن نصل بهذا إلى أهم الأسباب التى دعت المعتزلة إلى القول بالتولد .

---

(١) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ٣١٢ وانظر بينيس : مذهب الذرة ص ٢٨ .

٢ – علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية : إن المعتزلة أقاموا الفعل الإنسانى فى ضوء هذا القانون : قانون العلية ، أو الصلة بين العلة والمعلول ، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها « الأسباب موجبة لمسبباتها »[١] . أطلق الإنسان السهم فقتل ، فالقتل إذن معلول لعلة هى إطلاق السهم لغاية ، فإذا تحققت الغاية ، تحقق قانون الترابط العلى بين الحركتين وتولدت إحداهما عن الأخرى تولداً لازماً . العلة إذن وصف ذاتى لا يتوقف على جعل جاعل ، فهى مؤثرة بذاتها ، وهى موجبة بذاتها[٢] .

لم يقبل الأشاعرة فكرة التولد ، وأنكروا السبب الأول الذى أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد ، لأن الفاعل هو الله . خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق ، فإذا ما قذف الإنسان بالسهم ، لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله فالعلة ليست هى المؤثرة بذاتها[٣] .

أما عن السبب الثانى – وهو قانون العلية وانطباقه على أفعال الإنسان وأفعال الله – فلم يقبل الأشاعرة هذا أيضاً ، لأن أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون ، ويجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم ولا يريد الله فلا ينطلق ، ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل ، ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلى المقذوف إليه فلا يقتله : « الاقتران فيما يعتقد فى العادة سبب وما يعتقد فى العادة مسبب ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شىء ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس بالضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا بالضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، ذلك أن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقهما على التساوق ، لا لكونه ضرورياً فى نفسه[٤] » . أما السبب الذى دعا الفلاسفة والمعتزلة إلى القول فهو مجرد المشاهدة . ولا دليل لهم ولا برهان وراء ذلك : « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاقتران عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه »[٥] لا علية إذن بين الممكنات[٦] . وإنما تفسر حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . والعادة عند الأشاعرة هى ما يتحقق فى كل المناسبات أو كما يقول صاحب كشاف اصطلاحات الفنون :

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ص ٤١٣ .

(٢) الزركشى : البحر المحيط جـ ٥ ص ١٤٤ – ١٤٦ .

(٣) الزركشى : البحر المحيط ، جـ ٥ ص ١٤٥ .

(٤) الغزالى : تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٦٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٦) الإيجى : المواقف جـ ٤ ص ٩٩ شرح .

العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة »[١] .

وقد تنبه الأشاعرة إلى أنه سيعترض عليهم بأن إنكار العلية يؤدى إلى محالات شنيعة . فإن من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منهج متعين بل يمكن تنوعه وتعينه طبقاً لما يريده الشخص . جاز حينئذ لكل واحد منا أن يكون بين سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال شامخة وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . ومن وضع كتاباً فى بيته فيجوز انقلابه كلباً ، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً[٢] .

يرد الأشاعرة بأن هذا لم يحدث قط ، ولكن لا شك أنه ممكن يجوز أن يقع وألا يقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقى شخص فى النار فلا يحترق . فقد تتغير صفة النار أو صفة الشخص[٣] .

هنا تتبين لنا فكرة الأشاعرة : لقد تبين لهم ما فى فكرة المعجزات من خوارق لا تسير على مقتضى الناموس الطبيعى ، وأن قدرة الله — وهى تظهر المعجزات — لا تخضع لقانون على أو عقل . أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون العلى الطبيعى فضحوا بالثانى لإنقاذ الأول . وقد فصلت فى كتابى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى » موقف الأشاعرة من قانون العلية[٤] .

* * *

تلك هى صورة عامة تركيبية لفلسفة أبى الهذيل العلاف ، طبقاً لما لدينا من مصادر . ولعل الأبحاث المستمرة عن كتب المعتزلة المفقودة تمدنا بمصادر أكثر ، نستطيع بواسطتها أن نرسم الصورة النهائية لفلسفة أبى الهذيل العلاف . وننتقل الآن إلى صورة ثانية من فلاسفة المعتزلة : صورة إبراهيم بن سيار النظام .

---

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ص ٩٧٧ .

(٢) الغزالى : التهافت : ص ٦٧ .

(٣) الغزالى : التهافت ، ص ٦٧ .

(٤) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام « انظر الطبعة الثانية » .

الفصل السابع

النظام

(٢٣١هـ - ٨٤٥م)

أما اسمه الكامل فهو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصرى المعروف بالنظام ، ويكنى أبا إسحاق. وقد ذكر عنه أنه من الموالى . والنظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية فى العالم الإسلامى ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفى دقيق . وقد تنبه الأقدمون إلى ماله من قيمة عظيمة وأثر كبير وقد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث والرابع . وتأثرت به المجامع الفكرية - سواء كان أصحابها فلاسفة أو متكلمين ، أو شعراء أو أدباء - بحيث نجد اسمه يتردد على ألسنتهم جميعاً وقد اعتبره ابن حزم[١] وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً[٢] . وقد ذكر عنه طاش كبرى زاده « أنه شيخ من كبار المعتزلة وأئمتهم . متقدم فى العلوم . شديد الغوص على المعانى[٣] » وهذا أيضاً ما يردده طائفة كبيرة من أهل السنة والجماعة .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنسانى بحيث يذكر ابن المرتضى عن بعض المعتزلة « أنه ما ينبغى أن يكون فى الدنيا مثله[٤] » . وقد ذكر الجاحظ وكان من تلامذته والمتصلين به - أن الأوائل يقولون : فى كل ألف سنة رجلٌ لا نظير له . فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام . وقد ذكر عنه أن الخليل بن أحمد قال له - والنظام غلام - بعد أن سمعه : « يا بنى نحن إلى السماع منك أحوج[٥] » .

أما المحدثون من الباحثين فقد اعتبروه أكبر متكلم فيلسوف . نجد هذا عند المستشرقين مثل ستين Stein وهورفيتز Horvitz ومكدونالد وديبور . وقد ذكروا أنه أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة ووضعا لمذهب فلسفى يقوم على أسس متصلة . وقد أقام فلسفته ووضعها فى إطارها الكامل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى كتابه الرائع « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية[٦] » .

---

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ١٢٣ والفصل جـ ٤ ص ١٧٤ .
(٢) ابن نباتة : سرح العيون ص ١٢٢ .
(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ ٢ ص ٤٩ .
(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٢٨ .
(٥) الجاحظ : الحيوان ، جـ ٣ ص ١٤٦ وابن المرتضى : المنية ص ٢٩ .
(٦) انظر العرض المفصل لحياة النظام وفلسفته فى كتاب الدكتور أبو ريدة ص ١ - ٩ .

(ا) ثقافته :

حفظ النظام العلوم الإسلامية كلها .. يقول الجاحظ : « ما رأيت أحداً أعلم فى الفقه والكلام من النظام» .. درس الأدب ، ويقول ابن المرتضى عنه أنه « حفظ القرآن والإنجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس فى الفتيا[1] » وقد ذكر عنه أنه كان أميًّا لا يقرأ ولا يكتب ، ونحن لا يمكننا أن نصدق هذا ، وقد وردت آثار متعددة تثبت إجادته للقراءة والكتابة ، علاوة على أن معرفته بالفلسفة تثبت تهافت الأسطورة القائلة بأميته .

عاصر النظام الرشيد والمأمون واتصل بالبرامكة ، ولكن شهرته الحقيقية كانت فى عهد المعتصم ، أى أنه كان فى وسط الحركة العقلية الفلسفية التى بلغت أوجها فى ذلك الحين ، وقد اتصل النظام بفلسفة أرسطو خاصة ، وفلسفة غيره من فلاسفة اليونان عامة ، وقد تم هذا إما بواسطة مناقشاته مع المسيحيين فى ذلك العهد وإما بقراءته لبعض الكتب اليونانية . ومن الأدلة على قراءته واتصاله بفلسفة اليونان ، بل وبالمذاهب الشرقية المختلفة ما يأتى :

١ — ما يذكره القاضى عبد الجبار من أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر أرسطاطاليس فقال النظام : « قد نقضت عليه كتابه» ، فقال جعفر : « كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه» فقال : « أيهما أحب إليك أن أقرأه من أوله أم من آخره» ؟ ثم اندفع يقرأ شيئاً فشيئاً وينقض عليه[2] .

٢ — ما يذكره ابن نباتة من أن العلة فيما انتهى إليه النظام من مذاهب استبشعت منه ، أنه اطلع على كتب الفلاسفة ومال فى كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، وأنه استنبط من كتبهم مسائل خلطها بكلام المعتزلة ، وهذا ما يذكره الشهرستانى أيضاً فيقول إنه « قد طالع كتب الفلاسفة »[3] .

٣ — يبدو أيضاً أنه اتصل بالفلسفة الشرقية اتصالا مباشراً . يذكر البغدادى « أن النظام كان يغشى فى حداثته مجالس أصحاب التثنية من الفرس والسوفسطائية الذين كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة » . ثم تردد فى شبابه على مجالس الفلاسفة الملحدين ، ثم صاحب فى كهولته هشام ابن الحكم الرافضى الشيعى ، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق إليها وهم واحد من قبله ، وأخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكذب ، وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٣ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٩ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٠ .

ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن فى نظمه[١] . وقد نقل هذا الكلام بنصه الإسفرايينى[٢] .

احتوى النظام إذن ثقافة عصره ، وخرج بهذه الثقافات بضع مذهباً من أدق المذاهب الفلسفية ، ويناقض عن الإسلام نفاحاً شديداً ، ومع أنه لم يصلنا من كتبه شىء ، إلا أننا سنحاول أن نفسر بعض أفكاره طبقاً لشذرات باقية .

(ب) كتبه :

ذكر بعض هذه الكتب أهل السنة ، والبعض ذكره المعتزلة ، وهى :

١ ــ الجزء : ذكره الأشعرى فى مقالات الإسلاميين[٣] . ونقل عنه بعض العبارات من أقوال المسلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ . ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب تلخيصاً لأقوال أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم نقضه لهذه الأقوال ، غير أنه لا دليل واضح على هذا .

٢ ــ الحركة أو حركة الأجسام : يقول الأشعرى فى معرض كلامه عن الأجسام ، هل كلها متحركة أم كلها ساكنة ؟ إنه قرأ فى كتاب يضاف إلى النظام فى هذا الموضوع أنه قال : « لا أدرى ما السكون ، إلا أن يكون يعنى كان الشىء فى المكان وقتين أى تحرك فيه وقتين ، وزعم أن الأجسام فى حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد[٤] » .

٣ ــ كتاب الثنوية : ذكره البغدادى بقوله : « ومن عجائب النظام فى هذه المسألة أنه صنف كتاباً على الثنوية وتعجب من ذم الثنوية الظلمة على فعل الشر ، مع قولهم بأن الظلمة لا تستطيع فعل الخير ، ولا تقدر إلا على الشر[٥] » .

٤ ــ كتاب فى التوحيد : ذكره الخياط ، وهو على ما يبدو فى إثبات وجود الله عن طريق الحركة[٦] .

٥ ــ كتاب العالم : ذكر بما يأتى : «ووصفوا النظام بالعلم لوضعه كتاب العالم ونصرته ما قال الملحدون » .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٣ .
(٢) الإسفرايينى : التبصير ص ٤٣ .
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٢١٦ ــ ٥١٧
(٤) نفس المصدر : ص ٣٢٤ .
(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ١١٧ .
(٦) الخياط الانتصار . ص ١١٧٢ .

٦ – نقض كتاب أرسطاليس : ذكره صاحب المنية والأمل . ولا أعلم على وجه اليقين أى كتب أرسطاليس نقضها ، ومن المرجح أيضاً أن يكون هذا الكتاب أحد فصول الكتب السابقة .

(ح) اتهام النظام فى دينه :

هاجم معظم مفكرى أهل السنة النظام ، واعتبروه ملحداً من كبار الملاحدة ، وصوروا حياته تصوير رجل مستهتر يقضى جل وقته فى الفسق والفجور . ونحن لا نسرع بتصديق هذا ، فقد اشتهر المعتزلة بأنهم رجال أتقياء وزهاد متعبدون . وقد دافع الخياط عنه دفاعاً مجيداً . وذكر لنا فى مواضع عدة دفاع النظام عن الإسلام . وقيامه فى وجه الملاحدة والثنوية والسمنية والفلاسفة . وذكر القاضى عبد الجبار أن النظام كان يقول وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى توحيدك . اللهم ولا أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد . اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنبى وسهل على سكرة الموت[1] » ، فمات لساعته . وهذا دليل على انتهاء حياة رجل صادق ، لم يأل جهداً فى الدفاع عن الإسلام .

(د) فلسفته :

١ – المشكلة الإلهية

يتفق النظام مع المعتزلة فى تصور الذات ، فهو ينزهها التنزيه المطلق . ويثبت ذاتاً قديمة ، نافياً الصفات الزائدة على الذات .

(ا) أما صفات الله فينكر النظام – متطابقاً فى ذلك أيضاً مع الاتجاه المعتزلى العام – صفات الله القديمة ، وخاصة صفات الذات . ويفسر حمل الصفات على الذات بأنه من ناحية إثبات للذات ، ومن ناحية أخرى نفى أضداد تلك الصفات عن الذات : « معنى قول عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه . ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه » .. ويعمم النظام هذا القول على سائر صفات الذات . ولكن أليس فى اختلاف الصفات المحمولة على الذات الدليل على اختلاف فى الذات وتعدد فيها ؟ فاختلف القول عالم والقول قادر والقول حى ، بينما لا يمنح النظام الإثبات والوجود إلا للذات ؟ ! يرى النظام أن الاختلاف فى هذه الصفات إنما أتى من اختلاف أضدادها المنفية عن الله لا من اختلاف الذات نفسه . فإذا ما أنكرنا أن يكون « كونه عالماً » هى « كونه قادراً » هى « كونه حياً » فذلك لاختلاف أضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت . وهى الأضداد التى

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٣ ص ٦٦ – ١٧٧

نحملها نفياً على الله : « إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى التضاد[١] » ، ومن ثمة أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات .

ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى لمسألة اختلاف الأسماء والصفات ، فذهبت طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف الذات ، وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف الفوائد التى تقع عندها ، فلله مقدورات ولله معلومات[٢] ... إلخ .

ثم حاول النظام أن يفسر المتشابهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الأساس : « إننا نقول وجهاً توسعاً ونعود إلى إثبات الله ، لأننا نثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل[٣] .

ويلاحظ أن النظام لا يطلق على الله الحياة والسمع والبصر ، لأنه لم يذكر شيء منها فى النصوص الدينية ، إنما يذكر العلم والقوة : « أنزل بعلمه » ، « وأشد منهم قوة » .

(ب) العدل الإلهى وصلته بالقدرة :

ذكرنا فى معرض حديثنا عن القواعد العامة المشتركة بين المعتزلة أنهم أصحاب العدل ، وتفسير هذا أنهم أوجبوا على الله عمل الأصلح ، وهذا هو العدل الإلهى ، وقد نشأ عن هذا بحوث عميقة فى القدرة الإلهية ، هل يقدر الله على الظلم والجور أولا يقدر ؟

وقد رأينا من قبل أن أبا الهذيل يذهب إلى أن الله يقدر على الظلم والجور والكذب ، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب ، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ، ومن المحال إطلاقاً أن يفعل شيئاً غير ذلك .

لم يوافق النظام على هذا ، وهو المفكر المستقل النزعة إلى أقصى حد ، وأتى بمذهب أثار كثيراً من المنازعات الفكرية فى العالم الإسلامى . أما جوهر هذا المذهب فهو أن الله لا يفعل الظلم فقط ، بل لا يقدر عليه ، ولا يترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، بل لا يستطيع ذلك ، قد يستطيع أن يترك شيئاً منها إلى ما يساويه : « قد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر هو صلاح يقوم مقامه » ، أما ما هو دون فلا يستطيع . ولا يوصف الله بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك من نعيم أهل الجنة ، ولا أن

---

(١) الأشعرى : مقالات . جـ ٢ ص ٤٧٦ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ص ١٦٧ .

(٣) الأشعرى . مقالات جـ ١ ص ١٨٩ .

يخرج أحداً من الجنة، ولا أن يستطيع أن يعذب الأطفال، ولا أن يدخلهم النار[١]. ويعلل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعل الظلم بما يأتى : « وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة جملته على فعله ، أو من جاهل به . والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً »[٢]. ويعلل الشهرستانى مذهب النظام بما يأتى : « إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ، فى تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ؛ ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم[٣]. ومعنى هذا أن حمل العدل على الذات هو إثبات الذات ، وهو فى الآن نفسه نفى للضد ، أى فى للظلم فمن يوصف بالقدرة على العدل فإن عدم الوصف يتضمن القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص .

(ح) نقد نظرية النظام فى العدل الإلهى :

قوبل مذهب النظام بنقد شديد فى العالم الإسلامى ، وأصاب المذهب من التحريف والتشويه ما خرج به من موضعه . وسنبين أهم الانتقادات التى وجهت إليه وردود النظام أو تلامذته عليها .

إن أول من هاجم نظرية النظام هو ابن الراوندى — صاحب كتاب فضيحة المعتزلة — ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا الملحد المريق فى نقدهم لرجال المعتزلة ، والنظام على الخصوص . وقد حفظ لنا الخياط جوهر نقد ابن الراوندى لآراء المعتزلة وللنظام ، وتعليلا لأقوال هذا الأخير التى يفندها ابن الراوندى .

يتلخص نقد ابن الراوندى فى فكرتين هامتين : الأولى : أنه يتهم النظام بتحديد قدرة الله . الثانية : إن فكرة النظام فى العدل تنتهى إلى أن الله مطبوع أى مجبر .

النقد الأول : لابن الراوندى للنظام : محدودية القدرة الإلهية وتقيدها أو قدرة الله على نوع واحد من الفعل . يرى ابن الراوندى أن النظام ذهب إلى أن الله إذا علم أن فعل شىء أصلح من تركه استحال منه تركه — ومثال النظام يثبت هذا — فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحال على الله أن يميتهم[٤] .

يلزم ابن الراوندى النظام هنا بأنه يذهب إلى أن القدرة الإلهية حينئذ تكون محدودة ومقيدة ، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا الفعل أصلح للناس ، فإذا كان هناك فعلان أحدهما

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٣٧ .
(٢) الخياط : الانتصار ص ٢٧ ، ٢٨ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٣٧ .
(٤) الخياط الانتصار ص ١٧ وما بعدها .

أصلح . لم يفعل الله إلا هذا الفعل ، واستحال أن يفعل الآخر . ذلك أن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد .

يرى الخياط وهو يحكى عن أستاذه . أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم ، فإن القول بأن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل — محال ولا معنى له ، فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تنعيم أهل الجنة — والله قد أخبر بأنه يخلد أهل الجنة فى الجنة — أصبح إذن من العبث أن نقول إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يفنيهم . ولكن ينبغى أن نلاحظ مسألة على جانب من الأهمية وهى أن الخياط مضى فى استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بهما الخصم . إذ أن النزاع كله يتلخص فى التسليم بإحالة القدرة على الظلم ، وهى فيما يبدو لى موضع النزاع . وابن الراوندى لا يوافق على هذا إطلاقاً .

النقد الثانى لابن الراوندى : الله مطبوع : ليس يجوز على الله — فى مذهب النظام — ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه ، ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه أو تأخيره . فليس هناك إذن فرق بين الله وبين المطبوع (المرغم) من خلقه . ويدافع الخياط[1] عن النظام بأن الله عند النظام لا يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه ، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل عنده فى دائرة فعل الأصلح ، فإذا ما فعل الله فعلا فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فإذا ما تركه لفعل ثان ، فإن هذا الفعل الثانى يكون مساوياً فى صلاحه للفعل الأول ، ولا ينبغى أن يكون الفعل الثانى أصلح من الفعل الأول ، وأن يكون الأول دونه ، لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلا من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً أو ما هو دون .

هذا هو الله عند النظام .. غير مجبر ولا مطبوع . أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه ، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره ، وأفعاله التى تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف ، بل هى متجانسة تجانساً كليًّا : النار فعلها الواحد التسخين ، والثلج فعله الواحد التبريد وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله[2] . وقد عبر الشهرستانى عن هذا الكلام بقوله : « إنه ألزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل وبين تركه ، أجاب بأن الذى ألزمتمونى فى القدرة يلزمكم فى الفعل ، فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً ، فلا فرق[3] » أى أن النظام يقرر بأنه إذا ألزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل ، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٢٧ وما بعدها .

ولكن ما يلبث ابن حزم أن يتابع ابن الراوندى فى نقده للنظام : فيردد بأن نظرية النظام فى أن الله لا يقدر على ظلم أحد أبداً ، ولا على شىء من الشرور ، وأن الناس يقدرون على كل ذلك ، وأنه تعالى : لو كان قادراً على ذلك ، لكنا لا نأمن أن يفعله ، أو أنه قد فعله ، إن هذه النظرية ستؤدى إلى أن الناس عند النظام أتم قدرة من الله تعالى . ويذهب ابن حزم فى إلزاماته فيقول : إن النظام يقرر أن الله لا يقدر على إخراج أحد من النار أو إخراج أحد من الجنة ولا على وضع طفل فى النار ، وأن الخلائق كلها ، ناساً كانوا أو جنّاً أو ملائكة ، يقدرون على ذلك ، فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى . ويرى ابن حزم أن النظام والعلاف ، شيخى المعتزلة ، قد اتفقا على أن الله لا يقدر على أصلح مما عمل هو من الخير وبالتالى فإن قدرته على الخير متناهية ثم مضى النظام بعيداً ، فذهب إلى أن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة ، فجعله عديم القدرة عليها ، ناجزاً عنها ، وينتهى ابن حزم خلال إلزاماته هذه ، إلى تكفير كل من العلاف والنظام[1] .

أما عن اتصال الشكل بشكله فى بعض الحالات ، ومفارقته له ، فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذى من طباعه الاتصال به ، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به « وجود شىء يمنع الحجر من الانحدار ، والماء من السيلان ، والنار من التلهب والارتفاع ، أما إذا ترك الشىء وطبعه ، فلا يمكن إلا أن يتصل الشكل بشكله» يقول النظام « وليس للمانوية أن يتعللوا فى إزالة» ما سألناهم عنه بمثل هذا ، لأنه لا مانع النور والظلمة من أن يمتزجا ، أن طباعهما الامتزاج . إذا لم يكن ثالث سواهما ، ذلك أن الامتزاج عند المانوية قاعدة مسلمة ، إذ النور والظلمة يمتزجان ، فيتغلب أحدهما على الآخر ، أما عند النظام . فلا يمتزج الله إلا بشكله ، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل .

ولكن نقد مذهب النظام ومحاولة ربطه بالثنوية يظهر ثانية لدى متأخرى الأشاعرة ، فيحاول الرازى أن يصل بين الفكرتين ، فيرى أن النظام أخذ فكرة العدل الإلهى عن الثنوية . ثم يعرض الإيجى للأمر فيذهب إلى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات. ثم يأتى بآراء مخالفيه : الأولى : الفلاسفة : وهم يرون أن الله لا يصدر عنه مباشرة إلا بأثر واحد . والثانية : المنجمون : وهم يقولون : إن المؤثر فى عالم العنصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة : الثنوية : وقد قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير ، أما الشر فمن عند الإنسان . الرابعة : النظامية : وقالوا إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح[2]. وصاحب المواقف لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية ، ولكنه يرتبه فى السياق ترتيباً لا يخفى مدلوله .

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٢ ص ١٣٩ وما بعدها .
(٢) شرح المواقف جـ ٨ ص ٦٠ – ٦٤ .

(د) مصادر نظرية العدل الإلهى عند النظام :

لا شك أننا لا نجد نظرية العدل الإلهى عند النظام عند سابقه أبى الهذيل العلاف . ولكن من الواضح أنها تطور لفكر الأخير ، فبينما يذهب العلاف إلى أن الله يقدر على فعل الظلم ، ولكن لا يفعله ، يذهب النظام إلى أن الله لا يستطيع فعل الظلم، ولا يقدر عليه . ولكن حاول المؤرخون القدامى أن يلتمسوا مصدراً خارجياً لنظرية النظام. فذهب بعض هؤلاء المؤرخين إلى أن هذا المصدر هو الفلسفة اليونانية ، وذهب البعض الآخر إلى أنه هو الفلسفة المانوية .

أما عن المصدر الفلسفى ، فيعبر الشهرستانى عنه أحسن تعبير ، جرياً على عادته . فى وصل آراء خصوم أهل السنة الفكرية بمصادر أجنبية ، فذكر أن النظام ، إنما أخذ مقالته فى العدل الإلهى من قدماء الفلاسفة « حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان فى علمه ، ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل[1] .

ويذهب هورفيتيز إلى أن الفلاسفة الذين يعنيهم الشهرستانى هم الرواقية ، وأن فكرة النظام هذه إنما تعود إلى فكرة الرواقية المشهورة التى تتلخص فى هذا المبدأ الشائع أليس فى الإمكان أبدع مما كان . ولكن الدكتور أبو ريدة ينكر إنكاراً باتاً تأثر النظام بالرواقية فى فكرة العدل الإلهى . ويرى أن هورفيتيز قد تكلف بعيداً وذهب شططاً ، وأنه استند على أقوال البغدادى والشهرستانى ، وبخاصة الأول الذى لا يضع أقوال النظام فى صورتها الحقيقية[2].

أما المصدر الثنوى لفكرة النظام فى العدل الإلهى فيمضى كالآتى : إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ، ولكنه يفعله لحسنه وشرفه ، وفعله يضفى عليه بحسنه ، وإذا كان الله لم يفعل العدل إلا لحسنه . وشرفه ، فإنه لم يزل عالماً بهذا . ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ، ألا نستطيع القول بأنه لم يزل فاعلا له ؟ ينكر النظام هذا ، ويقول ابن الراوندى ، إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديصانية .

قولهم : « إن الظلمة مازجت النور وقد تأذى بمازجتها . إن النور لم يزل متأذياً بالظلمة ، وأنه إنما مازجها لتأذيه بها ، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها » .

يرد الخياط على هذا ، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلا من أنه نظير قول الديصانية بالحجج السابقة ، إذ لا يوجد ارتباط بين المذهبين ، ويفصل بينهما بقوله بأن

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٢٧ .

(٢) د . أبو ريدة : النظام ص ٩٤ .

« الديصانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع ، قال إبراهيم : فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغى أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة ، إذا كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وما كان من طباع الشر فغير مفارق له » .

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل طباعاً ، أى بالطبع ، إنه غير مجبر على فعل العدل ، وإنما يفعله باختيار منه لفعله . فإذا شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ولا بد له من أن يكون متقدماً على أفعاله ، وأن يكون موجوداً قبلها .

تبدو الاختلافات بين النظام والثنوية على صورة أوسع فى مناقشة بينه وبين المانية أو المانوية ، وقد ذكرها ابن الراوندى وعلق عليها الجاحظ أيضاً وقد حاول ابن الراوندى أن يلتمس فى المانوية المصدر الحقيقى لفكرة النظام عن العدل الإلهى ، كما حاول هذا من بعده ، ولكن لدواع أخرى ، أعداء المعتزلة من الأشاعرة . وقد حاول الأشعرى ، وهو بصدد تأريخ نقدى للفكر النظامى أن يرد مذهب النظام فى المداخلة إلى أصل ثنوى . يقول : المداخلة هو أن كل شىء قد يداخل ضده . وخلافه ، ويقول « قال أصل الثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التى ثبتها إبراهيم إن الأشعرى — فى إيجاز — يحاول أن يصل بين مذهب النظام فى المداخلة وبين أصل من أصول الثنوية وهو الامتزاج[1] وتابع البغدادى الأشعرى فى هذا ، فقرر أن فكرة النظام فى العدل مأخوذة من الثنوية[2] .

وسنحاول نحن أن نوضح فكرة ابن الراوندى فهى أساس ما وجه إلى النظام من انتقادات تتلخص فكرة ابن الراوندى فى أن النظام ألزم المانوية بأن علة مباينة النور والظلمة إما أن تعود إلى الطبع ، وإما أن تعود إلى الاختيار ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا . فإذا كانت تعود إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار قد يختار الباطل ، وكذلك الظلمة . يقيس ابن الراوندى هذا المذهب على قول النظام بأن الله مختار يختار العدل ، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم . « وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه فى بعض الحالات» أى أن الأفعال التى تلحق الشىء إنما تكون فى طبيعة هذا الشىء ، فالأفعال العادلة تلحق وتصدر عما كانت طبيعته عادلة . والعكس بالعكس ، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقق هذه الأفعال . وينتهى ابن الراوندى من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصل بطباعه ، وبين أن يمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما ، ليس بين القولين أدنى اختلاف.

---

(١) الأشعرى مقالات : جـ ١ ص ٣٧٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١١٤ .

يرد النظام على هذا ، بأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة . وحمله على موجود يثبت حدوث من وصف به ، والله غير ذلك عنده أى أنه غير ذى آفة .. أو جسم حادث ، فلا يفعل الله الظلم ، ثم إذا كان الأمر كذلك فإن الخياط ينتهى إلى القول بأنه لا يجوز للمانوية أن تعتل بمثل علته ، لأنهم يذهبون إلى أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار ، وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة ، فإذا تغلب كل هذا على النور فإنه لا يعلم شيئاً ، فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه ، هذا إن زعموا أن الله مختار ، فألزمهم أن يجيزوا وقوع الخير من الظلمة ، والشر من النور بما قرره[1] .

ويبدو لى أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله ، فنجد أولا أن وحدة الله عند النظام — وهو يتابع فى هذا روح المذهب المعتزلى — تختلف أشد الاختلاف عن ثنية الكائن الأول إلى نور وظلمة عند المانوية ، فالله عند النظام واحد لا تعدد فيه ولا تشكل ، بسيط لا تركيب فيه .. والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد . بينما يذهب المانوية ، والثنوية على العموم ، إلى وجود أصلين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به . ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر ؛ فالأول فعل أصلى فى الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزلى ، بينما الثانى فعل غير أصلى لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضيًّا . ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله ، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً . وعلى هذا نستطيع أن نفسر ما تضمنته النصوص الدينية من خطيئة بعض الكائنات التى هى دون الله كإبليس ، أو خطيئة آدم . أما الثنوية .. وتشترك معها أغلب الفلسفات القديمة ، فكان أصحابها أمما حزينة ، أو أمما ذات نظرة تشاؤمية فى موجد الموجود .. حاولت أحياناً — حين رأت قصر الحياة — أن تلتمس فى الأساطير بعض العزاء ، وحاولت حيناً آخر أن تفسر الشر والباطل على أنه أصيل فى هذه الحياة ، وأن له مصدراً قديماً يصدر عنه ولا سبيل إلى الفكاك منه . ثمة فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمانوية عن الله : هو أن المانوية كانت جبرية المذهب ، بينما نشر المعتزلة الإسلام على أنه مذهب الإرادة الإنسانية الحرة . وفى كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذى حاول أن ينظمه الإسلام ، وحاول أن يتخلص فيه من الشر والباطل .. وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة المعتزلة وفى مقدمتهم النظام .

رأينا فيما سلف تهافت فكرة التماس مصدر العدالة عند النظام لدى الثنوية . وهذا يؤدى بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة فى غير المذاهب الثنوية ، أى هل نستطيع أن نلتمس لها مأخذاً لدى اليونان ، ونحن لا نجد لهذا المذهب شبيهاً عندهم ؟ حقًّا لقد ذهب أفلاطون

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٤٤ — ٤٦ .

إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير ، ولكن الفكرة لا نجدها فى صورتها الكاملة لديه . ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ منه . ثم إننا لا نجد لها أيضاً شبيهاً عند أرسطو . ولا الرواقية من بعده ، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة فى جوهرها وتفاصيلها .

(هـ) الإرادة الإلهية :

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ذلك لأن الإرادة فى إطلاقها على الله على نوعين : إما إرادته لأفعاله ، وإما إرادته لأفعال عباده . أما إرادته لأفعاله فتفسر بأنه خلقها وأنشأها : « إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها . وإرادته للتكوين » هى تكوين[1] . أما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها أو مجبر عليها أو ناه عنها : « الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها والأمر بها غيرها . نقول إنه مريد للساعة . معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبر بها » ، وينبغى أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هى أفعاله ، فإرادة التكوين هى التكوين ، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول : « إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها »[2] أى أن أمر الله أن يعمل ، ونهيه عنه غير حدوث الفعل أو عدم حدوثه من المخلوق ، وفكرة عدم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله نشأت عند النظام من تصوره للإرادة بأنها تستازم حاجة من جانب المريد ، تعالى الله عن ذلك .

٢ ـ العالم الطبيعى

(ا) خلق العالم :

ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن : معادن ونبات وحيوان وإنسان . ولم يتقدم خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه . أما التقدم والتأخر فلا يكون فى وجودها أو فى حدوثها وإنما فى صدورها عن أماكنها ، أى أن الله أكمن بعض الموجودات فى بعض . فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أى حدثت لها حركة . وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل مبدأ تغير . يقول الشهرستانى : « إنه يثبت الحركة فى الوضع كما يثبت الفلاسفة الحركة فى الكيف والكم والوضع والأين » أى فى بعض المقولات الأرسطية ، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية . وقد تنبه الشهرستانى إلى هذا فقال : « إن له فى الجواهر وأحكامها خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٩١ .

والفلاسفة »[١]. ويضيف ابن الراوندى إلى هذا « أنه محال عند النظام فى « قدرة الله أن يزيد فى الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً» . وينقض الخياط هذا نقضاً شديداً ، ويقول إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا إلى نهاية ، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها[٢] .

يرى البغدادى أن النظام انفرد بهذا القول بين المسلمين : بل يخالف به أهل الأديان الأخرى من يهود ومسيحيين . وقد اختلف المسلمون قبل النظام فى خلق السموات والأرض أيهما أسبق ؟ والمعتزلة نفسها : وخاصة البصرية قالت بأن الله خلق إرادته قبل مراداته . واعتقدوا جميعاً بأن بعض الأجسام حدث قبل بعض الآخر . وأبو الهذيل يرى أن خلق قوله للشىء « كن » قبل خلقه للأجسام والأعراض .. أما قول النظام عند البغدادى فهو يساوى ، أو هو أشد من ، قول الدهرية ، وهؤلاء قالوا بأن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام ، وأن وصف الأجسام بها إنما تعين بظهور بعض وكمون بعض آخر . ويرى البغدادى أن كلا المذهبين : مذهب النظام فى الظهور والكمون فى الأجسام ، ومذهب الدهرية فى كمون الأعراض وظهورها سيؤديان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض[٣] .

أما الشهرستانى فيقرر : أنه أخذ هذا المذهب عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وخاصة الطبيعيين لا الإلهيين[٤] . ويبدو أن الفلاسفة الطبيعيين الذين يشير إليهم الشهرستانى أنكساغوراس . والشهرستانى نفسه فى كلامه عن أنكساغوراس يذكر أنه أول من قال بالظهور والكمون . ولكن هورفيتز يرجح أن النظام تأثر فى مذهبه هذا بالرواقية ، وأن النظام قد تأثر بفكرة العلة البذرية عند الرواقية . وقد كتب الدكتور عبد الهادى أبو ريدة فى أصول نظرية الكمون عند النظام ويناقش هورفيتز وهورتن — الأول فى رده النظرية النظامية للرواقية ، والثانى فى ردها لأنكساغوراس — ويبين أبو ريدة أنها فكرة نظامية أصيلة مرتبطة بأصل التوحيد عنده[٥].

(ب) نقد فكرة الجزء الذى لا يتجزأ وعلاقته بفكرة الطفرة :

لم يقبل النظام فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، فقال : « لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من التجزؤ[٦] » .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٤ .
(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٢ — ٣٥ .
(٣) البغدادى : الفرق ، ص ١٢٨ .
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٣٨ .
(٥) أبو ريدة : النظام ١٤٠ — ١٥٧ .
(٦) الأشعرى — مقالات الإسلاميين ص ٣١٨ .

ونقل الخياط هذا عن النظام فقال : « أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة أجزاء لا تتجزأ . وزعم أنه ليس يجزء من الأجزاء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين »[١] ويشير إلى هذا أيضاً الشهرستانى ، ولكنه يتابع منهجه المقارن فيذكر أن النظام وافق الفلاسفة فى قولهم هذا[٢] . أما البغدادى فيرى ، بعد أن شرح قول النظام ، أن فكرته عن تناهى الأجزاء إلى لا غاية ، تحيل كون الله محيطاً بالأجسام[٣] . ولكن الخياط يذهب إلى أن قسمة « الجزء عند النظام قسمة وهمية — أى بالقوة لا بالفعل ، فيقول : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين» أى أن النظام كما يقول الدكتور أبو ريدة كان يقول « بقسمة وهمية ذهنية احتمالية» كما يرى أن نقول الخياط تثبت أن النظام كان يؤمن بأن الأجسام متناهية فى مساحتها وذرعها[٤] .

نعود إلى سياق النقد : إذا كانت الأجسام تتجزأ ، ولا يمكن انتهاؤها إلى ما لا جزء له ، فإن المكان حينئذ يمكن انقسامه إلى أجزاء لا تتناهى ، وهنا تقابل النظام مشكلة دقيقة هى : كيف نقطع فى مسافة يمكن تناهيها مكاناً لا نهاية له ؟ يجيب النظام على هذا بفكرة الطفرة ، والطفرة عنده « هى أن الجسم قد يكون فى مكان ثم يطفر منه إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير مضى بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر ، فإذا ما مشت نملة على صخرة من طرف إلى طرف وتكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له ، فإن بعض ما قطعت كان بالمشى ، وبعضاً كان بالطفرة »[٥] .

(ح) الحركة عند النظام :

إن فكرة النظام فى الطفرة تتفق مع فكرته فى الحركة ، فالأجسام عنده كلها متحركة ، وهى تتحرك فى الوقت الذى نحسبها فيه ساكنة . والحركة عنده حركتان : حركة اعتماد ، وحركة نقلة . أما الأولى فهى الحركة الخفية ، وأما الثانية فهى الحركة الظاهرة . فالحركة إذن على نوعين : حركة اعتماد فى المكان ، وحركة نقلة عن المكان[٦] . والحركات كلها جنس واحد[٧] ، ومحال أن

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٢ .

(٢) الشهرستانى : الملل ص ٢٨ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١١٣ — ١٢٣ .

(٤) أبو ريدة : النظام ص ١٢٠ — ١٢١ .

(٥) البغدادى : الفرق ، ص ١٢٤ وانظر أيضاً المنية والأمل ص ٢٩ ، والملل والنحل ص ٣٨ — ٣٩ .

(٦) الأشعرى : مقالات ، ص ٣٢٤ — ٣٤٧ .

(٧) نفس المصدر ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

تفعل الذات فعلين مختلفين ، أى لا يصدر عن الذات إلا شيء كلى واحد . وهذا الكلى هو الحركة. أما السكون فلا يتحقق إطلاقاً بل إن الجسم يتحرك فيه ، أى أن سكون الإنسان فى المكان معناه أنه كان فيه وقتين. ومعنى كونه فيه وقتين أنه تحرك فيه وقتين[١] ، أى أنه يتحرك فى المكان حركتين بينما نحسب أنه ساكن فيه . ويذهب النظام بالمذهب إلى نهايته : « إن الأجسام فى حالة خلق الله أيضاً كانت متحركة حركة اعتماد[٢] » .. إن أثر الرواقيين ظاهر تماماً ، فحركة الاعتماد هى حركة التوتر عند الرواقيين .

لم يوافق المعتزلة على فكرة النظام ، ولا سيما أبو الهذيل. وقد أنكر أن ينتقل الجسم من مكان إلى مكان ولم يمض إلى ما قبله ، وأنكر أن تكون الأجسام كلها متحركة . بل قال إنها تتحرك فى الحقيقة وتسكن فى الحقيقة . والحركة والسكون من الظواهر التى لا يمكن إنكارها . ولم يوافق أيضاً على فكرة أن السكون هو الكمون ، وأن الحركة هى الظهور ، فإذا ما ظهرت الأجسام ، كانت دائماً متحركة . ولم يوافق العلاف أيضاً على أن الجسم فى حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك .

(د) تكوين العالم الطبيعى :

إذا لم يكن العالم مكوناً من أجزاء لا تتجزأ ، فمن أى شيء يتكون عند النظام يتكون من أعراض ، والأعراض هى أجسام لطيفة عنده ، وهذا تفسير رواقى. ولكن العرض الوحيد الثابت هو الحركة ، والله لا يعطى الناس القدرة على كل شيء من الأعراض سوى الحركة : « ولا يفعل الإنسان سوى الحركة » وإنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه ، وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والكذب وسائر أفعاله حركات . وكذلك سكون الإنسان فى المكان إنما معناه أنه كان فيه وقتين. وكان يزعم أن الألوان والأصوات والطعوم والآلام أجسام لطيفة »[٣] . أى أن الأعراض عندهم على نوعين : نوع أقدر الله الإنسان عليه ، ونوع لم يقدره عليه : الأول هو الحركة وما يتدرج تحتها من صفات ، والثانى ما لا دخل له فى التوصل إلى معرفته وكنهه ولا يجوز أن يفعله الإنسان ، إنما يفعله الله : « إن ما حدث فى غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء كذهاب الحجر عند دفعة الدافع ، وانحداره عند رمية الرامى به ... إلخ » وكذلك الإدراك من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، ومعنى

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٢٤ – ٣٢٥ .

(٢) الاعتماد هو الدفع أو القصد – ويفسر ابن سينا الاعتماد بقوله (الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه من الحركة) .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٤ .

ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يذهب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة[١] هذا يفسر قول الشهرستانى : « إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو فعل الله بإيجاب الخلقة ، أى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقاً إذا دفعه دافع اندفع . وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً[٢] » .

والجوهر عند النظام يتألف من اجتماع الأعراض ، ويبدو أن السبب فى تصوره هذا هو أنه لما لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات فإنه لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر أو جزء منه .

٣ ـ الإنسان

(١) الروح والبدن :

يقول النظام : الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة فى البدن ومشابكة له ، وأن كل هذا مع كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضاغط له . وحكى زرقان عنه أن « الروح هى الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة[٣] » . الذى نستخلصه من هذا النص هو أن الإنسان عنده هو الروح وأن الجسم سجن له وآفة . وأن القوى المحسة والمدركة إنما تعود كلها إلى النفس . وفى نص آخر ، : « الروح هى الجسم وهى النفس ، وزعم أن الروح حى بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقدرة معنى غير الحى والقوى ، وأن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة له وباعث له على الاختيار . ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار » نلاحظ أن هذا النص يعبر عن الروح بأنها جسم ولكنه فى نص آخر يقول : « إنه جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف[٤] » ويذكر الكعبى نص النظام « إن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى هو يرى ويحس وأنه هو الفعال دون الكثيف[٥] . وإذا كان الإنسان هو الروح فالروح هى الفاعلة إطلاقاً ، والعلوم والإرادات حركات لها .

يحاول الشهرستانى أن يحدد المصدر الذى استمد منه النظام فكرته هذه فيقول : « وهذه

---

(١) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل . ص ٣٨ .

(٣) الأشعرى : مقالات . ص ٣٣١ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٢ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ٧٠ .

بعينها مقالة الفلاسفة ، غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فمال إلى قول الطبيعيين منهم : إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه المائية فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن . وقال إن الروح هى التى تكون لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة ، وهى مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل[1] » .

نستنتج من هذا النص أن علاقة الروح بالبدن هى علاقة المداخلة . غير أن النظام يتناقض مع نفسه تناقضاً بينا حين يقرر بعد ذلك أن الروح هى التى تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة . فهى كما يقول البغدادى عنه : قادرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عليه حال حدوثه»[2] . أما مصادر النظرية النظامية فمتعددة : استمد من الرواقية الفكرة القائلة بأن الروح جسم لطيف ؛ فقد قرر الرواقيون من قبل أن الروح نسمة ، والنسمة جسم لطيف . كما أن المداخلة التامة عند الرواقيين . ثم يقترب ثانية من أفلاطون فى قوله إن الجسم سجن أو ضابط للنفس . ويقترب ثالثة من المذاهب الصوفية الهندية التى تنكر ما للجسم من قيمة ولا تأخذ إلا بوجود واحد على الحقيقة ، هو الوجود الروحانى أو النفسى .

(ب) الحواس :

ينكر النظام وجود حواس مستقبلة ، ويرى أن الروح هى التى تدرك المحسوسات من هذه الفتحات .. الأذن والفم ... إلخ أما أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصرا هو غيره فلا يوافق على هذا النظام : « إن الإنسان يسمع نفسه بنفسه ، وقد يصم لآفة تدخل عليه ، وكذلك يبصر بنفسه ، وقد يعمى لآفة تدخل عليه[3] » أما كيفية الإدراك فهو أن يطفر البصر أو القوى المبصرة ، أو بمعنى أدق ، النفس — خلال فتحتى العين — إلى المدرك فتداخله وتتصل به وتجاوره . كذلك تطفر النفس خلال فتحتى الأذن وتصك الصوت فتسمعه . وكذلك فى المشموم والذوق[4] .

ولكن هل الحواس من جنس واحد أو مختلفة ؟ إن سياق المذهب النظامى الذى يقول بأن الروح هى القوة الحاسة وحدها — يؤدى بنا إلى القول بأن الحواس من جنس واحد . فليس هناك اختلاف بين حاسة البصر وحاسة السمع . إذن بم نفسر اختلاف الفتحات واختلاف التعبير عنها ؟ يقرر النظام أن الاختلاف إنما يحدث فى جنس المحسوس وفى مواقع الحواس ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٢ .
(٢) البغدادى : الفرق ص ١١٩ .
(٣) الأشعرى : مقالات ص ٣٩٩ .
(٤) الأشعرى : مقالات ص ٣٦٤ .

والنفس هى القوة فى هذه الفتحات ، وهى تتشكل وتتباين ، إذا ما أحست من خلال الأذنين تصبح سمعاً ... إلخ . وذلك على قدر ما مازجها من الموانع[١] فالذى يمنع السمع – كقوة من قوى الروح – من وجود اللون فيه مثلا أنه من جنس الظلام ، أى أن طبيعته ظلام تمنع من إدراك اللون ، ولا تمنع من إدراك الصوت . والذى يمنع البصر من وجود الأصوات فيه أنه من جنس الزجاج ، أى أن طبيعته زجاجية تمنع من إدراك الأصوات ، ولا تمنع من إدراك الألوان أو بمعنى أدق ، يمنع النفس من التكيف فى واحد منها لطبيعة ظلامية فى إدراك اللون ، ويمنع الآخر فى واحد منها لطبيعة زجاجية فى إدراك الصوت[٢] .

تلك هى فكرة النظام عن الإحساس والإدراك ، وهو هنا يمزج الإحساس بالإدراك ، وأثر أرسطو طاليس واضح فى علاجه لمشكلة الإحساس .

الإنسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة ، واستطاعته هى غيره ، وتبقى للإنسان الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة ، والآفة هى العجز . وهى غير الإنسان والاستطاعة على الفعل قبل كون الفعل ، ولا يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل قبل كون الفعل ، فى حال وجود الفعل ، فالاستطاعة قدرة على الفعل قبل حدوث الفعل[٣] يقول النظام « إن الإنسان قادر فى الوقت الأول أن يفعل فى الوقت الثانى ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثانى إن الفعل يفعل فى الوقت الثانى ، فإذا كان الوقت الثانى قد فعل ، فالذى قيل يفعل فى الوقت الثانى قبل كون الثانى ، هو الذى قيل فى الثانى إذا حدث الوقت الثانى[٤] » .

ولكن ما هو مجال الاستطاعة عند النظام ؟ يقدر الله الناس على الأغراض والأعراض تعود على شىء واحد هو الحركة . أما غير الحركة فإن النظام يعتبرها أجساما ، ولذا فلا يقدر الله الإنسان عليها[٥] ، يقول النظام : « لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، وهى جنس واحد »[٦] .

ويمضى النظام متطابقاً مع سياق مذهبه – الذى يقول إن الموجود لا يصدر عنه إلا فعل واحد من جنس واحد – فيقول : « إن أفعال العباد كلها من جنس واحد وهى كلها حركة » . والسكون عنده حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات عنده فى جملة الحركات ، وهى الأعراض ، والأعراض كلها من جنس واحد . فأما الألوان والطعوم والأصوات فهى أجسام متداخلة[٧]

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٤٢ .
(٢) نفس المصدر : ص ٣٤٢ .
(٣) نفس المصدر : ص ٢٢٩ .
(٤) الأشعرى : مقالات ص ٢٩٩ .
(٥) الأشعرى : مقالات ص ٣٧٨ .
(٦) نفس المصدر ص ٥٦٦ .
(٧) البغدادى : الفرق ص ١٢١ .

« لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام[١] » . « إن هذه الأفعال جنس واحد وإنما اختلفت لاختلاف أحكامها . وهى فى الجسم جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين[٢] » .

إن الملاحظ أن النظام يحاول أن يرد الأفعال إلى أجناس عامة ، أى أنه يحاول أن يضع فكرة الكليات أولا وقبل كل شىء .

المسائل العملية عند النظام :

أما فى المسائل العملية ، أى فى الأحكام الشرعية ، فللنظام آراء متعددة . ينكر النظام حجية الإجماع والقياس : أما عن الإجماع فلا يثق به لأنه يجوز إجماع الأمة فى كل عصر على الخطأ . وأما القياس فقد أحال التعبد به فى المسائل العملية خاصة . وقد نسبت إليه كتب الأصول أنه أول من نادى بهذا الرأى ، وبقى مغموراً حتى ظهر بعد ذلك لدى طوائف المسلمين وعلى رأسهم ابن حزم وداود الظاهرى . فرأى مذهب الظاهرية ثم ابن حزم : إنما الحجة عنده فى قول الإمام المعصوم ، والإمام عنده بالنص والتعيين . وهذه فكرة عليها مسحة شيعية .

ولكن أهم مسألة تكلم فيها وأثارت بعده كثيراً من المناقشات هى مسألة الصرفة أو إعجاز القرآن . هل القرآن معجز أولا ؟ يرى النظام أن إعجاز القرآن يتمثل فيما فيه من الإخبار عن الغيوب ، أما تأليفه ونظمه فقد كان يجوز أن يستطيعهما العباد لولا أن الله منعهم وأعجزهم أن يفعلوا هذا[٣] ، أى أنه صرفهم عن الإتيان بمثله . يقول الشهرستانى : « قوله فى إعجاز القرآن : إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين أن يأتوا بمثله بلاغة وفصاحة ونظماً » .

مدرسة النظام وتأثيره فى مفكرى الإسلام :

شغل النظام الحياة الفكرية فى حياته وبعد مماته . وظل أثره على أعظم صورة لدى أكبر عدد من مفكرى الإسلام . ويبدو أثره النافذ إما بالأخذ عنه وإما بالهجوم عليه .

أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية فى العالم الإسلامى ، وأكبر تلامذته على الإطلاق هو الجاحظ . وتأثر به عدد من أعدائه كابن حزم وداود الظاهرى . وهاجمه

---

(١) الأشعرى : مقالات ٤٠٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٢١ .

(٣) الكعبى : مقالات ص ٧٠ .

أعنف هجوم مفكرو أهل السنة العظماء كالأشعرى والباقلانى وإمام الحرمين والغزالى وفخر الدين الرازى وغيرهم من مفكرين .

ثم عاشت أفكاره فى كتب الشيعة حتى يومنا هذا .

وحسبه أنه جعل من المذهب الكلامى فلسفة نظرية صدرت عن أصالة مطلقة وفكر مبدع .

obeikandl.com

الفصل الثامن

معمر بن عباد السلمى

يعتبر أبو عمر معمر بن عباد السلمى من أكبر فلاسفة المعتزلة ، وأكثرهم صلة بالفلسفة ، ولكننا لا نجد الكثير من الأخبار عن حياته . وقد اعتبره صاحب المنية والأمل من رجال الطبقة السادسة من معتزلة البصرة . وقد عاصر معمر أبا الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ، ومن المحتمل أن تكون شهرة كل من الفيلسوفين الكبيرين ـ العلاف والنظام ـ قد ألقت بكثير من أخبار حياته فى الظلام .

نشأ معمر بن عباد فى البصرة ، وكان أيضاً من الموالى ـ ويذكر أنه كان من موالى بنى سالم ـ وأخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل . ويذكر المعتزلة عنه أنه كان عالما عادلا ، وقد تتلمذ عليه بشير بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد . وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائنى من كبار المعتزلة ومشايخهم .

اتصل معمر بن عباد السلمى بالفلسفة اليونانية وعرفها تمام المعرفة . ولقد عنى الشهرستانى بتوضيح علاقات معمر بالفلاسفة ، وهو يصفه بأنه من « أعظم القدرية فى تدقيق القول بنفى الصفات . ونفى القدر خيره وشره من الله ، والتفكير والتضليل عن ذلك » ، وأنه أخذ أقواله عن الفلاسفة ، وأنه كان يميل إلى قولهم . كل هذا يدعونا إلى القول بأنه اتصل بالفلاسفة اتصالا كاملا .

يبدو أن معمر بن عباد السلمى رحل إلى بغداد ، وأنه عانى من تتبع المهدى والرشيد للمعتزلة. وأن الرشيد أمر بسجنه . ويقص لنا القاضى عبد الجبار قصة غريبة عن موته : وهى أن ملك السند أرسل إلى هارون الرشيد ـ بمشورة رجل من السمنية ـ إنك رئيس قوم لا ينصفون ويقلدون الرجال ، ويغلبون بالسيف ، فإن كنت على ثقة من دينك ، فوجه إلى من أناظره ، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معى تبعتنى » ، فأرسل إليه الرشيد محدثاً ، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سمنى ليناظره : فسأله : أخبرنى عن معبودك هل هو القادر ؟ فأجاب المحدث : نعم . فسأل السمنى : أفهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة ، وأصحابنا ينكرونه ، فصرفه الملك وأرسل إلى الرشيد بالأمر ، وضاق الرشيد وقامت قيامته ، وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ فقال رجال بلاطه : بلى

يا أمير المؤمنين ، هم الذين نهيتهم عن الجدال فى الدين وجماعة منهم فى الحبس ، واختاروا له معمر بن عباد ،فأرسله ، وعلم السمّى بالأمر ، وخاف أن يفتضح أمام ملكه — وكان يعرفه من قبل — فدس من سمه فى الطريق فقتله[١] .

تلك هى القصة التى يوردها عبد الجبار عن موت معمر بن عباد وهى تشير إلى أن معمر ابن عباد قد مات مسموماً ، ولكن يضعف من صحة هذه الرواية ، أن الخياط يذكر أن رسول الرشيد إلى ملك الهند لم يكن معمر بن عباد وإنما كان أبا خلدة ، ويذكر عنه الخياط أنه «كان شيخاً مقدماً فى الكلام ، وكان مذهبه مذهب معمر فى أفعال الطبائع لا فى المعانى ، وكان يقول بشىء من الإرجاء ، وقيل إنه هو الذى وجهه هارون الرشيد إلى الهند للمناظرة ، فدس إليه خصمه من سمه فى الطريق[٢].

أما ابن حزم فيورد قصة أخرى عن وفاة معمر فيقول «أبو المعتمر معمر بن عمرو العطار البصرى مولى بنى سليم أحد شيوخهم وأئمتهم» ، ثم يذكر رأيه فى المعانى ، وأنه وافق الدهرية فى هذا ، «وعلى هذا طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان ، حتى فر إلى بغداد ومات بها مختفياً عند إبراهيم بن السندى بن شاهك[٣] .

والمصادر أمامنا قليلة لتحقيق القصة الحقيقية لوفاته ، ونحن نتوقف فى اختيار أيهما : حتى نحصل على مصادر أوثق وأوكد . غير أنه من الثابت أن هذا الشيخ المعتزلى كان له أكبر الأثر فى المعتزلة من بعده . فنرى الكعبى يفتخر بأن معمراً من شيوخه فى الاعتزال[٤] ، ويحكى عنه كثيراً[٥] . وينقل عنه أيضاً جعفر بن حرب[٦] وجعفر بن حرب أحد كبار المعتزلة الأتقياء الزهاد . وأن هذا كله مما يضعف قول ابن حزم إن معتزلة البصرة طلبته عند السلطان. لقد كان للرجل مقام كبير بينهم ، كما أن الخياط يتكلم عنه كثيراً فى الانتصار ، وأدرجه فيمن رد على الدهرية فى أن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته محدثة . وهذا ما يثبت أن الرجل كان على قدم راسخة فى الاعتزال ومقام كبير بين المعتزلة . وذكر من أصحابه إبراهيم بن السندى وأبا عبد الله السيراف وأبا يعقوب الشحام وأبا عبد الرحمن الشافعى ووهب الدلال .

---

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٣٢ .
(٢) نفس المصدر : ص ٣٤ .
(٣) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .
(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٤ .
(٥) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ٩٢ .
(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

فلسفته

(١) العالم الإلهى

المعانى :

لعل أبرز فكرة تميز بها معمر بن عباد فكرته المشهورة بفكرة المعانى . « وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه أصحاب المعانى[١] » فيما يقول الشهرستانى وأهم مصدر لنا يعرض لنا نظرية المعانى عند معمر هو الخياط وهاك نصوصه : « القول بالمعانى : وتفسيره أن معمراً زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ، ثم وجد أحدهما قد يتحرك دون صاحبه ، كان لا بد عنده من معنى حل به دون صاحبه من أجله يتحرك ، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه قال : فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد من معنى حدث له حلت من أجله الحركة فى أحدهما دون الآخر . قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى : لم كان علة لحلول الحركة فى أحدهما دون صاحبه؟ قلت لمعنى آخر قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى كان جوابى فيه كجوابى فيما قبله » .

هذه هى أقوال معمر ، نقلها إلينا مؤرخ الفكر المعتزلى القديم الخياط : وتفسيرها أن كل شىء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولهذا المعنى معنى آخر وهكذا إلى ما لا نهاية . وينقل لنا الأشعرى أقوال معمر نفسها فيذكر أن معمراً كان يقول « إن الجسم إذا تحرك فإنما يتحرك لمعنى هو الحركة ، لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أولى من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك فى الوقت الذى يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك . وإن كان ذلك ، فكذلك الحركة : لولا معنى له كانت حركة للمتحرك ، لم تكن بأن تكون حركة له ، أولى منها أن تكون حركة لغيره . وذلك المعنى كان لمعنى ، لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعانى كل ولا جميع . إنما تحدث فى وقت واحد »[٢] . وهذا نص خطير .. إنه يوافق تماماً ما نقله الخياط عن معمر ، ولكنه أكثر تطويلا . وهو يوضح لنا حقيقة المعانى أنها لا كل لها ولا جميع ، هى إذن بسيطة أو بمعنى أدق : إنها شىء إلهى . وهذه خطوة لتوضيح الفكرة توضيحاً نهائياً . ويستمر الأشعرى فى النقل عن معمر : ومعمر يرى أن السواد والبياض وكذلك القول فى سائر الأجناس والأعراض ، أن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معان لا كل لها . وهنا توضيح هام

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٩٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات : جـ ٢ ص ٢٧٢ .

للمعانى ، إنها ليست هى الأعراض ، وإنما هى التى تسبب العرض : « والمعانى التى لا كل لها فعل للمكان الذى حلته» أى أن هذه المعانى البسيطة تحل فى المكان الذى سببت حركته أو سكونه أو حياته أو مماته ، إنها هى التى تعطى الفعل للمكان الذى حلت فيه ، وأخيراً « لا بد من إثبات معان لا نهاية لها حلت فيه ، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى ، وذلك المعنى لمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية »[١] .

العالم إذن تحكمه تلك المعانى ، والمقصود بالعالم هنا العالم الطبيعى ، فكل ما فيه من أعراض إنما تنشق فى « شجرة المعانى» الكبرى البسيطة ، وهذه الأعراض متناهية ، فما هو إذن التفسير النهائى لهذه المعانى ؟ تنكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير ، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم يتنبه إليه الباحثون وهو : « أن صفات الله معان » . فالمعانى إذن هى الصفات الإلهية ، وهذه المعانى بسيطة بذلك لأن صفات الله بسيطة ، وهذه المعانى غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعانى لا إلى غاية وصفات الله لا إلى غاية ، وهذه المعانى اعتبارات ذهنية . لأن الصفة هى اعتبار ذهنى يعود إلى الذات . وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه ، ولم يتنبه الخياط إلى هذا ، وظن أن معمراً أراد « تثبيت الحركة إذا كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى الأعراض ، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه » ومما لا شك أن معمراً أراد أن يثبت الحركة . وأنها حادثة وتنتهى ولكن المعنى باق ، وهو الذى يحركها . ولكن الخياط أدرك أن معمراً قرر هذا ، لعنايته بالتوحيد ونصرته »[٢] .

ولم يفهم ابن الراوندى هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمراً « كان يزعم أنه ليس يقع فعل فى العالم إلا ومعه ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال ومحال عنده فى قدرة الله وفى قدرة غيره أن يفعل فعلا واحداً فى وقت واحد أو مائة ألف فعل ، ولا بد عنده لمن فعل فعلا واحدا فى وقت واحد من أن يفعل معه لا يتناهى من الأفعال »[٣] : لم يدرك ابن الراوندى فكرة معمر فى المعانى اللامتناهية وهى صفات الله الاعتبارية ، وأنه إذا كانت الأعراض فى العالم الطبيعى متناهية فإن علة الأعراض هى الصفة الإلهية ، أو بمعنى أدق : الذات[٤] .

كما أن ابن الراوندى أيضاً ذكر أن معمراً يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله ، وكذلك فيما يصيب النبات ، وهذا خطأ ؛ إن معمراً كان يزعم أن الله الممرض المستقم لمن أمرضه وأسقمه ، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب

---

(١) نفس المصدر السابق ، نفس الصحيفة .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

التى تكون من قبله ، فأما ما أصاب الزرع من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء ، وهو من فاعله من ظلمة الناس ، كما أن معمراً يذهب إلى أن الله « خلق الموت والحياة » .

إن معمراً يذهب إذن إلى أن كل شىء إلى غاية ، ولكن شيئاً واحداً فقط إلى لا غاية هو « المعانى » ، أو بمعنى أدق ، نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التى هى الذات اللامتناهية ، وهى وحدها مصدر الفعل ، وهى وحدها سببة الحركة والسكون ، والموت والحياة ، وهى وحدها البسيطة المبدأ اللامتغير الثابت فى الوجود ولكن يصدر عنها التغير فى الوجود .

ولقد أخطأ ابن حزم فى موضعين — وقد راعه هذا التسلسل فى المعانى وهو يتكلم عن مذهب معمر فى المعانى — فيقول فى موضع بأن معمراً كان يذكر « أن فى العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ، ولا يحصيها البارى تعالى ولا أحد أيضاً غيره ، ولا لها عنده مقدار ولا عدد ، وذلك أنه كان يقول بأن الأشياء تختلف بمعان فيها ، وأن تلك المعانى بمعان أخرى فيها ، وتلك المعانى تختلف بمعان أخرى فيها وهكذا بلا نهاية[1] » . ولم يذكر معمر أن الأشياء موجودة إلى لا نهاية ، وإنما قال بأن الأشياء موجودة بمعان لا إلى نهاية . وهذا يستدعى أيضاً خطأ استنتاجه أنه وافق الدهرية .

وفى الموضع الآخر يقول ابن حزم ، وأما معمر ومن اتبعه فقالوا إنا وجدنا المتحرك والساكن ، فأيقنا أن معنى حدث فى المتحرك به فارق الساكن فى صفته ، وأن معنى حدث فى الساكن به أيضاً فارق المتحرك فى صفته . وكذلك علمنا أن فى الحركة معنى به فارقت السكون ، وأن فى السكون معنى به فارق الحركة . وكذلك علمنا فى ذلك المعنى الذى به خالفت الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذى به فارق السكون . وهكذا أبداً أوجبوا أن فى كل شىء فى هذا العالم من جوهر أو عرض — أى شىء كان — معانى ، فارق كل معنى ما عداه فى العالم ، وكذلك أيضاً من تلك المعانى ، لأنها أشياء موجودة متغايرة ، وأوجبوا بهذا وجود أشياء فى زمان محدود فى العالم لا نهاية لعددها ويرى ابن حزم أن معمراً طبق هذا فى الكفر والكافر والإيمان والمؤمن ، ويرى أن هذا التسلسل لا إلى نهاية . وهو يرى أن الجواهر تختلف بغيرية فيها ، وكذلك الأعراض ، وهكذا فى كل شىء : فكل شيئين وقعا تحت نوع واحد — مما يلى الأشخاص ، فإنهما يختلفان بغيريتهما ، فإن كانا وقعا تحت نوعين ، فإنهما يختلفان بالغيرية فى النوع أيضاً . والغيرية أيضاً لها نوع جامع لجميع أشخاصها ، إلا أن كل ذلك واقف عند حد من العدد لا يزيد[2] وهذا ما يقلق ابن حزم .. اللاعددية فى المعانى ، ولكنه يخلط بين المعانى والجواهر والأعراض .

ولقد أخطأ البغدادى حين قال بأن معمرا يدعى أن كل نوع من الأعراض الموجودة فى

---

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٥ ص ٤٦ .

الأجسام لا نهاية لعدده[١]. إن معمرا لم يذكر أن الأعراض لا متناهية . وإنما ذكر أن المعانى لا متناهية ، وما يورده البغدادى نفسه بعد ذلك يثبت هذا : « إنه قال (أى معمر) إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها . وذلك المعنى يختص بمحله لمعنى سواه ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية . وحكى الكعبى عنه فى مقالاته : إن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواه . وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه . وإن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما ، وهذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية[٢] .

ومن هذه النصوص يتبين لنا أنه لا يقول بحوادث لا نهاية لها كما ظن البغدادى . ولا يذكر أن الأعراض غير متناهية ، بل المعانى المسببة للأعراض هى وحدها غير متناهية . وأن معمرا لا يقول إطلاقاً بوجود حوادث لا يحصيها الله تعالى .

وكذلك أخطأ الشهرستانى حين ذكر أن معمراً يقول إن الأعراض لا تتناهى فى كل نوع . وأن كل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى وجب القيام به ، وأن ذلك يؤدى إلى تسلسل . وزاد على ذلك فقال ، الحركة خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة — لا بذاتها . وكذلك مغايرة المثل ومماثلته وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى[٣] ، فمعمر لا يقول على الإطلاق بأن الأعراض لا تتناهى فى كل نوع . وإنما يقول بأن المعانى لا تتناهى . والمعانى غير الأعراض عنده .

وأما إذا انتقلنا إلى المحدثين فإننا نرى هورفيتز يقرر أن معمرا يضع خمس مقولات هى الوجود والحركة والسكون والائتلاف والغيرية ، وأن هذه هى بعينها مقولات أفلاطون . ويذهب هورفيتز إلى أن معمراً كان تلميذاً أميناً لأفلاطون ، وبخاصة أن مصطلح « المعانى » هو ترجمة أمينة « للمثل » ، فهناك صلة بين المذهب الأفلاطونى المثالى وبين مذهب المعانى عند معمر.. ولكن هذا خطأ إذا فهمنا المعانى — كما بينت — على أنها صفات الذات . أو بمعنى أدق هى قدرة الله اللامتناهية .

ويذهب العلامة الكبير محمود الخضيرى فى مقالاته فى مجلة المعرفة عام ١٩٣٥ عن الآثار الأفلاطونية فى المعتزلة القدماء إلى رأى آخر وهو أن : « مقالة معمر تذكرنا بانتقاد أرسطو وشرحه للمثل الأفلاطونية ، ولا سيما للحجة التى سماها « الرجل الثالث » . إذ أن هذه الحجة تضع حداً ثالثاً لما هو مشارك بين المحسوس والمثال ، ثم أنها تضع فوق ذلك حداً رابعاً لما هو مشترك بين هذه الحدود الثلاثة وهكذا إلى ما لا يتناهى . تأثر معمر بشرح أرسطو لأفلاطون

---

(١) البغدادى : الفرق ص ٩٢ — ٩٣ .
(٢) نفس المصدر ص ٩٢ .
(٣) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ٩٠ .

ووافق عليه ، ولا سيما ونحن نعرف أن أرسطوكان من أهم مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين وعلى ذلك فإن معمراً يثبت أن المعانى هى أشياء موجودة ، وفوق ذلك هى موجودة بذاتها ، ثم يثبت أيضاً وجود كثرة لا تتناهى من المعانى الخارجة عن العالم الحسى » .

وإنى أرى أن هذا بعيد كل البعد عن مذهب معمر ، وأن المعانى ليست كما يذكر العلامة المرحوم محمود الخضيرى « أشياء » إن الأشياء سواء أكانت جواهر أو أعراضاً لها معان ، ولكن المعانى نفسها ليست أشياء ، إنما هى القدرة ، أو تحقق القدرة ، ولا يمكن للأشياء أن تكون موجودة بذاتها إن الموجود بذاته هو الله فقط . فلا محل إذن للقول بأن معمرا تأثر بأفلاطون ، كما شرحه أرسطو .

ومن هذا الامتحان للنصوص ، يتبين لنا ما فى فكرة المعانى عند معمر من أصالة . لقد حل بها مشكلة الصفات من ناحية ، والنظام المتناسق فى العالم حركة وسكوناً وحياة وموتاً من ناحية أخرى ، أو بمعنى أدق ، لقد حل بها مشكلة التغير والثبات ، ومشكلة الأضداد .

١ ـ الله

حاول الشيخ البصرى تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ، وغالى فى نفى الصفات أكثر مما فعل المعتزلة . يقول البغدادى بأنه كان ينكر أن الله قديم مع وصف له بأنه موجود أزلى[1] والسبب فى هذا أن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل كقولك أخذ ، منه ما قدم وما حدث . ووصف الله بالقديم يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود البارى ليس بزمانى . وهنا يتضح لنا السبب الذى من أجله ينفى معمر صفة القديم ، وهو أن يضع الله خارج مقولة الزمان[2] .

ويبدو أن صفة القديم أخذت مكاناً هاماً فى مجامع المتكلمين . والسبب فى هذا أنه لم يرد فى النصوص الدينية وصف الله بالقدم ، ولذلك اختلفوا فى حمل هذه الصفة عليه ، فبينما يرى بعض المعتزلة أن الله قديم بمعنى أنه لم يزل كائناً لا إلى أول وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، يرى بعضهم الآخر وعلى رأسهم عباد بن سليمان أن معنى قولنا فى الله إنه قديم ، أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل هو أنه قديم . بل أنكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات ، وقال لا يجوز أن يقال ذلك ـ ويذهب بعض من معتزلة بغداد أن معنى قديم أنه إله . ويذهب أبو الهذيل العلاف كما رأينا من قبل ، إلى أن معنى قديم هو إثبات قدم الله هو الله ويأتى شيخ السنة الكبير عبد الله بن كلاب ، فيرى أن معنى قديم أن له قدماً . وينكر ابن حزم أن يوصف الله بصفة

---

(١) البغدادى : الفرق . ص ٩٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٦٥ .

إطلاقاً أو أن تطلق عليه صفة لم يرد ظاهرها فى القرآن . كل هذا جعل معمراً ينكر إطلاق صفة القدم على الله . غير أن نصوصاً أخرى يوردها الأشعرى عن معمر تقول : « لا أقول إن البارى قديم إلا إذا حدث المحدث[1] و « لا أقول إن البارى قديم إلا إذا أوجد المحدثات »[2] أى أن الله لا يقع تحت أى تقييد زمانى وحتى لو كان فى هذا التقييد الزمانى إثبات للقدم أو للأزلية ، وإنما القدم اعتبارى ذهنى نضعه نحن فقط إذا أوجد الله الحادث . وهذا تنزيه دقيق أو دخول فى لطيف الكلام وغامضه .

وهذا التنزيه الدقيق دعاه أيضاً إلى أن يقرر — كما قرر أبو الهذيل العلاف من قبل — أن الخلق غير المخلوق ، والإحداث غير المحدث . فالإرادة أو كلمة التكوين ، أو إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، أو الإرادة المؤثرة فى الأشياء ليست من الله ، والإرادة — كما نعلم عند المعتزلة — هى الذات ، أو بمعنى أدق نحن هنا أمام إرادتين كما رأينا عند أبى الهذيل ؛ إرادة قديمة هى الذات ، وإرادة مؤثرة ليست هى الذات بل هى كلمة التكوين أو كلمه كن ، أو الإحداث ، وكلمة التكوين ليست هى الأشياء المكونة . . هنا تمييز دقيق بين الله وبين المخلوقات ، وبين إرادة الله المؤثرة وبين الموجودات نفسها . ولكن هل نستطيع أن نرى فى هذا ما يقال له « الحد الأوسط » بين الله وبين العالم ؟ وأن يكون معمر قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة كما يذهب دى بور عن نفس الفكرة عند أبى الهذيل العلاف ؟ لا نجد فى النصوص التى بين أيدينا ما يوحى بأن المعتزلة عامة ، وأبا الهذيل ومعمرا خاصة قد حاولوا وضع حد وسط بين الله والمخلوقات ، وإنما أرادوا فقط تنزيه الله بكل وسيلة ممكنة . فرأوا أن إرادة الله هى الله . ولكن كيف حدث المخلوق؟ بإرادة حادثة ، أو بإرادة كصفة فعل ، وهى حادثة ، وهى غير الله وغير المحدث ، وهذه الإرادة الحادثة هى كلمة التكوين فى بساطة . أما العقول المقارنة والوسطى وعقول الأفلاك والمثل ... إلخ . فهذه أشياء لم تطرأ أبداً على عقل كل من شيخى المعتزلة — العلاف ومعمر .

ولكن لماذا خلق الله الخلق ؟ أو بمعنى أدق هل خلق الله الخلق لعلة أولا ؟ نجد أمامنا أقوالا أربعة : أما أبو الهذيل فيرى أن الله خلق الخلق لعلة هى الخلق ، « والخلق هو الإرادة والقول »[3] أى قول كن . وأنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولولا ذلك لما كان وجه لخلقهم ، لأن من لا ينتفع بمن يخلق ولا يزيل بخلقه عنه سرراً ، ولا ينتفع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عابث ، فالخلق إذن خلق لعلة خارجة عن الخلق ، أما النظام فيرى أن الله خلق الخلق لعلة وهى المنفعة ، والعلة هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم . وأنكر وجود علة معه فما كان مخلوقاً ، أى

---

(١) الأشعرى : مقالات جـ ١ ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر : جـ ١ ص ١٨ .

(٣) الأشعرى : مقالا ت ، جـ ٢ ص ٣٣٨ .

العلة خارجة عن الله ، بل هى مع الخلق نفسه . أما معمر فقد أعاد العلة لله ، فالله خلق الخلق لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعلل غاية ولا كل . ولكن هل كان معمر يعلم بما يؤدى إليه قوله هذا : إن الله علة العلل ومعنى المعانى ، فعلة الخلق تعود إليه ؟ وهذا ما يجعلنا نتساءل هل هذه خطوة لوحدة الوجود وهدم للمذهب المعتزلى المنزه ؟ لعل عباد بن سليمان قد أدرك هذا بعد معمر فقال « خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة »[1] .

أما العلم — وهنا نجد معمراً يطبق نظريته فى المعانى فيقول « إن البارى عالم بعلم ، وإن علمه كان علماً له لمعنى . وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية . وكذلك قوله فى سائر صفات الذات . فقال فى الله عز وجل بالمعانى وإنه عالم لمعان لا نهاية لها ، قادر حى سميع بصير لمعان لا غاية لها » ، وهذا يوضح لنا تماماً ما سبق أن قلناه عن المعانى عند معمر من أنها صفات الذات ، أو هى اعتبارات ذهنية ، وأن علم الله له معنى . ولما كان العلم هو الذات والذات هى العلم ، والذات لا نهاية ، فالعلم أو المعانى المتصلة بالعلم لا نهاية . ولكن كيف يتحقق العلم ؟

ينقل الشهرستانى عن جعفر بن حرب أن معمراً كان يقول : « إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم واحداً ، ومحال أن يعلم غيره ، كما يقال محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود وينقل ابن الراوندى عن معمر أنه كان يقول « إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم» وهنا تتضح لنا فكرة معمر ، إنه ينكر علم الله لنفسه ، لأن هذا يقتضى وجود العالم والمعلوم ، أى وجود تثنية فى الذات الإلهية ، ومن هذه الوجهة من النظر أنكر علم الله لنفسه ، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستانى بأن الرجل كان يميل إلى « الفلاسفة » والفلاسفة ترى أن علم الله ليس علماً انفعالياً ، أى لا ينفعل تبعاً للمعلوم ، بل علمه علم « فعلى » فهو من حيث هو فاعل عالم ، وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة ، أى لا يجوز تعلق بالمعدوم على استمرار علمه ، وإنما يتعلق علم الله بالموجود . ويرى الفلاسفة ، أن الله علم وعقل ، وكونه عقلا وعاقلا ومعقولا شىء واحد . أثر هذا — فيما يرى الشهرستانى — فى معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره . ويورد الشهرستانى قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر أنه قال « لا يقال يعلم نفسه ، لأنه يؤدى إلى تمايز بين العالم والمعلوم . ولا يعلم غيره ، لأنه يؤدى إلى أن يكون علمه من غيره يحصل[2] » . والعلم هو الذات والذات هى العلم ، لا انقسام فيها ولا تعدد ، وهو فوق العلم ، فلا هى فى حاجة إلى أن تعلم ذاتها ، ولا أن تستمد علمها من الحادثات المعلومات .

---

(١) نفس المصدر جـ ١ ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٢) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٩٢ .

ومن العجيب أن المصدر المعتزلى الوحيد الذى بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر ، فيقول الخياط رداً على ابن الراوندى : «كيف تكون حكايته عن معمر صحيحة ، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره . فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره»[1] وندهش أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً ثم يقومون بإلزامات خاطئة عليه ، ويأتى مؤرخ المعتزلة فيورد المذهب خاطئاً ، ولا يستنتج منه شيئاً .

وينكر معمر القدرة . ويذكر الأشعرى أن المسلمين جميعاً إلا معمراً أجمعوا على أن الله قادر على العرض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض .

وفى موضع آخر يذكر أن معمرا يقول بالتعجيز لله ، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر . أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها ، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، وأن هذا كله «فعل الجواهر بطبائعها» . ويعلل معمر هذا بأن «من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن . كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن البارى قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا فى مكان ، تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة»[2].

هنا يتبين لنا العلة فى أن معمراً ينكر قدرة الله على الأعراض : إنه يريد تنزيه الله عن المكان ، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون ، والله منزه عن الحركة والسكون ، فإذا قدر الله على العرض — عرض الحركة — لحقه عرض الحركة ، إن من يحرك يتحرك ، ومن يسكن يسكن ، والله منزه عن هذا .

وكما أنكر معمر إطلاق القدم على الله ، أنكر إطلاق القدرة عليه . إن قدرة الله فقط إنما تجوز فى منح الوجود للمعدوم ، منح الموجود للمادة شبه الأولى التى منها تنبع الموجودات ، أما الموجود من حيث هو حادث فى الوجود فلا تتعلق به قدرة الله ، وإلا تعلقت بحادث .

وقد هاجم ابن الراوندى معمراً هجوماً عنيفاً فى قوله بفعل الجواهر بطبائعها ، يقول : «وكان معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهما وكل ذى لون وطعومهن وأراييحهن وحرهن وبردهن فعل لغير الله . وأنه لا يقع من حى قادر مميز ، ولا يفعله إلا الموات الذى ليس بعالم ولا قادر» . ولكن الخياط يرد عليه بنص رائع يقول فيه «إن معمراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً ، على معنى أن الله هيأها بحيث تفعل هيئاتها طباعاً . وكان يزعم

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات : ج ٢ ص ٥٤٨ — ٥٤٩ .

مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تكوينها[١] بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الراوندى يوافق معمراً فى أفعال الطبائع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف واختراق ومماسة ومباينة فعل غير الله . وأنه لا يقع من الحى القادر المميز ولا يقع إلا من الموت الذى ليس بعالم ولا قادر ولا حى» فكيف يعيب معمراً بقول هو يقول به ! ؟

ويشرح الشهرستانى المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام . فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام .. إما طبعاً كالنار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلوين . وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[٢] .

وإذا كان معمر ينكر خلق الله للأعراض — والقرآن عرض عند أكثر المعتزلة — فهل لم يخلق الله القرآن ؟ يقول الأشعرى إن أصحاب معمر يذهبون إلى أن القرآن عرض ، والأعراض تنقسم إلى قسمين : قسم منها يفعله الأحياء . وقسم منها يفعله الأموات . ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء . والقرآن مفعول . وهو عرض . ومحال أن يكون الله فعله على الحقيقة ، لأنهم يحالون أن تكون الأعراض فعلا لله . وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه ، إن سمع من الشجرة فهو فعل لها . وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه »[٣] وهنا يتابع معمر المذهب المعتزلى الذى ينكر أن يكون لله كلام قديم بجانب الذات . أو يصدر عنه كلام بآلة أو صوت . وإنما خلق فى الشجرة كلاما هو الذى سمعه موسى . وخلق فى الملك كلاماً هو الذى سمعه الرسول صلى الله عليه وسلم . وإذا نطق الرسول بالقرآن فالقرآن فعل الرسول . ولكنه مخلوق لله .

وقد كانت مشكلة قدم القرآن وخلقه مشكلة العالم الإسلامى فى ذلك الحين . ولذلك نرى البغدادى يضيق أشد الضيق برأى معمر ، ويرى أنه أنكر خلق الله للأعراض وأنكر مع ذلك صفات الله الأزلية لكى ينكر أن لله كلاما . إذ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أزلية — كما قال أهل السنة والجماعة — لأنه لا يثبت لله صفة أزلية . لم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله كما قال سائر المعتزلة . لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض . والقرآن عنده فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس هو فعلا لله تعالى ولا صفة له . فلا يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل[٤] . ولقد تغالى البغدادى بعد ذلك فى إلزاماته :

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ — ٥٤ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ص ٨٩ .
(٣) الأشعرى : مقالات ، جـ١ ص ١٩٢ — ١٩٣ .
(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٢ .

فيقول : « وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ونهى وتكليف . وهذا يؤدى إلى رفع التكاليف وإلى رفع أحكام الشريعة .. وما أراد غيره لأنه قال بما يؤدى إليه» . وكذلك ذهب الشهرستانى فى الملل وهذا خطأ ، فعمر بن عباد كان يحاول أن ينزه الله إلى أكبر حد ، فأخطأ الطريق ، ولكنه لم يذهب إلى هذه النتائج الخطيرة. لقد كان رجلا من كبار المدافعين عن الإسلام والمكافحين عنه على طريقته المعتزلية .

٢ — العالم الطبيعى

الجسم الطبيعى :

بينما نرى هشام بن الحكم — عدو المعتزلة الكبير ومعاصر أبى الهذيل والنظام ومعمر بن عباد — أ يضع تعريفاً ميتافيزيقيًّا للجسم فيقول إنه موجود وإنه شىء وإنه قائم بنفسه[1] ، نرى المعتزلة اللهم إلا الإسكافى — يعرفون الجسم « هندسيًّا » أو بمعنى أدق . يتكلمون عن أبعاده الظاهرة ولا ينفذون إلى ما وراء هذا . فيقول أبو الهذيل : « الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن . وأحدهما أعلى والثانى أسفل » أى أنه يعرف الجسم بجهاته وأبعاده فقط . ويتكون الجسم عند أبى الهذيل من أجزاء لا تتجزأ على أن يكون عدد هذه الأجزاء ستة . حينئذ يتحرك الجسم ويسكن ويجامع غيره ويجوز عليه السكون والمماسة . ويحمل اللون والطعم والرائحة وغير هذا من أعراضه[2] » .

أما النظام فهو أيضاً يعرف الجسم بأبعاده وعمقه . فيقول الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه لا يحدد أبعاده كما فعل أبو الهذيل . لأنه ينكر فكرة الجزء الذى لا يتجزأ . وأنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه . وأنه لا نصف إلا وله نصف . ولا جزأ إلا وله جزء[3] » .

أما معمر بن عباد فيرى — متابعاً للنظام — أن الجسم هو الطويل العريض العميق . ولكنه يتابع أبا الهذيل فى أن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ . وأقل الأجسام ثمانية أجزاء . فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض . وهى تفعل الأعراض بإيجاب الطبع . ومعمر من القائلين بفعل الطبائع كما رأينا من قبل . ثم إن كل جزء يفعل من نفسه ما يحله من الأعراض ، وإذا انضم جزء إلى جزء حدث طول . وإذا انضم جزءان إلى هذين الجزأين حدث عرض . ويتكون

---

(١) الأشعرى : مقالات ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٣) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٤ .

العمق بأن يطبق على هذه الأربعة الأجزاء السابقة أربعة أجزاء أخرى .. فتكون الثمانية الأجزاء جسما عريضاً طويلا عميقاً[1] » .

ويقرر معمر أن الأجسام كلها ساكنة فى الحقيقة ومتحركة فى اللغة . « والسكون هو الكون لا غير ذلك . والجسم فى محال خلق الله له ساكن» . ويبدو أن معمراً يريد بإنكار حركة الأجسام فى وقت خلقها إنكار فكرة الفلاسفة المشائين من الإسلاميين بأن الحركة هى الخروج من العدم إلى الوجود ، أو من القوة إلى الفعل . إن معمرا يذهب إلى شيئية المعدوم ، ولكنه يرى أن خروج المعدوم إلى الوجود ، أو منح الله الوجود للمعدوم ليس حركة . وإنما هو خلق . ومن المحتمل أيضاً أن تكون غاية معمر أن يقصر الحركة على الله

٣ — الإنسان

شغل معمر أيضاً بحقيقة الإنسان كما شغل بها من قبل كل من أبى الهذيل العلاف والنظام . وقد صور معمر الإنسان بصورة تتفق مع مذهبه فى الجزء الذى لا يتجزأ . يقول : « الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو المدبر فى العالم ، والبدن الظاهر آلة له . وليس هو فى مكان فى الحقيقة . ولا يماس شيئاً ولا يماسه . ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم . ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بإرادة ويصرفه ولا يمارسه »[2] وقد أورد هذا النص فى موضع آخر[3] . ويلاحظ من هذا أن معمرا يفرق بين النفس والجسد . ويرى أن النفس هو الإنسان على الحقيقة : « الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد . وهو عالم قادر مختار حكيم . ليس بمتحرك ولا ساكن . ولا متلون ولا متمكن . ولا يرى ولا يلمس ولا يحس ولا يمس . ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يجويه مكان . ولا يحصره زمان» . فالإنسان إذن نفس أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس وهى التى تفعل : « إنه مدبر للجسد . وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصريف» . ويرى الشهرستانى أن معمرا أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانى أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه لا متميز ولا متمكن . وقد أداهم هذا فى رأى الشهرستانى إلى إثبات أشياء من جنس تلك الموجودات العقلية ، كالعقول المفارقة . ويرى الشهرستانى أن معمرا مال إلى فكرة الفلاسفة هذه . فميز بين أفعال النفس التى سماها إنساناً وبين القالب الذى هو جسده ، فقال : « فعل النفس الإرادة فحسب . والنفس إنسان» ففعل الإنسان هو الإرادة ، وما سوى ذلك من الحركات

(١) نفس المصدر السابق : جـ ٢ ص ٣٠٣ .
(٢) الأشعرى : مقالات جـ٢ ص ٣٣٢ .
(٣) نفس المصدر : ص ١٣٨ .

والسكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد »[١] .

ونلاحظ هنا أن معمر بن عباد يميز تماماً بين أفعال النفس وأفعال الجسد ، فبينما نطاق الأول الأفعال النفسية والعقلية ، فإن أفعال الجسد هى فقط الأفعال المادية ... وقد يقربه هذا فى نظر البعض من المثالية الأفلاطونية ، ولكن ليس من المسلم أنه أخذ بها .

أما البغدادى ، فيقدم لنا مذهب معمر فى الإنسان متكاملا ، مع أنه يلزمه إلزامات متعددة. ينقل البغدادى عن معمر أنه يقول فى الإنسان إنه شىء غير هذا الجسد المحسوس ، وهو حى عالم قادر مختار وليس هو متحركاً أو ساكناً أو متلوناً ، ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يجوز مكان دون مكان . وهذه هى النفس على الحقيقة ، أو بمعنى أدق إن الإنسان هو النفس على الحقيقة .

ويحاول البغدادى أن يورد هذا الإلزام عليه : « تقول إن الإنسان فى هذا الجسد ، أم فى السماء ، أم فى الأرض ، أم فى الجنة ، أم فى النار » ؟ ويرد معمر على هذا بقوله : « لا أطلق شيئاً من ذلك ، ولكنى أقول إنه فى الجسد مدبر ، وفى الجنة منعم ، أو فى النار معذب ، وليس هو فى شىء من هذه الأشياء حالا ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ، ولا عميق ، ولا ذى وزن » . وهذا تمييز دقيق أيضاً بين النفس والجسم ، وسنضرب صفحاً عن إلزامات البغدادى وننتقل إلى نقطة هامة نقلها البغدادى عن الكعبى المعتزلى ، وهى أن معمراً كان يقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة ، وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع[٢] . وهذا تطبيق لمسألة فعل الطبائع عنده : كل يفعل بطبيعته ، فالنفس لها الفكر والتعقل ، وللجسم الأفعال المادية . فالمذهب منسجم متكامل ، وقطعة رائعة من مذهب فلسفى ، ولعل ظهور مصادر ووثائق جديدة عن المعتزلة تمدنا بمعلومات أكثر عن حياة وفلسفة هذا الشيخ المعتزلى العريق .

---

(١) الشهرستانى : الملل ، جـ٢ ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ٩٣ .

obeikandl.com

المصادر العربية

الكتب المنهجية

١ ــ مصطفى عبد الرازق : « تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية » :

الكتاب يشمل مجموعة المحاضرات التى ألقاها هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية بالجامعات المصرية . وهو منهج أكثر منه مادة . وقد حاول أن يعرض فيه منهجاً جديداً لدراسة الفلسفة الإسلامية . وأن يتلمس عبقرية الفلسفة الإسلامية . لا فى كتب من يدعون فلاسفة الإسلام فحسب ــ أى الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ــ بل فى كتابات المتكلمين وعلماء أصول الفقه . ومنهج مصطفى عبد الرازق صحيح فى ناحية وغير صحيح فى ناحية أخرى : صحيح فى تلمس عبقرية المسلمين الفلسفية فى كتابات الأصوليين وعلماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه . وغير صحيح فى اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة فى كتابات « فلاسفة الإسلام » . ففلسفة هؤلاء الأخيرين غير إسلامية ، هى يونانية فى كلياتها وجزئياتها ومزيج من الأرسطاطاليسية والأفلاطونية المحدثة . والفلسفة فى أية أمة من الأمم هى انبعاث داخلى يعبر عن الروح الحضارى لهذه الأمة ، وليس من المعقول أن تنتابه الانبعاثات الداخلية العقلية لأمتين مختلفتين أشد الاختلاف جنسياً وعقلياً ولغوياً . وفلسفة أمة من الأمم لا تخرج عن دائرة « السنة » التى تضعها هذه الأمة ومن خرج على هذه السنة لفظ حتماً من الدائرة كلها ولم يعد يمثل فلسفياً سوى فكره الذاتى ــ وهذا ما حدث « لفلاسفة الإسلام » وما كان تفكير هؤلاء الفلاسفة باسم الإسلام سوى ثورة فكرية للروح الفلسفية الأصيلة إزاء فلسفة دخيلة لم تنقدح فى أعماق الشعب المسلم .

وقد اعتاد باحثو الفلسفة الإسلامية المسلمون أن يقرروا ــ تحت تأثير فكر خاطئ ــ أن فلاسفة الإسلام هؤلاء ، أنتجوا تفكيراً إسلامياً خالصاً أصيلا ، أو تفكيراً موفقاً فيه عناصر إسلامية . وتابع كثير من المستشرقين هذه الفكرة غير الصحيحة ، وتناولوا فلسفة ابن سينا وابن رشد وغيرهما بالدراسات المستفيضة . ولكن انتهى الأمر بهم أو بأكثرهم إلى تقرير يونانية هذه الفلسفة .

وقد تابع مصطفى عبد الرازق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها ، غير أن عمله الباهر الذى لا يجحد ، هو أنه وجه الأنظار إلى عبقرية المسلمين الفلسفية فى علم الكلام وعلم أصول الفقه .

٢ ــ على سامى النشار : مناهج « البحث عند مفكرى الإسلام » .

دار المعارف ــ إسكندرية ١٩٦٥

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يفسر الروح الحضارية الإسلامية فى ضوء مهاجمة علماء المسلمين للمنطق اليونانى ، فأثبت أن المنطق الأرسطاليسى — منهج الحضارة والفكر اليونانى — لم يقبل فى المدارس الإسلامية العقلية ، بل هوجم أفظع مهاجمة . ولفظ كاملا . واكتشف المؤلف وجود المنهج التجريبى — وقد عرفته أوربا بعد قرون فى مطلع حضارتها الحديثة — فى كتابات علماء المسلمين . وأقام — بمنهج تركيبى — عناصر هذا المنهج كاملا وتبين له فى نهاية الأمر أن اكتشاف وجود هذا المنهج لدى المسلمين يفسر روح الحضارة الإسلامية ، ومباينة هذه الروح للحضارة اليونانية : فبينما نجد الحضارة الأولى حضارة عملية تجريبية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنسانى فى ضوء نظرة حسية ملموسة ، نرى الحضارة الثانية حضارة نظرية تتجه إلى الجوهر الخفى للأشياء ، لكنه غير ملموس وغير محسوس ... أو بأسلوب منطقى ، نجد الحضارة الأولى حضارة استقرائية ، بينما نجد الثانية حضارة قياسية .

٣ — الدكتور إبراهيم بيومى مدكور : « فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » .

وقد حاول الدكتور مدكور أن يثبت فى كتابه أصالة المدرسة المشائية الإسلامية ، وأنها لون جديد من ألوان الفلسفة ، وأنها تتميز بجدة وأفكار لا نجدها لدى فلاسفة اليونان .

1) L'organon d'Aristote dans le monde Arabe

La place d'Al farabi dans le philosophie musulmane.

وفى الكتاب الأول عرض رائع لأورجانون أرسطو فى العالم العربى وأثره فى مختلف المدارس — كلامية وفقهية وعلمية وفلسفية . وفى الكتاب الثانى عرض لآراء الفارابى ثم تطورها لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين من بعده ، مع محاولة لتبيين جدتها وأصالتها .

أما عن كتاب أورجانون أرسطو فقد كان كتاب مناهج البحث عند مفكرى الإسلام مناقشة له . إن المنطق الأرسطاليسى قد نقل إلى العالم الإسلامى ، وأثر — فقط — فى المدرسة المشائية الإسلامية ، وبقيت المدارس الأخرى المنبثقة عن نظام إسلامى بعيدة كل البعد عنه ، تحاربه وتجاهده ، وكانت قد وضعت منطقاً يختلف عنه تمام الاختلاف — فى روحه — وفى جزئياته . والدكتور مدكور يرى أنه كان لمنطق أرسطو أثره الكبير فى العالم الإسلامى . ولست أرى هذا على الإطلاق : إن سيادة منطق أرسطو إنما بدأت حينما تداعى الفكر الإسلامى فى القرن الخامس ، فاختلط بعلوم اليونان ، ومع ذلك لم توافق دوائر الفقهاء المتأخرين ، ولم يوافق متكلمو الأشاعرة من ناحية ومتكلمو السلف من ناحية أخرى على استخدام هذا المنطق فحاربوه أشد حرب .

أما الكتاب الثانى ، فهو عرض منهجى متناسق لفلسفة الفارابى ، ثم أثر هذه الفلسفة فيمن تلاه من فلاسفة الإسلام . والبحث كامل من الناحية الفنية ، وتتبع دقيق لأصول الفلسفة الإسلامية

المشائية فى أصولها اليونانية ، ومحاولتها التوفيق بين الأفكار والمشائية والإسلام . وقد رأى الدكتور إبراهيم بيومى مذكور أن المحاولة قد نجحت وأضفت على تاريخ الفلسفة أضواءاً جديدة .

ولكن هذه المحاولة — فيما أرى — كانت غريبة عن روح الإسلام وعن تفكيره وعن منهجه العام . إنما تنبثق فلسفة الإسلام عن الإسلام نفسه ، عن القرآن وعن السنة ، لا عن محاولة للتوفيق والتنسيق والتلفيق . ابتعد فلاسفة الإسلام المشاءون عن الإسلام روحاً ونصًّا ، وعن المجتمع الإسلامى فكراً وعقيدة وحياة ، وماتت الفلسفة المشائية فى العالم الإسلامى منذ عهد بعيد ، ولم تمت العقائد الكلامية حتى عهدنا هذا . وكان كتاب « فى الفلسفة الإسلامية » هو محاولة الدكتور مذكور الأخيرة فى بيان حقيقة آرائه التى عبر عن كثير منها فى مطلع شبابه .

ولكن ينبغى أن أذكر أن الدكتور إبراهيم بيومى مذكور لم يكن على الإطلاق من مدرسة الفلسفة اليونانية التى « أت فى فلسفة اليونان » غاية الغايات ، وأن إليها يعود كل فكر . ولم ير الدكتور إبراهيم مذكور على الإطلاق أن فكرنا المعاصر ينبغى أن يرتبط بفلسفة أوربا وحضارتها تحت تأثير الدعوة الخاطئة التى قدمتها مدرسة طه حسين على مسرح تفكيرنا : إنه ما دام أسلافنا قد أخذوا بفلسفة اليونان — وفلسفة أوربا وحضارتها إنما هى امتداد لهذه الفلسفة — فعلينا إذن أن نأخذ من هذه المدرسة الأوربية كل شىء .

لقد كان الدكتور إبراهيم بيومى مذكور يبحث فى الفلسفة بحث العالم المؤرخ . فراعته فلسفة الفلاسفة المشائين عند اليونان وعند المسلمين . فحاول فى كتبه ، وفى تحقيق علمى ، أن يجعلها معبرة عن أصالة إسلامية . وهذا ما أنكره تمام الإنكار ... إنها فلسفة بلا شك ، ولكنها ليست تعبيراً عن فكر إسلامى وحضارة إسلامية .

ولكن حسب الدكتور إبراهيم مذكور أنه وضع أساس منهج البحث الفلسفى الإسلامى ، منهج يبحث عن الفلسفة وأصالتها ، وتكون المذاهب فى صورة منهجية ، وتحلل وتركيب . وقد كان الدكتور إبراهيم بيومى مذكور أحد رجال دار العلوم الأوائل الذين اتجهوا نحو البحث الفلسفى .

٤ — الأستاذ الدكتور محمود قاسم : « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام .

وقد شغل الدكتور محمود قاسم فى باريس بابن رشد وعنى به . قدم دراساته للسوربون عن « فلسفة ابن رشد » ، وتملكته فكرة أصالة ابن رشد وعبقريته فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . واندفع قاسم فى هذا التيار بعنف بالغ . مفكراً عقليًّا . لا يرى الأصالة القوية والفلسفة الحقة إلا حيث كان العقل والمذهب العقلى . . اتجاه سار فيه مذكور من قبل ، ولكن محمود قاسم ولج فيه بعنف بالغ وبمزاج حاد — كما قلت من قبل : كان أول عمل لمحمود قاسم هو « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى » وكان هذا العمل

هو رسالته الكبرى التى حصل بها على دكتوراه الدولة فى باريس . وقد أثبت فيها – على رغم الجميع – أن توماس الأكوينى تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن رشد . وما أشد وقع هذا على الحلقات الأكوينية فى باريس ، وفى فرنسا عامة وقد نشر محمود قاسم هذا الكتاب بالعربية فى مصر عام ١٩٦٤ مثالا حيًّا على أصالة البحث الذى تميز به محمود قاسم ، والمعرفة الواسعة العميقة بالتراث العلمى الرشدى والتراث الفلسفى لدى توماس الأكوينى ، ثم نشر بالعربية الرسالة الصغرى التى حصل بها على الدكتوراه من باريس ، وهى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام، مقدمة قاسية الأسلوب قاسية المعانى ، وقد أخفت كتاب مناهج الأدلة نفسه ، بل بدا كتاب مناهج الأدلة كذيل متهافت للمقدمة القوية المنطلقة ، وبدا أن الدكتور محمود قاسم لم يكن يرمى فى الحقيقة لنشر الكتاب بقدر ما كان يرمى إلى نشر آرائه هو ، وأن يضع – فى صورة متناسقة – نقاشه العقلى للمذهب الأشعرى . وهنا يتعلق بالعقل . ومن زاوية العقل ينظر للمذهب الأشعرى ، ويحاول تحطيم هذا الصرح الأشم الذى عاش خلال القرون وما زال يعيش ظافراً على كل المذاهب عالياً على كل العقائد ، باقياً ما بقيت الدنيا حتى يرث الله الأرض ومن عليها . يؤمن الدكتور محمود قاسم بأصالة المذاهب العقلية وأنها هى وحدها المعبرة عن روح الإسلام ، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية هى أقرب للقرآن من فلسفة الأشاعرة ... وكذلك كان الفلاسفة العقليون المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . ثم يرى فى جميع كتاباته تهافت المذهب الأشعرى وأصالة مذاهب المعتزلة والماتريدية من ناحية ، والمذهب الرشدى من ناحية أخرى ، وقرب هذه المذاهب الأخيرة قرباً عقليًّا من المذهب القرآنى .

وأنا لا أنكر أصالة الاعتزال ولا أصالة المذهب الماتريدى ، وأن كلا منهما يعبر عن الإسلام من وجهة من وجهات الإسلام . ولكن المذهب الرشدى لم يكن مذهباً أصيلا يعبر عن روح الإسلام ، ولم يكن ابن رشد سوى أحد شراح أرسطو الممتازين ، تميز عن شراحه الآخرين فى العالم الإسلامى – كالكندى والفارابى وابن سينا – بأنه تخلص من كثير من الأفلاطونية المحدثة التى ألصقها هؤلاء بأرسطو وبالأخص نظرية الفيض . كان المذهب الرشدى عودة للأرسطاطاليسية فى صورة أنقى مما عرفها فلاسفة الإسلام المشاءون، بل إن الدكتور محمود قاسم يقول فى كتابه ابن رشد وفلسفته الدينية . . « إن ابن رشد حاول محاولة المخلص أن يوفق بين العقائد الإسلامية وبين ما تنطوى عليه فلسفة أرسطو من آراء كان أبو الوليد يراها حقة ، وليس معنى هذا أنه حاول التوفيق بأى ثمن ، ذلك أنه لم يكن إمعة يتقيد بآراء أرسطو . أو يبذل جهده وطاقته لإقحامها على الإسلام وعقائده كيفما اتفق ، بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه « دائماً » وهذا ما لا أوافق الدكتور محمود قاسم عليه . . إن الأصالة الحقة الفلسفية إنما نجدها فى المذهب الأشعرى ...

فى عقيدة أبى الحسن الأشعرى وفى عمل تلامذته من بعده. حين تمرس من المذهب فى أيديهم أكبر تمرس متوافقاً مع الكتاب والسنة . وحين وضع أبو الحسن الأشعرى المذهب أتى التلاميذ من بعده شرقاً وغرباً ، فأنتجوا العلم الإسلامى ولن نجد فى تاريخ الإسلام من يوازى أبا بكر الباقلانى وإمام الحرمين وأبا حامد الغزالى والرازى والآمدى والعدد العديد من فلاسفة المذهب الأشعرى قديماً وحديثاً . وكان منهج ابن رشد المنطق اليونانى . ولكن الأشاعرة أنتجوا منطقاً إسلامياً آخر سبقوا به المناطقة المحدثين ، ثم انتقلوا إلى وضع الميتافيزيقا الإسلامية . مستندة على ميتافيزيقا القرآن ، فوضعوا مذهباً فى الصفات يتلاءم مع هذه الميتافيزيقا . فتخيروا مبحث الجزء الذى لا يتجزأ ، وكان قد سبقهم إليه المعتزلة. ومن العالم الطبيعى انتقلوا إلى الإنسان ومكانة الإنسان فى هذا العالم الطبيعى متناسقة مع المذهب الميتافيزيقى فى الله وفى صفاته. ولم ينظر الدكتور محمود قاسم إلى مذهب الأشاعرة ، متصلا ، فأورد آراءهم فى الله بدون أن يصلها بآرائهم فى العالم الطبيعى أو فى الإنسان ، وكانت غايته فقط أن يبين تهافت الآراء الأشعرية . فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة ، وحاول أن يحطم كل واحد منها على حدة أيضاً . ورأى الحقيقة فيما اتفق فيه ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . لقد وقف ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى. لقد وقف ابن رشد مع أرسطو فى معظم آرائه. ولم يكن له فضل على الفكر الإسلامى فى أى نطاق من نطاقات المعرفة . ولنأخذ مثالا من الأمثلة العديدة على تحجره العقلى مع اليونان : وهو مثال العلية .. ماذا كان موقفه منها فى تهافت التهافت. سوى قبول المذهب اليونانى ؟

وماذا كان موقف الأشاعرة ؟ اكتشفوا فكرة العادة . وهى فكرة أخذت مكانها الكبير فى البحث الفلسفى العلمى الحديث، ثم فكرة « الله » الغنية فى التراث الأشعرى . ولست أناقش هنا تفصيلات آراء الدكتور قاسم، إن المناقشة تستلزم عرضاً أوسع للمذهب الأشعرى أولا ثم عرضاً لآراء قاسم ثانياً . وهذا ما سأفعله فى الجزء الخامس من هذا الكتاب الذى سأفرده لنشأة الفكر الفلسفى اليونانى — أفلاطونياً أو رواقياً أو أرسطاليسياً — فى الإسلام .

وقصارى القول فى هذا الاتجاه : إنه اتجاه عقلى يشيد بالفلسفة إذا بنيت على أسس عقلية بحتة ويرى تهافتها إذا تخطت هذه الحدود . ومن العجب أن يكره محمود قاسم المنطق القديم ويرى الأصالة الكبرى فى المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة ، ثم لا ينتبه إلى أن تراث ابن رشد كله قد أقيم على المنطق القديم . بينما أقيمت فلسفة الأشاعرة على أسس منهجية من منطق استقرائى كما سبقوا به المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة . حقاً إن ابن رشد قد اكتشف بعض النواحى المنهجية الحديثة فى كتاباته ولكنه أشار إليها إشارة عابرة ليست دليلا على أنه خرج نهائياً على المنطق اليونانى . ولقد انتهت فلسفة ابن رشد ولم يعد لها بقاء ، وبقى

المذاهب الأشعرى فى عقول الملايين من المسلمين وفى قلوبهم . واختفت الماتريدية ، مع أنها أقرب للأشاعرة – لا للمعتزلة كما ظن – وبقى المذهب الأشعرى ، وهربت المعتزلة إلى المذهب الجعفرى أشتاتاً مبعثرة .

ولست أرى ضيراً فى أن يقف محمود قاسم مع المعتزلة والماتريدية، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام ، ولكن هالنى هذا الالتحام الغريب بابن رشد . ولا شك أن محمود قاسم عاش مع ابن رشد معيشة أنس ومحبة ، وتبين له أثر ابن رشد الهام فى الفكر الغربى المسيحى ... ولكن ماذا بقى منه فى الفكر الإسلامى ؟ .

وأخيراً إن المذهب الرشدى لا يتضح على الإطلاق فى كتاب مناهج الأدلة فى عقائد الملة، إن المنهج الرشدى إنما يستمد من شروح ابن رشد لكتب أرسطو وتلخيصه لها ، وفى تهافت التهافت ، وفى هذه الكتب نرى ابن رشد الأرسطاطاليسى المشائى . أما الكتب الصغيرة فلم تكن سوى ذر للرماد فى العيون ، ومحاولة منه لخديعة كبرى ، أو لإخفاء حقيقة متابعته لأرسطو. وللملك من الخطأ الأكبر أن نقول إن اكتشافه لمبدأ الحتمية دليل على أنه خرج على أرسطو ، أو إن توصله إلى أن معرفة الأسباب هى العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل ، هو خروج على المنطق اليونانى فى جملته .

إن محمود قاسم مفكر عقلى ، يكون هو وإبراهيم مدكور اتجاهاً عقلياً فى تاريخنا الحضارى، اتجاهاً يحاول أن يلقى الأضواء على حقيقة الفكر الإسلامى ولكن بطريقة عقلية يرى الأصالة فى انسجام المذاهب فقط ، لكنه لا يرى المنابع الحقيقية ، أو بمعنى أدق لا يريد أن تراها . إن محمود قاسم فى مقدمته لمناهج الأدلة يمثل مصطفى عبد الرازق أصدق تمثيل وإن كان لم يقابله أبداً ، ولكنه لا يمثل المدرسة الإسلامية الحديثة نفسها فى تطورها النهائى .

مصادر المادة

١ ــ الشهرستانى : « الملل والنحل » :

أهم كتاب فى التراث العربى القديم يحدثنا عن تاريخ الفلسفة يونانية أو شرقية ، مع عرض ممتاز لمختلف الفرق والطوائف الإسلامية وغير الإسلامية . وقع صاحبه فى أخطاء كثيرة عن الفلسفة اليونانية وتواريخ فلاسفتها ولكن تلك الأخطاء شائعة فى كتب الفلسفة فى العالم الإسلامى عامة وليست وقفاً على الشهرستانى وحده ، وليس المسلمون هم المسئولين عنها ، بل من نقل كتب اليونان من تراجمة سوريان ويعاقبة ونساطرة ، والملل والنحل فى حاجة إلى نشرة جديدة علمية تحقق مصادر الكتاب وبخاصة بعد أن نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى نشرته الرائعة لكتاب فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » . فقد كان مصدراً هاماً للشهرستانى .

٢ ــ ابن حزم : « الفصل فى الملل والنحل » :

نشر هذا الكتاب على هامش الملل والنحل . والكتاب فى أسلوب جدلى ممتاز يناقش فيه هذا الإمام الظاهرى مختلف المذاهب والنحل مناقشة الخبير . ومن أطرف فصوله مناقشاته للعهدين القديم والجديد ، وهى تدل على خبرة عميقة ومعرفة دقيقة لليهودية والمسيحية ، علاوة على معلومات وثيقة عن فلاسفة المعتزلة . ولكنه أخطأ أخطاء شنيعة فى مناقشته للمذهب الأشعرى ، إن ابن حزم لم يفهم المذهب الأشعرى أدنى فهم .

٣ ــ ابن خلدون : « المقدمة » .

لا تحتاج مقدمة ابن خلدون لتعريف ، غير أنه ينبغى أن نوجه الأنظار إلى الفصل الخاص بعلم الكلام فى هذه المقدمة ، إذ هو من أدق وأطرف ما كتب عن هذا العلم كعلم ــ علاوة على ما يتضمنه من نظرات نقدية . وابن خلدون فيلسوف أشعرى ، بث مذهبه الأشعرى خلال المقدمة . كما طور منطق الأشاعرة .. المنطق الإسلامى الاستقرائى . خلال نظرة فاحصة واعية بفلسفة التاريخ .

٤ ــ ابن كثير : « التفسير » : وفيه تحقيق للكثير من الإسرائيليات . وتحتاج كتب التفسير عامة لدراسة نفسية ، وهى معين كبير لمعرفة أسرار الفلسفة الإسلامية .

٥ ــ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : مجموعة مقالات مترجمة عن الألمانية والإيطالية ــ من أدق ما كتب فى موضوعها غير أن بعضها كتب من وجهة نظر خاصة قام بترجمتها إلى العربية والربط بينها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى أسلوب رائع ، وعبارة رصينة .

٦ ــ **الغزالى** : « المنقذ من الضلال » .

وثيقة « روحية » نادرة . تكلم فيها الغزالى عن تجربته الروحية بين مختلف المذاهب والآراء . وثيقة حية . هى تعبير عن المذهب الأشعرى الذى احتضن التصوف على طريقة إسلامية نابعة من الكتاب والسنة .

٧ ــ **الطوسى** : « حاشية على محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى » .

٨ ــ **صاعد الأندلسى** : « طبقات الأمم » كتاب صغير مركز من أقدم ما كتب عن طبقات العلماء والفلاسفة . فيه أخطاء عن مؤرخى الفلسفة اليونانية والإسلامية ومزج للمذاهب . ولكن فيه معلومات دقيقة .

٩ ــ **القفطى** : « إخبار الحكماء بأخبار الحكماء » ــ يبحث فى تاريخ الفلاسفة والأطباء اليونانيين والإسلاميين . وفيه الأخطاء الشائعة التى وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون جميعاً : صاعد وابن أبى أصيبعة والشهرزورى والبيهقى . ونحن فى أشد الحاجة لنشرة علمية لهذا الكتاب القيم . وتحقيق مصادره .

١٠ ــ **الشيرازى** : « الأسفار الأربعة » . من أدق الكتب فى تاريخ الفلسفة الإسلامية عامة . وصاحبه فيلسوف ومؤرخ فلسفة .

١١ ــ **البيهقى** : « تتمة صيوان الحكمة » .

١٢ ــ **الشهرزورى** : « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » (مخطوط مصور بمكتبة جامعة القاهرة وهو كتاب هام فى تاريخ الفلسفة الإسلامية وبخاصة لدى المتأخرين) .

١٣ ــ **الدكتور عثمان أمين** : الرواقية ، كتاب طيب فى تاريخ الرواقية وفلسفة الرواقيين .

١٤ ــ **مسكويه** : « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد » (نشرة الدكتور بدوى) .

١٥ ــ **فلوطرخس** : « الآراء الطبيعية » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى) من أهم الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها . وهو مصدر الكثيرين من الإسلاميين فى تأريخهم للفلسفة .

١٦ ــ **المبشر بن فاتك** : « محاسن الكلم » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى) .

١٧ ــ « **أثولوجيا أرسطاطاليس** » : (نشرة الدكتور بدوى) . وهو كما نعلم أجزاء من تاسوعات أفلوطين . وهو دليل قاطع على معرفة المسلمين بالأفلاطونية المحدثة . والكتاب يمدنا بمعلومات عن معرفة الإسلاميين لمختلف الفلاسفة .

١٨ ــ ابن عساكر : « تبيين كتاب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى » . ويمتاز بمقدمته الرائعة التى كتبها العالم الكبير محمد بن زاهد الكوثرى .

١٩ ــ السيوطى : « صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » وثيقة نادرة تحتوى أقوال علماء المسلمين فى ذم المنطق والكلام . ولا يغض من قيمة الكتاب طريقة السيوطى فى التأليف ــ وهى النقل عن الكتب الأخرى وتضمينها فى كتاب واحد . إذ أن السيوطى حفظ لنا فى كتابه نصوصاً ضاعت كتبها الأصلية . وقد قمت بنشره ــ للمرة الثانية فى جزأين مع تلميذتى سعاد عبد الرازق .

٢٠ ــ برقلس : « الأفلاطونية المحدثة عن العرب » (نشرة الدكتور بدوى) .

٢١ ــ أرسطو : « كتاب النفس » (نشرة الدكتور بدوى) .

٢٢ ــ ابن أبى أصيبعة : « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء من أدق الكتب فى تراث المسلمين العلمى والفلسفى . ويحتاج الكتاب إلى طبعة علمية محققة .

٢٣ ــ ابن عبد البر : « جامع بيان العلم وفضله » .

٢٤ ــ ابن تيمية : « مجموعة الرسائل الكبرى » . وكتب ابن تيمية بالرغم من اتجاهها الفلسفى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . وتحتوى كتبه على معلومات رائعة عن مختلف الفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية عامة .

٢٥ ــ ابن نباتة المصرى : « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون

٢٦ ــ ابن تيمية : « الرسالة الحموية » .

٢٧ ــ ابن الأثير : « الكامل » .

٢٨ ــ السمعانى : « الأنساب » .

٢٩ ــ الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » كتاب هام نقل إلينا أقوال الفرق والمتكلمين دون أن ينقدها ــ يخالف فى هذا منهجه كما يظهر فى كتبه المشهورة « كالإبانة » و « اللمع » وفيما نقل عنه من نصوص . إذ أن أسلوبه فيهما أسلوب جدلى على طريقة نظار المسلمين . وهذا ما يدعو إلى الشك فى أن النسخة المطبوعة التى بين أيدينا هى الكتاب الأصلى للأشعرى ــ إذ يحتمل أن يكون أحد تلاميذه جرد النسخة التى بين أيدينا من أصل الكتاب أو قام بهذا العمل أحد الحشويين من متأخرى الحنابلة . ومن الغريب أن ريتر Ritter ناشر هذا الكتاب العظيم لم يتعرض لهذه النقطة إطلاقاً .

٣٠ ــ الإسفراييني : « التبصير فى الدين » .

كتاب مختصر فى تاريخ الفرق ، يكاد يكون ملخصاً « للفرق بين الفرق » ويضيف معلومات جديدة للكتاب الأصلى الذى استمد منه وهو كتاب الفرق بين الفرق ، ولكنه قيم من نواح .

٣١ ــ الخياط : « الانتصار » .

كان إلى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة التى بين أيدينا عن المعتزلة محررة بقلم معتزلى ، غير أن البحث عن المخطوطات فى اليمن بواسطة البعثة المصرية الرسمية ، التى أوفدت من سنين ، أدى إلى العثور على بعض المخطوطات . وقد ظهر من هذه المجموعة أجزاء متعددة من كتاب « المغنى » للقاضى عبد الجبار .

٣٢ ــ طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » .

يعطى هذا الكتاب معلومات وثيقة عن تاريخ مختلف العلوم الإسلامية .

٣٣ ــ ابن المرتضى المعتزلى : « المنية والأمل » .

الكتاب فى الحقيقة من تأليف القاضى المعتزلى عبد الجبار ــ وأضاف إليه ابن المرتضى إضافات بسيطة .

٣٤ ــ البغدادى : « الفرق بين الفرق » .

كتاب قيم فى تاريخ الفرق ــ بالرغم من مهاجمته العنيفة لغير أهل السنة والجماعة من الفرق ولكنه يمتاز بتتبع مصادر المذاهب . وكثيراً ما ينجح صاحبه فى اقتناص المصادر بذكاء نادر المثال .

٣٥ ــ النوبختى : « فرق الشيعة » .

كتاب هام قيم عن فرق الشيعة ــ كتبه عالم شيعى .

٣٦ ــ فخر الدين الرازى : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » .

كتاب صغير ولكنه هام ــ قسم فيه صاحبه الفرق دون التقيد بالحديث المشهور « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » انظر المقدمة .

٣٧ ــ الذهبى : « ميزان الاعتدال » .

٣٨ ــ المسعودى : « مروج الذهب » .

٣٩ ــ الدينورى : « الأخبار الطوال » .

٤٠ ــ **ابن خلكان** : « وفيات الأعيان » .

٤١ ــ **التهانوى** : « كشاف اصطلاحات الفنون » .

قانون علمى ممتاز لمختلف الألفاظ الفنية فى شتى العلوم الإسلامية .

٤٢ ــ **الزركشى** : « البحر المحيط » ، ٦ أجزاء مخطوطة » .

من أهم الكتب فى تاريخ علم أصول الفقه ــ وبه نظرات علمية دقيقة. استند مؤلفه على أكثر من مائتى كتاب فى علم الأصول .

٤٣ ــ **الكندى** : « رسائل الكندى » .

قام الدكتور محمد عبد الهادى أبوريدة بالكشف عن هذه الرسائل ، نشرها فى جزأين ، فى نشرة رائعة عاش فيها أبو ريدة مع الكندى وبين أصالته وقربه من روح الفلسفة الإسلامية.

٤٤ ــ **الإيجى** : « المواقف » .

٤٥ ــ **الدكتور بينيس** : « مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود » ــ قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، من أدق الكتب فى هذه الناحية ، وإن كان مؤلفه قد سطا كثيراً على كتاب المذاهب الفلسفية اليونانية فى العالم الإسلامى لسانتلانا ولم يذكر اسم سانتلانا إطلاقاً .

٤٦ ــ **ابن حزم** : « طوق الحمامة » .

٤٧ ــ **الجاحظ** : « الحيوان » .

٤٨ ــ **ابن تيمية** : « العقيدة الواسطية » .

٤٩ ــ **ابن تيمية** : « العقيدة التدمرية » .

٥٠ ــ **ابن تيمية** : « السبعينية » .

٥١ ــ **ابن تيمية** : « التسعينية » .

٥٢ ــ **ابن تيمية** : « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » : وفيه معلومات وثيقة عن مختلف مفكرى الإسلام .

٥٣ ــ **ابن تيمية** : « مناهج السنة » : أمدنا بمعلومات هامة عن ابن كلاب وعن مفكرى الإسلام عامة . وهو وثيقة نادرة حقاً ، ويقوم الدكتور محمد رشاد سالم بإخراجه إخراجاً علمياً ممتازاً ، وقد أخرج حتى الآن الجزأين الأولين منه . وتمتاز كتب ابن تيمية بنقل آراء الخصوم

نقلا أميناً ، ثم مناقشتها وهذا المنهج حفظ لنا أيضاً كثيراً من آراء الفرق التى لم تصل إلينا كتب أصحابها .

٥٤ ــ **ديبور** : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ــ نقله إلى العربية مع تعليقات قيمة الدكتور عبد الهادى أبو ريدة ، بحيث بدا الكتاب فى صورة علمية رائعة . وتعليقات أبى ريدة تكاد تكون كتاباً منفصلا عن الكتاب الأصلى .

٥٥ ــ **جولد تسيهر** : « العقيدة والشريعة فى الإسلام » .

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى وزميلاه . والمؤلف يهودى ، يدعى الأناة فى البحث وهو يلقى بأكاذيبه الكبرى .

٥٦ ــ **الغزالى** : « تهافت الفلاسفة » . من أعظم الكتب فى تاريخ الفكر الإسلامى ، وقد عبر فيه الغزالى فى صورة كاملة عن رأى المسلمين فى العلية ، ونادى بفكرة العادة والاطراد فى وقوع الحوادث .

٥٧ ــ شرح المحلى على السبكى .

٥٨ ــ **الشوكانى** : « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » .

٥٩ ــ **التلمسانى** : « مفتاح الأصول » .

هذه الكتب من ٥٤ ــ ٥٩ من أهم الكتب فى معرفة تاريخ الأصول .

٦٠ ــ **القرافى** : « نفائس المحصول » .

٦١ ــ شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع .

٦٢ ــ **البيرونى** : « تحقيق ما للهند من مقولة » فيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهنود واليونان والمسلمين .

٦٣ ــ **البيرونى** : « الآثار الباقية » : ويحوى معلومات هامة قيمة عن مذاهب ما قبل الإسلام وبخاصة الغنوصية .

٦٤ ــ **أبو الحسن الأشعرى** : « الديوان » .

٦٥ ــ **أبو حنيفة** : « الفقه الأكبر » .

٦٦ ــ **أبو حنيفة** : « العالم والمتعلم » .

٦٧ ــ **أبو حنيفة** : « رسالة أبي حنيفة إلى عالم البصرة ــ عثمان البتى » .
وفى هذه الكتب أفكار أهل السنة والجماعة الأوائل فى صورة من أجمل الصور .

٦٨ ــ **الشافعي** : « الفقه الأكبر » . وهو ــ فيما يرجح ــ ليس للشافعى .

٦٩ ــ **ابن حنبل** : « الرد على الجهمية » من أهم وأدق وأعظم الكتب التى تصور المنهج العقلى للإمام العظيم ، كما يصور مذاهب أهل السنة فى صورتها الحقيقية .

٧٠ ــ **الملطى** : « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » طبعة الكوثرى من أهم الكتب فى معرفة الحركة العقلية الأولى ولكن الملطى يميل إلى الحشو فى مواضع كثيرة . كما يضع إلزامات الفرق وكأنها عقائدهم .

٧١ ــ **إمام الحرمين** : « الشامل » . وقد قمت بنشر الجزء الأكبر من هذا الكتاب أنا وتلميذى فيصل عون وتلميذنى سهير مختار . والشامل هو البحر الذى لا ينفد وكتاب الأشاعرة للعظيم . وبه باب طويل عن العلية ، من أعظم ما كتب فى هذا الصدد .

٧٢ ــ **إمام الحرمين** : « الإرشاد » . وقد أمدنى بمعلومات عن ابن كلاب .

٧٣ ــ **الذهبي** : «ميزان الاعتدال». وهو كتاب من أهم كتب نقد الرجال ويمدنا بمعلومات قيمة عن مختلف الشخصيات الإسلامية .

٧٤ ــ **السبكى** : « طبقات الشافعية » وهو المؤلف العظيم فى تاريخ مفكرى الشافعية مع تحقيق علمى دقيق .

٧٥ ــ **جمال الدين القاسمى** : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » .

٧٦ ــ **الطبرى** : « تاريخ الأمم والملوك » .

٧٧ ــ **الأصفهانى** : « أطباق الذهب » .

٧٨ ــ **ياقوت** : « معجم الأدباء » .

٧٩ ــ **ابن عبد ربه** : « العقد الفريد » .

٨٠ ــ **الأستاذ زهدى حسن جار الله** : « المعتزلة » . كتاب من أدق الكتب فى تاريخ المعتزلة .

٨١ ــ **الدكتور البير نصرى نادر** : « المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون » كتاب فيه عرض طيب لفلاسفة المعتزلة . حاول المؤلف أن يبين فيه أصالتهم العقلية وأنهم ممثلو المفكر الإسلامى الحقيقى .

٨٢ ــ المقدسى : « البدء والتاريخ » ــ فى ٦ أجزاء ــ من أهم وأقدم الكتب فى التاريخ الإسلامى وبه جزء كامل عن الحياة العقلية الإسلامية والفرق الإسلامية وقد أمدنى بمعلومات قيمة . والكتاب ينسب إلى أبى زيد البلخى ولكنه فى الواقع للمقدسى .

٨٣ ــ الدكتور أبو ريدة : « النظام وآراؤه الفلسفية والدينية » .

من أهم وأعظم ما كتب فى العصور الأخيرة فى الفلسفة الإسلامية . قام فيه المؤلف بدراسة تركيبية لهذا الفيلسوف المعتزلى القديم وأخرج لنا مذهبه متكاملا فى نسق رائع .

٨٤ ــ القاضى عبد الجبار : « المغنى » .

ظهر أخيراً ثمانية من أجزاء هذا الكتاب المعتزلى . وفيها مادة كبيرة للباحثين فى المعتزلة وكان ظهوره كشفاً كبيراً فى تاريخ البحث الفلسفى فى الإسلام ، هذا بالرغم من أن طريقة إخراجه وتحقيقه غير علمية وغير دقيقة .

٨٥ ــ القاضى عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » (حققه الدكتور عبد الكريم عثمان ونشر عام ١٩٦٥) فى نشرة رائعة ، كتاب من أهم كتب المعتزلة .

٨٦ ــ أبو طالب المكى : « قوت القلوب » (طبعة المكتبة التجارية سنة ١٩٦١) كتاب التصوف السنى العام ، أمدنى بمعلومات قيمة عن المدرسة السالمية .

٨٧ ــ السلمى : « طبقات الصوفية » (تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة سنة ١٩٥٣ فى نشرة علمية رائعة) : أمدنى بمعلومات عن المدرسة السالمية .

٨٨ ــ المصادر المذكورة فى الهوامش والتى لم نر داعياً لتكرارها .

* * *

وأود أن أوجه أنظار الباحثين . وبخاصة الناشئين منهم إلى ضرورة تتبع أخبار مفكرى الإسلام الأوائل فى كتب التاريخ والسير والطبقات وفى كتب الأدب . فهذه الكتب تمدنا بمعلومات دقيقة عن هؤلاء المفكرين الأوائل . وقد أمدنى الطبرى والمسعودى وابن كثير واليعقوبى وغيرهم من مؤرخين بمعلومات دقيقة عن كثيرين من أولئك المفكرين الأوائل .

المصادر الأوربية

1. Renan : Histoire generale des langues sémitiques.
2. Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.
3. O'Leary : Arabic thought and its place in History.
4. Leclere : L'histoire de la medecine arabe.
5. Munk : Melanges de philosophie arabe et Juive.
6. Vajda : Introduction à la philosophie Juive.
7. Mailbeau : Histoire de la philosophie atomiste.
8. Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne.
9. Brehier : Histoire de philosophie T.I.
10. Asin Palacios : Sens du mot Tchafot dans les oeuvres d'El Ghazali.
11. Prof. Affi : The philosophical ideas of Muhydin - ibn Araby.
12. Lust : Théories sociales et politiques d'Ibn Taymiyah.