

أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة

أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة

تأليف

علي مصطفى الغرابي

استاذ في الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين

١٣٦٩ هـ — ١٩٤٩ م

الطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي هو أعلم مخلوق وأكمل مبعوث : إختصه الله برسالة عامة بقيت على الزمان بحفظ الله لها (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له الحافظون) وكان من تشريف هذه الأمة أن جعل لها علماء قائلين على كتاب ربها وأمر دينها . وإني أسأل الله أن يجعلني من هؤلاء القائلين إنه على ما يشاء قدير . وبعد

حاجة علم الكلام إلى دراسة الفلسفة

ولقد كان من الحكمة دراسة الفلسفة اليونانية بجانب دراسة « علم الكلام » عند المسلمين ، لأنه لا يمكن دراسة هذا العلم دراسة صحيحة إلا إذا عرفت الفلسفة اليونانية معرفة تامة ، وذلك لأن هذا العلم قد اختلط أو تأثر تأثراً تاماً بالأبحاث الفلسفية حتى أن المتأخرين من المتكلمين كالعضد^(١) صاحب المواقف وسعد الدين التفتازاني^(٢) صاحب المقاصد وقبلهم البيضاوي^(٣) صاحب « طوابع الأنوار » قد قسموا علم الكلام على نسق ما قسم أرسطو الفلسفة فجعلوا أولاً بحثاً خاصاً بالعلم والنظر كقائمة لهذا العلم كما أن المنطق عند أرسطو مقدمة لدراسة الفلسفة ثم جعلوا قسم الأبحاث الطبيعية ثم قسمها خاصاً

(١) هو عضد الملة والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد صاحب كتاب « المواقف »

المتوفى سنة ٧٥٦ .

(٢) هو سعد الدين مسعود التفتازاني صاحب كتاب المقاصد توفى سنة ٧٩١ .

(٣) هو عبد الله بن عمر البيضاوي القاضي صاحب كتاب « طوابع الأنوار » توفى

سنة ٦٨٥ .

بالأبحاث الإلهية ورتبوا كتبهم على هذا كترتيب أرسطو أبحاثه الفلسفية . ولما كان لي حظ الانتساب إلى قسم « التوحيد والفلسفة » بكفاية أصول الدين ودرست الفلسفة اليونانية بجانب « علم الكلام » فإنني لمست التأثير الفلسفي على هذا العلم عند المسلمين فصممت في نفسي أن أكتب بحثا في « بيان أثر الفلسفة في علم الكلام عند المسلمين » ، ولما بدأت أعمل على تحقيق أمنيته أخذت في معرفة تطور هذا العلم عند المسلمين ، ولكن بعد القراءة الكثيرة وجدت أن تحقيق هذا الأمر يحتاج إلى زمن طويل إذ معنى هذا أن أتبع تطور هذا العلم من زمن نشأته في عهد المهدي الخليفة العباسي كما يقولون إلى الزمن الذي تم فيه التأثير الفلسفي عليه وأصبح مختلطا به اختلاطا تاما في القرنين السابع والثامن الهجريين .

أبو الهذيل أول من تأثر بالفلسفة اليونانية في أبحاثه الكلامية

وأخيرا أردت أن أجعل هذا البحث - ليكون سهلا - أجزاءا لسلسلة متصلة وأردت أن يكون تقسيم هذه السلسلة إلى أجزاء بحسب العلماء الذين تأثروا بالفلسفة وكان لهم أثر في « علم الكلام » ولما حاولت أن أعرف أول عالم تأثر بالفلسفة وكان له أثر ظاهر في علم الكلام وجدت أنه « أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف » لهذا كانت أول سلسلة في هذا البحث إن شاء الله هي هذه الرسالة التي موضوعها « أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية » ثم إنني قمت بهذا البحث الذي أخذت نفسي بإتمامه إن شاء الله مهما كلفني حتى تصبح دراسة هذا العلم (علم الكلام) واضحة وليست غامضة يجد الباحث في دراستها لذة بدل هذا الجهد الذي نعانيه في دراستها الآن .

لا بد لمعرفة العلم من معرفة تاريخ تطوره

وكان من دواعي هذا الأمر أنني أيضا جعلت قاعدة بحثي اختيار أفراد العلماء

كما يفعل دارسو الفلسفة لأنه بدون هذا لا يتضح البحث ولا تنمو هذه الدراسة وجعلت هذه الدراسة كتاريخ لتطور هذا العلم ، ولأنه بدون دراسة تاريخ (١) العلم وتطوره لا يمكن معرفته معرفة تامة وإنما تكون دائماً معرفته مهوشة غير واضحة لهذا التزمت في هذه الدراسة أن تكون سلسلة متتامة لتطور هذا العلم مع بيان المؤثرات الفلسفية عليه وأن تكون دراسة الشخصيات الكلامية مع أفكارها والمؤثرات الفلسفية على هذه الأفكار .

قول بعض المتقدمين من علماء الكلام بتأثير الفلسفة عليه

ولست أول من ذهب إلى أثر الفلسفة في « علم الكلام » عند المسلمين بل قد ذهب إلى هذا قبلي بعض مؤرخي الفرق الإسلامية فيها هو أبو الحسن (٢) الأشعري يحكي عن أبي الهذيل تأثره بأرسطو في رأيه في أن أوصاف الله عين ذاته وكذلك الشهرستاني قد أشار إلى هذا (٣) ولكن هذه الإشارات غير كافية لمن يريد المعرفة التامة فأردت أن أوضح هذا الأمر وأحققه ، وكانت هذه الإشارات مشجعة لي على ما قام بنفسى من تأثر علم الكلام عند المسلمين بالفلسفة ، لهذا

(١) قال باكون الفيلسوف الإنجليزي « إن التاريخ للموم كالبصر لجسد الإنسان به يبصر ما تقدم وما بين يديه لكن يعلم الناحية التي ينبغي له أن يقصدها . محاضرات الأستاذ سنغلانا في المذاهب الفلاسفية وعلاقتها بالمذاهب الإسلامية .

(٢) قال أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في كتابه « المقالات » ص ٤٩٤ فقل شيخهم (أبو الهذيل) المؤلف . إن علم البارى سبحانه هو هو وكذلك قدرته وجمعه وبصره وحكمته وأندلاب كان قوله في سائر صفات ذاته . . ثم قال : وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطو فلايس وذلك أن أرسطو فلايس قال في بعض كتبه إن البارى علم كله قدرة كله حياة كله سمع كله بصر كله فحسن أبو الهذيل اللفظ عند نفسه وقال علمه هو هو وقدرته هي هي .

(٣) قال الشهرستاني في كتابه « المال » ج ١ ص ٧٧ وكانت هذه المقالة وسمى القول بنى الصفات في بدنها غير فصيحة وكان واصل يشرح فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديتين . . ثم قال . وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة

شرعت في الكتابة في هذا معتمداً على الله أن يعينني على إتمام ما بدأت
إن شاء الله .

كيف عرفت آراء أبي الهذيل

لقد حاولت أن أتعرف كتباً مؤلفة لأبي الهذيل لأجمع منها آراءه وأخيراً
كانت محاولتي عبثاً ، والذي دفعني إلى هذه المحاولة ذكر المؤرخين أن له كتباً ،
ولكن لم أجد له شيئاً مما ذكره ، وأخيراً لجأت إلى الكتب التي عنيت بذكر
آراء الفرق الإسلامية .

وكان أول هذه الكتب كتاب « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين »
لأبي الحسن الأشعري (١) وقد أفدت منه كثيراً لأنه يذكر الآراء مجردة من
غير تعليق عليها أو تحريف أو حكم ، فهذا شجعني في الاعتماد عليه لأنه يظهر من
عباراته النزاهة في نسبة الآراء إلى أصحابها .

ولقد قرأت لها للتأخرى أبي القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ في
كتابه « طبقات الأئمة » قال فيه بعد أن تحدث على مذهب بندقليس كما يقول (ص ٣٢)
وكان (بندقليس) أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وإنها كلها تؤدي إلى
شيء واحد فإنه وإن وصف بالعلم والجودة والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه
الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكلم بوجه ما أصلاً . . . ثم قال : وإلى هذا
المنهج في الصفات ذهب أبو الهذيل الملاف البصري .

(١) هذا الكتاب قد نسب إلى أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ
وقد نشر هذا الكتاب باستانبول سنة ١٩٢٩ المشرق هـ . ريت .

وثاني هذه الكتب كتاب « الانتصار » لأبي الحسين الخياط (١) ، وكان اعتمادى على هذا الكتاب بتحفظ لأن ألف للرد على ابن الروندى الذى ألف كتابا سماه فضيحة المعتزلة ، فهذا المعنى كان يجعلنى أقف منه موقف الحذر ، وبعد قراءتي ما قاله وموازنته بما قاله كتاب « المقالات » كنت أثبتته إذا وجدت أن بين القولين اتفاقا أو قربا على الأقل .

وثالثها كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادى (٢) ولقد كنت آخذ آراء أبى الهديل من هذا الكتاب أيضا بحذر لأن صاحبه قد اعتمد فى أخذ آراء المعتزلة على كتاب ابن الروندى ، وابن الروندى هذا خصم المعتزلة ، يضاف إلى هذا أنه كان يلقى دائما على الآراء ويكفر المعتزلة بآرائها فكان يظهر تحامله على المعتزلة ، لكن ذلك لم يمنعنى من أن أجد فيه بعض الآراء التى اعتمدت عليها فى معرفة آراء « أبى الهديل » .

ورابعها كتاب « التبصير » للأسفراينى (٣) وهو يعتبر كتلخيص لكتاب « الفرق بين الفرق » إلا أنه قد يزيد بعض الآراء التى لم يذكرها كتاب الفرق بين الفرق وكان الاعتماد عليه أيضا مع الحذر وبحرص لتحيذه كذلك فى ذكر الآراء المخالفة لآراء أهل السنة أو الأشاعرة .

(١) وهو كتاب « الانتصار والرد على ابن الروندى المجد ما قصد به من الكذب على المسلمين والعلماء عليهم » نشرها الدكتور نيرج . وهو تأليف « أبى الحسين عبد الرحيم ابن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى المتوفى بعد سنة ٣٠٠ هـ . بقليل كما حققه الدكتور نيرج فى مقدمة الكتاب ص ١٩ .

(٢) هذا الكتاب « لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى » المتوفى سنة ٤٢٩ هـ — ١٣٠٧ م .

(٣) هذا الكتاب « لشاهفور بن محمد الاسفراينى أبى المظفر المتوفى سنة ٤٧١ هـ »

وخامسها كتاب « الملال والنحل » للشهرستاني^(١) . وهذا المرجع يمتاز بأنه قد يشير إلى أصل الفكرة في الفلسفة إشارة مجملية وليس متكاملا كتجامل البغدادي والاسفرايني على أصحاب الآراء المخالفة لآراء الأشاعرة أو أهل السنة كما يقولون

فأنت ترى من هذا أن مراجعي في معرفة آراء « أبي الهذيل » كانت مقسمة هكذا :

أولا - معتزلي متطرف وهو أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار »
ثانيا - سني متطرف وهو البغدادي صاحب كتاب « الفرق بين الفرق »
والاسفرايني صاحب كتاب « التبصير » .

ثالثا - مجرد عن النزعتين وهو كتاب « المقالات » للأشعري .

رابعا - متعيز بهض التحيز ضد المعتزلة وهو صاحب كتاب « الملال والنحل »

وبالموازنة بين الكل أمكنني أن أخرج بآراء اطمانت نفسي أن تكون هي التي قال بها أبو الهذيل .

وبهذا يظهر للقارئ مقدار ما عانيت في تحصيل هذه الآراء .

هذا هو الأمر الأول . والأمر الآخر هو بذل الجهود^(٢) في فهمها

١ - هذا الكتاب لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ

٢ - قال الاستاذ أحمد أمين بك في كتابه « ضحى الاسلام » (ج ٣ ص ١٠٥) ،

ويظهر أن مسالك العالم في ذلك الزمان (أي الزمان الذي كان فيه أبو الهذيل) لم يكن تفكيرا منظما يرتب به أصول المسائل وينتقل من أصل يربط بينهما برباط منطقي ثم يستمع الفروع من الأصول على نظام ثابت ، بل كانت هناك آراء مبصرة يتلقفها هؤلاء المعتزلة ويضعون كل مسألة تحت البحث والجدل .

واستخراج أبحاث علمية منظمة بها يمكن للقارىء أن يتعرف هذا الرجل الذى كان مجهولاً والذى له الفضل الأول فى وضع « علم الكلام » عند المسلمين لهذا بذلت أقصى جهدى المتواضع فى تعرف آرائه أولاً وصياغتها صياغة علمية مع بيان تأثيرها بالفلسفة اليونانية ثانياً حتى أصبحت صورة معروفة واضحة بمد أن كانت حلقة مجهولة . بل صارت أول حلقة فى تاريخ الفكر عند المسلمين

كيف عرفت الفلسفة التى تأثر بها أبو الهذيل

لقد عرفت هذه الفلسفة من طريقين ، طريق عام وطريق خاص أما الطريق العام فهو اختلاط المسلمين بالأمم التى تأثرت بالفلسفة اليونانية قبلهم فعرفوها من هذا الطريق وهو قيام المجادلات الشفوية والمناظرات الكلامية حول دين الإسلام والديانات الأخرى وأما الطريق الخاص فهو طريق الكتب التى ترجمت فى عصر أبى الهذيل وهو القرن الثانى الهجرى ولقد بذلت جهداً كبيراً فى تعرف الكتب التى كانت معروفة فى ذلك العصر ، وأقدم مرجع اعتمدت عليه فى هذا هو كتاب « التاريخ لليعقوبى » (١) وقد كتب اليعقوبى فصلاً طويلاً عن الفلسفة اليونانية تحت

— أو بعبارة أخرى يثيرون حولها الكلام وهذا الكلام يخرج من شئ إلى شئ وكثيراً ما يثير الجدل مسائل ليس يربط بعضها ببعض رباط ومن أجل ذلك حاولت فى أبى الهذيل أن أنقل كل ما روى عنه فيما بين يدي من كتب الكلام وفكرت فى أن أؤلف منها نظاماً متسلسلاً وأصولاً أساسية ... فلم أستطع ، وكذلك كان شأنى مع غيره من العقلة

١ — هو أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر الكاتب العباسى المعروف باليعقوبى المتوفى سنة

عنوان « اليونانيون (١) » ثم كتاب الفهرست لابن النديم (٢) ثم كتاب العلماء بأخبار الحكماء « للقفطى (٣) . ثم كتاب « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة (٤) . ولما رأيت الأستاذ سنتلانا في محاضراته قد اعتمد أيضاً في تعرف الكتب الفلسفية التي ترجمت عند العرب على هذه المراجع وأنه قسم أدوار الفلسفة عند المسلمين إلى ثلاثة أدوار وبين ما ترجم منها في كل دور استعرت منه هذا التقسيم . ولما أردت أن أتعرف نفس الآراء الفلسفية التي كانت معروفة في عصر أبي الهذيل اعتمدت من الكتب القديمة على كتاب « أوثولوجيا أرسطو » كما هو معروف عند العرب (٥) . وكذلك كتاب الشهرستاني في الملل والنحل ويظهر أنه خير مرجع يعرفنا عن الفلسفة التي عرفها العرب وهي فلسفة أفلاطون وأرسطو مع بعض آراء للفلاسفة المتقدمين كأبيدقليس وفيثاغورس مشروحة بشروح الأفلاطونية الحديثة وكذلك بشروح الاسكندرانيين . هذان هما المرجعان القديمان اللذان اعتمدت عليهما في تعرف الآراء الفلسفية التي عرفها العرب في عصر أبي الهذيل

وأما الحديثة فهي أيضاً محاضرات الأستاذ سنتلانا في « المذاهب الفلسفية وعلاقتها بالمذاهب الإسلامية ، وكذلك كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، ولكنني كنت أتحرى في الأخذ عنهما أن تكون الفكرة التي يقولان بها لا بد أن يكون أصلها من كتاب مترجم وموجود في عصر أبي الهذيل

(١) ج ١ ص ١٠٦ طبعة أوروبا

(٢) هو محمد بن اسحق النديم الذي توفي سنة ٣٨٥ هـ .

(٣) هو جمال الدين بن القفطى الذي توفي سنة ٦٤٦ هـ .

(٤) أبو العباس أحمد بن القاسم المتوفى سنة ٦٦٨ هـ .

(٥) هذا الكتاب ترجمه من السريانية إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحصى في سنة ٢٢٠ هـ . وأصله الكندي المعتم وهو مصدر من مصادر معرفة العرب للفلسفة الأفلاطونية الحديثة وأن كانوا عرفوه على أنه لأرسطو .

وكذلك كانت من المراجع التي اعتمدت عليها في تعرف الآراء الفلسفية « كتاب الجمهورية » لأفلاطون الذي ترجمه الأستاذ حنا خباز بهذا الاسم بعد تأكدي من ترجمته في عصر أبي الهذيل وقد ترجم هذا الكتاب حنين^(١) بن اسحق باسم السياسة المدنية .

وهذه هي المراجع الخاصة التي اعتمدت عليها في تعرف الكتب الفلسفية التي كانت مترجمة في عصر أبي الهذيل ومعروفة للمسلمين ، وكذلك في تعرف الآراء الفلسفية التي كانت معروفة لهم في ذلك العصر وإذن تكون جملة المراجع الخاصة بثلاثة عشر كتابا منها خمسة لمعرفة الآراء الكلامية وثمانية لمعرفة الآراء الفلسفية

(١) توفي سنة ٢٦٠ هـ

ثبت بالمراجع العامة

أما المراجع العامة فكثيرة منها

- ١- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، وهو الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى عام ٤٦٣ .
- ٢ - الأمل للسيد المرتضى .
- ٣ - أمنية والأمل لابن المرتضى .
- ٤ - ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك .
- ٥ - وفيات الأعيان لابن خنكاز ، وهو القاضي أحمد .
- ٦ - تاريخ الفلسفة الإسلامية للأستاذ ديوبور .
- ٧ - شرح متن المواقف للسيد علي الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ .
- ٨ - مجلة كاية الآداب عدد مايو سنة ١٩٣٧ وهو ترجمة عربية لمقالة اللام لأرسطو نشره الدكتور أبو العلا عفيفي .

القرآن الكريم

- ٩ - سورة البقرة آية ٢٥٦ .
- ١٠ - سورة آل عمران الآية الأولى .
- ١١ - سورة الإخلاص .
- ١٢ - سورة الرحمن آية ٧٨ .
- ١٣ - سورة الحشر آية ٢٣ .
- ١٤ - مقدمة كتاب « تبیین كذب المفتری » للشيخ زاهد الكوثري .
- ١٥ - متن المواقف للمعتمد وهو عضد الملة والدين القاضي عبد الرحمن ابن أحمد

الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ — ١٣٥٥ م .

١٦ — دائرة المعارف الإسلامية .

١٧ — الفصل لابن حزم وهو أبو محمد علي ابن أحمد بن حزم الظاهري المتوفى

سنة ٤٥٦ هـ — ١٠٦٣ م .

١٨ — الاختلاف في اللفظ لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى

سنة ٢٧٦ هـ .

١٩ — كتاب النجاة لأبي علي بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ .

٢٠ — تهافت الفلاسفة للغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ .

٢١ — تاريخ آداب اللغة العربية للأستاذ جورج زيدان .

هذه هي المراجع العامة التي أمكنني إثباتها فاذا أضفنا إليها الثلاثة عشر

مرجعا الأخرى كانت جملتها أربعة وثلاثين مرجعا .

الباب الأول

الفصل الأول

أبو الهذيل العلاف

حياته والعصر الذي عاش فيه

نسبه

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول العلاف مولى عبد القيس . وإنما سمي بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت بالعلافين (١) .

مولده

اختلف المؤرخون في مولده : فبعضهم يقول إنه ولد سنة ١٣٤ هـ ، وبعضهم يقول إنه ولد سنة ١٣٥ هـ ولكن نقل لنا الخطيب البغدادي (٢) رواية عن أبي يعقوب الشحام أحد تلاميذ أبي الهذيل يقول فيها إن أبا الهذيل سأل أبويه عن السنة التي ولد فيها فأخبراه أن إبراهيم ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن قتل وله من العمر عشر سنين ، وقد قتل إبراهيم هذا سنة ١٤٥ هـ ، وإذن تكون ولادة أبي الهذيل سنة ١٣٥ هـ .

نشأته

نشأ أبو الهذيل بالبصرة وبقي بها حتى سنة ٢٠٤ هـ ثم ذهب إلى بغداد حين دعاه المأمون إليها ولكنه لم يبق بها أيضا لأنه توفي بسر من رأى

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥ .

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ص ٣٦٦ من الجزء الثالث .

شيوخه

اننى لم أعر على طريق أعرف منه من هم شيوخ أبى الهذيل إلا أننى قرأت فى تاريخ بغداد (١) رواية تدل على أن شيخ أبى الهذيل هو « عثمان اللؤلؤى » المعتبرى أحد تلامذة واصل بن عطاء ، وكذلك نقل صاحب كتاب الانتصار رواية تدل على أن كلا من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من شيوخه (٢) والرواية الأولى أصح لأن واصل توفى سنة ١٣١ هـ وعمرو بن عبيد توفى سنة ١٤٥ هـ

قوة جدله

ان الوسط الذى نشأ فيه أبو الهذيل يساعد كثيرا على تربية قوة الجدل فى الإنسان إذا كان ذكيا بنظرتة ، ونجد ان أبا الهذيل ذاك الإنسان واهذا نجده يروى عن نفسه (٣) حين كانت سنة خمسة عشر سنة أنه علم أن رجلا يهوديا كان بالبصرة فجادل علماء الكلام وأنه قطعهم فطالب إلى عمه أن يأخذه إليه وبعد لأى أخذه عمه إليه وأنه جادل الرجل وأنه قطعه وخرج الرجل من البصرة هاربا تاركا ما له فيها من الأموال .

ومن الحوادث التى تدل على قوة جدله أيضا أنه تنازع مع الأصم الذى يقول بنفى الحركة فقال له (٤) خيرنى عن قول الله عز وجل « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، وذكر القاذف فقال « فاجلدوه ثمانين جلدة » فأيهما أكثر ؟ فقال الأصم : حد الزانى فقال أبو الهذيل بكم ؟ فقال الأصم بعشرين فقال أبو الهذيل : فحدثنى عن الجلد أهو يد الجلد ؟ قال الأصم لا . فقال أبو الهذيل

(١) وفيها يقول أبو الهذيل وقد كنت أختلف إلى عثمان اللؤلؤى صاحب واصل بن عطاء (ج ٣ ص ٣٦٦) .

(٢) الانتصار ص ٦٧ .

(٣) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦ . وكتاب الأمل ص ١٢٤ ج ١ للسيد المرتضى .

(٤) الأمل للسيد المرتضى ج ١ ص ١٢٤ .

فهو ظهر المجاود؟ قال الأصم لا . قال أبو الهذيل فهو الانفراج الذي بين السوط
وظهر المجاود؟ قال الأصم لا . فقال أبو الهذيل أفتم شيء غير هذا يقال هو الجلد؟
قال الأصم لا . فقال أبو الهذيل : فإيما تقول أن لا شيء أكثر من لا شيء
بمشرين . فانقطع الأصم الذي ينكر القول بالحركة . فانظر إلى قوة
جدل أبي الهذيل الذي استدل على خصمه في إثبات الحركة
بالقرآن الذي كان عمادهم الأول في الثقافة والجدل الديني
وهكذا يروون عنه كثيرا من مواقف في الجدل وانتصاره على خصمه ، فقد
جادل (١) صالح بن عبد القدوس الذي كان من الشكاك وانتصر عليه حين كان
يعزیه في ابنه الذي مات . ويجادل أيضاً شابا من أصحاب النجوم بحضرة الحسن
ابن سهل فينتصر عليه (٢) ويجادل أيضاً مجوسياً يقول : إن النار بنت الله والبقر
ملائكته والماء نوره والجوع والمعش فقر الشيطان ، وأن الذي يحمل الأرض
بهمن الملك . فيقول له أبو الهذيل في تهكم : فما في الدنيا شر من الجوس ، أخذوا
ملائكة الله فذبجوها ثم غسأوها بنور الله ثم شووها ببنت الله ثم دفعوها إلى فقر
الشيطان وفاقتهم ثم سلعوها على رأس بهمن أعز ملائكة الله (٣) ، فانقطع المجوسى
وخجل مما لزمه . وهكذا نجد أبا الهذيل مغرما بالجدل يجادل جميع الطوائف من
يهود ومجوس ونصارى ومنجمة وكذا المخالفين له من فرق المساميين . ولقد بعد
صيته في هذا حتى رحل له العلماء من الأقطار الأخرى فابن النديم (٤) يخبرنا

(١) قال صاحب النية والأمل ص ١٢٥ : وقيل مات صالح بن عبد القدوس ابن فضى إليه
أبو الهذيل ومعه النظام وهو غلام حدث فرآه حزينا فقال له : لأعرف لجزحك وجها إلا إذا
كان الانسان عندك كالزرع ، فقال صالح بن عبد القدوس لتماما جزع لأنه لم يقرأ كتاب المشكوك
فقال وما كتاب المشكوك؟ قال كتاب وضعته من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن
وفيا لم يكن حتى يظهر أنه قد كان ، فقال له أبو الهذيل ، فشك أنت في موت ابنك وأعمل على
أنه لم يمت وإن كان قد مات ، وشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه .

(٢) الأمل ج ١ ص ١٢٥ (٣) نفس المصدر ص ١٢٦ (٤) الفهرست ص ٢٥٥

أن حفص الفرد من الحجرة قدم من مصر إلى البصرة فسمع بأبي الهذيل فذهب إليه
ونظره فقطعه أبو الهذيل ، ويكتفى في هذا أن صالح ابن عبد القدوس قال فيه :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل (١) فأنت حقا لعمري مفصل جدل

العصر الذي نشأ فيه أبو الهذيل

كان القرآن الكريم في أول صدر الإسلام (أى في عهد الرسول وتأخلفاه
الراشدين بعده) مصدر عقائد المسلمين ، إليه يرجعون ، فيما يتعلق بآيات الله وصفاته
وأبضا كان مصدر تشريعهم وتعاليمهم ، ولكن المسلمين بعد هذا لم يستمروا بعيدين
عن العالم بل اختلطوا بالأمم الأخرى التي كانت لها ثقافات قديمة وديانات قديمة
وقام بجانب الحرب بالسيف الحروب بالأفكار والآراء وقوة الحجج ، ولقد رأينا
كما سبق أن العلماء من المسلمين أمثال أبي الهذيل كانوا يتناقشون مع أصحاب الملل
الأخرى وكل يريد أن ينتصر لدينه ، فالجوسي يريد أن يقنع المسلم بجوسيته ،
واليهودى كذلك يريد أن يقنعه بيهوديته ، وكذلك المسيحي يريد أن يقنعه
بمسيحيته ، ومن يقول بالجبر من المسلمين يريد أن يقنع من يقول بالاختيار ،
والمشبه يريد أن يجادل المنزه ويناقشه في رأيه ، فهذا العصر كان عصر جدل
ونقاش وانتصار لرأى ورد لرأى ، فنشأ عن هذا تلاقى الأفكار والآراء والديانات
واختلاط بعضها ببعض وتلاقح كل منها بالآخر. إذن كان في هذا العصر (الذي
نشأ فيه أبو الهذيل وخاصة البصرة التي نشأ فيها) تيارات من الأفكار مختلفة
فوجد المسلمون قد خرجوا إلى العالم بكتاب يريدون أن يدين العالم كله به ،
وأصحاب الديانات الأخرى يريدون أن يدافعوا عن دينهم ضد هذا الدين الجديد
ولكن الديانات القديمة كانت قد تقلست وعرف أصحابها كثيرا من الفلسفة
اليونانية التي كانت قد انتشرت في الشرق من حين فتح الإسكندرية ، فمثلا

(١) وضع الإسلام الإجماع أحمد بك أمين ج ٣ ص ٩٨ .

إذا اتجهنا نحو اليهود نجد أنهم قد فلسفوا دينهم من عهد « فيلون » (من سنة ٢٥ ق.م إلى سنة ٥٠ م . ب . م^(١)) وإذا نظرنا في ثقافة الفرس نجد أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية من وقت أن أغلق جوستينيان المدارس الفلسفية في عام ٥٢٩ م ، بل وقبل هذا أيضاً حين غزا بلادهم الاسكندر ، وإذا تركنا هؤلاء المسيحيين نجد النساطرة واليعاقبة منهم قد انتفعوا بالأبحاث الفلسفية في البحث عن معرفة طبيعة المسيح .

تيارات من الأفكار مختلفة : يهود ونصارى ومجوس متأثرون جميعاً بالفلسفة اليونانية ويريدون أن يحافظوا على دياناتهم ضد الدين الجديد ، ومسلّمون منقسمون فرقاً بين قائلين بالجبر وقائلين بالاختيار و بين مشبهة ومنزهة ، وكذلك كتب فلسفية قد ترجمت وفيها عقائد ومبادئ تخالف الدين الإسلامي .

بين كل هذا نشأ أبو الهذيل العلاف فنأثر بكل منها بمقدار وسنجد من بين هذه المؤثرات الفلسفة اليونانية وسنعرف إن شاء الله مدى تأثير الفلسفة اليونانية في آرائه الكلامية

لقد استمع أبو الهذيل إلى علماء عصره وعرف حلافاتهم ووقف على جدلهم وليس بالبعيد أن يكون قد قرأ بعض (٢) ما ترجم من الكتب الفلسفية ، وليس بالبعيد أن يكون قد عاق بذهنه بعض الآراء الفلسفية من المناقشات الشفوية أيضاً مع أهل الديانات (٣) الأخرى لأن مهمة من يناقش غيره ليس فقط أن يرد ما يسمع من خصمه ولكن قد يعجبه بعضها فيتأثر بها ويعتقها فتلامبداً الحركت والنسكون وأنها شرط في تكون الأشياء وفسادها ففكرة فلسفية قال فيها بعض فلاسفة اليونان

(١) الأستاذ أحمد بك أمين — ضحى الإسلام ج ٣ ص ١

(٢) يقول النظام : إنه نظر في كتب الفلاسفة وهو بالكوفة فلما ورد البصرة كان يقطن أنه عالم من لطيف الكلام عالم بعلمه أبو الهذيل . قال النظام : فلما نظرته تخيل إن أنه لم يكن متشاكلاً إلا بها (النية والأمل ص ٢٦) .

(٣) يقول « سنتلانا » في محاضراته : إننا لم نعرف كتباً روائية ترجمت في الشرق . ولكننا نجد عند المسيحيين كثيراً من الأفكار الروائية وكذلك عند المعتزلة ١٠ هـ .

ومع هذا ترى أبا الهذيل يتعصب لها ويعتقها وسنجد - إن شاء الله - أنه قد اتخذ هذا مبدأ وشرطا في تكون الأشياء بل وفي حدوث العالم ويستدل عليها من القرآن حتى قال لمن أراد أن يثبت له حدوث العالم بدون الحركة والسكون « مثلك مثل رجل قال لخصمه أحضر معي إلى القاضي ولا تحضر بيقتك (١) » .

إختيار المأمون له لرأسه مجلس المناظرة

لما عرف عن أبي الهذيل من قوة جدله وقراءته لبعض ما ترجم من الكتب الفلسفية أو لكل ما ترجم واعلمه بما عليه أهل الديانات الأخرى من الآراء والأفكار ولفصاحته أيضا لكثرة ما يعرفه من الشعر العربي حتى قال فيه المبرد ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة ، شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثأمائة بيت .

لكل هذا اختاره المأمون ليكون رئيس مجلس مناظرته ، قال ابن قتيبة الدينوري . وعقد المأمون المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات ، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . ويكفي هذا دليلا على شهرته العلمية وسعة إطلاعه ومعرفته لآراء الأمم الأخرى ودياناتهم ومعرفته بطرق الجدل لأننا نعرف قوة المأمون العلمية واذن لا يضع ثقته إلا في رجل يكون كفوءا لهذا .

معرفة التامة بما يتعاق بالقرآن تفصيلا مع تفسيره

بعض آياته استشهدا على رأيه في الاستطاعة

لم يكن أبو الهذيل عالما - كما تقدم - بآراء الفرق الخالفة سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة فقط ، وإنما كان عالما أيضا بالشبه التي تتعلق بالقرآن الكريم فها هو يجيئه رجل اشككت عليه آيات من القرآن وتوهم أنها ملحونة ويريد أن يجيبه

(١) الامالى للسيد المرتضى ج ١ ص ١٢٤ .

عن هذا فيقول له أبو الهذيل . أجيئك بالجملة أو تسألني عن آية آية ؟ فيكتفى الرجل أن يجيبه بالجملة (١) ويسأله آخر معاصر له عن الاستطاعة فيجيبه بآية من القرآن فيقول له خبرني عن قول الله عز وجل « وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهاكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون » هل يخلوا من أن يكون أ كذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وهم يكذبون فيقولون لسنا نستطيع ولو استطعنا لخرجنا معكم فأ كذبهم الله تعالى على هذا الوجه ؟ أو يكون على وجه آخر يقول : إنهم لكاذبون إن أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون ولا يكون الخروج ولا نعقل معنى ثالثا غير الوجهين اللذين ذكرناهما (٢) ومثل هذا يدلنا على شهرة الرجل العلمية وعلى قدرته على إزالة الشبه وأنه رجل مدافع عن الدين الإسلامي سواء في هذا كانوا من أصحاب الديانات الأخرى أو من المسلمين الذين تمن لهم شبهات تتعلق بالدين الإسلامي فيزيل ما يشبهه على خصمه من المشاكل الدينية ويطمئن سائله إلى ما يقول .

كـ

يحكي ابن المرتضى (٣) عن يحيى بن بشر أن لأبي الهذيل ستين كتابا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله . ثم يحكي ابن خلكان (٤) أيضا أن لأبي الهذيل كتابا يعرف بميلاس ، وأن ميلاس هذا رجل مجوسى حضر مناقشة بين أبي الهذيل والثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس .

(١) قال الاستاذ أحمد بك أمين في كتابه « ضحى الإسلام » ج ٣ ص ١٠١ وجاء رجل فقال ، أشكك على آيات من القرآن توهم أنها ملحونة فقال له أبو الهذيل ، أجيئك بالجملة أو تسألني عن آية آية ؟ فقال : بل تنويني بالجملة . فقال أبو الهذيل ، هل تعلم أن شدا كان من أوسط العرب وأن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال نعم . فهل تعلم أن العرب اجتمعوا في تكذيبه ، قال نعم . قال ، فهل تعلم أنهم عابوه باللحن . قال لا . قال أبو الهذيل ، فتدخ قولهم مع علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟

(٢) الامالى ج ١ ص ١٢٥ (٣) المنية والأمل ص ٢٥

(٤) وفيات الأعيان ج ١ ص ٦٠٧

وعلى كل حال سواء أحييت هذه الروايات أم لم تصح فإنني لم أعثر لأبي الهذيل على مؤلفات ولا كتب وردت آراؤه منشورة في كتب المقالات ، ويظهر من آراء الرجل أنه لم يكن صاحب تآليف وإنما كان صاحب مناظرات ومجادلات حول آراء تثار وأفكار تذكر فيأخذ الرجل إما في إبطالها وإما في تصحيحها ، ولهذا لم نعرف له منهجاً علمياً ولم تكن له أفكار مركزية نحكم عليها بأنها آراء علمية وكل ما يمكن أن نقوله فيه : إنه رجل مرن على الدفاع الديني ، وهذا الدفاع جعله يختلط بأصحاب الآراء الأخرى سواء أكانت دينية أو فلسفية يأخذ منها ما يعجبه ويرد غيرها ولهذا نقولون : إنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل (١) .

وفاته

في أواخر أيام الوراق أو أوائل أيام المتوكل على خلاف بين المؤرخين في السنة التي توفي فيها وهل هي سنة ٢٢٦ هـ أو سنة ٢٢٧ هـ أو سنة ٢٣٥ هـ توفي «أبو الهذيل» «بسر من رأى» وانتهت بذلك حياة ذلك الرجل التي تمثل عصراً طيباً من عصور الإسلام ، عصر النهضة الإسلامية والحياة الفكرية النشطة ، لهذا كان أبو الهذيل نشطاً كمصره ، وأما حكمنا عليه كفيلسوف خالص أو متكلم فإننا سنذكره - إن شاء الله - بعد التحدث عن آرائه ومدى تأثيرها بالفلسفة

الفصل الثاني

تصوير حال المساميين العامية تصويراً إجمالياً

إلى عصر أبي الهذيل مع بيان الكتب الفلسفية التي عرفوها

أولاً - حال المساميين العامية

ثانياً - كيف عرف المسلمون الفلسفة اليونانية ؟

١ - الحالة العامية للمساميين في عصر الرسول والخلفاء الراشدين .

جاء النبي عليه السلام بدين ولم يجيء بنظريات علمية معقدة ، جاء بما يصلح الإنسان مع ربه ومع نفسه ومع المجتمع الذي يعيش فيه ، كان الرسول عليه السلام يهتم بأن يصلح النفوس إصلاحاً عملياً لأن وظيفة الرسل هي الإصلاح العملي لا تعقيد المسائل والدخول بها في المسالك النظرية الشائكة وكان مصدر إصلاحه هو القرآن الكريم وكان دائماً يبعد بأصحابه عن الجدال والنقاش الديني وكان يعلمهم أن الأمم التي قبلهم ماهاكت إلا بالجدال الديني والخلاف النظري واطمأنت النفوس إلى هذه الطريقة وساروا في الطريق العملي وتهذبت نفوسهم وصلحت أحوالهم ونشروا دعوتهم بين الأمم الأخرى لأنهم لم يشغلوا إلا بما هو عملي ولم يضيعوا أوقاتهم كالأمم الأخرى في النقاش والتخاصم والجدل الديني ، لهذا سبقوا غيرهم وتقدموا عليهم وماكروا أعظم دوابين لذلك الوقت ، وبقى الحال على ذلك مدة عصر الرسول والخلفاء الراشدين حتى في الأحكام النقيية نفسها لم يتمجلوا الحوادث بل كانوا يحكمون فيما يقع قياساً على ماضي ، وإن لم يجدوا له نظيراً لافى كتاب ولا سنة حكموا فيه بالرأى بعد مشورة بينهم وهداية بضياء الكتاب والسنة .

٢ - الحالة العلمية في عصر الدولة الأموية

أما عصر الدولة الأموية فإنه تغير قليلا عن عصر الرسول وأصحابه فقد أخذ المسلمون في دراسة القرآن والحديث ليستنبطوا منهما الأحكام الدينية والقواعد العلمية التي تنفعهم في دينهم ودنياهم ، لهذا أخذوا في دراسة اللغة ومعرفة أساليبها ليستعينوا بها على دراسة القرآن والحديث وكانت تغلب عليهم أيضاً الروح العملية ولا يهتمون إلا بما هو عملي حتى ما ترجم لهم من الأمم الأجنبية إنما كان القصد منه الفائدة العملية ، فهذا خالد^(١) ابن يزيد بن معاوية يأمر أحد المشتغلين بالفلسفة اليونانية بترجمة كتب الصنعة أي الكيمياء ويتردد عمر^(٢) بن عبد العزيز في ترجمة كناش في الطب وجده في خزائن الدولة أربعين يوماً يستخير الله فيها وبعدها يأمر بترجمته مع أنه يتصل بحياتهم العملية أيضاً . ثم ترجم الديوان في عهد هشام بن عبد الملك^(٣) ، وهكذا نجد أن الروح العملية في المسلمين فيما يتصل بإصلاح نفوسهم هي التي تغلب أيضاً على الدولة الأموية ولا ينتظر من أمة وفيها من حكامها الذين تردد أحدهم في ترجمة كتاب في الطب أن يسمح حكامها بترجمة كتب أفلاطون أو أرسطو أو بقراط أو جالينوس لأنهم ليسوا في حاجة إلى هؤلاء ولا إلى علمهم ونظرياتهم المعقدة التي لا توافق روح هذه الدولة البدوية .

٣ - الحالة العلمية في عصر الدولة العباسية

في هذا العصر تقدمت الدراسة العلمية ووجد الفقهاء والمحدثون والمتكلمون واللغويون والمنجمون والأطباء والمفسرون وبدأت الترجمة الفعلية من الأمم الأجنبية إلا أنهم أيضاً في بادئ أمرهم كانوا يترجمون ما لهم به حاجة عملية الذي يعتبر

(١) توفي سنة ٨٥ هـ

(٢) توفي سنة ١٠١ هـ

(٣) توفي سنة ١٢٥ هـ

فمثلا المنصور الذي كان يعتبر أول الخلفاء العباسيين - لأنه كان شغوفا بالمنجمين والتنجيم حتى كان لا يعمل شيئاً إلا باستشارتهم وأنهم كانوا دائماً في حاشيته ، وهاهو نوبخت المنجم كان دائماً في صحبته ولما عجز عن القيام بهذا العمل أمره باختيار من يقوم مقامه فاختر له ابنه أبا سهل - أمر بترجمة كتب التنجيم ، ولأنه كان محموداً فقد استدعى جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جنبد يساور لمعالجته بعد أن يؤس من علاج هذا المرض ، فعالجه منه وفرح به كثيراً وكافأه على هذا وأحسن وفادته ورده إلى بلده مكرماً بعد أن استخلف عنده عيسى بن شهلا واهتم بترجمة كتب الطب . ثم ترجم في أيامه عبد الله بن المقفع بعض كتب المنطق لأرسطو لأنه يتصل بحاجة عملية أيضاً هي ضبط الأفكار ووزنها بميزان صحيح . وهكذا كان المسلمون في بدء أمرهم يترجمون من المعلوم ما لهم به حاجة عملية ، ولما اشتد اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء وأخذ كل واحد يعبر عن نجلته من غير حرج لتساهل الخلفاء العباسيين مع أرباب الأديان الأخرى وكثر الإلحاد والزندقة أمر المهدي علماء الكلام بتأليف الكتب في الرد على هؤلاء الملحدون الذين كانوا متقنين بالفلسفة اليونانية فاضطر المسلمون إلى أن يعرفوا عنها شيئاً ينفعهم في ردودهم على أصحاب الديانات الأخرى ، لهذا أخذت ترجمة الكتب تزداد شيئاً فشيئاً حتى عصر المأمون الذي أنشأ داراً خاصة سماها دار الحكمة .

ثانياً - كيف عرف المسلمون الفاسفة ؟

(أ) الاختلاط بالأمم الأجنبية

(ب) ترجمة الكتب الفلسفية

(١) الاختلاط بالأمم الأجنبية

١ - الإسلام وأصحاب الديانات الأخرى

قرر الإسلام مبدأ حرية التدين بشرط أن يكون أصحابه ينتسبون إلى كتاب سماوى ، لهذا سمح لكثير من اليهود والنصارى والمجوس أن يقيموا بين المسلمين في نظير قدر من المال يدفعه القادر منهم لأجل حمايته والدفاع عنه وتمتعه بما يتمتع به المسلمون . هذا المبدأ جعل كثيرا من أصحاب الديانات الأخرى يبقون على عقائدهم القديمة ويخلصون لها ويعلمون في أن يحولوا بعض المسلمين إليها ، ولقد عرضنا عند كلامنا على تاريخ أبي الهذيل أن رجلا يهوديا جاس في البصرة يقرر لنا الديانة الموسوية وان أبا الهذيل ناقشه في هذا وانتصر عليه فهذه الحكاية وأمثالها تبين لنا مدى تساهل الحكام المسلمين مع أرباب الديانات الأخرى ، ويروى لنا التاريخ أيضا ان رجلا اسمه يحيى الدمشقى كان في عهد الدولة الأموية ألف كتابا يعلم فيه المسيحي الدفاع عن دينه وعمله على طريقة السؤال والجواب يقول فيه : إذا قال لك المسلم كذا فقل له كذا . وكان هذا الجدل الدينى بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى من الطرق التى عرف عنها المسلمون بعض النظريات الفلسفية للإمام أصحابها بالنظريات الفلسفية أو على الأقل لمعرفةهم للآراء الفلسفية التى تنفعهم فى الدفاع عن عقائدهم .

٢ - السريان

السريان عامل مهم فى معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية ، وذلك أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية وقاموا بنشرها فى الشرق وأنشأوا مدارس الرها ونصيبين وحنديسابور لنشر هذه الفلسفة فى العراق وما حوالها ، ولما فتح المسلمون هذه البلاد ووجدوا هذه المدارس ورأوا هذه الفلسفة منتشرة بين أهلها وافقت

نفوسهم لتعلم هذه الفلسفة أرادوا من السريان أن يعلموهم الفلسفة ، ولكن يظهر أن السريان كانوا مترددين في قبول هذا الطلب . يدلنا على هذا فتوى يعقوب الرهاوى الذى أفتى بأنه يجوز للنصارى أن يعلموا أولاد المساميين العلوم الفلسفية . ولما جاء دور الترجمة كان السريان أيضا هم الترجمة لهذه الفلسفة والناقين لها من اللاتين السريانية واليونانية إلى المسلمين ، فكان السريان كانوا معلمين للمسلمين أولا ومترجمين لهم ثانيا ، لهذا تأثر المسلمون بالفلسفة التى كان يعرفها هؤلاء السريان

٣ — الفلسفة التى كان يعرفها السريان

بدأ عصر الترجمة عند السريان فى القرن الرابع الميلادى وانتهى فى القرن الثامن . ولقد ترجم السريان مجموعات من الحكم وترجموا أيضا كتبها فى الإلهيات والأخلاق والتصوف والطبيعة والطب . ولقد كان السريان يترجمون ما يترجمونه من الكتب المنطقية والطبيعية بأمانة ، وأما كتب الأخلاق والإلهيات فإنهم كانوا يغيرون فيها كثيرا أو يفهمونها على غير حقيقتها ولكن بالرغم من أمانة السريان ودقهم فى ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية فإنهم لم يعرفوا الفلسفة اليونانية على حقيقتها وإنما الفلسفة التى عرفوها هى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وهذه الفلسفة نفسها هى التى عرفها المسلمون بعد أن السريان هم الواسطة كما قلنا فى معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية سواء كان بالتعليم أو بالترجمة أو بواسطة النقاش الدينى ، ولهذا يقول الأستاذ ديهور (١) : إن السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، أعني أنهم بدأوها على التعيين حينما أخذ علماء المذهب

الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها .

٤ - قبول المسلمين للفلسفة الأفلاطونية الحديثة :

إن فلسفة الأفلاطونية الحديثة فلسفة دينية ، وقد بدأت هذه الفلسفة في القرن الأول الميلادي حينما جاء الفلاسفة اليونان وتلاقوا بالشرقيين وكان ذلك لسببين أحدهما ميل اليهود إلى التوفيق بين معتقداتهم الدينية والعلم الغربي الذي كان متأثرا بالعلم اليوناني .

وثانيهما : أن المفكرين الذين كانوا قد استمدوا آراءهم من الفلسفة اليونانية رأوا أن يوفقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية البحتة . لهذا كانت هذه الفلسفة لاهي بالفلسفة الخالصة ولا هي بالدين الخالص ، ثم لما جاء السريان أخذوا هذه الفلسفة لما وجدوا فيها من الآراء التي تنفع دينهم وعملوا على نشر هذه الفلسفة في الشرق حتى جاء المسلمون واختلطوا بهم فتأثروا بهذه الفلسفة وقبلوها أيضا كما قبلها اليهود والمسيحيون بل والفرس أيضا .

٥ - الفرس :

كان الفرس أيضا عاملا مهما من العوامل التي كانت سببا في معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية . ولقد عرف الفرس هذه الفلسفة من عهد كسرى أنوشروان^(١) الذي أسس في حنديسابور معهدا للدراسات الفلسفية والطبية وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين ، فضلا عن هذا فإنه كان ذا ثقافة واسعة ولهذا شمل تسامحه الديني النساطرة واليعاقبة مع مخالفتهم له في عقيدته

الوثنية وأيضاً حينما أغلق جوستينيان مدرسة أثينا في سنة ٥٢٩م جاء إلى بلاد الفرس سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد فأواهم كسرى وأكرم وفادتهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم في سنة ٥٤٩ م . وعلى ذلك تكون الفلسفة التي عرفها الفرس عن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فلما جاء المسلمون إلى هذه البلاد واختلفوا بأهلها تأثروا بما عرفوه أيضاً من هذه الفلسفة .

نشأ إذن من الاختلاط بين المسلمين والأسم التي كانت تحت حوزتهم أن تأثر المسلمون بما كان عندهم من المعارف الفلسفية وأخذها المسلمون بدورهم وأخذوا منها ما أخذوا وردوا منها ماردوا مما لا يتناسب ودينهم .

ب - ترجمة الكتب الفلسفية

١ - أدوار الترجمة :

قسم الأستاذ استنلانا (١) أدوار الترجمة عند المسلمين إلى ثلاثة أدوار :

الدور الأول : ويبدأ من عصر أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦ و ينتهي بعصر

هارون الرشيد سنة ١٩٣ هـ .

الدور الثاني : ويبدأ من عصر المأمون سنة ١٩٨ هـ و ينتهي سنة ٣٠٠ هـ .

الدور الثالث : ويبدأ من سنة ٣٠٠ هـ و ينتهي في منتصف القرن

الرابع الهجري

هذه هي أدوار الترجمة عند المسلمين .

ولكن الذي يهمنا منها الآن هو الدور الأول وبعض الدور الثاني إلى السنة

التي توفي فيها أبو الهذيل وهي سنة ٢٣٥ هـ .

(١) دراسات الأستاذ استنلانا

١ — ما عرفه المسلمون من الكتب الفلسفية في هذين الدورين
أولا -- كتب أفلاطون وقد قسم الاستاذ سفتلانا (١) كتب أفلاطون
باعتبار المقصود منها إلى أربعة أقسام:

١ — الأول منها ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم الموه وتعلق
علمنا بالمعاني وتعلق المعاني بعضها ببعض والارتقاء منها إلى الإله . وترجم حنين
بن إسحق من هذه الكتب الجوامع التي ألفها جالينوس

٢ — ما يتعلق بالطبيعات : وهي طياوس . ولقد عرف المسلمون لأفلاطون
كتابين بهذا الاسم طياوس الطبيعي وطيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة
العقلية التي هي عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس ، وأما الطبيعي فهو في تركيب
عالم الطبيعة . ولقد نقل طياوس الروحاني ابن البطريق وكذا حنين ابن إسحق
وأما طياوس الطبيعي فقد ترجمه حنين بن إسحق .

٣ — الكتب التي تبحث في النفس والأخلاق : ونقل منها حنين ابن
إسحق جوامع جالينوس التي تلخص فيها محاورات أفلاطون .

٤ — المحاورات الأفلاطونية التي تتعلق بالسياسة : ترجم منها حنين بن إسحق
أيضا كتاب المدينة ويظهر أنه الذي نعرفه الآن باسم كتاب الجمهورية ثم ترجم
كذلك كتاب « النواميس » وترجم جوامع أفلاطون لجالينوس التي بها كتاب
آخر لأفلاطون يسمى بولتيكوس وهو في صفات من يريد مباشرة الأمور السياسية
في المدينة ويسمى أيضا المدبر .

ثانيا : كتب أرسطو

١ — كتبه المنطقية : أول ما عرف العرب من كتب أرسطو هي بعض

(١) محاضرات الاستاذ سفتلانا .

كتبه المنطقية التي ترجمها ابن المقفع الذي توفي سنة ١٤٢ هـ لأبي جعفر المنصور ، ثم ترجم حنين بن إسحق كتاب المقولات له ثم أغلب كتبه المنطقية وقرأ العرب ما ترجم من هذه الكتب حتى ألف في هذا الكندي رسائل منها رسالته المعروفة « بالمدخل المنطقي المستوفى ، وكتاب المدخل المختصر ، وكتاب في البرهان المنطقي ، وكتاب في مقياس أرسطوطاليس العلمي (١) » .

٢ — كتبه الطبيعية : قال البغدادي (٢) في تاريخه : فأما كتب أرسطو الطبيعية فهي كتاب سمع الكيان وهو الخير الطبيعي بين فيه عن الأشياء الطبيعية وهي خمسة المشتملة على الطبايع كلها التي لا وجود لشيء من الطبايع بدونها وهي العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان فإنه لا وجود ازمان إلا بحركة ولا وجود لحركة إلا بمكان ولا وجود لمكان إلا بصورة ولا وجود بصورة إلا بعنصر وهذه الخمسة منها اثنان جوهران وهما العنصر والصورة وثلاثة أعراض جوهرية ، ولقد ترجم حنين بن إسحق كتاب « جوامع تفسير القدماء اليونانيين » لكتاب أرسطوطاليس في السماء والعالم (٣) ، ثم كتاب الآثار العاوية ترجمة يحيى بن البطريق للمأمون ثم كتاب الحيوان وهو تسع عشرة مقالة نقله ابن البطريق أيضا .

٤ كتبه النفسية : كتاب النفس قال القفطي (٤) : إن ابن البطريق قد عمل لهذا الكتاب جوامع ، ثم أن: لقسطا ابن لوقا البعلبكي رسالة في الفرق بين الروح والنفس .

(١) القفطي ص ٩٦ وابن أبي أصيبعة ح ١ ص ٢٠٩ .

(٢) المتوفى سنة ٢٧٩ هـ .

(٣) ابن أبي أصيبعة ح ١ ص ٢٠٠ .

(٤) ص ٤١ و ٤٣ .

(٥) كتيبه الاخلاقية :

وهذه الكتب قد ترجم منها حنين^(١) بن اسحق كتاب الأخلاق وهو اثني عشر مقالة . ولقسطا ابن لوقا البعلبكي أيضا الذي توفي سنة ٣٣٠ كتاب السياسة ثلاث مقالات (٢) .

(٦) كتيبه التي تتعلق بما وراء الطبيعة :

نقل منها إسقاط للكندي من أول الكتاب إلى حرف (نو) (٣) . ولقد عرف في هذين الدورين أيضا كتب من مصنفات ثاوفرسطس وكذلك بعض مختصرات نيقولاوس الدمشقي لكتب أرسطو وأيضا عرفوا شيئا من تفاسير اسكندر الأفروديسي لكتب أرسطو ، وكذلك بعض مؤلفاته . هذه الكتب الفلسفية التي عرفها العرب في العصر الذي عاش فيه أبو الهذيل فإذاً يكون أبو الهذيل قد عرف الفلسفة اليونانية من طريقين . طريق مباشر : وهو طريق الكتب التي ترجمت إلى العربية .

وطريق غير مباشر وهو اختلاطه بالأمم الأجنبية التي كان باعتبار أنه رجل دين مدافع لا بد أن تقوم بينه وبينهم مناظرات دينية ولقد أثبت التاريخ لنا كثيرا من هذه المناظرات ولقد كانت الأفكار الفلسفية شائعة في الشرق كما قلنا ولهذا يقول الأستاذ سنتلانا ، إن مذاهب أهل الرواق لاسيما أقوالهم في الأخلاق كانت معروفة مشهورة في الشام ومصر منذ القرن الأول للمسيح ومصداقه رسالة « مارا بن سرفيون إلى ابنه . . . وهي مشحونة بأفكار رواقية . ثم قال ، ولاشك أيضا في وصول العرب إلى شيء من ذلك عن طريق المحاورة والمناظرة

(١) توفي سنة ٢٦٠ هـ

(٢) القفطي ص ٢٦٣

(٣) نفس المصدر ص ٤١

حين اختلطوا بالروم والصائبة والمصريين بعد فتوح البلدان المشرقية .
فهذا النض يدل صراحة على أنه لا يتعين علينا أن نبين تأثير الفلسفة في
أبي الهذيل بطريق الكتب التي ترجمت فقط ، ولكن هناك طريق آخر لهذا
التأثير هو طريق الاختلاط والمحاورات الدينية ، ولقد عرف أبو الهذيل بهذا .
إذن لا يتأتى أن يقال قد يكون ماتدعيه من تأثير آراء أبا الهذيل بالآراء
الفلسفية مجرد مشابهة ؟ لأن هذا لا يتأتى في حلول طويلة إذ قد تتفق الخواطر
أما الفكر الكثيرة والحلول الطويلة فلا أظن أنها يتأتى فيها معنى المشابهة ،
خصوصاً وأنا وجدنا طريقاً آخر وهو أكثر من طريق الكتب تأثيراً وهو
طريق الاختلاط والنشابة الفكرية والنزاع الديني بين المسلمين وأصحاب الملل
الأخرى الذين تأثروا بالفلسفة قبلهم .

الباب الثاني

آراء أبي الهذيل

مقدمة :

لقد رأيت أن أقسم آراء أبي الهذيل إلى ثلاثة أقسام فأجعل كل قسم منها فصلاً . الفصل الأول ويشتمل على آرائه في الإله . الفصل الثاني ويشتمل على علاقة الله بالعالم . الفصل الثالث ويشتمل على علاقة الإله بالإنسان .

الفصل الأول

الله

أولاً — ذات الله ثانياً — صفاته

١ — ذات الله عند أبي الهذيل : لما تكلم أبو الهذيل على ذات الله سبحانه كان كلامه عليها سائياً ، كله يحصل معني تنزيه الله عن الجسمية والجوهرية والعرضية والمكانية والزمانية وينفي عنه معنى الحول في الغير ، وينزهه عن الطول والعرض والعمق وأنه ليس له لون ولا طعم ولا رائحة فهو يقول مثلاً إن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بدي لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحجة . . . ولا يتحرك ولا يسكن . . ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان . . ولا يوصف بأنه متناه . . . ولا تدركه الحواس . . وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له . . (٣ أبو الهذيل)

لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع شيء
لا كالأشياء... لم يخلق الخلق على مثال سبق... لا يجوز عليه اجتزار المنافع
ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس
بذى غاية فيتناهى... وهو ينفي أن يكون لله ماهية لانعلمها بل ليس له ماهية أصلا
هذه عقيدة أبي الهذيل في ذات الله لا نرى فيها إلا أوصافا سامية فهو لا يصف
الإله بأوصاف إيجابية أصلا لأن هذا يؤدي إلى التركيب والتركيب في ذات الله
عنده باطل ولو في الذهن أو التعبير، وعلى هذا المعنى وهو التنزيه المطلق أو الوحدة
الكاملة التي تنافي التعدد والتركيب قامت آراء أبي الهذيل الكلاسيكية وهو لهذا
منع أن يكون لله ماهية لأن الماهية تؤدي إلى التركيب المنطقي والتركيب بجميع
أنواعه محال على الله.

٢ - مدى تأثير الفلسفة اليونانية في هذه العقيدة :

١- إذا قارنا بعض تعبيرات أبي الهذيل عن ذات الله مع بعض تعبيرات
الفلاسفة اليونانيين نجد بينهما تشابها، فمثلا يقول أبو الهذيل - عند كلامه عن
ذات الله - « لا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان » لماذا؟ لأنه طبعاً لا يخضع
لقوانين الزمان والمكان، وإعنا لم يخضع لها لأنه خالق لها وهي مخلوقة فيجب
أن يكون متقدما عليها لأنه لو جرت قوانين المكان أو الزمان على الإله أو كان
خاضعا لها لكان محتاجا إليها لكن احتياج الإله باطل، وأيضا إن احتياج إليها
لكانت متقدمة عليه لكن باعتباره خالقا لها يجب أن يكون متقدما عليها وهي
متأخرة عنه فإو لم يقل أبو الهذيل هذا لكان الإله متقدما، وهذا باطل،
وإذا تركنا أبا الهذيل إلى أرسطو وجدناه يعبر عن هذا المعنى بقوله « ويلزم من
تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة (كالأله مثلا) ليست في الزمان لأنها
ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفا للوجود مع الزمان وإنما الموجودات

المتحركة أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها^(١)

إذن كل من أبي الهذيل وأرسطو قد منع أن يكون الإله خاضعا لأحكام الزمان وإن كان أرسطو قد عالج منع إجراء الزمان على الإله ؛ وأما أبو الهذيل فلم يعالج هذا وذلك ضروري لأن الأول فيلسوف والثاني رجل ديني يريد أن يدافع فقط عن عقيدته ، ثم إن علة عدم جريان أحكام الزمان على الموجودات (التي منها الإله) عند أرسطو أنها لا تتحرك ولا تسكن . وفي هذا أيضا يتفق أبو الهذيل مع أرسطو في فكرة عدم تحرك الإله وسكونه فهو يقول « لا يتحرك ولا يسكن » .

إلى هنا رأينا أن أبا الهذيل يكاد يتفق مع أرسطو في هاتين الفكرتين فكرة : تنزيه الإله عن الحركة والسكون وفكرة تنزيهه عن الزمان ، وإذا تركنا هذين التعبيرين إلى تعبير آخر من تعبيرات أبي الهذيل عن ذات الله وجدنا أبا الهذيل قد أخذ التعبير الفلسفي وغيره إلى ما يناسب الدين الإسلامي فهو يقول : « لم يخلق الخلق على مثال سبق » وذلك لأن فكرة أفلاطون في إيجاد الله للعالم أن المادة كانت موجودة مهوشة والمثل موجودة ولكن منظمة ، فالله سبحانه أخذ هذه المادة ونظمها وصنع منها هذا العالم على نظام عالم المثل^(٢) . وإذا يكون أصل العالم قديما عند أفلاطون ، وهل يقول أبو الهذيل بمثل ما قال به أفلاطون ؟ كلا إنه مسلم قبل كل شيء والإسلام يقول إن ما سوى الله تعالى حادث ، إذن العالم بجميع أجزائه حادث ، والإله هو القديم فقط ولا قديم غيره لامادة العالم ولا مثاله ولهذا قال أبو الهذيل لم يخلق الخلق على مثال سبق وإذا يعتبر هذا أورا سلبيا للفلسفة في أبي الهذيل والأثر لا يلزم أن يكون دائما إيجابيا .

ب - ومن آثار الفلسفة في آراء « أبي الهذيل » في ذات الله أيضا قوله

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٨٦

(٢) قال الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ج ٢ ص ١٩١ . قال أفلاطون :

وام يكن في الوجود رسم ولا طال الا مثال عند الباري .

« لا تدركه الحواس وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع » إذا قارنا هذا بما قالته الأفلاطونية الحديثة نجد بينهما تمام المشابهة . يقول الأستاذ سنتلانا حاكيا (١) رأى الأفلاطونية الحديثة في الإله ، والأصل فيها (الحكمة الأولية) وهو ما تحكم به الفطرة السليمة أن وراء كل وجود وجودا لا يمكن التعبير عنه (يقصدون بهذا الوجود الذي هو وراء كل وجود وجود الذات الإلهية) وهو واحد فوق الوحدة لا ينطبق عليه شيء مما نتخيله بأوهامنا ولا مما نتصوره بأفكارنا وهو فوق الوجود وفوق العقل وفوق الحياة وفوق كل نسبة وكل تعيين لا تدركه العقول ولا تبلغ إليه الأفكار .

وإذن يكون أبو الهذيل قد اتفق مع الأفلاطونية الحديثة على أن الإله لا تحيط به حواسنا ولا أوهامنا ولا يمكن أن نتخيله أو ندركه بأفهامنا ولهذا كان كلاهما (أبو الهذيل والأفلاطونية الحديثة) قد منع أن يكون لله ما هية يمكن إدراكها أو فهم كنهها وإنما فقط نتحقق وجود الإله دون أن نعرف ماهيته .

جـ - من هذه المقارنة بين بعض تعبيرات «أبي الهذيل» عن ذات الله وبعض التعبيرات الفلاسفية عنها وجدنا أن التشابه يكاد يكون تاما بينهما ، ولكن ربما يقول قائل : إن هذه الآراء وهذه التعبيرات قد أخذها أبو الهذيل من القرآن ونرد هذا أقول إن ما ذكره أبو الهذيل في التعبير عن ذات الله يؤدي كله إلى وصف الإله وصفا ساميا والقرآن قد وصف الإله بأوصاف إيجابية ظاهرها التشبيه وأوصاف سلبية تفيد التنزيه .

(١) تاريخ الفلاسفة الفلاسفية وهي المحاضرات التي ألقاها بالجامعة المصرية الأستاذ سنتلانا

أما الإيجابية فمثل قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » وقوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » وقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وقوله « يد الله فوق أيديهم » . وقوله تعالى « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » .

وأما السلبية فمثل قوله تعالى « ليس كمثل شيء » وقوله تعالى « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » .

فإذن قد سلك القرآن في الكلام على ذات الله مسلكين :

مسلك الوصف الإيجابي وهذا فيه كثير ، ومسلك الوصف السابي وهذا فيه قليل وإذن يكون مسلك أبي الهذيل غير مسلك القرآن لأننا رأينا أن أوصاف أبي الهذيل جابها أو كلها سابي ومسلك القرآن إيجابي على أن مسلك أبي الهذيل مسلك فيه الروح الفاسفي ظاهر فهو يقول مثلاً : لا يتحرك ولا يسكن وليس بذي غاية فيتناهى ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وأنه ليس جوهرراً ولا عرضاً ولا بذي لون ولا طعم ، وليس بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق الخ . فهذه التعبيرات الجديدة التي أتى بها أبو الهذيل لم يأت بها القرآن ولم يبر هذه التعبيرات الفلسفية للمقدمة وإنما أتى بمقيدة ظاهرة لأن المسالمين في أول عهدهم لم يكن لهم علم بهذه المصطلحات .

بقي أن نقول : قد يكون هذا المسلك الذي سلكه أبو الهذيل للرد على المشبهة وخاصة أننا قد عرفنا أنه قد وقعت بين أبي الهذيل وهشام بن الحكم رئيس المشبهة في عصره مناظرات ، فإن هشام بن الحكم كان يزعم « أن الإله سبعة أشبار بشبر نفسه وأنه يتلألاً كما تتلألاً السبيكة البيضاء من كل جانب (١) » .

وللرد على هذا نقول : إنه من المسلم أنه كانت تقع مناظرات بين المشبهة
والمعتزلة أو بعبارة أخرى بين أبي الهذيل وهشام بن الحكم ولكنه كان يكفي في
رد هذا التشبيه أن يقف عند حد ما جاء به القرآن ولكن رأينا أنه حين لجأ للرد
على المشبهة سلك هذا المسلك الفلسفي وعبر بالفاظ لم تكن معروفة عند المسلمين
كالجوهر والعرض الخ . وإذن لا يزال أثر الفلسفة ظاهراً في آراء أبي الهذيل
في ذات الله سبحانه وتعالى ، وأيضاً لو لم يكن هناك مؤثر خارج عن القرآن قد أثر
فيه ما اختلفت الآراء الكلامية بينه وبين غيره من المسلمين ولما وجدنا فيهم
مشبهة ومنزهة الخ .

صفات الله

أولاً — صفات ذات ثانياً — صفات فعل

مقدمة :

قسم أبو الهذيل صفات الله إلى قسمين : صفات ذات وصفات فعل

وعرف الأولى : بأنها التي لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كقولنا الله عالم فإن هذا الوصف لا يوصف البارى بضده ولا بالقدرة على ضده وهو الجهل وكقولنا قادر حتى فلا يوصف البارى بضد القدرة ولا يقدر أن يوصف بضدها وكذلك لا يوصف البارى بضد الحياة وهو الموت ولا يقدر أن يتصف بضدها .

وعرف الثانية : بأنها التي يجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة فإن البارى يوصف بضدها من الكراهة ويوصف بالقدرة على أن يكره ، وكذلك الحب يوصف البارى بضده من البغض وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهى . ولنترك الآن الكلام على صفات الأفعال ونتم الكلام على الصفات الذاتية .

١ — الصفات الذاتية عند أبي الهذيل ومدى تأثير الفلسفة في هذا

إن الصفات الذاتية عند أبي الهذيل وهي العلم والقدرة (١) والحياة والسمع والبصر والغنى والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والرؤية والقهر والعلو (٢) والقدم هي نفس ذات الله وليست أمراً زائداً على الذات فإن علم الله هو الله وقدرته

(١) المقالات للاشعري ص ١٦٥ .

(٢) نفس المرجع ص ١٧٧ و ١٨٠ .

هي هو وحياته هي هو . ولهذا يقول : إذا قلت إن الله عالم فقد ثبت لله علماً هو الله ونفيت عنه جهلاً ودلت على معلوم كان أو يكون وكذلك إذا قلت لله قادر فقد ثبت لله قدرة هي الله ونفيت عنه العجز ودلت على مقدور كان أو يكون . وكذلك إذا قلت لله حي فقد ثبت لله حياة هي الله ونفيت عنه الموت (١) .

وكان أبا الهذيل يشير بهذا إلى أن الحمل في مثل هذه القضايا ليس حملاً حقيقياً يثبت معنى زائداً على الذات أي أن حقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى يكون هناك شيان هما العلم وذات الله بل هناك شيء واحد هو الذات وهو العلم وإذن يكون هذا الحمل اعتبارياً لاحقياً (٢) وأظن أن هذه الفلسفة في معنى الحمل لم تأت إلى أبي الهذيل إلا بعد أن عرف هذه المعاني عند فلاسفة اليونان فها هو أرسطو يقول مثل هذا في المحرك الأول حين يصفه ، والمحرك الأول عند أرسطو يشبه الإله عند المساميين ، يقول أرسطو في وصف المحرك الأول — كما حكاها

(١) المقالات للاشعري ص ١٦٥ وص ٤٨٤ .

(٢) يذهب السيد في تحقيق هذا الحمل إلى مثل ما ذهبت إليه فيقول في شرحه على متن المواهب ج ٨ ص ٤٧ إن الحمل في الصفات الذاتية على الذات مع أنها شيء واحد يدل على تباين مفهوم العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لأعلى تقاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها . ثم قال : فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بتقايرته لصاحبه ؟ قلت : ليس معنى ما ذكره أن هناك ذات وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً ، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا في القدرة فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة مغايرة بالاعتبار والمفهوم ثم قال : ومرجعه إذا حقق إلى نفس الصفات مع حصول نتائجها هي الذات وحدها . اهـ

عنه الأستاذ يوسف كرم^(١) : إن المحرك الأول ليس جسميا وأنه يحرك كغاية وأنه معقول ومعشوق وأنه يحرك دون أن يتحرك وهذا شأن المشوق والمعقول أى شأن العلة الغائية لأن المحرك الطبيعي يتنقل طبيعيا والمحرك الإرادى يتنقل بالغاية وهى لا تنقل به ، هو الخبير بالذات فهو مبدأ الحركة هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة . ثم قال : فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد .

ومن هذا أيضا ما نقل عنه فى مقالة اللام^(٢) فى وصف المحرك الأول ، ولا فائدة فى إحداث الأمور من الظلمة ، ومما هو غير موجود ، والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول إن ههنا شيئا يتحرك حركة دائمة وهذا هو المتحرك على الاستدارة وليس ينال هنا بالقوة فحسب لكن وبالتفعل ظاهر فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرك لها بهذه الصفة وإن كان ههنا شيء يُتحرَّك بأن يتحرك فيجب أن يوجد شيء يُتحرَّك من غير أن يتحرك هو جوهره وذاته فعلة وتحرَّكه إنما هو على طريق أنه معقول ومعشوق فالأشياء المتحرَّكة على هذه الصفة إنما تُحرَّك من غير أن تتحرك وفى المبادئ الأولى المشوق والمعقول شيء واحد . ثم قال وذاته بالتفعل حياة أعنى حياة أريية فإضافة فإن الله هو حياة أزلية فإضافة لا تنقطع فأنت ترى أن أرسطو بهذا أن وصف المحرك الأول (الإله) وتقدم أطالت فى نقل النص ليتبين للقارىء أن المحرك الأول عند أرسطو يشبه الإله عند المساهين نزع مشابهة يقول (أرسطو) فى النص الأول (فالعقل فيسه والمعقول والعقل واحد) ويقول فى النص الثانى (وذاته بالتفعل حياة) (وإن الله هو حياة أزلية فإضافة) . وهذا تصریح من أرسطو بأن صفات المحرك الأول نفس ذاته وأن صفاته ليست زائدة على ذاته بل هى نفس ذاته .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية الأستاذ يوسف كرم ص ٣٠٣ .

(٢) راجع ما نشره الدكتور أبو العلا عفيفى فى مجلة كاية الآداب عدد مايو ١٩٣٧

من الترجمة العربية لمقالة اللام لأرسطو ص ١١٢ .

إلا أن أبا الهذيل لم يكن أرسطو طاليا محضاً فقد منع أن يقال الله علم أو قدرة كما قال أرسطو ، وذاته بالفعل حياة وإن الله هو حياة .

الفرق بين تعبير أرسطو وتعبير أبي الهذيل

الفرق بينهما أن تعبير أرسطو يؤدي إلى أنه ليس هناك صفة وموصوف بل الموضوع والمحمول شيء واحد ولكن الخلاف بينهما في التعبير فقط أما معناهما فشيء واحد ، وأما تعبير أبي الهذيل فإنه يدل على أن هناك صفة وموصوف ولكن الصفة ليست غير الموصوف في الخارج فهما متحدان في الخارج مختلفان في المفهوم ولهذا يقول : إذا قلت الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودالات على معلوم كان أو يكون فكأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم وإنما هو يريد أن ينفي فقط ما يفيد الحل من المغايرة في الخارج .

غرض أبي الهذيل من هذا التأويل

ويظهر لي بعد هذا أن أبا الهذيل كان يريد أن يوفق بين ما جاء به القرآن وما قالت به الفلسفة فإن القرآن قد أثبت لله هذه الصفات والفلسفة تمنع أن يكون لله صفات فتوسط أبو الهذيل وأثبت لله صفات كما قال القرآن ولكنها ليست أمرا مغايرا للذات كما يفيد الحل بل هي نفس الذات كما قالت الفلسفة فيكون قد جعل الحل في القرآن على معنى مغايرة المفهوم فقط لا أن هناك حقيقتين حقيقة هي الذات وحقيقة أخرى هي الصفة بل هناك حقيقة واحدة هي الذات وموصوفة بما يقرب على الصفات التي اتصفت بها كالانكشاف في العلم والتأثير في القدرة .

إلى جانب هذا التأثير الأرسطي على آراء أبي الهذيل فيما ذهب إليه من القول بأن الصفات الذاتية هي نفس الذات تأثير أفلاطونى اسكندرى يحدث تقول هذه

الفلسفة في وصف الإله : إن الباري تعالى لم يزل هو يته فقط وهو العلم المحض وهو الإرادة المحضة وهو الجود والقدرة والعدل والخير والحق لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء بل هي هو وهو هذه كلها (١) . إذا نظرت إلى هذا النص وقارنت بينه وبين ما ذهب إليه أبو الهذيل من قوله : إن الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو وحي بحياة هي هو (٢) لم تجد بينهما فرقا .

القرآن وصفات الله الذاتية

لكي نبين مدى تأثير الفلسفة في آراء أبي الهذيل في الصفات يجب أن نبين كيف وصف القرآن الإله سبحانه وهل ذهب أبو الهذيل إلى مثل ما ذهب إليه القرآن أو أنه غايره في فكرة الصفات ؟ .

لقد ذكر القرآن للإله سبحانه صفات كثيرة منها صفة الحياة وصفة القيومية قال تعالى (الله لا إله إلا هو الحي القيوم (٣)) ومنها أنه المتعال (عالم الغيب (٤) والشهادة ، ومنها أنه الصمد الذي لم يلد ولم يولد (٥) ومنها أنه ذو الجلال والإكرام (٦) ومنها أنه الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (٧) . هذه بعض الصفات التي جاءها القرآن وليس فيها بيان أنها صفة ذات أو صفة فعل واعتقد الرسول عليه الصلاة والسلام وأصحابه هذه الصفات كما وردت في القرآن ولم يفرقوا بين صفة ذات وصفة فعل وإنما اعتقدوها كما جاءت وكما عبر عنها القرآن الكريم

(١) المال والتجمل للشهرستاني ج ٢ ص ١٦٦ .

(٢) المقالات ص ١٦٥ و ص ٤٨٤ والانتصار ص ٧٥ والفرق بين الفرق ص ١٠٨

والتبصير ص ١٢ والمثل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٦ . سورة آل عمران الآية الأولى

(٤) سورة الرعد آية ١٠ .

(٥) سورة الاخلاص .

(٦) سورة الرحمن آية ٧٨ .

(٧) سورة الحشر آية ٢٣ .

٤ - رأي من تقدم أبا الهذيل في الصفات الذاتية

وأيضاً تنمة لبيان مدى أثر الفلسفة يجب أن نبين رأي من تقدم أبا الهذيل في الصفات .

أولاً - جهم بن صفوان : ممن تكلموا في صفات الإله وذهب إلي ما يشبه القول بنفي الصفات لسكن لأعلى الطريقة التي قال بها أبو الهذيل من تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل بل قال بنفي الصفات التي يظهر منها تشبيه الإله بالخلق فنفي عنه صفة الحياة والقدرة والعلم لمشاركة المخلوقين له في هذه الصفات وأثبت لله سبحانه صفة الخلق والفعل لأن المخلوقين لا يوصفون بهما من الصفتين ويظهر أن الذي حمله على الذهاب إلى هذا الرأي هو أن مقاتل بن سليمان بخراسان كان ينشر هناك نحلته في التجسيم فأخذ في الرد عليه جهم بمثل هذا القول وأفرط فيه حتى قال (إن الله لا يوصف بما يوصف به عباده) وفاته أن هناك فرقا بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى والمنوع هو الاشتراك في المعنى لا الاشتراك في الاسم .

ولاشك أن هذا الرأي الذي ذهب إليه جهم في الصفات غير الرأي الذي قال به أبو الهذيل وإذن لم يكن تأثير لجهم على أبي الهذيل في هذا .

ثانياً - واصل بن عطاء : وأما واصل فإنه كان يقول أيضاً بنفي صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة وكان يعتقد أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء وتعدد القدماء باطل لأنه لا قدم إلا الله ولكنه لم يفلسف هذا الرأي كما فلسفه أبو الهذيل ولم يفرق بين الصفات أيضاً وأن منها صفات ذات وصفات فعل ولا ما هو معنى قولنا الله عالم قادر وإنما نفي فقط هذه المعاني ، ولهذا يقول

الشهرستاني (١) : وكانت هذه المقالة في بدئها غير فصيحة وكان راصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين (قال (واصل) ومن أثبت معني وصفة قديمة فقد أثبت إلهين . ثم قال الشهرستاني : وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة .

وإذا عرفنا رأى القرآن في صفات الله ورأى من تقدم أبي الهذيل ممن تكلم في الصفات ورأى الفلاسفة اليونانية ولم نجد المشابهة التامة إلا بين آراء أبي الهذيل وآراء الفلاسفة فيها عرفنا مدى تأثير الفلسفة على آراء أبي الهذيل في الصفات لأن المتقدم هو الذى يؤثر فى المتأخر .

ثالثا — دفع اعتراض : ربما يقول لنا قائل : قد يكون هذا مجرد مشابهة لأنه من أين أتى لك أن هذه الكتب قد قرأها أبو الهذيل ؟

نقول لهذا القائل ولا نعيد هذا الجواب مرة أخرى بل هو يغنيان عن كل مشابهة نذكرها بين آراء أبي الهذيل وبين الآراء الفلسفية نقول له بعد هذا : أما أن هذه مجرد مشابهة فغير مسلم لأن أقصى ما يمكن من المشابهة بين رأين هو أن يكون فى شئ قليل جدا كفكرة أو فكرتين مشابهاً ولكننا ذكرنا الشئ الكثير من المشابهة وسنذكر غيرها إن شاء الله وإذن لا يقال إنها مجرد مشابهة ، وأما كيف وصلت هذه الآراء لأبي الهذيل وكيف أثرت فإننى أقول ، ان أبا الهذيل — كما تقدم فى تاريخه — قد عمر قرنا كما يقول المؤرخون وأكثرت من قرن كما يقول بعضهم وهو مائة وخمسون سنة (١) وهذا القرن الذى وجد فيه أبو الهذيل كان عصر نهضة اختلط المسلمون فيه بالأمم الأجنبية التى لها ثقافات قديمة متأثرة بالفلسفة

(١) الملل ج ١ . ص ٧٧

(٢) النبوة والأمل لابن المدينى ص ٢٥ .

اليونانية وكان هذا العصر (عصر العباسيين) فيه أيضا الكثير من الحرية ليعبر الإنسان عن رأيه بخلاف عصر الأمويين المتقدم فكانت تلك الأمم تعبر عن آرائها كيف شاءت وتدافع عنها بالفكر الفلسفية وليس بالبعيد أن يكون هذا هو الذى حمل المسلمين وخاصة المأمون على ترجمة الكتب الأجنبية وخاصة الفلسفة اليونانية لا الرؤيا التي رآها كما يقول ابن النديم^(١) ولكن من يقوم بالدفاع عن الدين الاسلامى؟ هل الفقهاء؟ أم المحدثون؟ لقد حذر الرشيد على المتكلمين وحبسهم ليمتنعوا عن الكلام فلم يقدر الفقهاء على الدفاع عن الدين الاسلامى ولجأ مرة أخرى إلى علماء الكلام يستنجد بهم وكذلك المهدي قبله دعى علماء الكلام ليؤلفوا في الرد على الملاحدة .

إذن الذين يدافعون عن الدين الاسلامى ضد الغارات الأجنبية هم المتكلمون وقد عرف المتكلمون من مناظراتهم مع المخالفين كثيرا من المبادئ والآراء الفلسفية . وهذا أولا ، وثانيا دنعهم هذا إلى قراءة ما ترجم من الكتب الفلسفية فكان المتكلمين قد عرفوا الفاسفة عن طريقين :

طريق إتصلهم بالأمم التي تأثرت بالفلسفة قبلهم وانفعوا بها واستعملوها في مناقشتهم .

وطريق قراءتها من الكتب فإلم يعرفوه من الكتب عرفوه من طريق المحادثة مع غيرهم وإذا لا يحتم قراءة الكتب طريقا لمعرفة الفلسفة والتأثر بها ولا يجب علينا أن نرجع كل فكرة إلى كتاب فلسفى ، ولهذا يقول الأستاذ الكوثرى^(٢) وبعد أن ابتداء يطرأ بعض فتور على الفتوح ازداد الناس تفرغا لتلك الآراء المبتوثة وتغلب على عقولهم شهوة التعمق فيها وأخذ أمثال ابن المقفع

(١) الفهرست ص ٣٣٩ .

(٢) مقدمة كتاب تبين كذب المفترى .

وحامد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس وعبد الكريم بن أبي العوجاء
يوصلون السعى في نشر الإلحاد بين المساميين وترجمت كتب الملاحدة والثنوية
من الفرس حتى استفحل أمرهم فأمر المهدي علماء الجدل من المتكلمين بتصنيف
الكتب في الرد على الملحدين فأقواء البراهين وأزالوا الشبه وأوضحوا الحق ،
وكان القائمون بأعباء تلك المدافعات طائفة من المعتزلة فأصبحوا بين عدوين :
عدو محتمل من خارج الملة له آراء وفلسفة تدرب عليها من عهد قديم .

أظن بهذا قد تم جوابنا على الاعتراض وثبت أنه ليس بالبعيد تأثير الفلاسفة
على آراء أبي الهذيل الكلامية حيث إننا وجدنا البعد بين هذه الآراء وما تقدمها
من آراء القرآن وآراء من تقدمه من العلماء في هذا وانحصر هذا التأثير للفلاسفة
حيث إن المتقدم يؤثر في المتأخر وايست المسألة مجرد مشابهة أفكار وخواطر لبعده
هذا أيضاً لكثرة التأثير وإنما تكون مشابهة الخواطر في القليل من
الأفكار كما تقدم .

ثانياً - الصفات الفعلية عند أبي الهذيل ومدى تأثير الفلاسفة في هذا :

١ - تعريف صفات الأفعال

قلت إن أبا الهذيل قسم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال وانتهيت
من الكلام على صفات الذات والآن أتكلم في صفات الأفعال التي منها السخط
والرضي والإرادة والكلام والكراهة والعدل والخلق والزرقي والإحياء والإماتة
والموالاتة والحب والبغض والجود والحلم والصدق والإحسان والمدح والذم والأمر
والنهي (١) .

وإذا لاحظنا ضابط صفات الأفعال عند أبي الهذيل وهي (أنها التي يصح أن نصف الباري بضعدها أو بالقدرة على ضدها أو ما كانت مشتقة من فعل من أفعاله أو من فعل من أفعال غيره يتعلق به كالعبادة والدعاء مثلا) علمنا أن صفات الأفعال ليست بقديمة لأنها توجد عند وجود الحاجة إلى الفعل وأيضا لا يمكن حصرها لأنها تتجدد بتجدد الأفعال التي يتصف بها الباري سبحانه ولهذا لا يقول أبو الهذيل : لم يزل الله مريدا للعاص ولا للطاعات ولم يزل متكهما راضيا ساخطا محبا مبغضا منعا رحيفا مواليا معاديا جوادا حايما عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارئا مصورا محيا مميتا آمرا ناهيا مادحا ذاما (١) الخ . لأنها ليست قديمة بل هي حادثة ، هذا هو رأى أبي الهذيل في الصفات الفعلية .

٢ — مدى تأثير الفلسفة في أبي الهذيل في قوله بصفات الأفعال :

وأما مدى تأثير الفلسفة في هذا الرأى فهو أن الأفلاطونية الحديثة اتخذت هذه القاعدة نفسها في وصف الإله وهو انتزاع صفات الله من الآثار التي تظهر عنه ولهذا يقول الشيرستاني فيما نسبه غالبا لفيثاغورس : إن الباري سبحانه وتعالى واحد لا كالأحاد ولا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس فلا الفكر العقلي يدركه ولا المنطق النفسى يصفه فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصناعاته وأفعاله وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه فينتعه ويصفه بذلك القدر الذى خصه من صنعه ، فالوجودات فى العالم الروحانى قد خصت بآثار روحانية فنتفعته من حيث لك الآثار . ولا شك أن هداية الحيوان مقدره على الآثار التى جبل

(١) المثلثات من ١٨٥ و ١٨٦ . والشيرستانى ج ١ ص ٦٦ إلا أنه ذكر من صفات الأفعال السمع والبصر وهذا خطأ لأن سقى السمع والبصر عند أبي الهذيل من الصفات النفسية

الحيوان عليها وهداية الإنسان مقدره على الآثار التي فطر الإنسان عليها وكل
يصفة من نحو ذاته ويقدره عن خصائص صفاته .

فالقاعدة إذن في جعل صفات الله عند الأفلاطونية الحديثة هو أن ننظر إلى
آثار الله التي أمامنا وننزع منها صفات خاصة به منشأها تلك الآثار والأفعال الناشئة
عن الله سبحانه ، وهذه هي نفس القاعدة التي اتخذها أبو الهذيل في تعريف
صفات الأفعال ولكن بقي أن يكون هذا منشأ القرآن لا الأفلاطونية الحديثة التي
ندعي أن أبا الهذيل قد نأثر بها أو أثرت هي فيه ولرده نقول لو كان هذا منشأ
القرآن لما اختلف فيه علماء الكلام ولذهبوا جميعا إلى هذا الرأي ولكننا نجد
علماء الكلام وخاصة أن أهل السنة الذين مصدر عقيدتهم القرآن والحديث لا يقولون
بهذا بل يقفون بالصفات عند عدد خاص ويقولون إن هذه الصفات توقيفية
ولا يصح أن نتخطاها ، وإذا سلمنا أنها أيضا جميعا في القرآن فإن أثر الفلسفة
ظاهر في خضوع صفات الأفعال لقاعدة عامة قانون كلى ، جعل الانسان
يميز بين صفات الذات وصفات الأفعال وبين صفات الله وصفات غيره . إذن
القول بأن منشأ فكرة أبي الهذيل في صفات الأفعال من القرآن غير مسلم لعدم
ظهور هذا من القرآن وإلا لما اختلف العلماء في هذا ويمنع ذلك أيضا وضع قاعدة
عامة يعرف منها صفات الأفعال من غيرها ، والقواعد العامة في التعاريف من
آثار الفلسفة اليونانية . بقي أن يكون أبو الهذيل قد سبق بهذا من المتكلمين
قبله ولرده أيضا نقول إننا عرفنا من تكلم في الصفات قبل أبي الهذيل وهما جهم
بن صفوان وواصل بن عطاء فلم نعرف عند واحد منهما هذه الفكرة ولا هذه
القاعدة ولقد منعت فيما تقدم اتفاق الخواطر في القوانين الكلية العملية فلم يبق إذن إلا
أننا وجدنا تشابها بين ما ذهبت إليه الأفلاطونية الحديثة وما قال به أبو الهذيل
وأحدهما متقدم والآخر متأخر وبالضرورة المتقدم هو الذي يؤثر في المتأخر فتكون
النتيجة أن أبا الهذيل يجوز أنه قد تأثر في هذه الفكرة بالأفلاطونية الحديثة التي
كانت معروفة عند الأمم التي اختلط بها أبو الهذيل وناظرها وناقشها في مبادئها وآرائها .
(٤ ، أبي الهذيل)

الفصل الثاني

الله والعالم

أولا - بحث العالم بحثا طبيعيا ثانيا - كيف أوجد الإله العالم

١ - إجمال لآراء أبي الهذيل الطبيعية :

إن القارىء لآراء أبي الهذيل الطبيعية لا يشك أن هذا الرجل يكاد يكون فيلسوفا طبيعيا ، فلقد عرف الجسم وفرق بينه وبين الجوهر الفرد ، وبيّن خواص كل منهما وما يجوز على كل منهما من الخواص وما لا يجوز وتكلم على الحركة والسكون وأنكر القول بالظفرة وقال إن للجسم وقفات خفية وبين أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين ، وبين أن الجسم يتحرك بحركة مكانه وأنه يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة وبين أن الأرض ساكنة واقفة لا على شيء وبين أنه يجوز وجود عرضين في مكان واحد دون جسمين ، وأنه يعتقد القول بالكمون وفرق بين الحركات والأكوان والمماسات والسكون وبين أن الحركة لا تتعين في جهة ألا يكون معها وبين أن الحركة لا تشبه الحركة وكذلك العرض لا يشبه العرض وفرق بين الحركة والسكون وذكر شرط تحقق كل منهما وبين أن الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، وبين أن الأعراض ترى كما ترى الأجسام وكذلك تلمس كما تلمس إلا الألوان فإنها لا تلمس وبين أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأرايبح والحياة والقدرة والآلام واللذات ، وبين أنه قد توجد أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان وبين أنه لا تضاد بين الأجسام وبين أن بعض الأعراض يعاد وبعضها لا يعاد وبين أن الأثر قد يختلف عن مؤثره الطبيعي وبين أنه يجوز اجتماع بعض المتضادات وبين أن الوقت هو الفرق بين الأعمال وهو مدى ما بين عمل إلى عمل وأنه يحدث مع كل وقت فعل .

٣ - غاية أبي الهذيل من هذه الابحاث الطبيعية

هذا هو ملخص آراء أبي الهذيل الطبيعية .
وبعد هذا يمكننا أن نقول إنه فيلسوف طبيعي ؟ كلا .
إن وظيفة الرجل أنه مدافع ديني وهذه الوظيفة تقتضى منه أن يتكلم في كل
مشكلة يثيرها خصمه وهذا الخصم تدرب على هذه الآراء الفلسفية فهذه الآراء
قد تكون أتت إليه بواسطة هذه المناظرات وهذه المشاكل التي كان يثيرها خصومه
وعلى أبي الهذيل أن يجيب على هذا بما يوافق دينه ولا يتعارض معه فإذاً أبحاثه
الطبيعية لم تكن مقصودة لذاتها أى أنه لم يكن غرضه البحث في أحوال العالم
الطبيعية وإنما غرضه منها أن تكون وسيلة للرد على الخصم أولاً وثانياً الانتفاع
بها في أبحاثه الدينية .

٣ - رأى الدين الإسلامى فى العالم وخالقه

لقد جاء الدين الإسلامى بتهاليم بين فيه أن للعالم خالقاً وأن هذا الخالق قديم
وأن هذا العالم محدث وإلا لو كان قديماً كصانعه للزم الترجيح بلا مرجح حيث إن
كلا منهما قديم فلماذا كان أحدهما صانعاً والآخر مصنوعاً أو أحدهما خالقاً والآخر
مخلوقاً؟ ولكن الترجيح بلا مرجح باطل فلا بد أن يكون صانع العالم قديماً والعالم
حادثاً ، بهذا جاء الدين الإسلامى ولكن لم يبين لنا كيف حدث هذا العالم ولا مم
تركب؟ وهل هو حادث بنظامه فقط كما يقول أفلاطون أو حادث بمادته ونظامه؟
لم يبين القرآن شيئاً من هذا .

٤ - عقيدة الشرق فى العالم

ولكن كان شائعاً فى الشرق أن العالم قديم بمادته حادث بنظامه كما قال
أفلاطون بهذا أولاً وكما قالت به الأفلاطونية الحديثة ثانياً ، وجاء الإسلام ووجد

هذه العقيدة سائدة فأخذ علماء الكلام يدافعون عن الرأى الذى جاء به الدين الإسلامى .

أبو الهذيل العلاف أول من قال بفكرة الجوهر الفرد من المسلمين .

قلنا إن أبا الهذيل كان من العلماء الذين وظيفتهم الدفاع عن الدين الإسلامى أو أنه كان فى طبيعتهم بعد واصل بن عطاء وتلاميذه ولما كان كيف ثبت أن غاية أبى الهذيل هى الوصول إلى معرفة الإله ؟ وأيضا كيف يعرفه وهو يخطئ من يقول إنه يمكن أن نعرف كنهه الإله أو أن للإله ماهية يمكن أن نعرفها ؟

لم يبق إلا أن أبا الهذيل يسلك مسلك الأفلاطونية الحديثة التى تقول إننا لا يمكننا أن نعرف الإله إلا من آثاره إذن فليأخذ أبو الهذيل فى سبيل معرفة آثار الله حتى يتعرفه بواسطة آثاره لهذا أخذ أبو الهذيل فى معرفة العالم معرفة طبيعية إذن لم تكن غاية أبى الهذيل هو بحث العالم بحثاً طبيعياً حتى نعدده لكثرة أبحاثه الطبيعية فيلسوفاً طبيعياً بل كانت هذه الدراسة الطبيعية وسيلة وليست غاية كما فعلت الأبيكورية فى دراسة الطبيعيات لتكون وسيلة لطرد الخواف التى تستولى على الإنسان من الظواهر الطبيعية ، وكما فعلت الرواقية أيضاً فى دراستها الطبيعيات لتكون وسيلة لتهديب الأخلاق وإذن لا يلزم أن تكون دراسة الطبيعيات دائماً مقصودة ذاتها بل قد تكون وسيلة لأشياء أخرى كطرد الخواف من الآلهة عند أبيكور وتهديب الأخلاق عند الرواقية وتعرف الإله عند أبى الهذيل ولهذا يقول الأستاذ ديبور (١) : وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين فى الزمان كما أن متكلمى المعتزلة نظروا فى مخلوقات الله أولاً ثم نظروا فى ذاته بعد ذلك . اهـ . فبناء على ما ذهب إليه الأستاذ ديبور يكون المعتزلة قد نظروا فى المخلوقات أولاً لمعرفة الخالق ثانياً . هذا أولاً . وأما ثانياً فإن أبا الهذيل رجل دين مدافع وإذا

كانت مهمته أنه رجل مدافع عن عقيدته ضد العقائد الأخرى وأصحاب العقائد الأخرى يعرفون هذه المباحث الطبيعية فيجب أن يكون هو أيضاً عارفاً لها حتى لا يكون أقل منهم في شيء أو حتى لا يكونوا عارفين لشيء لا يعرفه . وإذن يكون أبو الهذيل قد عرف الأبحاث الطبيعية لأمرين . أولاً لتكون وسيلة لتعرف الإله عند المسلمين وأن العالم حادث ولا بد للحادث من محدث وهو الله . وثانياً لتكون وسيلة لإقناع خصومه في العقيدة .

هـ - تقسيمه العالم إلى أجسام وجواهر فردة وأعراض

أ - الجواهر الفردة

عرف أبو الهذيل من الفلاسفة رأياً قال به ديموقراطيس وأبيقورس من الفلاسفة اليونانيين وإن كانت الفكرة تختلف بينه وبينهما في الغاية هذا الرأي هو أن العالم مركب من جواهر فردة أى من أجزاء لا تتجزأ وإنما قال من أجزاء لا تتجزأ لأنها إذا تجزأت إلى ما لا نهاية لم يكن لها أول وإذا لم يكن لها أول كانت قديمة وإذا كانت قديمة لم تكن حادثة وهو يريد أن تكون حادثة إذن يجب أن تكون الجواهر الفردة موجودة وعندها يقف العالم في التجزؤ ولا يتمداها وإذا كان للعالم أول وجزء ينتهي إليه كان حادثاً وإذا كان حادثاً احتاج إلى محدث وهو الله .

ب - الأجسام

وقال إن هذه الجواهر تتكون منها الأجسام وأقل ما يتحقق به الجسم ستة أجزاء أحدها يمين والآخر شمال وأحدها ظهر والآخر بطن وأحدها أعلى والآخر أسفل ثم بين أن هذه الجواهر تتصف بصفات لا بد منها لتكون الأجسام وذلك أن كل جزء منها يماس ستة أمثاله وأنه يتحرك ويسكن ويجامع غيره ويجوز عليه الكهون والمماسة ولا يتصف شيء من الأعراض غير هذه التي لا بد منها لتكون الأجسام منه فلا يتصف باللون ولا بالطعم ولا بالرائحة التي لا يحتاج إليها الجوهر في تكون الأجسام .

ج - الأعراض :

وأما الأعراض فإنها تقوم بالأجسام لأن الأجسام بدون الأعراض لا ترى ولا يدرك حدوثها ولا تغيرها إذن أجزاء العالم الثلاثة حادثة وإذا كانت حادثة فلا بد لها من محدث وهو الله الذي خلق الجواهر أولاً ووصفها بأعراض لا بد منها لتكوين الأجسام ثم ركب الأجسام من الجواهر ثم خلق الأعراض للأجسام . هذه هي أجزاء العالم عند أبي الهذيل وهذا الرأي في العالم هو الذي اعتقده الأشاعرة فيما بعد واتخذوه مبدأ عندهم على حدوث العالم ولا يزال المتكلمون يعتقدون به إلى وقتنا هذا .

د - الحركة شرط تكوّن الأشياء عند أبي الهذيل وعند أرسطو :

ومع أن أبا الهذيل يقول بحدوث العالم وأن الله خلقه من عدم وأنه أول ما خلق خلق الجواهر الفردة ثم ركب منها الأجسام فإنه يقول بمبدأ الحركة والسكون ويقول إنه لا بد منهما لإثبات حدوث العالم وجعل من الأوصاف الطبيعية للجواهر الفرد الحركة والسكون حتى يتأتى منه تكوين الأجسام ، فشرط تكون الأشياء عند أبي الهذيل هو الحركة والسكون كما أنه شرط احتياج العالم إلى صانع ، وقد تأثر أبو الهذيل في هذا بأرسطو الذي جعل مبدأ العالم الهيولى والصورة بشرط وجود الحركة والسكون فلا يحصل كون ولا فساد إلا بالحركة ولا نمو ونقصان إلا بالحركة .

إلا أن الفرق بينهما أن أرسطو جعل الحركة تنهى إلى محرك لا يتحرك ، أما أبو الهذيل فقد جعل للحركة مبدأ لأن الحركة عنده حركة النقلة من مكان إلى مكان فقط ، أما أرسطو فقد جعل للحركة معنى أوسع من هذا ومن الغريب أن أبا الهذيل اتخذ الحركة شرطاً لحدوث الأشياء ولهذا قال لمن أراد أن يثبت له حدوث العالم بدون الحركة والسكون مثلك كمثل إنسان طلب من خصمه أن يحضر أمام القاضي بدون بيعة .

٦ — قيام الأبحاث الطبيعية عند أبي الهذيل

على الأشياء الأربعة المتقدمة وهي الجوهر الفرد والجسم والعرض والحركة

قلنا إن غرض أبي الهذيل من الأبحاث الطبيعية هو إثباته حدوث العالم واحتياجه إلى محدث ، لهذا قامت أبحاثه الطبيعية على هذه الأشياء الأربعة التي هي الجواهر الفردة والأجسام والأعراض والحركة والسكون ، ولقد توسع أبو الهذيل في هذه الأبحاث ، وإني أريد أن أبين مدى تأثيره بالفلسفة في بحثه عن هذه الأشياء .

أولا — الأجسام ومدى تأثير أبي الهذيل في هذا بالفلسفة :

يقول أبو الهذيل : إن أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدها يمين والآخر شمال وأحدها ظهر والآخر بطن وأحدها أعلى والآخر أسفل ، وشرح صاحب المواقف هذه العبارة بقوله : بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة ، ويظهر أن أصل هذه الفكرة في تكون الأجسام قد استعارها أبو الهذيل من ديموكريت وأبيقورس لأن عندهما أن الجسم إنما يتكون من جواهر فردة إلا أن الفرق بينهما أن أبا الهذيل بين أقل ما يتحقق به جسم وأما هما فلم أعرف عندهما أقل ما يتحقق به جسم ولا أدري لماذا وقف أبو الهذيل عند هذا العدد وهو ستة أجزاء ؟ وإذا لاحظنا عباراته الأخرى التي نقلها عنه صاحب المواقف وأن الجسم هو الطويل العريض العميق (١) فإننا ندرك سر اختياره ستة أجزاء لأقل ما يتكون منه الجسم والعبارة الأخرى تقر به أيضا إلى تعبير أرسطو عن الجسم بأن الجسم الطبيعي هو الذي يفرض فيه إبعاد ثلاثة متقاطعة ، إلا أن أبا الهذيل لا يؤمن إلا بالجسم الذي وجد بالفعل وتكون من أجزاء ، وأما أرسطو فانه يؤمن بالجسم الذي يكون بالقوة ولهذا يقول هو الذي يفرض فيه أبعاد ثلاثة ولا يلزم أن يوجد

(١) المواقف ص ١٨٤ متنا .

فيه أبعاد ثلاثة بالفعل وبهذا نسكون قد انتهينا إلى مدى تأثر أبي الهذيل بالفلسفة في رأيه في الجسم ، غير أنه اختار الجسم الطبيعي الموجود بالفعل لأنه الذي يصح أن يكون أثر المؤثر وهو الله سبحانه وتعالى ، وأما الفيلسوف الطبيعي فإنه لا يهتمه إلا أن يثبت جسما طبيعيا .

ثانياً — الجواهر الفردة عند أبي الهذيل ومدى تأثره بالفلسفة في هذا .

أثبت أبو الهذيل — كما تقدم — للجواهر الفردة خواص لا بد منها لتسكون الأجسام وهي أن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله وأنه يتحرك ويسكن ويجمع غيره ويجوز عليه السكون والماسية . ولقد قال بهذه الخواص أيضاً ديموقراطيس وأبيقورس لأن طبيعة الجواهر الفردة عندها أنها متحركة وأنها تجتمع بغيرها لتتألف منها الأشياء وتوجد وأنها تفارق غيرها فتعدم الأشياء ، وهو موجود بالفعل عندهما وهو يماس غيره أيضاً ، فإذا نظرنا الآن إلى شرح خواص الجواهر الفردة عند كل من أبي الهذيل المسلم وديموقراطيس وأبيقورس اليونانيين أدركنا مدى تأثر أبي الهذيل في هذا الرأي بهذين الفيلسوفين إذا أن الغاية تختلف عند كل منهم فأبو الهذيل — كما قلت — رجل مسلم مدافع عن عقيدته التي تقول بحدوث العالم والتي تقول بوجود محدث للعالم هو الله وهو لهذا فرض هذه الخواص في الجوهر وأن الله خلقه بها وأنه محتاج إليه في تكون الأجسام لكن بشرط هذه الخواص وإلا لما تآتى تكون الأجسام إذا كان الجوهر فيه ممانعة وعدم قبول للماسة أو الجماعمة مع غيره أو الحركة ، وأما ديموقراطيس وأبيقورس فإنهما جملا هذه الشروط الطبيعية في الجوهر الفرد وأنه يستغنى به — إذا عن محرك يحركه وإنما هو يتحرك بنفسه حركة طبيعية وبهذا تتسكون الأجسام . ولذلك قد انتفع أبو الهذيل بالمبدأ الفلسفي في الدفاع عن عقيدته ، ولكن إذا تتكون الجسم من هذه الجواهر الفردة هل يتحد بعضها ببعض وتتكون جسما متماسكا أو تبقى مفككة لا ارتباط

فيها؟ وهل تبقى الجواهر بخواصها الأولى أو تكتسب صفات الجسم الخاصة؟
إلا له الحكيم قادر على أن يجعل بينها وحدة هي الجسم ولا تبقى هذه الجواهر
مفككة غير متماسكة . يقول أبو الهذيل : أجزاء الجسم يرتبط بعضها ببعض لأن
الجسم إذا تحرك ففي جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء (١) . إذن
أجزاء الجسم متماسكة وليست مفككة وإلا لما تحركت بحركة واحدة ، وأرى
أن أبا الهذيل في هذا يوافق ديموقراطيس ويخالف أبيقورس . يقول ديموقراطيس
عند كلامه على كيفية تكوين الجواهر المرجودات : إن الحركة تعصف بالجواهر
منذ القدم وتوجهها كل صوب نحو الخلاء الواسع فتقابل على أنحاء وتشابك
توآتها وتتألف في مجاميع هي الموجودات (٢) .

فكان الجواهر الفردة أو أجزاء الأجسام عند ديموقراطيس تؤلف الجسم
ويتشابك بعضها مع بعض وطبعاً تخضع لما يخضع الجسم له وتتحرك بحركته كما
قال أبو الهذيل ، وأما أبيقورس فإنه قال بغير هذا الرأي ، وهو أن اتصال المادة
عنده الذي يلوح أن الحواس تشهدده وهم يشبهه رؤية قطع الغنم من بعيد
بقعة ثابتة (٣) .

إذن لا يقول أبيقورس بما قال به ديموقراطيس وأبو الهذيل من اتصال أجزاء
المادة ، بل يقول إن التماسك والاتصال بينها ليس حقيقياً دائماً وإنما هو وهم يظهر
للحس أنه اتصال وليس باتصال في الحقيقة .

وإذا كانت أجزاء الجسم متماسكة وتخضع لما يخضع له الجسم فإنها تكتسب
خواص الجسم ولهذا يقول أبو الهذيل : فأما الألوان والطعوم والأرايبيح والحياة
والموت وما أشبه ذلك كالقدرة والعلم فلا يجوز حمله في الجواهر ولا يجوز حلول

(١) المقالات ص ٣١١

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٥٠ .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢٩٠ .

ذلك إلا في الجسم ، ويتفق أبو الهذيل في هذا أيضاً مع ديموقراطيس الذي يقول بعد أن تحدث عن الجوهر الفرد : ويكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها ، فإن هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتكوين الأشياء ومسافتها ووضعها .

الجوهر الفرد عند أبي الهذيل غير الجوهر الفرد عند ديموقراطيس

رب قائل يقول بمد هذا : إنك جردت أبا الهذيل حتى أصبح صدى لديموكريت ، وإذن فقد فويت شخصية هذا العالم الإسلامي الجليل في شخصية ديموقراطيس .

والرد على هذا أقول : إن أبا الهذيل لم يتفق مع ديموقراطيس في كل شيء قال به في الجوهر الفرد ، بل إنه قد خالفه في آراء خاصة به تتعلق بالجوهر الفرد كما خالف أبيقورس في هذا أيضاً ، أما خلافه مع ديموقراطيس فإن الجوهر الفرد عند أبي الهذيل غير الجوهر الفرد عند ديموقراطيس ، فإن أبا الهذيل يقول : إن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق (١) وأما ديموقراطيس فإنه قال : إن واحدها هو الجوهر الفرد (أى واحد الموجودات) وهو امتداد نجسب أو ملاء غير منقسم . وليس له كيفية إلا الشكل والمقدار . أما الشكل فمثل A و B ومنها المستدير والمجوف والمحدب والأماس والخشن ، وأما المقدار فيتفاوت مع إنبائه القسمة وخلوه عن الثقل (٢) فيمكن أن الجوهر الفرد له طول وعرض فيكون له شكل عنده ، وكل ما له شكل لا بد أن يكون له طول وعرض وأنه أيضاً ذو مقدار وأنه يتفاوت في مقداره وهذا التفاوت لا يتأتى في المقدار إلا إذا كان

(١) المقالات ص ٣٠٧

(٢) تاريخ الفلسفة ص ٥٠

ذا طول وعرض ، إذن هناك خلاف بين أبي الهذيل وديموقراطيس في القول بالجواهر الفرد وأن خواص أحدهما تخالف خواص الآخر .

ثالثاً .. الأعراض

من الأشياء التي يتوقف عليها حدوث العالم عند أبي الهذيل الأعراض لأنها تقبل التغيير وكل ما يقبل التغيير فهو حادث فالأعراض حادثة ويكون ما حات به وهو الأجسام حادثة والحادث لا بد أن يكون مركباً من حادث فالجواهر الفردة إذن حادثة ولقد أطلأ أبو الهذيل في الكلام عن الأعراض فهو يقول إن الأعراض تنقسم بالزمان أو بالمكان أو بالفاعلين وأن لون الجسم ينقسم على عدد أجزائه وكل منقسم حادث فالأعراض حادثة.

وهو يفرق بين الأجسام والأعراض فيقول قد يكون (١) عرضان في مكان واحد وذلك كالسواد والطول مثلاً أو البياض والقصر ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد ، فهو إذن يقرر نظرية عدم تداخل الأجسام وكذلك يطبق نظريته في الأعراض على أفعال الإنسان فهو يقول : الحركات (٢) والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطهوم والأرايبح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والسكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة أعراض غير الأجسام .

وعرض أيضاً للأعراض من جهة بقائها وعدم بقائها وقال : إن بعضها يبقى وبعضها لا يبقى (٣) .

(١) المقالات ص ٣٢٨

(٢) المقالات ص ٣٤٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٨

١ - أبو الهذيل يطبق نظريته في الأعراض على حركات أهل الجنة وسكوتهم

إنني قلت : إن الغرض من الأبحاث الطبيعية عند أبي الهذيل هو الانتفاع بها في دفاعه الديني لهذا نرى أبا الهذيل يقول بنظريته في بقاء بعض الأعراض وعدم بقاء بعضها ثم ينتفع بهذا في آرائه الدينية فنجدده يقول : أن سكون أهل الجنة سكون باقٍ أما أكوانهم وحركاتهم فمنقطعة متفضية لها آخر (١) .

والسبب في أن أبا الهذيل قال ببقاء سكون أهل الجنة وأكوانهم وبانقطاع حركاتهم وأن لها آخراً هو أنه عنده فكرتان فكرة القول بالخلود الذي جاء به القرآن وفكرة أن عدم القول بأن للحركات نهاية يؤدي إلى القول بأنها ليس لها أول وإذا لم يكن للحركات أول كان العالم قديماً وإذا كان قديماً لم يكن حادثاً فلا يحتاج إلى محدث وهذا باطل وسنوضح هذا أكثر عند الكلام على الحركة والسكون .

٢ - الأعراض ترى كما ترى الأجسام وكذلك تلمس كما تلمس الأجسام إلا الألوان

جر البحث في الأعراض أبا الهذيل أيضاً إلى أن يتكلم في هل الأعراض ترى كما ترى الأجسام وكذلك تلمس كما تلمس أم لا ؟ وانتهى به البحث إلى أن الألوان ترى كما ترى الأجسام وقال هذا أيضاً في الحركة والسكون باعتبارها عرضين وكذلك الاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع وأن الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً وكذلك يرى الألوان برؤية الشيء الملون . وكذلك الاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ، وكل شيء

إذا رأى الرأى الجسم عليه فرق بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة و فرق بينه وبين غيره مما ليس على منظره فهو راء لذلك الشيء (١) أى الذى هو عرض برؤية الشيء الذى قام به ذلك العرض . ويقول أيضاً : إن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً ، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض (٢) .

٣ — عرض أبى الهذيل فى محاولته اثبات رؤية الأعراض ولمسها

عرض أبى الهذيل من هذا هو ماقلته من أنه يريد إثبات حدوث العالم وهو قد سلك لإثبات الحدوث طريقين أحدهما إثباته بواسطة الجواهر الفردة والآخر إثباته بطريق الأعراض التى تقوم بالأجسام وذلك أن الأعراض عنده متغيرة وإذا كانت متغيرة فإن الأجسام التى تقوم بها قد اتصفت بالتغير والمتصف بالتغير حادث فالأجسام حادثه ولكن متى ندرك هذا التغير فى الأعراض إذا كنا نراها أو نلمسها وهو لهذا يحاول أن يتبنت لنا أنها تلمس وترى ولمسنا للمتعصف بها أو لرؤيتنا له متغيراً من حال إلى حال وإذن لا يزال الرجل محافظاً على مبدئه وهو أن الغرض من أبحاثه الطبيعية دينى لافلسفى .

٤ — بعض الأعراض يعاد وبعضها لا يعاد

كما قال أبو الهذيل ببقاء بعض الأعراض وعدم بقاء بعضها يقول أيضاً إن

(١) المقالات ص ٢٦١

(٢) نفس المصدر ص ٣٦١ و٣٦٢

بعضها يعاد و بعضها لا يعاد و يضع لهذا قاعدة يقول فيها : ما لا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم والأرايسح والقوة والسمع والبصر وما أشبه ذلك فحائز أن يعاد وما يعرف الخلق كيفيته كالحركات والسكون وما يتولد عنها كالتأليف والتفريق والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته فلا يجوز أن يعاد (١) .

ولأعرف لماذا ربط جواز الإعادة وعدم إعادتها في الأعراض بالعلم بكيفيتها وعدم العلم بكيفيتها وجعل ما لا نعرف كيفيته جائزا أن يعاد وما نعرف كيفيته لا يجوز أن يعاد . ويظهر أن لآرائه الدينية دخلا في هذا أيضاً لأنه يرى أن أفعال الانسان اختيارية وإذا كانت اختيارية فلا يصح أن يأتيتها إلا إذا كان عالماً بكيفيتها لهذا جعل القاعدة في إعادة الأعمال وعدم إعادتها متعلقة بالعلم بالكيفية وعدم العلم بها لأنه من العبث أن نكلفه بتجديدها وهو لا يعلم كيفيتها لهذا جعل ما لا يعلم كيفيته يعاد وما يعلم كيفيته لا يعاد . ولكن بقي أول الفعل بماذا يجب عنه أبو الهذيل ؟

٥ - مدى تأثير الفلسفة في قول أبي الهذيل بالأعراض

ربما يقول قائل لقد ذكرت بحثاً طويلاً عن الأعراض ولكن لم تذكر إلى أي مدى أثرت الفلسفة في هذا البحث ؟ وللإجابة على هذا أقول : إن أبحاث المتكلمين الذين تقدموا أبا الهذيل كانت ساذجة فإنهم لم يتعرضوا لمعنى الجوهر ولا المعنى العرض ولا المعنى المسكان والزمان ولا الطفرة ولا الحركة ولا السكون فهذا جهل وهذا واصل لم يتجاوز الواحد منهما الكلام في الصفات والمنزلة بين المنزلتين وكون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق ولم يتعرضوا لمثل هذه الأبحاث وكذلك

القرآن لم يتعرض لذكر هذا فبقى أن الفلسفة هي التي أثرت في أبي الهذيل في تعرضه لهذه الأبحاث لأن هذه الأبحاث هي التي تعرضت لها الفلسفة .

رابعاً — الحركة والسكون

الأمر الرابع الذى بنى عليه أبو الهذيل قوله بحدوث العالم هو الحركة والسكون ولقد أفاض أبو الهذيل في الكلام عليهما و بين معنهما وأحكامهما وعلاقتهما بغيرهما وكيف يتحققان وهكذا بحث فيهما أبو الهذيل أبحاثاً طويلة كفيلسوف طبيعى حتى ليخيل لقارئ هذه الأبحاث أن هذا الرجل ما كان مشغولاً إلا بالحركة والسكون .

١ — معنى الحركة والسكون والفرق بينهما

وشرط تحقق كل منهما

يقول أبو الهذيل : الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو فى المكان الثانى فى حال كونها فيه وهى انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه وسكون الجسم فى المكان هو لبثه فيه زمانين فلا بد فى الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانين (١) .

٢ — الحركة نوع واحد عند أبي الهذيل وثلاثة عند أرسطو

تقدم أن أبا الهذيل قد عرف الحركة بأنها انتقال الجسم عن المكان الأول

(١) المقالات الأشعرى ص ٣٥٥ .

وخروجه عنه وإذن تكون الحركة عنده هي الحركة المكانية فقط. وأما أرسطو فإنه قسمها إلى ثلاثة أقسام بالنسبة لحدوثها في ثلاث مقولات هي الكيفية والكمية والمكان . فالحركة التي في الكيفية سماها « استحالة » والتي في الكمية سماها « نمواً ونقصاً » والتي في المكان سماها « نقلة » (١) والأخيرة هي التي سماها أبو الهذيل حركة وإنه وإن اختلف أبو الهذيل وأرسطو في أنواع الحركة وأنها نوع واحد عند الأول وثلاثة عند الثاني إلا أنهما كادا يتفقان في شروط تحققها فأبو الهذيل قد قال . لا بد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين وأرسطو يقول إن الحركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان (٢) .

٣ - الحركة غير مستقرة تبعاً للزمان

لقد فهم أبو الهذيل العلاقة بين الحركة والزمان وهو لهذا يمنع أن يقدر الانسان على أن يفعل في الوقت الأول حركات في الثاني وإنما يقدر على حركة وسكون وهذا طبيعي لأن الزمان غير مستقر فلا يمكن إذن أن يقع في وقت واحد حركات متتابعة ، ألحق أن هذه أبحاث فلسفية شائكة ولكن ما لرجل الدين وهذه الأبحاث الدقيقة ؟ ألحق أنه لو عرف لهذا الرجل منهج في البحث كفيلسوف أقلنا بحق إنه أول فيلسوف إسلامي أثار كثيراً من المشاكل الفلسفية ، ويظهر أن الرجل كان واثقاً بنفسه كل الثقة ولهذا لم يقف في بحثه عند حد ، ولكن ما حاجته إلى هذا البحث ؟ أما حاجته إلى هذا البحث فهو أن يضبط مقدار استطاعة الإنسان وما يصح تكليفه به وهل يمكن أن يكلف الإنسان بإيجاد حركات متتالية في وقت واحد أم لا ؟ فكان رأيه أنه لا يمكن لأن الزمان غير مستقر حتى يتأتى فيه إيجاد حركات متتابعة وفكرة تقضى الزمان وعدم استقراره

(١) تاريخ الفلسفة للأستاذ يوسف كرم ص ١٧١

(٢) نفس المرجع ص ٧١

فكرة قال بها أرسطو في أبحاثه عن الزمان فهو يقول : يلوح أن الزمان غير موجود أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض لأن الماضي فات والمستقبل غيب والحاضر في نقص مستمر (١) .

٤ — إنكار أبي الهذيل لبقاء الحركات يجعله يقول

بانقطاع حركات أهل الجنة والنار وأنهم ينتهون

إلى السكون

قلت : إن أبا الهذيل اتخذ حركة العالم دليلاً على حدوثه وأن هذه الحركة لا بد أن يكون لها أول وماله أول فهو حادث فالعالم الموصوف بالحادث حادث ولكن أبا الهذيل رأى أنه لو سلم بخلود أهل الجنة مع خلود حركاتهم لانتقض دليل الحدوث عنده ، لهذا أنكر القول ببقاء حركات أهل الجنة والنار وقال :

إن سكون أهل الجنة سكون باق وكذلك أحوالهم وحركاتهم متقطعة متقضية لها آخر (٢) . وقال أيضاً : إن آلام أهل النار باقية فيهم ولذات أهل الجنة باقية فيهم (٣) وذلك أنه كان يعتقد أن ما ليس له نهاية لا تكون له بداية وهكذا وهو لهذا يقول مستدلاً على ما ذهب إليه : لو جاز أن يستأنف شيء بعد شيء لا إلى آخر لم يمتنع في مضي قبل شيء لا إلى أول ولو جاز هذا لم يكن لنا سبيل إلى تثبيت الجسم وللزمن نفي محدثه إذ كان لا يعرف حساً وإنما يعرف بأفعاله (٤) فكان السبب الذي حمل أبا الهذيل على هذا القول وهو انقطاع حركات أهل

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٥

(٢) المقالات للأشعري ص ٣٥٨

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٩

(٤) الانتصار

الجنة وأهل النار هو أنه لو سلم ببقاء الحركات إلى مالا نهاية لانتقض دليل حدوث العالم عنده فهو إذن يجمع بين الرأيين وهما القول بحدوث العالم كما قال القرآن الكريم والقول بخلود أهل الجنة والنار . وما المانع من أن يبقى لأهل الجنة لذاتهم ولأهل النار عذابهم مع عدم الحركات وهل من شرط اللذة أو الألم الحركة؟ كلا .

٥ — رد أبي الهذيل بهذا الرأي قول أرسطو

بقدم الحركة وأبديتها

وكان أبا الهذيل يريد بهذا الرأي رد رأى أرسطو الذى يقول بقدم الحركة لأن عند أرسطو أننا لو سلمنا بقدم الحركة للزمنا أن نسلم بدوامها ويلزم هذا أننا لو سلمنا بدوام الحركة للزمنا أن نسلم بقدمها لهذا منع أبو الهذيل التسليم بدوام الحركة حتى لا يلزمه التسليم بقدمها وأنه يوجد هناك شيء قبل شيء لا إلى نهاية وبناء على هذا لا يكون العالم حادثاً وإذا لم يكن حادثاً لم يحتج إلى محدث وهذا باطل لأن الدين الإسلامى جاء بوجود خالق محدث للعالم .

فأنت ترى من هذا أن أبا الهذيل ينفي القول بأبدية الحركة الذى يلزمه نفي خلود أهل الجنة وأهل النار — كما يقول خصومه لينفى القول بقدم الحركة الذى يترتب عليه قدم العالم ونفي محدث له وأرسطو يثبت قدم الحركة وأبديتها وكان أبا الهذيل يسلم بأن الحركة من لوازم العالم لأنه إذا أبطل قدم الحركة فقد أبطل قدم العالم وهذه فكرة فلسفية أرسطوية ولكن أبا الهذيل لم يتبع أرسطو أو من يقولون بما يقول به أرسطو فيما قال به من قدم الحركة وأبديتها بل وقف عند حد القول بحاجة العالم إلى الحركة ونفى ما قال به أرسطو من قدم الحركة وأبديتها .

وسبب هذا هو تأثر أبا الهذيل بالقرآن من جانب وبالفسفة اليونانية من

جانب آخر إلا أنه إذا وجد الفكرة الفلسفية متمشية مع ما جاء به القرآن رحب بها وإلا رفضها واتبع ما جاء به القرآن كما فعل هنا في التسليم بالحركة ونفى أباديتها وقدمها .

٦ - الجسم والحركة عند أبي الهذيل

يريد أبو الهذيل أن يحدد العلاقة بين الجسم والحركة وهل الجسم يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة أو في الوهم فقط؟ إذا لم تكن حركات الجسم وسكناته حقيقية لما تم مراد أبي الهذيل من أن الحركة علة حدوث الأجسام إذ لا بد أن يكون اتصاف الأجسام بها و بضعها حقيقياً لا وهمياً وهو لهذا يجعل أولاً حركة الجسم طبيعية فيه وأنه يتحرك بنفسه وليس لحركته نهاية (١) وثانياً يجعل حركة الجسم وسكونه حقيقية وأن الحركة والسكون غير السكون وأن الجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك (٢) لكن بالرغم من قول أبي الهذيل بحركات الأجسام وحركات الأجزاء الفردة التي تتكون منها الأجسام فإنه يقول إن الله سبحانه سكن الأرض وسكن العالم وجعلها واقفة لا على شيء (٣) وهو في هذا الرأي - وهو أن الأرض ساكنة - كأرسطو الذي يقول أما الأرض فهي ساكنة في مركز العالم لأنها من تراب والمكان الطبيعي للتراب هو أسفل (٤) غريب أن يتفق الرجلان لأن مبادئ كل منهما قائمة على الحركة ولهذا يقولان بسكون الأرض وعدم حركتها ولكن كل منهما وإن قال بالحركة فإنه قال بها لتسكون

(١) المقالات ص ٣٢٣

(٢) نفس المرجع ص ٣٢٥

(٣) نفس المرجع ص ٣٢٦ و ٥٧١

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٣

الأشياء وأما الأرض فإن الله سكتها عند أبي الهذيل المسلم وسكنت عند أرسطو لأنها في مركز العالم لكونها من تراب وهكذا يتحد الرجلان في الغاية .

الحركة شرط في تكون الأجسام وبقائها

إن الحركة عند أبي الهذيل شرط في إيجاد الأجسام وتكونها ولهذا جعل الجوهر الفرد يتحرك ويسكن وجعل الحركة والسكون من صفاته الخاصة التي يترتب عليها تجمع الجواهر لتتكون الأجسام أو تفرقها لتفسد الأجسام وهو لهذا يقول : يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد مايجوز على الأجسام من الحركة والسكون ومايتولد عنهما من الجامعة والمفارقة وسائر مايتولد عنهما مما يفعله الآدميون . فأما الألوان والطعوم والأرايبح والحياة والموت وماأشبه ذلك فلايجوز حلوله في الجوهر ولايجوز حلول ذلك إلا في الجسم (١) . إذا الحركة شرط للجوهر الفرد لأجل تكون الأجسام أو فسادها عند أبي الهذيل ، وكذلك هي شرط في بقاء الأجسام واستمرار هذا البقاء ولأجل أن يبقى الجسم محافظاً على وحدته وارتباط أجزائه بعضها ببعض فإنه إذا تحرك الجسم ففي جميع أجزائه حركة واحدة لا أن كل جزء يتحرك وحده حتى يتفكك الجسم ويفني وإنما هي حركة واحدة تنقسم على الأجزاء وكذلك لايجوز عنده أن يحل الجزء الواحد حركتان لأنه إذا حله حركتان تكون كل واحدة منهما في جهة فيتأني الاختلاف فينقسم الجزء ، والجزء عنده لاينقسم ، لهذا جعل الجزء إذا حركه كثيرون ذا حركة واحدة منقسمة على الفاعلين لافي الأجزاء ، فإذا حركه الجسم واحدة منقسمة باعتبار أجزائه وحركة

(١) المقالات ص ٣٠٢ .

(٢) المقالات ص ٣٢١ و ٣٢٢ .

الجوهر الفرد واحدة منقسمة بالتفاعلين إذا حركه كثيرون لا بالأجزاء لأن الجوهر
الفرد لأجزاء له عنده .

إنكار أبي الهذيل القول بالطفرة وتفسيره

السرعة والبطء بوقفات خفية

لقد كان أبو الهذيل مؤمناً بقانون الحركة كل الإيمان ، ولهذا أنكر القول
بالطفرة ، ولأجل أن يفسر الفرق بين السرعة والبطء قال : إنه محال أن يصير الجسم
إلى مكان لم يمر بما قبله وأن هذا محال لا يصح وأن للفرس في حال سيره ووقفات
خفية في شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من
صاحبه وكذلك للحجر في حال انحداره ووقفات خفية كان بها أبطأ من حجر آخر
أثقل منه أرسل معه .

أحكام الحركة

الحركة لا تشبه الحركة عند أبي الهذيل وإنما عرض للجسم وإنما لا تتعين إلا
بكون معها فهو يقول : إن الإنسان يقدر على حركة وسكون فإن فعل الحركة
في الوقت الثاني من وقت قدرته وفعل معها كونا يمينة فهي حركة يمينة وإن فعل
معها كونا يسرة فهي حركة يسرة وكذلك القول في سائر الجهات (أي فوق
وتحت وخلف وأمام) لأننا إذا قلنا حركة يمينة فقد ذكرنا الحركة وكونا يمينة وكذلك
إذا قلنا الحركة يسرة فإما ثبتنا الحركة وكونا يسرة (١) .

ولكن مع تعين الحركة بالكون فهي غيره وغير المماسية أيضاً وهو لهذا يقول

إن الشيء وقت خلق الله له لاساكن ولا متحرك فكان للجسم وقتاً يخوف فيه من الحركة والسكون وهو وقت إيجاده وكونه وهو في هذا يتفق مع أرسطو الذي يقول عند كلامه على الحركة وأنواعها: والحركة على أنواع ولأجل تعيين عدد هذه الأنواع يجب الرجوع إلى معني أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة فكل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده وعلي ذلك فلا تغير من اللاوجود إلى اللاوجود إذ ليس بينهما تضاد وإنما التغير من اللاوجود إلى الوجود ومن الوجود إلى اللاوجود ومن الوجود إلى الوجود . أما النوع الأول (وهو التغير من اللاوجود إلى الوجود) فليس حركة ولكنه كون لأن الحركة تقتضى قبلها وجود المتحرك والكلام هنا على كونه أى على وجوده بعد لا وجود، ثم إن للحركة وسطا ولاوسط بين اللاوجود والوجود^(١) . إذن السكون غير الحركة عند أرسطو وهذا أيضاً ما قال به أبو الهذيل ، إذن قد اتفق رأى أبي الهذيل مع رأى أرسطو في أن الشيء وقت كونه لا يوصف بالحركة .

إلى هنا قد انتهينا من الكلام على الحركة عند أبي الهذيل والقارىء لها يعجب من هذا الرجل الذى بحث الحركة هذا البحث الدقيق حتى لا يظن الإنسان أنه عالم كلامى وإنما هو فيلسوف طبيعى ، ولكن إذا عرفنا غايته وأنه يريد أن يثبت حدوث العالم ذهب هذا العجب وخاصة إذا عرفنا أنه رجل دينى مدافع عن عقيدته غاية الأمر أنه أخذ من الفلسفة ما ينفعه فى دفاعه ، وترك ما يعارض مع عقيدته كما تقدم معنا حين الكلام على أبدية الحركة وأنها تنقطع ، وبهذا أيضاً تم الكلام على المبادئ الأربعة التى يقوم عليها حدوث العالم عند أبي الهذيل وهى الجوهر الفرد وتكون الأجسام منها ووجود الأعراض والقول بالحركة والسكون . ولننتقل بعد هذا إلى بيان كيف أوجد الله العالم ؟ .

كيف أوجد الله العالم؟

العالم حادث عند أبي الهذيل ككل المسلمين وان الله أوجده بعد عدم ،
ولكن كيف أوجد الإله العالم ؟ .

لأجل أن يفسر أبو الهذيل كيف أوجد الله سبحانه العالم قال كما قال القرآن
الكريم إن الله أوجده بصفة هي الخلق ولقد شرح لنا أبو الهذيل هذه الصفة شرحا
طويلا ، ودخل بهذا في مباحث فلسفية ، فهو أولا قال ، إن الخلق من صفات
الأفعال وعرف هذه الصفة فقال خلق الشيء هو تكويته له بعد أن لم يكن وهو
إرادته له وقوله له « كن (١) » وليس بجائز عنده أن يخلق الله سبحانه شيئا
لا يريد له ولا يقول له (٢) .

فكان الله سبحانه لا يخلق شيئا إلا إذا أراد أولا وإذا أراد قال له « كن »
ولكن لم يبين لنا أبو الهذيل ما معنى قول الإله للشيء كن ، هل هذا كناية عن
سرعة الإجابة في إيجاد الأشياء إذا أراد الله إيجادها كما قال القرآن الكريم (إنما أمره
إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ويكون قد أخذ أبو الهذيل بناء على هذا
تعريفه لصفة الخلق من القرآن وأن الله يخلق الشيء بواسطة الإرادة وهذا القول
« كن » ، ويظهر أن الشهرستاني فهم هذا فإنه يقول : الخلق عنده (أبي الهذيل)
قولان ، ويظهر أن هذا المعنى الثاني هو الذي يريد أبو الهذيل لأنه يقول : إن
الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان (٣) . ولقد فهم هذا المعنى أيضا الاستاذ
كرادى فوه Carra de vaux الذي يقول إن أبا الهذيل ذهب في تقسيم (كلام)
البارى عين ما ذهب إليه في تقسيم الإرادة . فكلمة الخلق يعبر عنها بقول « كن »

١ — المقالات ص ٣٦٣ والشهرستاني في الملل ص ٦٦ ج ١ قال : الخلق عنده قول لافي محل

٢ — المقالات ص ٣٦٣ .

٣ — المقالات ص ٣٦٣

وهى عين الخلق، وليس لها مكان محل فيه^(١). وأما الأستاذ دى بور فإنه فهم كلمة التكوين هذه عند أبي الهذيل على أنها فى المكان الوسط بين الخلق الأزلى وبين العالم المخلوق الحادث وأن هذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هى بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصا روحانية^(٢).

وهل يمكن أن نقول بعد هذا : إن أبا الهذيل يعتقد أن الله يخلق العالم بواسطة قوله « كن » بعد إرادته له ، وهل القول كافى فى خلق الشئ وإيجاده بعد العدم ؟

على كل حال لا يزال أبو الهذيل غامضا فى هذا .

٢ - تقسيم أبى الهذيل كلمة الخلق وأثر الفلسفة فى هذا

قسم أبو الهذيل كلمة الخلق إلى قسمين ، الخلق بمعنى صفة الله ، والخلق بمعنى أثر الفعل . والخلق بالمعنى الأول مخلوق عنده على الجار لا على الحقيقة . وبالمعنى الثانى مخلوق على الحقيقة ثم بين أن الخلق بمعنى الصفة غير المخلوق وأن الخلق بمعنى الأثر هو نفس المخلوق . ثم بين أيضا أن الإرادة التى هى أحدث شئ صفة الخلق غير المراد . ولكن هذا البحث الفلسفى فى التفرقة بين معنى الخلق وأن أحدهما مخلوق على الجواز والآخر مخلوق على الحقيقة ، وأن أحدهما غير المخلوق والآخر نفس المخلوق ، وأن الإرادة غير المراد قد سبقت به الفلسفة اليونانية أبا الهذيل ، وليس بالبعيد أن أبا الهذيل قد تأثر بالفلسفة فى هذه الأبحاث الدقيقة لأننا نعرف أحدا من المساميين سبقه بهذا ولم يظهر إلا فى أيام أبى الهذيل حين

١ — دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ص ٢١٦

٢ — تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٨ .

اختلط المسلمون بالأمم الأجنبية وحين ترجمت الكتب الفلسفية وها هو الشهرستاني يحكي هذا البحث عن الفلاسفة ويقول : إنه منذ قام خلاف بين الفلاسفة في الإبداع والمبدع هل هما شيء واحد أم مختلفان (١) ؟ وكذلك في الإرادة أنها المراد والمريد على حسب اختلاف متكلمي الإسلام في الخالق والمخلوق والإرادة أنها خالق أم مخلوقة أم صفة في الخالق ؟ .

وخلاصة ما قاله الشهرستاني أن فلاسفة الأفلاطونية الحديثة — وإن كان هو قد نسب هذه الأقوال إلى انكساغورس وأفلاطون وأرسطو وبرمينيدس الأصغر وتاليس وأنبدقليس — اختلفوا في الإرادة والمريد والمراد والفعل والفاعل والمفعول والإبداع والمبدع بكسر الدال والمبدع بفتحها ، وأن قوما منهم لم يفرقوا بين المراد والمريد والإرادة ، وكذلك الفاعل والفعل والمفعول أو المؤثر والآثر والمؤثر فيه ، وقالوا إن الجميع شيء واحد وإنما تكون الإرادة أولا مستبطنة في المريد ثم تظهر في المراد .

وطائفة أخرى فرقوا بين الإرادة والمراد والمريد والإبداع والمبدع والمبدع وقالوا إن كل واحد خلاف الآخرين فالمبدع بكسر الدال غير الإبداع و بفتح بفتح الدال ، وكذلك الإبداع غيرهما وأيضا المبدع غير المبدع والإبداع ، ويقال مثل هذا أيضا في الفعل وذلك لأن القاطع للشيء غير الشيء المقطوع وغير القاطع ، فكذلك الإرادة والإبداع والفعل كل منهم غير الأثر وغير المريد .

وقوم آخرون : فرقوا بين الفعل والإرادة وأن الإرادة تكون بلا توسط وأما الفعل فلا يكون إلا بتوسط .

هذه هي آراء الأفلاطونية الحديثة في التفرقة بين الإرادة والمراد والفعل والفاعل والمفعول .

وأما أبو الهذيل فإنه فرق بين الخلق بمعنى الصفة والخلق بمعنى الأثر وعنده أن الخلق بمعنى الصفة غير المخلوق وأنه مخلوق على المجاز وأما على الحقيقة فليس بمخلوق ، وأما الخلق بمعنى الأثر فهو مخلوق وأنه نفس المخلوق .

هذا بحث جديد في الإسلام ، وإني أقول لولا اتصال المسلمين بالفلسفة ومعرفتهم لها ، إما عن طريق الاختلاط وإما عن طريق ترجمتها لما وجدت عندهم هذه الأبحاث الدقيقة المعقدة التي تحتاج إلى كد الذهن وإجهاده والتي تذهب مع الفكر إلى أبعد مدى حتى أصبح للمسلمين بعد ذلك ما يسمى « علم الكلام » .

٣ - لماذا أوجد الله العالم ؟

يقول أبو الهذيل : إن الله فاعل لجوده (١) . فكان علة إيجاد الله العالم عند أبي الهذيل هو جوده ، وكان إيجاد العالم عند أبي الهذيل خيراً لأن الجواد لا يفعل إلا الخير وسيأتي الكلام على هذا إن شاء الله ، ولقد كان لصفة الجود في الأفلاطونية الحديثة شأن أيضاً ، إذ هي عندها أيضاً علة إيجاد الله للعالم ، ولهذا يقول برقلس :
كما حكاها عنه الشهرستاني في كتابه « الملل (٢) » - الباري تعالى جواد بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، وجوده قديم لم يزل ، فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل ، ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ، ومرة غير جواد ، فإنه يوجب التغيير في ذاته ، فهو جواد لذاته .

إذا علة وجود العالم عند برقلس هو جود الله سبحانه وتعالى ، وأنه لو لم يكن

الإله سبحانه جوداً لما أوجد العالم ، وهذا ما قال به أبو الهذيل من أن علة جود الله العالم هو جوده ، إلا أن الفرق بينهما أن برقلس جعل صفة الجود من الصفات الذاتية ، ولهذا كانت قديمة ، ولزمه القول بقدم العالم ، لأنه دائماً جواد ، وحيث إن الجود لا يفارقه ، لأنه لا يكون مرة جواداً ، ومرة غير جواد ، لزم أن يكون العالم عنده قديماً بقدم الصفة التي هي علة فيه .

وأما أبو الهذيل فإنه جعل صفة الجود من صفات الأفعال ، وصفات الأفعال حادثة عنده تحدث عند حدوث فعلها ، ولهذا لم يكن العالم قديماً عند أبي الهذيل ، بل كان حادثاً ، وإن كانت العلة في وجوده هي صفة الجود ، لأنه لما كانت صفة الجود حادثة كان العالم حادثاً تبعاً لها ، لأنها علة إيجاداه .

وهكذا أمكن لأبي الهذيل التوفيق بين الرأي الفلسفي الذي يقول : « علة وجود العالم جود الله سبحانه » وبين الرأي الذي يقول به القرآن الكريم وهو « أن العالم محدث لا قديم » فنجد أنه قد قال : بأن علة وجود العالم هو جوده كما قالت الفلسفة ، وقال : بأن العالم حادث كما قال القرآن الكريم لا كما قالت الفلسفة « إنه قديم »

٤ — العالم يبقى بصفة هي البقاء ويفنى بصفة

هي الفناء وأنها غير الشيء الباقي والقائي

يقول أبو الهذيل إن الله يبقى العالم بصفة هي البقاء وهي قول الله للشيء « ابق » وكذلك يفنيه بصفة هي الفناء وهي قول الله للشيء « افن (١) » .

وهو يفرق بين البقاء والباقي والفناء والقائي كما فرّق بين الخلق والمخلوق وكذلك فرّق بين الابتداء الذي هو خلق الله الشيء بعد أن لم يكن وبين الشيء

المبتدأ وبين إعادة الشيء الذي هو خلق الله الشيء بعد إفنائها ، وبين الشيء المعاد وتقدم أن هذا البحث أصله من الفلسفة الأفلاطونية .

٥ — افعل الله في العالم نهاية لأن للعالم نهاية

يقول أبو الهذيل : ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز عنده منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكنا له للعجز الحادث لأن الأشياء المقدور عليها اليوم لم تخرج كلها إلى الوجود فأما إذا خرجت المحدثات كلها إلى الوجود ولم يبق منها شيء معدوم يتعاقب بقدرة فاعله استحالة القول بأن الفاعل للفعل يتدر على مثله إذ كان لا مثل له في القدرة وقد خرجت الأفعال كلها إلى الوجود . وكذلك القول في الحجر إذا كسر به شيء اليوم فهو يصاح لكسر مثله مثل ما جاز من الفاعل إذا فعل مثله . وسبيل الحجر إذا كسر به — شيء عند خروج المحدثات كلها إلى الوجود حتى لم يبق منها شيء مقدور عليه يحدث — سبيل الفاعل في تلك الحال ، يستحيل أن يكسر به شيء بمثل ما استحالة أن يفعل الفاعل في تلك الحال شيئا سواه لا فصل بينهما (٢) .

بناء على هذا يكون الله سبحانه وتعالى فاعلا مادامت المحدثات لم تخرج كلها إلى الوجود ، ولكن هل لهذه المحدثات نهاية فيكون لفعل الله نهاية أو أنها لا نهاية لها وحينئذ يستمر فعل الله فيها لاستمرارها ؟

يقول أبو الهذيل : إن للأشياء نهاية وحينئذ يكون لفعل الله نهاية قال أبو الحسين الخياط : إن أبا الهذيل كان يشك في تثبيت نهاية الأشياء المقدور عليها ولهذا يقول : حدثوني عن كل الأجسام أليس غير كل الأعراض ؟ أو بعض

(١) المقالات ص ١٣٦٠

(٢) الاتصار للخياط ص ١٥

الأجسام أعراض و بعض الأعراض أجسام ؟ قال (أبو الهذيل) فإن قلت : إن بعض الأعراض أجسام و بعض الأجسام أعراض خرجتم من عقول المجانين فضلاً عن الأصحاء . و إن قلت كل الأعراض غير كل الأجسام أقررتم بالكل للأجسام والأعراض . ثم يقول أيضاً : حدثوني عن كل ما كان و وجد هل كان فيه واحد يوصف بأنه لا يكون ؟ فإذا قلت لا — ولا بد لكم من ذلك — قيل لكم : فكل ما يكون سيوصف يوماً بأن قد كان ؟ فإذا قلت نعم فقد أقررتم بالكل لما كان وما يكون (١) .

إذن إذا خرجت الموجودات كلها إلى الوجود — عند أبي الهذيل — ولا بد أن تخرج ولا بد أن يكون لها نهاية لم يكن للإله تأثير عليها في الإيجاد حيث وجدت كلها ، وهذا ليس عجزاً من الله سبحانه ، ولكن لأن الأشياء كلها قد خرجت إلى الوجود ، لأن الفاعل يكون قادراً على الشيء ومثله مادامت الأشياء كلها لم تخرج إلى الوجود ، فإذا خرجت كلها ولم يبق منها شيء معدوم وقت التأثير فيها وليس هذا عن عجز من الإله ولكن لأنه لم يكن هناك شيء يقبل التأثير ، ولا يمكن أن يقول قائل : إنه ليس للأشياء نهاية . لأن لها كلا وكل ماله كل فلا بد أن تكون له نهاية وهذا الذي قال به أبو الهذيل قد قالت به الأفلاطونية الحديثة قبله ؛ وقد حكى هذا الشهرستاني (٢) على لسان سقراط قال :

ولقد نرى الموجودات متناهية فقال إنما تنهاها بحسب احتمال القوابل لا بحسب احتمال القدرة والحكمة والوجود ولما كانت المادة لم تحمل صوراً بلا نهاية فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة فكان الأفلاطونية

(١) الانتصار ص ١٥ و ١٦

(٢) الملل ج ٢ ص ١٨٢ .

الحديث تقول بتناهي المادة لا بتناهي قدرة الله لأن الله جواد وليس ببخيل وإنما وقف الفيض عليها لقصورها عن قبول التأثير فيها لتناهيها .

فأنت ترى أن فكرة كل من أبي الهذيل والأفلاطونية الحديثة قد اتفقت في فكرة تناهي الموجودات، ومعلوم أن الفكرة الفلسفية متقدمة على الفكرة الكلامية التي قال بها أبو الهذيل، وإذن يكون المتقدم هو الذي أثر في المتأخر لا العكس، ويمكن لي أيضاً أن أقول إنه ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد أثرت فيه الأفكار الفلسفية حتى جعلته يقول بمثل هذه النظريات الفلسفية التي لم يسمع بها بين المسلمين قبل هذا التاريخ الذي وجد فيه أبو الهذيل وقبل ترجمة الفلسفة للمسلمين أو قبل اختلاطهم بالأمم التي تأثرت بالفلسفة قبلهم .

٦ — العالم كله خير وما فيه من شر فهو ليس

بشر على الحقيقة عند أبي الهذيل وعند الفلسفة

لقد وصف أبو الهذيل الإله بأنه محسن والمحسن لا يفعل إلا ما فيه خير عباده وصلاحهم ولهذا قال : إن الله سبحانه لا يترك ما هو أصلح ويفعل ما هو صالح أو يفعل ما هو دون ويترك ما هو صالح لعباده لأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم وإنما خلقهم لأن خلقه لهم الحكمة وإنما أراد منفعتهم وليس ببخيل تبارك وتعالى ولهذا لم يصح أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك (١) . وإذا وصف أبو الهذيل الإله بأنه لا يفعل إلا ما فيه صلاح عباده فكيف يعلل الشر الواقع في العالم من الأمراض والآلام والآفات ؟

يجيب أبو الهذيل عن هذا بقوله : إن الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات وهو شر في المجاز وسيئات في المجاز (٢) .

(١) المقالات ٥٧٦ و ٥٧٧

(٢) المقالات ص ٢٤٥

وبمثل هذا الوصف وبمثل هذه الإجابة عن وقوع الشرور في العالم تجيب
الفلسفة فتقول الأفلاطونية الحديثة واصفة الإله كما حكاه الشهرستاني (١) عن
ديوجانس (غلطا) : ليس الله علة الشرور بل الله علة الخيرات والفضائل والجود
جعلها بين خلقه فن كسبها وتمسك بها نالها . ويقول أفلاطون في جمهوريته (٢)
على لسان سقراط : فمن المؤكد أن الله صالح ويجب وصفه بالصلاح والحق الذي
فيه ، وإذا كان الله صالحا فإنه لا يصنع الشر ولا يكون سبباً فيه وأنه لا بد أن يكون
نافعا وإذا كان نافعا فإنه لا يفعل إلا الخير . وإذن لا يكون الإله سبب علة شرور
الناس وإذا كان الله سبباً لعقاب الأشرار والآلامهم فلائهم تاعسون لزم أن يتألمون
وأن الله أحسن إليهم بأن آلمهم لأجل خيرهم . وإذن يكون الشيء في ظاهره شرا
وهو خير في الحقيقة .

وكما وصفت الأفلاطونية الحديثة الإله بأنه لا يفعل إلا الخير وأنه لا يفعل الشر
أجابت عن وقوع الشر الواقع في العالم بأنه واقع عرضاً لا بطريق القصد وأنه لا بد
أن يقع حتى لا يفوت الخير فالخير مقصود أولاً وبالذات والشر واقع بالتبع ولهذا
قالت الأفلاطونية الحديثة كما حكاه الشهرستاني (٣) على لسان أرسطو : لما اقتضت
الحكمة الإلهية نظام العالم على أحسن إحكام وإنقان لا لإرادة وقصد في السافل
حتى يقال إنما أبدع ما أبدع لغرض في السافل بل الأمر أعلى من ذلك وهو أن ذاته
أبدع لذاته لالعله ولا لغرض فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق ثم توجهت
إلى الخير لأنها صادرة من أصل الخير . لكن ربما يقع شر وفساد من مصادمات
في الأسباب السافلة دون العالية التي كلها خير مثل المطر الذي لم يخلق إلا خيرا

(١) الملل ج ٣ ص ٦٩

(٢) نفس المصدر ص ٥٤

(٣) نفس المصدر ص ٤٩

ونظاما للعالم فينتفق أن يخرب به بيت عجوز فإذا وقع ذلك كان واقعا بالعرض لا بالذات .

هذا رأى الفلسفة اليونانية في الإله سبحانه وأنه لا يفعل إلا الخير وما فيه المصلحة لهذا العالم وأنه إذا وقع فيه شر كان شرا في الظاهر وخيرا في الحقيقة .

ومن المقارنة بين هذا الرأى وما قال به أبو الهذيل نجد بينهما مشابهة تامة وبما أن المتقدم هو الذى يؤثر فى المتأخر فلا يمكن أن نقول إلا ان أبا الهذيل قد تأثر فى هذا الرأى بما حكيناه عن أفلاطون وعن الأفلاطونية المحدثة .

الفصل الثالث

الله والانسان

أولا - الانسان ثانيا - علاقته بالله

١ - الانسان :

تعريفه : عرف أبو الهذيل الإنسان بأنه هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان . ولكن لا يجعل أبو الهذيل اسم الإنسان واقعا على شعره وظفره (١) ويظهر أن أبا الهذيل قد اقتبس تعريف الإنسان من القرآن فقد قال تعالى : (خلق الإنسان من صلصال كالفخار) وقال تعالى (فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصائب والترائب) وقال تعالى أيضا (أيحسب الإنسان أن يترك سدى ألم يكن نطفة من منى يمي ثم كان عاقمة فخلق فسوى) . فهذه الآيات الثلاث تدل على أن الانسان هو هذا الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان كما قال أبو الهذيل لأن الآية الأولى تدل على أن الانسان هو الذي خلق من صلصال (أي الطين الذي له صلصة) والذي خلق من هذا الصلصال هو الجسد الظاهر المرئي لا الروح الخفي .

والآية الثانية تدل على أن الانسان خلق من ماء دافق (وهو المنى) والذي خلق من الماء الدافق هو الجسد لا الروح .

والآية الثالثة تدل على مادلت عليه الآية الثانية .

إذن هذه الآيات الثلاث تدل على أن الانسان هو هذا الشخص الظاهر المرئي

المخلوق من الصلصال ومن المنى الذى هو الماء الدافق .

٢ — كيف يقع الفعل من الانسان :

وإذا كان الانسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان والذى هو أبعاض كثيرة فكيف تنسب الأفعال إلى هذا الإنسان إلى كل عضو من أعضائه على الانفراد أم تنسب إليها جملة ؟

يجيب أبو الهذيل عن هذا بأنه ليس كل بعض من أبعاض الجسد فاعلاً على الانفراد ولا أنه فاعل مع غيره ولكن الفاعل هو هذه الأبعاض (١) .

٣ — النفس . الروح . الحياة .

هذه الأشياء الثلاثة قد أضافها أبو الهذيل للإنسان وذكر أن كلا منها تغاير الأخرى قائلاً . إن النفس معنى غير الروح . والروح غير الحياة ولهذا المغايرة فإنه قد يجوز أن يكون الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٢)

وإذا كانت النفس والروح غير الحياة فما وظيفتهما ؟

الفلسفة تقول : إن وظيفة النفس الحياة والإدراك ولكن أبا الهذيل بين المغايرة بين النفس والروح والحياة ولم يبين لنا وظيفة النفس وليس يلزم من وجود المغايرة بينهما أن لا تكون الحياة أثراً للنفس لكن استدلاله على المغايرة بين الروح والنفس والحياة بأن الانسان يسلب الروح والنفس فى نومه ولا يسلب الحياة يدل على أن الحياة ليست أثراً للنفس .

ثم إنه قال بأن الحياة عرض وكذلك النفس عرض (٣) . أما الروح فلم يقطع

(١) المقالات ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٣٧

(٣) المقالات ص ٣٣٩

بكونها جسماً أو عرضاً فهو يقول عند كلامه على أفعال الإنسان المتولدة من فعله والتي قد تسبب موت غيره إذا رمى غيره بسهم ثم مات الرامي قبل موت المرمى معبراً عن موت المرمى بقوله « وخروج الروح إن كانت الروح جسماً أو بطلانها إن كانت عرضاً (١) » فهذا يدل على أنه لم ينته فيها إلى رأى قاطع هل هي جسم أو عرض .

بحث النفس والروح

٤ - أثر الفلسفة في أبي الهذيل في التفرقة بين النفس والروح والتعرض

لبحسهما مع منع القرآن لهذا .

لما سأل اليهود الرسول عليه السلام عن معنى الروح كما يقول المفسرون رد الله سبحانه عليهم هذا السؤال بقوله : ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي (أي علمه ولا تعلمونه) وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً (بالنسبة إلى علمه) . فكان الله يقول إنكم لا يمكنكم أن تعلموا أمر الروح لأن أمره غامض لا يعلمه إلا الله لأن علمكم قليل .

هذا ما قرره القرآن بالنسبة إلى معرفة الروح لكن أبا الهذيل لا بد أن يعرف شيئاً عن الروح وعن النفس لأجل أن يمكنه الوقوف أمام الأمم التي تفلسفت والتي عرفت الفلسفة ويظهر أن رأى جالينوس في التفرقة بين النفس والروح كان شائعاً لهذا قال أبو الهذيل بمثل ما قال به جالينوس من التفرقة بين النفس والروح وأن للإنسان نفساً وروحاً وإن كان جالينوس قد شرح الروح شرحاً طيباً وأتى لأبي الهذيل هذا ؟ فجالينوس بعد أن فرق بين الروح والنفس وقال في النفس بمثل ما قاله به أفلاطون قسم الروح إلى أقسام ثلاثة : روح طبيعي وهو الحرارة الغريزية ، ثم الروح الحيواني وهو اللطف منه ينتشر من القلب إلى الشرايين ويفيد الحيوان ما يتبع الحياة من الأفعال كالغذاء والهضم والتنفس . ثم

الروح النفساني وهو يفيد الحركة والإحساس ويجرى في الأعصاب (١) . وأما أبو الهذيل فلم يعرف عن الروح إن كانت عرضاً أو جسماً وقال لا أدري إن كانت الروح عرضاً أو جسماً وكل ما أتى به أنه فرق بين الروح والنفس وغير بينهما كما فعل جالينوس .

٥ — أبو الهذيل يخالف القرآن ويوافق الفلسفة في القول بأن النفس عرض

قال ابن حزم (٢) عند كلامه على آراء الناس في النفس : قال جالينوس وأبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . النفس عرض من الأعراض ثم اختلفا فقال جالينوس هي مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد . وقال أبو الهذيل ، هي عرض كسائر أعراض الجسم .

ثم قال ابن حزم (٣) مبطلا رأى أبي الهذيل في أن النفس عرض بأن القرآن يبطل هذا الرأي ويخالفه وأتى بآية من القرآن مستدلًا بها علي هذا البطلان . وأما قول من قال إنها عرض فقط وهو (أبو الهذيل) فإنه ينتمي إلى الإسلام والقرآن يبطل قوله نصاً قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى) فصح ضرورة أن الأنفس غير الأجسام وأن الأنفس هي المتوفاة في النوم والموت ثم ترد عند اليقظة وتمسك عند الموت وليس هذا المتوفى للأجساد أصلاً ، وبيقين يدري كل ذي حس سليم أن العرض لا يمكن أن يتوفى فيفارق الجسم الحامل له ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويمسك بعضه هذا مالا يكون ولا يجوز لأن العرض يبطل بمزاييلته الحامل له... ثم قال ، ولو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلاني ومن قلدها (أى في قولها إن النفس

(١) محاضرات الاستاذ سنتلانا بالجامعة المصرية وهو يقول ، ومن جالينوس أخذ

المتكلمون الفرق بين النفس والروح

(٢) في كتابه الفصل ج ٥ ص ٤٨

(٣) نفس المصدر والصفحة

عرض) حقاً لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح وأز يدمن ثلاث مائة ألف نفس لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم (أي أبي الهذيل ومن قال معه بأن النفس عرض) أبداً فروح كل حي أو نفس كل حي عند أبي الهذيل في كل وقت غير روحه أو غير نفسه التي كانت قبل ذلك .

هذا رأي عالم من علماء المسلمين الذين يقفون عند ظاهر الآيات والأحاديث يذهب معى إلى ما ذهب إليه من أثر الفلسفة في أبي الهذيل وأنه أتى من المباحث الفلسفية وإن خالفت القرآن بما لم يأت به من قبله من علماء الكلام ولقد أصبحت آراء أبي الهذيل مشاكل في علم الكلام ومتشأً بخلاف بين علماء هذا العلم ما بين مخالف له وموافق . ومن مثل هذه المشاكل تألف علم الكلام عند المسلمين فهذا العلم مجموعة مشاكل خاصة ما بين فلسفية ودينية وكل يذهب في حل هذه المشاكل حلاً خاصاً

٦ — الحواس الخمس أعراض وهي غير البدن

يقول أبو الهذيل : إن الحواس الخمس غير البدن وهي أعراض (١) ثم يقول كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ولا أقول هي بخالفة لها لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف (٢) . وإذا قال أبو الهذيل بأن الحواس يخالف بعضها بعضاً بخلاف كان في هذا قيام العرض بالعرض لأن الحواس أعراض وليكن قيام العرض بالعرض باطل

(١) المقالات ص ٣٣٩

(٢) نفس المصدر ص ٣٤

ولا أدري لماذا اختار أبو الهذيل أن الحواس الخمس أعراض وأنها
غير البدن ؟

وهل يمكن أن نقرب رأيه من رأى الرواقية في الإحساس ؟
يقول الرواقيون إن الإحساس مركب من أمرين أولهما تأثير المحسوس في
الحاسة أى التغيير البدنى الذى يقع فى آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها كتأثير
المبصر فى البصر مثلاً أو الرائحة فى آلة الشم . والثانى شعور المدرك بأدراكه وبه
يعلم فى وقت واحد التغيير الواقع فى حاسته ويشعر بهويته التى يشير إليها كل واحد
بقوله « أنا » (١) .

وكان أبو الهذيل قد أخذ الشق الأول فى تعريف الإحساس عند الرواقيين
لأنه تغيير والتغيير عرض واستعمله فى تعريف الحواس ولهذا يقول إنها غير البدن
فإنها لا تكون غير البدن إلا إذا كانت أعراضاً وهذا الأمر الخارج هو ذلك
التغيير الذى يقع من الأمر المحسوس على آلة الحس .

ب — الإنسان والاستطاعة

١ — وصف الإنسان بالاستطاعة : هل الإنسان مستطيع ؟ يقول أبو الهذيل
الإنسان حى مستطيع (٢) ولكن لماذا قيد أبو الهذيل الإنسان المستطيع بأنه الحى ؟
يظهر أن شرط الاستطاعة عنده الحياة وهذا طبيعى لأن الميت غير مستطيع
وكذا الجماد .

٢ — الاستطاعة غير الإنسان . وإذا كان الإنسان حياً مستطيعاً هل

الاستطاعة غيره أو هى هو ؟ يقول أبو الهذيل : الاستطاعة والحياة غير الإنسان (٣)

(١) محاضرات الأستاذ ستلاتا فى المذاهب الفلسفية وتاريخها .

(٢) المقالات ص ١١٩

(٣) نفس المصدر والصفحة

وذلك لأنه يوجد إنسان غير مستطيع وعدم الحياة لا يسلب عن الإنسان إنسانيته بل هو إنسان حياً وميتاً .

٣ - تعريف الاستطاعة : ولكن ما هي الاستطاعة ؟ الاستطاعة عند

أبي الهذيل عرض وهي غير الصحة والسلامة (١) ولكن هذا التعريف غير مسلم لأن أقصى ما يفيدنا هذا التعريف أنها شئ غير الصحة والسلامة ولكن ما هو هذا الشئ المغاير للصحة (أي سلامة الجوارح) وبناء على هذا فإن الاستطاعة قد تجامع العرض وعدم سلامة الجوارح فالمرضى بناء على هذا يقال له عند أبي الهذيل مستطيع وكذلك الأعمى والأعرج مع إن الله يقول : (ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج) وذلك لأنهم لا يستطيعون ولا حرج على غير المستطيع .

٤ - بقاء الاستطاعة : كان مقتضى أن الاستطاعة عرض أنها لا تبقى

ولكن أبا الهذيل يقول : إنها (الاستطاعة) تبقى (٢) ولكن لا دائماً بل حتى يتم الفعل فقط .

٥ - الاستطاعة قبل الفعل : متى توجد الاستطاعة ؟ يقول أبو الهذيل إن

الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة على الشئ وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل (٣) من هنا عرفنا تعريف الاستطاعة تعريفاً حقيقياً وأنها قدرة على الشئ وعلى ضده فإذا كنت أقدر على القيام وعلى القعود فأنا مستطيع وهذه القدرة لا توجب وقوع الفعل ومن هنا أتى القول باختيار الإنسان لأن الإنسان إذا قدر على الشئ وضده

(١) المقالات ص ١١٩ . الملل ج ١ ص ٦٤

(٢) المقالات ص ٢٣٠

(٣) ص المصدر والصفحة ، الملل ج ١ ص ٦٥

كان مختاراً فإذا الاستطاعة شرط الاختيار .

٦ — إذا وجد الفعل لا يلزم بقاء الاستطاعة

إذا وجد الفعل هل تبقى الاستطاعة في الوقت الثاني الذي يلي الوقت الذي وقع فيه الفعل بهذه الاستطاعة أو تنفى الاستطاعة في الوقت الثاني من وجود الفعل ؟ يقول أبو الهذيل الاستطاعة يحتاج إليها قبل الفعل فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه . وقد يجوز وقوع المعجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل ويكون عجزاً عن فعل لأن المعجز لا يكون عجزاً عن موجود فيكون الفعل واقعاً بقدره معدومة (١) .

فكان أبو الهذيل يشترط الاستطاعة فقط لأجل أن يتأتى من الإنسان أن يفعل الفعل وأما حين الفعل فلا يشترط بقاؤها ولهذا يجوز وقوع المعجز في الوقت الثاني من وقت الفعل لكن عن فعل آخر لاعت ذلك الفعل الذي استطاعه ولذلك يقول لأن المعجز لا يكون عجزاً عن موجود حتى يقال إن الفعل واقع بقدره معدومة إذن حين يفعل الإنسان شيئاً فلا يقدر على أن يفعل شيئاً آخر - حسين إتيانه بالفعل الأول الذي استطاعه .

استدلال أبي الهذيل على أن الاستطاعة قبل الفعل

استدل أبو الهذيل على أن الاستطاعة قبل الفعل من أن الكافر مثلاً لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون مأموراً بالإيمان أو لا يكون مأموراً به فإن قلتم (وهم من ينكرون الاستطاعة قبل الفعل) إنه غير مأمور بالإيمان فهذا كفر مجرد وخلاف للقرآن والإجماع ، وإن قلتم هو مأمور بالإيمان وهكذا تقولون فلا يخلو من أحد وجهين : إما أن يكون أمر وهو مستطيع ما أمر به فهذا قولنا لا قولكم أو يكون

أمر وهو لا يستطيع ما أمر به فقد نسبتهم إلى الله عز وجل تكليف ما لا يستطيع
ولزمكم أن تميزوا تكليف الأعمى أن يرى والمقعد أن يجرى أو يطلع إلى السماء ،
وهذا كله جور وظلم والجور والظلم منفيان عن الله عز وجل ، وأيضاً فإن المرء لا يفعل
فعلاً إلا باستطاعة موهوبة من الله عز وجل ولا تخلو تلك الاستطاعة من أن يكون
أعطيها والفعل موجود أو أعطيها والفعل غير موجود ، فإن كان أعطيها والفعل
موجود فلا حاجة به إليها إذ قد وجد الفعل منه الذي يحتاج إلى الاستطاعة ليكون
ذلك الفعل بها وإن كان أعطيها والفعل غير موجود فـ فيها ما أقوله : وهو أن
الاستطاعة قبل الفعل . وأيضاً فإن الله تعالى يقول « ولله على الناس حج البيت
من استطاع إليه سبيلاً » فلو لم تتقدم الاستطاعة للفعل لكان الحج لا يلزم أحداً
قبل أن يحج (١) .

ويتلخص استدلال أبي الهذيل في أن الله أعطى الإنسان الاستطاعة وهي
قدرة الإنسان على الفعل وضده لأنه غير ظالم فلا يكلف الإنسان إلا ما يطيق ولأنه
منزه عن العبث فلا يعطينا الاستطاعة بعد وجود الفعل لأننا بعد وجود الفعل
لا نكون في حاجة إليها .

٨ - علاقة قدرة الإنسان أو استطاعته بالزمن

لقد استولت نظرية الاستطاعة وأنها قبل الفعل على أبي الهذيل استيلاء تاماً
حتى أنها جعلته يفهم الزمن فهما دقيقاً وفرق فيه بين وقتين صغيرين جداً وقت
قدرة الإنسان على الفعل ووقت الفعل أو على حد تعبيره وقت يفعل ووقت فعل
وهو لهذا يقول : إن الإنسان قادر أن يفعل في الأول والفعل واقع في الثاني لأن
الوقت الأول وقت « يفعل » والوقت الثاني وقت « فعل » (٢)

(١) ابن حزم في الفصل ج ٣ ص ١٦

(٢) المقالات ص ٤٣٣

ولما فهم إن الزمن منقض باستمرار وأنه آتات مقتضية أو بعبارة أخرى على ما فهمه أرسطو أنه يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة (١) قال إن الإنسان لا يمكنه أن يوجد فعلين من نوع واحد كحركتين مثلاً وإنما يمكنه أن يأتي حركة واحدة ومعها سكون وهذه الحركة الواقعة في الزمن لا تنقيد في جهة إلا بكون معها يمنة أو يسرة أو خلفاً فكان الوقت مقسده الحركة والسكون الذي يعينها في الجهة .

٩ — شرط قدرة الإنسان معرفته

لقد اشترط أبو الهذيل لقدرة الإنسان على الشيء أن يكون عارفاً لكيفيته وما لا يعرف كيفيته لا يقدر عليه فهو يقول : جائز أن يقدر الله عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأرايبح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف البارئ بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك (٢) .

وأصل هذه النظرية في الفلسفة عند سقراط وأفلاطون فإن كلا من سقراط وأفلاطون اشترط لمسئولية الإنسان على الفعل العلم ولهذا قالوا :

الفضيلة العلم أو العلم الفضيلة . وذلك لأن الإنسان غير العارف غير قادر وهو عاجز والعاجز لا يكون مسئولاً وهما لهذا جعلوا الجاهل معذوراً إذا فعل فعلاً يخالف الفضيلة وهو أولى بالإشفاق منه بالتعذيب فهما قد عولا على المعرفة في اشتراط المسئولية وهذا معقول لأن الإنسان مسئول عما يقصد وأما ما لا يقصد فليس مسئولاً

(١) تاريخ الفلسفة للاستاذ كرم ص ٨٨

(٢) المقالات ص ٣٨٨

عنه ولا يقصد الانسان الشيء إلا إذا عرفه فالمعرفة إذن شرط للمسئولية أو للقدرة على إتيان الشيء .

وأما أرسطو فإنه فرق بين الفعل الإرادى والفعل الاختيارى وجعل الفعل الإرادى هو الصادر عن معرفة ونزوع . والفعل الاختيارى هو الاشتهااء المروى لأشياء هى فى مقدورنا فكان شرط كل من الفعل الإرادى والفعل الاختيارى عند أرسطو هو المعرفة إلا أن الفعل الإرادى فيه اشتهااء ونزوع نحو الشيء والفعل الاختيارى فيه ترو والتروى لا يكون إلا بعد معرفة ونظر فى نتائج الأشياء ولهذا توصف الحيوانات والأطفال بأن أفعالها إراديه لا اختياريه لأنها يغلب عليها الاشتهااء لا المعرفة (١) ، فكان للشهرة دخلا فى الأفعال عند أرسطو بخلاف سقراط وأفلاطون . على كل حال قد وجدنا أبا الهذيل يتخذ مبدأ المعرفة شرطاً للقدرة التى يترتب عليها الاختيار كما قالت الفلاسفة بهذا سواء أضاف بعض الفلاسفة شرطاً آخر للفعل وهو النزوع نحو الشيء أو اشتهاؤه كما قال أرسطو أو اكتفى بعضهم بسقراط وأفلاطون بالمعرفة فقط فى تحقق القدرة على الفعل واختياره .

أفعال الإنسان

١ - تقسيمها

قسم أبو الهذيل أفعال الإنسان إلى قسمين :

أفعالاً مباشرة . وأفعالاً غير مباشرة .

فالفعل المباشر هو الذى يحصل عن الإنسان مباشرة من غير واسطة فعل آخر ، وذلك كالضرب والأكل مثلاً ، والفعل الغير مباشر أو المتولد عن غيره هو

الذي يحصل عن فاعله يتوسطه فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد . وكل من الفعل المباشر والفعل المتولد عن غيره ينسب إلى الإنسان وهو مسئول عنه بشرط أن يكون عالماً بالكمية ، ولهذا يقول أبو الهذيل إن كل ما تولد عن فعل الإنسان مما يعلم كقيمتة فهو فعله وذلك كالألم الحاد عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له ، وكذلك انحداره عند زجة الزجاج به من يده وتصاعده عند رمية الرامي به صعدا وكالصوت الحادث عند اصطكاك الشيئين وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا فذلك كله فعله . وأن الإنسان يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه فأما الأذنة والألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فذلك أجمع فعل الله سبحانه لأن كل ذلك لا يتولد عن فعله ولا يعلم كقيمتته وإنما فعله في نفسه الحركة والسكون والإرادة والعلم وما يعرف كقيمتته وما يتولد عن الحركة والسكون في نفسه أو في غيره وما يتولد عن ضربه والاصطكاك الذي يفعله بين شيئين (١) .

٢ - الدليل على أن الأفعال المتولدة من فعل الإنسان تنسب إليه

شغلت نظرية مسئولية الإنسان أبا الهذيل حتى جعلته يبحث عن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال سواء كانت مباشرة أو بالواسطة ووضع قاعدة يعرف منها نسبة الأفعال إلى الإنسان وهي : أن الإنسان يفعل في نفسه (٢) أو في غيره بسبب يحدثه في نفسه بشرط العلم بكيفية الفعل ولكن ابن الراوندي كان يتهمك من نسبة الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان إليه كموت المرمى بعد موت

(١) المقالات ص ٤٠٢ - ٤٠٣ والمثل ج ١ ص ٦٥

(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة

الرامي فيقول : إن أبا الهذيل ومن وافقه على تثبيت القول يد يزعمون أن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون الحجاز وأن المدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق (١) ويتولى أبو الحسين الخياط الرد على ابن الروندی فيقول : إن أراد بقوله (ابن الروندی) إن الموتى يقتلون الأصحاء وإن المدومين يقتلون الموجودين أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم . وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض فنقول : إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب إليه دون غيره وكذلك نقول في رجل نزع في قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم من قوسه أمات الله الرامي فنقول : إن ذهاب السهم بعد موت الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره (٢) .

ثم دليل أبي الهذيل بعد هذا على أن أعمال الإنسان المتولدة من فعله منسوبة إليه ومسئول عنها هو : أن ذهاب السهم الذي رمى به إنسانا آخر وأصابه لا يعدو خصالاً أربع : إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو فعلاً لفاعل له أو فعلاً للرامي .

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله لأن الرامي لا يدخل الله جل ثناؤه في

(١) الاتساع من ٧٦

(٢) نفس المصدر من ٧٦ و ٧٧

أفعاله ولا يضطره إليها لأن الله تعالى يختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمى الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ولو جاز هذا لجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع وجاز أن يجمع بين النار والخلفاء فلا يحدث الله إحراقها وهذا ضرب من التجاهل . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لفاعل له لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كتاب له وصياغة لا صائغ لها وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره إذ كان هو السبب له (١) وإن لم يقتل المرعى إلا بعد موته لأن وصوله إلى المرعى بعد موت الرامي لا ينفي نسبته إليه إذن انتهى أبو الهذيل إلى أن الأفعال المتولدة من فعل الإنسان منسوبة إليه وهو مسئول عنها وعلى ذلك فالأخلاق والقانون تعاقبان شخصاً تسبب في موت شخص آخر وإن مات المتسبب قبل موت المصاب .

وأنت ترى بهذا إن أبا الهذيل قد أثار بأرائه هذه مشا كل فلسفية معقدة اختلف المفكرون فيها من قديم وفكروا فيها تفكيراً جدياً ولم يصلوا فيها إلى حل حاسم وبقيت تنتقل بين المفكرين من الغرب إلى الشرق حتى انتهت إلى المفكرين المسيحيين الذين كان قصدهم الأول البحث عن طبيعة المسيح وعلاقتها بالله ثم انتهى بهم هذا البحث إلى مدى إرادة الإنسان وعلاقتها بإرادة الله ثم إلى مسئولية الإنسان . فلما جاء المسلمون إلى بلاد الشام والعراق وجدوا المسيحيين

مختلفين في هذه المسألة فتأثروا بأبحاثهم واختلفوا هم أيضاً ما بين ذاهب إلى سلب الإنسان اختياره وجعله مجبوراً وبين قائل باختيار الإنسان ومسئوليته عن أفعاله المباشرة والمتولدة ومن هؤلاء أبو الهذيل الملافي الذي تعصب لفكرة مسئولية الإنسان واختياره . فإذا هذه الفكرة أصلها فلسفية أي في حلولها وإن كانت فطرية في الإنسان الذي دائماً يتساءل عن مدى علاقة قدرته وإرادته بقدره الله سبحانه وإرادته ولكن دائماً ينتهي حل المفكرين منهم إلى إثبات الاختيار حتى يترتب على هذا مسئولية الإنسان أمام الله وأمام القانون الأخلاقي .

٣ - كيف يحدث الإنسان الأفعال في غيره

لقد بذل أبو الهذيل مجهوداً كبيراً في تثبيت نظرية الأفعال المتولدة من أفعال الإنسان وقد سبق تدليله على صحة نسبة الأفعال المتولدة من أفعال الإنسان إليه وهو هنا يبين كيف أن الفعل يحدث وينسب إلى فاعله وإن لم يكن فاعله موجوداً وقت حدوثه فيقول : إن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالأسباب التي يحدثها في نفسه وإن إنساناً لورمى إنساناً بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى الرمي ثم وصل السهم إلى الرمي فألمه وقتله إنه (الشخص الرامي) يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم بسبب كان منه وهو حي (١) .

إذن شرط المسئولية عند أبي الهذيل ونسبة الفعل إلى الإنسان هو أن يقع سبب الفعل وهو حي مختار لما يفعل وإن لم يقع السبب إلا بعد ذهاب شرط المسئولية عنه وهو الحياة والاختيار لأن العبرة بإحداث السبب الذي ترتب عنه

المسبب وقد حصل هذا السبب وهو حى مختار ولهذا ينسب الفعل إلى الإنسان إذا تسبب فيه وهو حى ولو وقع بعد موته وعدمه مادام حال إيجاد سبب الفعل كان حيا مختارا .

٤ — مسئولية الشخص والعزم على الفعل

قلت إن نظرية المسئولية الإنسانية قد شغلت أبا الهذيل وجعله يبحث عن مدى مسئولية الإنسان وهل هو مسئول فقط عن وقوع الشيء بالفعل سواء كان مباشرة أو بواسطة التوايد أو هو مسئول عن عزمه ونيته أيضا ؟

لقد شغلت هذه النظرية الأخلاقيين وهل الإنسان مسئول عن نتيجة عمله أو هو مسئول عن عزمه وقصده وإن لم تأت النتائج موافقة للقصد . وأبو الهذيل كان أيضا ممن لهم حظ في هذا ، لكنه اختار أن الشخص مسئول عن عزمه وقصده فهو يقول : العزم على الفعل كالقصد عليه (١) . إلا أن أبا الهذيل توسع في معنى العزم لأنه يظهر أنه يريد أن الشخص مسئول عن عزمه وإن لم يقع الفعل فمثلا إذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعه موانع من هذا العمل فإنه آثم . وأما إذا عزم الإنسان على أن يفعل في إنسان شرا ولكن الفعل أنتج غير ما عزم عليه هل يكون مسئولا باعتبار عزمه أو باعتبار نتيجة فعله الذي وقع منه ؟ (٢)

لم يبين لنا أبو الهذيل هذا . وهذا العزم الأخير أو القصد على حد تعبير الأخلاقيين هو الذى يريد علماء الأخلاق . ولم يقف أبو الهذيل عند مسئولية الشخص عن فعله المباشر وفعله المتولد عن فعله المباشر وعزمه على الفعل وإن لم

(١) مقالات من ٢٧٠

(٢) نفس المصدر من ٤٢٩

يفعله بل تعدى هذا إلى الحكم على الخواطر النفسية وجعل بعضها طاعة وبعضها معصية وأن الطاعة من هذه الخواطر من الله وأن المعصية منها من الشيطان (١) وأكثر من هذا قد طبق عليها نظرية الأجسام والأعراض ثم حكم عليها بأنها أعراض (٢).

د — عقل الإنسان

١ — تعريف العقل:

العقل عند أبي الهذيل هو القوة التي بها يفرق الإنسان بين نفسه وبين غيره وبين السماء والأرض أي التي تسكون بها العلوم الضرورية . وأيضاً هو القوة التي يكتسب بها العلم ، ثم يطلق أيضاً العقل على الحس فيقول : العقل الحس نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول .

٢ — تقسيمه :

بعد هذا التعريف للعقل يمكن أن نقسمه عند أبي الهذيل إلى ثلاثة أقسام :

أولاً — القوة التي تكتسب بها العلوم الضرورية كتفريق الإنسان بين نفسه وبين غيره وبين السماء والأرض وأن الأولى فوقنا والآخرى تحتنا

ثانياً — القوة التي بها يكتسب الإنسان العلوم النظرية كوجود الله ووحدايته مثلاً .

ثالثاً — وأخيراً نفس الحس عقل أي معقول أي أن هذا الحس يمكن أن يكون معقولا وإذا يكون أبو الهذيل قد سمى الحس عقلاً باعتبار إمكان

(١) المقالات ص ٢٩٤

(٢) نفس المصدر والصفحة .

معقوليته وإدراكه بالعقل . ولا أدري ماذا يريد أبو الهذيل بإطلاقه العقل على الحس بمعنى إمكان معقوليته ؟ هل يريد الرد على من يقول من فلاسفة اليونان وهو هرقليطس الذي يقول : « إن الأشياء في تغير متصل » . وإذا كانت الأشياء في تغير متصل فلا تكون ثابتة وإذا لم تكن ثابتة لا يمكن تعقلها (١) ، أو أنه يريد الرد على من يعتقد ما اعتقده غريغور السوفسطائي من أنه ليس هناك شيء موجود وإذا كان هناك شيء موجود فإن الإنسان قاصر عن إدراكه وإذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره (٢) وعلى ذلك لا يمكن أن يعقل الإنسان هذا الموجود المحسوس ولا يمكنه أن يجعل غيره يعقله .

وعلى كل حال لا بد أن يكون أبو الهذيل قد قصد بقوله إن الحس يمكن معقوليته الرد على الفكرة التي تنكر تعقله ولا شك أن أصل هذه الفكرة من فلاسفة اليونان وهذا من أسباب التأثير الفلسفي في أبي الهذيل

هـ — معارف الإنسان

١ — تقسيمها : قسم أبو الهذيل معارف الإنسان إلى قسمين :

معارف اضطرارية وهي معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته .

ومعارف اختيارية وهي العلوم التي تكون غير معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته ويكون منشؤها الحواس أو القياس (٢) .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ١٩

(٢) الفلسفة اليونانية للأستاذ كرم ص ١٠

(٣) الفرق بين الفرق لآبي منصور البغدادي ص ١١١ . ويقول البغدادي تعليقا على

هذا الرأي : إن أبا الهذيل لما وقف على اختلاف الناس في المعارف هل هي ضرورية أو اكتسابية ترك قول من زعم أنها كلها ضرورية وقول من قال إنها كلها كسبية وقول من قال إن المعلوم منها بالحواس والبداية ضرورية وما علم منها بالاستدلال اكتسابية

٢ - ترتيب المعارف . تترتب المعارف الإنسانية عند أبي الهذيل هكذا

أولا - معرفة الإنسان بنفسه

ثانيا - بعض معرفة التوحيد والعدل ومعرفة جميع ما كلفه الله تعالى به .

ثالثا - معرفته لما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار . وكل من

الأولى والثانية اضطرارية إلا أن الثانية تأتي بعد الأولى مع مهلة وإن كانت

المعرفة الثانية لافصل بين أجزائها فعلى الإنسان أن يعرف جميع ما كلفه

الله تعالى به إذا عرف ما يتعلق بتوحيده وعدله حتى إذا لم يعرف جميع

ما كلفه الله به مع معرفة توحيده وعدله ومات على هذا كان مستحقا

للخلود في النار . والمعرفة الثالثة تكون في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي

يكون حجة قاطعة للعذر . ولهذا يقول أبو الهذيل : إن الطفل لا يلزمه في

الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل

بلا فصل ولكن عليه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفة

جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى إن لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من

معرفته بنفسه ومات في الحال الثالثة مات كافرا وعدو الله تعالى مستحقا للخلود

في النار . وأما معرفته بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن

يأتي بمعرفة ذلك في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي يكون حجة

قاطعة للعذر (١) .

لقد جعل أبو الهذيل المعرفة جزءا مهما في الدين حتى أن من يقصر

فيها يكون جزاؤه الخلود في النار وهذا شيء غريب في الإسلام الذي يقوم

على بساطة العقيدة والذي يكفي عنده لأن يكون الإنسان مؤمنا لا يخلد في

النار أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأنه جاء بقرآن مصدق

لما بين يديه وأن لله ملائكة ورسلا ولا يلزمه أن يعرف جميع ما كلفه الله

به بعد معرفته بتوحيد الله وعدله مباشرة من غير مباشرة من غير فصل حتى

(١) الفرق بين الفرق ص ١١١ : ولقد علق على هذا البغدادي أيضا بقوله إنه خالف

فيها سائر الأمة

إذا لم يعرف ذلك من غير فصل ومن نفسه كان مخلدا في النار فكأن المعرفة التامة عند أبي الهذيل جزء من الإيمان وهذا شيء لم يكلفنا به الإسلام . ولكن من أين أتى أبو الهذيل بهذا ؟ أنجد لهذا شيئا في الفلسفة فإذا وجدنا له فيها شيئا ساع لنا أن نقول إنه ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد تأثر بالفلسفة في هذا الرأي وإذن فلنفتش عن هذه الفسكرة في الفلسفة ، إذا فتشنا عن هذه الفسكرة في الفلسفة وجدنا لها أصلا عند أفلاطون الذي يقول — عند كلامه على نظرية المثل وكيف عرفناها وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر — إننا لو تأملنا بعض التأمل لأدانا تفكيرنا إلى استكشاف هذه المثل في أنفسنا وأن النفس كانت تعرفها قبل مجيئها إلى هذا العالم ثم نسيتها ويستدل على هذا بأننا إذ ارتبنا أسئلة محكمة وسألنا بها فتي لم يتلق الهندسة فإننا نفوز منه بإجابة محكمة في هذا العلم مع أنه لم يتعلم هذا العلم فهذا دليل على أن علم المثل كامن في نفوسنا يظهره الاستكشاف . (١) فسكان العلم بالمثل عند أفلاطون علم اضطراري بدليل أن هذا الفتي الذي لم يعرف الهندسة اضطرارا إلى الإجابة على الأسئلة التي لم يكن يعلمها قبل وتنتهي سلسلة المثل إلى مثال المثل وهو الله سبحانه . وكما قال أفلاطون إن معرفتنا بالمثل فطرية واضطرارية فإنه قال كذلك عن الفضائل الأخلاقية إنها فطرية فينا كما قال أستاذه سقراط الذي كان يرد على السوفسطائيين الذين يذهبون إلى أن طبيعة الإنسان شهوة وهوى بقوله : إن القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر (٢) إذن العلم بالمثل والعلم بالفضائل الأخلاقية أمر فطري في الإنسان يجب عليه ألا يقصر في شأنهما ومن قصر في معرفة كل منهما أي معرفة الله أو مثال المثل عند أفلاطون ومعرفة الفضائل الأخلاقية ، كان مستحقا للعقاب الأخلاقي هكذا يقول أفلاطون وهكذا يقول أبو الهذيل في معرفة

(١) تاريخ الفلسفة للأستاذ يوسف كرم ص ٩٠

(٢) نفس المرجع ص ٦٨

توحيد الله وعدله ومعرفة ما كافنا الله به بواسطة العقل الذي فطر على هذه المعرفة والذي هو مضطر إليها إضطرارا .

وبعد هذا أيسوخ لنا أن نقول : إنه ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد تأثر في هذه الفكرة بفلسفة أفلاطون التي كانت معروفة في الشرق والتي كان مترجما منها في عصر أبي الهذيل كتاب الجمهورية أو بعبارة أخرى كتاب السياسة المدنية كما يقول العرب .

٣ - كيف يكون التناقض في المعرفة ؟

لقد بين أبو الهذيل كيف يكون التناقض في المعرفة وكيف لا يكون ؟ أما التناقض في المعرفة فإنه قال فيه : من المحال الممتنع أن يكون الإنسان عالما بأن الجسم موجود وهو يجهل أنه موجود أو يكون عالما بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى (١) . فكأن الشيء لا يكون معلوما مجهولا من وجه واحد عند أبي الهذيل وهذا هو التناقض المنطقي . وأما عدم التناقض فإنه يكون إذا علم الإنسان الشيء من وجه وجهه من وجه آخر وهو يقول في هذا : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله في حال علمه من غير الوجه الذي علمه منه كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث في المكان الثاني وكالإنسان الذي يعرف الأجسام ويجهل أنها محدثة (٢) .

وإذن يجوز أن يجتمع في الشيء الجهل به والعلم به لكن من جهتين حتى لا يكون هناك تناقض .

القلب هو محل الإدراك

يقول أبو الهذيل : إن الإدراك هو علم القلب (٣) . ولما كان الإدراك

(١) المقالات ص ٣٩١

(٢) نفس المصدر والصفحة

(٣) نفس المصدر والصفحة

هو علم القلب جاز أن يجمع الله بين العمى والإدراك وأن الأعمى يدرك كالمبصر ما دام لكل منهما قلب يدرك ، وأيضا لما كان القلب هو الإدراك امتنع عنده أن يجمع العلم والموت كما أنه يستحيل أن يجمع بين الحياة والموت (١) لأن القلب لا يؤدي وظيفة الإدراك ، إلا إذا كان حيا فإذا لا يجمع بين العلم والموت كما لا يمكن أن يجمع بين القدرة والموت ولا بينه وبين الإرادة .

وكذلك لما قال أبو الهذيل . إن الإدراك يحل في القلب لا في العين وهو هلم الاضطرار (٢) لا يجوز أن يفعل الإنسان في نفسه أو غيره علما ولا إدراكا (٣) لأن الإنسان لا يمكن أن يفعل إلا الأمور الاختيارية ولما كان الإدراك اضطراريا كان لا يتأتى له تحصيله لا في نفسه ولا في غيره .

٥ - أصل هذه الفكرة في الفلسفة

إذا بحثنا عن أصل هذه الفكرة وهي أن محل الإدراك هو القلب وأنه لا بد في العلم أو الإدراك من الحياة وجدنا أصلها في الفلسفة اليونانية عند أبيقورس الذي يقول بعد تعريفه للنفس الإنسانية وأنها جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله إن لها وظيفتين (لنفس) : الوظيفة الأولى حيوية هي بث الحياة في الجسم . والأخرى وجدانية هي الشعور والفكر والإرادة ، وتؤدي النفس الوظيفة الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة في الجسم كله ، وتؤدي الوظيفة الثانية بجواهر أطف محلها القلب والأولى وهي الحيوية شرط الثانية والجسم شرط النفس كلها (٤) فكأن محل الإدراك هو القلب عند أبيقورس وأن شرط الإدراك هو الحياة ولا حياة

(١) المقالات ص ٣١٣ و ٥٦٩

(٢) المقالات ص ٣١١

(٣) نفس المصدر السابق ص ٤١٠ . الملل ح ١ ص ٦٥

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم .

ولا إدراك إلا مع الجسم ، إذن لا يجتمع العلم والموت عند أبيقورس أيضا وهذا مثل ما قال به أبو الهذيل وإذن ليس بالبعيد أن يكون أبو الهذيل قد تأثر بالفلسفة اليونانية في هذه الفكرة أو هذا الرأي لجواز أن يؤثر المتقدم في المتأخر أو يتأثر المتأخر بالمتقدم .

و - الإنسان والمسئولية

١ - استدلال أبي الهذيل على أن الإنسان مسئول .
لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسئولية الإنسان عن أعماله التي كلفه الله بها أثبت له الاختيار لأنه كيف يتأتى أن يكون الإنسان مسئولا وهو غير مختار لأفعاله فالمسئولية فرع الاختيار وإلا لو كان الإنسان مجبوراً على أفعاله ثم كلفه الله وحاسبه على هذا التكليف وعلى الخير والشر لكان عبثاً والعبث على الله محال ، إذن الإنسان مختار لأفعاله يأتي منها ما يشاء ويترك منها ما يشاء ولا سبيل لأحد عليه والله هو الذي أعطاه هذه القدرة على فعل الشيء وضده هكذا يقول أبو الهذيل وليس في هذا نقص لقدرة تعالى كما يتوهمه الذين قالوا بالجبر .

٢ - استدلال أبي الهذيل على أن الإنسان في الدنيا مختار

لقد قالت المجبرة : إن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الإيمان الذي تركه (١) فرد عليهم أبو الهذيل نافياً للجبر ومثبتاً للاختيار إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له بل هو مضطر إليه يجبر عليه لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فإذا صححت القدرة على أمر من الأمور صححت على تركه وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه (٢)

(١) الانتصار ص ١١

(٢) نفس المصدر والصفحة .

واستدلال أبي الهذيل هذا استدلال معقول لأنه كيف يقال إن الإنسان مختار لفعل الشيء إذا كان غير قادر على تركه فبناء على ما قاله المجبرة لا يصح أن يقال إن الكافر مختار لكفره حيث إنه لا يقدر على فعل ضده وهو الإيمان وتركه ولا يقال إنه ترك الإيمان باختياره حيث إنه غير قادر على فعله . فإذا الإنسان لا يكون مختاراً إلا إذا كان قادراً على الشيء وضده ثم يترك ضده ويفعله أو يفعل ضده ويتركه .

وبناء على هذا لا يقال إن الكافر محتار لكفره ولا المؤمن مختار لإيمانه بل كل منهما يفعل ما يفعله مجبراً ويكون تكليف الكافر بالإيمان عبثاً لأنه لا يقدر على ترك الكفر وفعل الإيمان وهذا عبث والعبث على الله محال لأنه عادل وحكيم .

هذا هو الذي جعل أبا الهذيل يقول بالاختيار وهذا الرأي يتفق فيه أبو الهذيل مع أفلاطون الذي يقول في جمهوريته (١) على لسان لاخييس التي هي إحدى بنات الضرورة الثلاث أو هي القضاء والقدر : أيتها النفوس القصيرة الأجل أنت بدء خلق جديد يبدأ دورته هنا ووجوده زائل . لا تطرح حظوظك عليكن لزاماً بل تخترنها أنتن لأنفسكن فن أصاب السهم الأول يختار أولاً حظ الحياة الذي هو نصيبه الثابت . الفضيلة لا تساء فمن أكرمها أكثر نال منها أكثر ، ومن ازدراها نال أقل فالذي يختار هو المسئول . وليست السماء بملومة . ثم قال أفلاطون على لسان سقراط موجهاً نصيحته لتلاميذه محبذاً القول بالاختيار : ولا ريب عندي أننا إذا اتبعنا مشورتى فأمننا بخلود النفس وامتلاكها الحرية على فعل الخير والشر فإننا نظل في طريق العلاء . (٢) .

فأفلاطون على لسان سقراط يقدر القول بالاختيار الإنسان وقدرته على

(١) الجمهورية لأفلاطون ترجمة الاستاذ حنا خياز ص ٢٨٥

(٢) المرجع المتقدم ص ٢٨٨

الخير والشر ويجعل الإيمان بهذا الاختيار جزءا من تحقيق السعادة ويتمثل القضاء يتكلم على لسان لاخيسس بأن السماء ليست بملوثة على ما نأفى من أعمال ، لأننا اخترنا حظوظنا بأنفسنا من العالم الأول الذى كانت فيه النفوس كأن كل نفس اختارت طريقها قبل مجيئها إلى هذا العالم « أصبح فيها أمرا قطريا وهى فقط تنفذ فى هذا العالم ما اختارته فى عالمها الأول .

٣- الإنسان فى الآخرة مجبور

لما كان سبب اختيار الإنسان فى الدنيا عند أبى الهذيل هو تكليف الله لعباده بأفعال يأتونها لأجل أن يشيب المطيع ويعاقب العاصى لأن الدنيا دار بلاء واختيار والآخرة دار ثواب وعقاب لم يجعل أفعال الإنسان فى الآخرة اختيارية أيضا كما فى الدنيا لأنه ليس فى الآخرة تكاليف وإلا أصبحت أيضا دار بلاء وامتحان كالدينا مع أنها دار جزاء ، فالمعنى الذى حمل أبو الهذيل على القول باختيار الإنسان فى الدنيا لم يتحقق فى الآخرة بل على الضد ، لهذا نفى أبو الهذيل الاختيار عن الإنسان فى الآخرة وجعل أفعاله فيها جبرية . وهو لهذا يقول إن البارئ تعالى سيضطر عباده فى الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين (١) .

٤- الدليل على أن الإنسان فى الآخرة مجبور

استدل أبو الهذيل على أن الإنسان فى الآخرة مجبور بقوله : إن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار فأهل الجنة فى الجنة ينعمون فيها ويلذون والله تعالى هو المتولى لفعل ذلك النعم الذى يصل إليهم وهم غير فاعلين له .

ثم قال أيضا : ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأثورين منهم ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي ولم تسكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل انيا . وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهي وهذا الإجماع يوجب ما قلت (١) وإذن السبب الذي حمل أبو الهذيل وهو أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة على أن يقول بأن الإنسان مختار في الدنيا هو الذي جعله يقول بأن الإنسان مجبور في الآخرة على أفعاله وإلا أصبحت الآخرة أيضا دار ابتلاء لدار جزاء .

وبهذا انتهيت بحون الله من الكلام على الإنسان وهو وما نفسه وروحه وهل هو مستطيع أم لا وما أفعاله المباشرة والمتولدة وما عقل الإنسان وما معارفه وهل هو مختار أم مجبر ؟ وسأتكلم إن شاء الله على علاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى .

ثانياً - العلاقة بين الله والإنسان

١ - تمهيد

بحث أبو الهذيل الإنسان من جميع نواحيه فعرفه أولاً ثم بين أن له نفساً وروحاً وأن كلا من نفسه وروحه يغير الآخر وأنهما معا يغيران الحياة

(١) الانتصار ٧٠ - ٧١ والبغدادى في الفرق من ١٠٤ والملل للشهرستاني ج ١ ص ٦٣ و ٦٤ إلا أن البغدادى - يسمى هذا الرأي فضيحة كما سما ابن الروندى . قال البغدادى ص ١٠٤ . والفيضحة الثانية من فضائح أبي الهذيل قوله بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكلمهم وشرههم وجماعهم وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم . وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله عز وجل خلق أقوالهم وحركتهم وسائر ما يوصفون به ١٠ هـ وأما صاحب الملل فإنه ذكرها كما ذكرها صاحب الانتصار إلا أنها في اختصار

وبين أن كلا من الحياة والنفس عرض . أما الروح فهو شاك في أمرها هل هي جسم أو عرض ؟ ثم تسكلم على حواس الإنسان الخمس وأنها أعراض وأنها غير البدن ثم تحدث عن الاستطاعة في الإنسان وبين أنه مستطيع أى قادر على الشيء وضده وأنها قبل الفعل وأنها عرض ولهذا فإنها لا تبقى بل تزول عند تمام الفعل وذكر أنها غير الإنسان وليست هي الصحة ولا السلامة ثم بين أن الإنسان لا يقدر إلا على ما يعرف كيفيته . ثم قسم أفعال الإنسان إلى أفعال مباشرة وأفعال متولدة وأن كلا من الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة منسوب إلى الإنسان وبين كيف يحدث الإنسان الأفعال في غيره . ثم تسكلم على عقل الإنسان وقسمه أقساما ثلاثة . ما تسكون به العلوم الضرورية وما يكتسب به المعارف النظرية . والحس الذى يمكن تعقله . ثم تسكلم على معارف الإنسان فقسمها إلى معارف اضطرارية ومعارف اختيارية ثم وضعها في مراتب : أولا معرفة الإنسان نفسه ، ثانيا معرفته لتوحيد الله وعدله وما يجب عليه الله بعقله ، ثالثا معرفته لما لا يعرف إلا بالسمع . ثم بين كيف يكون التناقض . وذكر أن محل الإدراك هو القلب . ثم تسكلم عن مسئولية الإنسان ولهذا فهو مختار في الدنيا مجبور في الآخرة . لقد تحدث أبو الهذيل عن كل هذا في الإنسان والغرض من ذكر هذا كله هو أن نعرف مدى علاقة الإنسان بالله لهذا سأتكلم على هذه العلاقة .

لماذا خلق الله الإنسان ؟

الإحسان وصفة الإنسان

من صفات الأفعال التى وصف بها أبو الهذيل الإله سبحانه صفة الإحسان ، ولكن ضابط صفات الأفعال عند أبي الهذيل - كما تقدم - أنها هى التى يجوز أن يتصف الإله بضعها أو بالقدرة على ضدها . وإذا كان كذلك هل يتصف الإله سبحانه بضع هذه الصفة وهى الإساءة إلى مخلوقاته ؟

هنا يجيب أبو الهذيل قائلا : لا يوصف الإله بالاساءة إلى مخلوقاته بل هو يفعل الأصلاح لهم . ولهذا أيضا منع أن يقال : يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح لعباده مما فعل لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم وإنما خلقهم لأن خلقهم لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم تبارك وتعالى فمن ثم لم يحز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله لأنه غير عاجز ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز (١) . إذن خلق الإله سبحانه عباده لمنفعتهم وهو لهذا لا يدع الأصلاح ويفعل الصالح أو يترك الصالح ويفعل ما هو دونه .

٢ - الواجب على الله للإنسان

أبو الهذيل يصف الله بأنه عادل وحكيم ولما كان عادلا وحكيما أوجب عدله عليه - لا إيجاب تكليف وإنما هو إيجاب جود - أشياء للإنسان لا بد له منها حتى تتم سعادته الآخروية والديوية وهي :

أولا اللطف . واللطف هو الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثه الأنبياء فإن الناس مع النبوة أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . والله سبحانه يريد لعباده الخير والنفع والسعادة فأذن هو يبعث لهم الأنبياء ليرشدوهم إلى طريق الخير الذي يترتب عليه سعادتهم ويحسبواهم طريق الشر الذي يؤدي إلى شقاؤهم . هذا هو اللطف الواجب على الله للإنسان ، أما ترك الإنسان يتخبط في شهواته وتلاعب به الأهواء فلا يهتدى إلى طريق الخير فإن هذا ظلم والظلم على الله محال ، لهذا أوجب على نفسه هو - تفضلا - منه إرسال رسل ليعلموا الناس ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من

حي عن بينة

ثانيا : الشواب على الطاعة

إقتضى عدل الله أيضا أن لا يسوى بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي ولهذا أوجب على نفسه أن من أطاع وجبت له الجنة ولو كان عبدا حبشا ومن عصى أدخله النار ولو كان شريفا قرشيا وإلا لو لم يدخل الله المطيع الجنة ويدخل العاصي النار لكان ظلما والظلم على الله محال . ولهذا منع أبو الهذيل أن يؤلم الله الأبطال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم (١) ومنع أيضا أن يكلف الله العبد ما لا يقدر عليه (٢) . ولم يكتف أبو الهذيل بمنع تكليف العبد ما لا يقدر عليه بل إنه يكفر من يزعم أن الله خلق الجور وأراد السفة وكلف الزمنى والمعجزة الذين فيهم العجز ثابت لأنه سفة الله وجوره (٣)

٣ - أصل هذه الفكرة في الفلسفة

لقد آمن بفكرة القصاص والعدل الأخرى كل من سقراط وأفلاطون وأن الايمان بهذه الفكرة هو الذى كان (٤) يعزى سقراط عندما حكم أهل أثينا عليه بالإعدام لإفساده أخلاق الشبان وهو أيضا الذى جعل أفلاطون يتعصب فى جمهوريته لسعادة الصالح وشقاء الفاسق لأنه مهما كان الشرير سعيدا فى هذه الدار فإنه سيلاقى جزاءه حين تترك روحه جسده فكل سعادة الشرير أن جسمه ينال شهواته ولكن السعادة هى فى أن تلاقى الروح جزاءها وتسعد مع الإله

(١) المقالات ص ٢٥٤

(٢) نفس المصدر ص ٢٣١

(٣) نفس المصدر ص ٢٦٦

(٤) محاورات أفلاطون ص ١١٠

(٥) جمهورية أفلاطون ص ٢٨٢ وما بعدها

ج — علاقة قدرة الإنسان بقدرة الله

مدى قدرة الإنسان : إن الله سبحانه خلق الإنسان وجعله ذا قدرة ليقوم بما كلفه به وإلا لو كان الإنسان مجردا عن القدرة لكان تكليفه عبثا والعبث على الله محال ولقد رأينا أن أبا الهذيل قد منع بل أكفر من زعم أن الله سبحانه كلف الزمى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت . ولكن إلى أى مدى تمتد قدرة الإنسان ؟ أيقدر الإنسان على كل شيء حتى الإحياء والإماتة أم أن لقدرته حدا أوقفها الله عنده ؟ لحكمة الله ورحمته بالإنسان أيضا لم يتركه يقدر على كل شيء وإلا لوقعنا في العبث الذي يترتب على منح الإنسان القدرة مطلقا لأنه مع حد قدرة الإنسان فإننا نجده يعيث في الأرض فسادا إذن اقتضت حكمة الله التي أعطت الإنسان القدرة ألا تكون مطلقة بل يكون لها حد ونهاية . لهذا قال أبو الهذيل : إن الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخظر (١) . ويظهر أن أبا الهذيل يشير بقوله خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخظر إلى أن قدرة الإنسان على الأعمال قد تصبح ملكة يأتي بها أعماله من غير تفكير ومن غير أن يخظر بباله تفصيل العمل كالقدرة على المشى . فإن الإنسان قادر على المشى من غير أن يفكر كيف يضع رجله ومن غير أن يعرف عدد خطواته لأن قدرته على المشى أصبحت بعد كثرة التمرين على المشى ملكة ، لهذا قال : خطر بباله شيء من ذلك أى من المقدور عليه له أم لم يخظر . ولكن أى شيء تصلح له قدرة الإنسان ؟ يقول أبو الهذيل إن الله يقدر عباده على الحركات والسير والاصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفية فاما الأعراض التي لا يعرفون كيفيةها كالألوان والطعوم والأرايح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف الباري بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك (٢) .

(١) المقالات ص ١٣٩

(٢) المقالات ص ٣٧٨ .

فمكأن أبا الهذيل لا يجوز أن يوصف الإله بإفئاده الإنسان على ما لا يعرف كيفيته كالإحياء والإماتة لأن هذا يؤدي إلى عبث الإنسان في الأرض كما قلنا أولا وثانيا لأن الإنسان إذا قدر على الإحياء والإماتة كان لها فيكون للإله سبحانه شريك والشريك محال والقدرة لا تتعلق بالمحال فبطل أن الله يقدر عباده على ما لا يعرفون كيفيته كالإحياء والإماتة . ثم إن أبا الهذيل جعل ضابط قدرة الإنسان معرفة كيفية الشيء فكأن شرط القدرة على العمل هو العلم بكيفيته وأبو الهذيل يتفق في هذا مع الفلسفة الأفلاطونية التي لا تجعل للعمل الخفالي عن المعرفة قيمة ولهذا اعتبرت الجاهل غير مسئول عما يعمل لأنه جاهل والجاهل عاجز ولا يصح مؤاخذه العاجز

٢ - لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان على شيء ولا تشبه أفعاله

أفعال الإنسان :

لأجل أن يصحح أبو الهذيل صحة تكاليف الإنسان وتزيه الله سبحانه عن العبث إذا كلف العاجز جعل للإنسان قدرة على أعماله ليكون مسئولا أمام الله حيث كلفه وأعطاه القدرة على العمل فإذا قصر كان أهلا للعقاب لسكن هل يصح أن نصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ؟ أبو الهذيل يمنع هذا فلا يصح أن نصف الإله مثلا بأنه يقدر على الصلاة التي أقدر عبده عليها ولأن نصفه بالقدرة على الصوم الذي أقدر عليه عباده لأن أقدار الله العبد على فعل هذه الأعمال إنما هو عند أبي الهذيل لتصحيح التكليف فكأن المعنى الملحوظ في الإقدار على هذه الأعمال هو صحة التكليف فقط حتى إن الإله إذا لم يقدر على مثل هذه الأعمال لا يقال إنه عاجز لأنه محال أن يكون مكلفا هذا أولا ، وثانيا لأن هذه الأعمال التي أقدر الله العبد عليها أعمال جسمية

والله منزّه عن الجسميّة فأذن لا يصح أن نقول : إن الباري يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده .

وأيضاً يستدل أبو الهذيل على أنه لا يصح وصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده أنه محال أن يكون مقدور بين قادرين . وكما أن الباري لا يصح أن يوصف بما أقدر عليه عبده لا يجوز أن تكون أفعاله مشبهة لأفعال العبد (١) . وذلك أن أفعال العبد توصف بالحلال والحرام وأما أفعال الله فلا يصح أن توصف بهذا لأن هذا يقتضى أن يكون فوقه قوة تشرع له وتبيح له بعض الأعمال وتحرم عليه بعضها وهذا لا يليق بالإله سبحانه لأن الإله هو الذى يفرض على عباده أعمالاً يكلفهم بها حتى يجعلهم أمامه فى موقف المسئول ويثيب المحسن ويعاقب المسيء

ج — ارادة الله وإرادة الإنسان

١ — الفرق بينهما

كذلك لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسئوليّة الإنسان أمام الله ولأجل أن ينبى العيب عن الله سبحانه جعل للإنسان ارادة إلا أنه فرق بين ارادة الله وإرادة الإنسان فأرادة الله مع مراده أى أنه إذا أراد الله شيئاً وجد فى الحال ولهذا يقول أبو الهذيل إن ارادة الباري مع مراده (٢) فسكان ارادة الله يلزمها الفعل وهى حادثة حين ارادة حدوثه . وأما ارادة الإنسان فإنه يستحيل أن يكون معها مرادها فإذا أراد الانسان شيئاً فإنه يستحيل أن يوجد مراده مع ارادته ولهذا كان الانسان فى حاجة إلى معونة الله له على تنفيذ ما يريد .

(١) المقالات ص ٤٠٣

(٢) نفس المصدر ص ٤١٨

٢ - إرادة الباري موجبة لمرادها بخلاف إرادة الانسان

تقدم أن أبا الهذيل قد فرق بين إرادة الإنسان وإرادة الله بأن إرادة الله معها مرادها وأما إرادة الإنسان فيستحيل أن يكون معها مرادها .

لهذا إذا أراد الله أمراً وجب وجوده لأن الإرادة التي يكون معها مرادها بلا فصل موجبة لمرادها (١) . فكأن أبا الهذيل يقول بفكرة إيجاب الأشياء عن الله وهذه الفكرة فلسفية إلا أن أبا الهذيل لم يقل بما قالت به الفلسفة من قدم الأثر الذي نشأ عن الله بطريق الإيجاب بل يقول إنه حادث كما قال القرآن الكريم ولهذا قال إرادة الله حادثة .

وبناء على ما تقدم فإننا يمكننا أن نقول أيضاً إن إرادة الإنسان لا توجب مرادها لأن مرادها لا يكون معها وحيث إن مرادها لا يكون معها فهي غير موجبة له .

د - الله علة الخير في الانسان والشيطان علة الشر فيه

١ - لقد وصف أبو الهذيل الإله بأنه محسن إلى عباده وأنه جواد وأنه لا يفعل إلا الخير وأنه منزّه عن الظلم والجور وأنه خلق الخلق لمنفعتهم ، ثم وجد أن الإنسان تارة يفعل الخير وهذا يكون سبباً في سعادته وتارة يفعل الشر وهذا يكون سبباً في شقائه لسكن الله الجواد الله المنزه عن فعل الشر لا يريد للإنسان إلا سعادته وإلا نفعه من أين أذن يأتي الشر للإنسان وما السبب الذي دعاه لعمل الشر؟ يقول أبو الهذيل . الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان (٢) . إذن الله علة الخير في الإنسان وليس علة الشر ، وأما الشر الذي يأتيه فسببه وعلمته الشيطان .

(١) المقالات ص ٤١٨

(٢) نفس المصدر ص ٤٢٩

٢ - أصل هذه الفكرة في الفلسفة .

إذا بحثنا عن أصل هذه الفكرة (فكر أن الله علة الخير فقط) وجدنا أصلها في الفلسفة اليونانية عند أفلاطون . يقول أفلاطون : إن الله جواد من ذاته والجواد لا يميل إلى الشر وإذا كان لا يميل إلى الشر فإنه لا يضر غيره ولا يفعل الشر بوجه ولا يكون سببا للشر . ثم الجواد لا يكون الاخيرا فهو علة كل ما يقع من الخير فليس الجواد إذا علة لكل شيء يقع بل هو علة الخير لا علة الشر ، وعلى ذلك فإن الله ليس علة كل شيء كما يقال لأنه جواد من ذاته ولما كان الخير والشر متساويين في الوجود بل وربما يغلب الشر فلا نقل إن الله سبب كل ما يعرض للإنسان إذ هو علة الخير فقط وأما الباقي فهو من علة أخرى غير الإله (١) .

إذن الإله ليس علة الشر عند أفلاطون بل هو علة الخير فقط لأنه جواد والجواد لا يفعل إلا الخير فأما الشر فإنه منزه عنه وأن الذي يفعله هو قوة أخرى قال عنها أبو الهذيل إنها الشيطان . إذن يقول أبو الهذيل كما قالت الفلسفة قبله أو بعبارة أخرى كما قال أفلاطون : بأن الله علة الخير في الإنسان وأما الشر فليس علة فيه . وعلى هذا نكون قد عرفنا أصل هذه الفكرة في الفلسفة اليونانية .

ه - معرفة الإنسان بالله اضطرارية فطرية

١ - معرفة أن الله واحد وعادل

تقدم أن قلت إن أبا الهذيل قدم المعارف الإنسانية إلى قسمين . معارف اضطرارية وهي معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته ومعارف

(١) المحاضرات للاستاذ ستالانا كما نقله عن الجمهورية

اكتسابية وهى المعرفة الناشئة عن الحواس أو القياس . ثم إنه لما تكلم على معارف الطفل قال إنه يلزم الطفل بعد معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل فكأن معرفة الله وأنه واحد وعادل أمر اضطرارى فطرى فى الإنسان عند أبى الهذيل وأن الانسان لا اختيار له فى هذه المعرفة وأنها فطرية والأمور الفطرية الطبيعية لا اختيار فيها للإنسان .

٣ - معرفة الواجب نحو الله

قسم أبو الهذيل الواجب نحو الله إلى قسمين : واجب على الإنسان لله بفطرته يدركه بنفسه لا بواسطة رسول ولا مرشد ولكن فطرته التى خلقه الله عليها هى التى تهديه إلى ذلك الواجب وإذا لم يتم به بناء على هذه المعرفة الفطرية كان مقصرا فى حق الله واستحق بذلك العقاب . والواجب الآخر هو الذى لا يعرفه إلا عن طريق السمع بواسطة رسول من عند الله يرشده إليه . والذى يهمننا هنا هو الواجب الأول الذى قال فيه أبو الهذيل إنه واجب فطرى ولهذا يقول . إن الطفل لا يلزمه فى الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ولكن عليه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعباده بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى إنه لم إن يأت بذلك كله فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا لله تعالى مستحقا للخلود فى النار . إذن أول شئ يجب على الطفل عند أبى الهذيل بعد معرفته بنفسه هو أن يعرف الله وأنه واحد وأنه عادل وأن عليه له واجبات يجب عليه آداؤها وإلا كان مقصرا واستحق العقاب والخلود فى النار . وهو يقول إن هذه المعرفة اضطرارية لا اختيار للإنسان فيها وإذا كانت اضطرارية فإنها تكون فطرية كمعرفة الإنسان نفسه وبهذا قد عول أبو الهذيل على عقل الإنسان كثيرا فى معرفة الله ومعرفة أنه واحد وعادل ومعرفة الواجب عليه نحو الله سبحانه

٣ - أصل هذه الفكرة في الفالسة

إن هذه الآراء في معرفة الله ومعرفة الواجب على الإنسان نحوه التي قال بها أبو الهذيل تشبه ما ذهب إليه الرواقية من أن الانسان لو عرف ما حبته الطبيعة به من العقل واستكشفه في نفسه فإن عقله يرشده إلى قانون الخير ويرشده إلى الواجب عليه نحو العقل السكلى لأن عقل الانسان جزء من العقل السكلى . كأن الانسان بفطرته مستعد لإدراك العقل السكلى عندهم الذى هو بمثابة الإله ومستعد لمعرفة الواجب نحو هذا العقل السكلى وعليه أن يعمل إذا عرف هذا على أن توافق إرادته الجزئية الارادة السكلى ولهذا يقولون . فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعى وأن يترجم عنه بأفعاله أى أن يحى وفق الطبيعة والعقل . (١) فأنت ترى من هذا أن هناك تشابها في أصل الفكرتين وأن كلا منهما اعتمد على عقل الإنسان في معرفة الله على حد تعبير أبى الهذيل أو الطبيعة على حد تعبير الرواقية وكذلك في معرفة الواجب نحو الله أو نحو الطبيعة .

و - مسؤولية الانسان أمام الله

١ - الإنسان في الدنيا مختار وفي الآخرة مجبور .

لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسؤولية الإنسان أمام الله وأنه لعدله لا بد من أن يثيب المطيع بدخول الجنة ويعذب العاصى بدخول النار قال باختيار الانسان لأفعاله في الدنيا وأما في الآخرة فإنه ليس مكلفا فيها بشيء ولهذا فإنه مجبور هناك واستدل على وجوب اختيار الإنسان في الدنيا بقوله - ردا على المجبرة القائلين بأن الكافر قادر على التكفر الذى هو فيه غير قادر على

الإيمان الذي تركه - بأنه إذا كان الكافر غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صح انه ليس بمختار ولا فاعل له بل هو مضطر إليه مجبر عليه لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه فإذا صححت القدرة على أمر من الأمور صححت على تركه وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه .

وإذا كان الانسان مجبورا على أمر من الأمور فلا يصح أن يكون مسئولا لأن الانسان لا يسأل إلا على ماله فيه اختيار وأما إذا سئل عن الشيء وهو مجبور على إتيانه كان هذا السؤال عبثا والإثابة عليه أوالعقاب أيضا عبثا . لهذا أراد أبو الهذيل أن يصحح مسؤولية الإنسان أمام الله بإثبات الاختيار له في الدنيا - وهو القدرة على فعل الشيء أو فعل ضده - وأما في الآخرة فلعدم المسؤولية فيها لأنها ليست دار محنة ولا بلاء بل هي دار جزاء فإنه لم يجد نفسه في حاجة إلى القول بالاختيار بل بالعكس قال بوجوب أن تكون أفعال الانسان جبرية وإلا لأصبح مسئولا عن أعماله فالتكليف عنده هو علة القول بالاختيار ، ولهذا قال في تعليل الجبر في الآخرة : ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها لكانوا مأمورين منبهين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ولم تكن دار ثواب وعقاب وكان سبيلها سبيل الدنيا .

٢ ... الإنسان صحيفة بيضاء فهو لاخير ولا شرير بفطرته

كما أراد أبو الهذيل تبرير مسؤولية الإنسان أمام الله بإثبات الاختيار له كذلك هو يقول بأن الإنسان ليس خيرا بطبعه ولا شريرا بطبعه وإنما خلق صحيفة بيضاء صالحة للخير والشر بفطرته وهو لهذا يقول : إن الله خلق الكافر لا كافرا ثم إنه كفر وكذلك المؤمن . (١) وإذا كان الإنسان لم يفطر

على الخير ولا على الشر وإنما هو الذي يفعل ما يفعله باختياره فهو الذي يفعل الخير بإرادته والشر بإرادته كان جديرا بأن يكون مسؤولا عن أعماله محاسبا عليها أمام الله مجزيا عليها بالثواب أو بالعقاب . إذن صح عند ابن الهذيل كون الإنسان مسؤولا عما يأتي ويذر من الأعمال .

٣ - أصل الفكرتين في الفلسفة اليونانية

أما الفكرة الأولى : وهي فكرة الاختيار فقد أجمعت عليها الفلاسفة فأما أفلاطون وسقراط فإنهما قالا باختيار الإنسان فقول أفلاطون في الجمهورية على لسان لاخيستس : كما تقدم - الفضيلة لا تساء فمن أكرمها أكثر نال منها أكثر ومن ازدراها نال أقل فالذي يختار هو المستور وليست السماء معلومة (١) فقوله هذا يدل على اختيار الإنسان لأفعاله وأصرح من هذا قوله على لسان سقراط (٢) ولاريب عندي في أننا إذا اتبعنا مشورتى فأنا بخلود النفس وامتلاكها الحرية على فعل الخير والشر فأنا نظل في طريق العلاء . وإن كان أفلاطون قد أضعف من شأن الاختيار قليلا بالنسبة للرجل الذي أتى الرذيلة غير عالم بأنها رذيلة .

وأما أرسطو فإنه أثبت للإنسان إرادة واختيارا وجعل الاختيار هو الاشتباه المروي لأشياء هي في مقدورنا ... ثم يقول . وموضوع الإرادة هو دائما الخير بإطلاقه أى ما يلوح للشخص أنه خير والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره والرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم يتوهم اللذة خيرا والألم شرا فيسبى الاختيار . ثم قال : ينتج من كل ما تقدم أن الفضيلة إرادية وهذا مما لا شك فيه فالرذيلة إرادية كذلك لأنه إذا كان الفعل متعلقا بنا فالترك يتعلق بنا أيضا والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة يشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين في توزيع

(١) الجمهورية ص ٢٨٥

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٨

المسكافات وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والاكراه والجهل غير المقصود (١) .

إذن كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو يثبت الاختيار للإنسان في أفعاله وإذا كان مختاراً لأفعاله الصالحة وغير الصالحة أو الخيرة والشريرة فهو مسئول عنها معاقب على الشر ومثاب على الخير وإن كان أفلاطون قد أخذته الشفقة على الجاهل ولكن على كل حال كل منهم قد أثبت الاختيار للإنسان ليصحح مسؤوليته وهذا هو ما قاله أبو الهذيل .

وأما الفكرة الثانية (وهي أن الإنسان صحيفه بيضاء) التي قال بها أبو الهذيل أيضاً فإن لها أصلاً هي الأخرى في الفلسفة وذلك أن الفلاسفة اختلفوا في الإنسان لأجل تحقيق المسؤولية الأخلاقية ، فبعضهم قال إنه شرير بفطرته وبعضهم قال إنه خير بفطرته ، وقال بعضهم إن بعض الناس خير بفطرتهم وبعضهم شرير بفطرته ، وبعضهم صالح للخير والشر . وقال آخرون لا هذا ولا ذاك ولكن الإنسان صحيفه بيضاء صالح للخير والشر فأنت ترى من هذا أن أبا الهذيل قد اختار أحد الآراء الفلسفية وهو أن الإنسان لا خير بفطرته ولا شرير بفطرته وإنما كالصحيفة البيضاء صالح للخير والشر وذلك لأجل أن يصحح مسؤوليته وأن هذه الفكرة أصلها فكرة فلسفية .

إلى هنا نكون قد انتهينا - بعون الله وقوته - من ذكر آراء أبي الهذيل ومدى تأثير الفلسفة اليونانية فيها . والآن نريد أن ننتقل إلى الباب الأخير لتبين فيه موقف العلماء من آراء أبي الهذيل ثم نذكر حكمتنا على هذه الآراء .

الباب الثالث

موقف العلماء من آراء أبي الهذيل

والحكم على هذه الآراء

الفصل الأول

موقف العلماء من آراء أبي الهذيل

لقد انقسم العلماء بالنسبة إلى آراء أبي الهذيل إلى قسمين :

قسم وافقه فيما ذهب إليه . وقسم خالفه فيه . أما الذين وافقوه فهم أكثر المعتزلة ، وأما الذين خالفوه فبعضهم معتزلي وبعضهم غير معتزلي .

١ - أما الذين خالفوه من المعتزلة فهم إبراهيم النظام والأسواري ومعمار وبشر بن المعتمر وجعفر والإسكافي ، وهؤلاء خالفوه في قوله :

١ - يجب أن يكون للحركات نهاية حتى يكون لها بداية لأنه لو لم تكن للحركات نهاية لم يكن لها بداية ولو لم يكن لها بداية كان العالم قديماً وهذا باطل لأنه حادث فوجب أن يكون للحركات نهاية . هذا رأى أبي الهذيل وأما هؤلاء فقد ردوا عليه بما يأتي وهو . إنما تبدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ، فلو لم يكن لها أول لتبديء منه لأشياء قبله أول استحال وقوع شيء منها وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولاً ابتدأت منه وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغيير جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها . ثم قالوا أيضاً

في إيجاب أن حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال وليس في إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله فكأنهم يقولون لأن الهذيل لا يلزم من عدم نهاية الأشياء عدم أوليتها ، لأن هناك فرقا بين أوائل الأشياء وأواخرها وأن ابتداء الأشياء إنما يكون من أوائلها لا من أواخرها وعدم ابتداء الأشياء محال ، لأنها لو بقيت تتسلسل ولم تقف عند شيء تبتدى منه استحال وقوع شيء منها ، لكن قد وجدت الأشياء فاستحال ألا يكون لها أول تبتدى منه وثبت أن لها أولا ابتدأت منه . ثم قالوا أيضا لو قلنا إن حركة قبل حركة لا إلى أول لزم أن لا يتقدم الفاعل على فعله وهذا باطل . ولكن لا يلزم من قولنا إن هناك حركة بعد حركة إلى ما لا نهاية أن لا يتقدم الفاعل على فعله وإذن يكون هناك فرق بين عدم آخرية الحركة وعدم أوليتها لأن عدم آخريتها لا يترتب عليه محال وأما عدم أوليتها فإنه يترتب عليه محال وهو إما عدم وجود الأشياء وإما عدم سبق الفاعل على فعله فيطال إذن القول بعدم أولية الحركة ولم يبطل القول بعدم آخريتها .

٢ - مخالفة النظام له في القول بالظفرة

كان النظام لا يقول بالجزء الذي لا يتجزأ ، وأما أبو الهذيل فإنه كان يقول به فلما ألزم أبو الهذيل النظام القول ببطء الحركة وسرعتها وأن هناك فرقا بين الحركات في السرعة والبطء اضطر النظام إلى أن يقول بالظفرة وقال أبو الهذيل في مقابلة القول بالظفرة في الفرق بين الحركات السريعة والبطيئة بأن الفرق بين الحركات السريعة والبطيئة هو تخلل السككنات فالحركات السريعة لا يتخلل بينها سككنات كثيرة وأما البطيئة فإنه يتخلل بينها سككنات كثيرة فكأن أبا الهذيل والنظام اخلفا في أمرين أحدهما القول بالجزء الذي لا يتجزأ وعدم القول به . والآخر القول بالظفرة وعدم القول بها لتفسير سرعة الحركات وبطئها

٣ - مخالفة النظام أيضا في القول بأن الله يقدر على الظلم أو لا يقدر عليه

وذلك أن أبا الهذيل كان يقول أن الله لا يفعل الظلم ولما كانه يقدر عليه
وأما النظام فإنه يقول : إن الله لا يفعل الظلم ولا يقدر عليه . وذلك أن
أبا الهذيل كان يقول لو لم يقدر الله على الظلم لكان عاجزا والمعجز عليه
محال ولما كان الله عادلا فإنه لا يفعل الظلم والجور . وأما النظام فإنه
يقول إن من يقدر على الشيء لا مانع يمنعه من فعله ، فلو قلنا إن الله قادر
على الظلم لم يكن هناك مانع يمنعه من فعله وفعل الظلم من الله محال فإذا
الإله لا يفعل الظلم ولا يقدر عليه . وغير هذا كثير قد اختلف فيه أبو الهذيل
وتلميذه النظام .

ب - أما الذين خالفوه من غير المعتزلة فهم كثيرون

١ - ابن الروندي (١) لقد ألف ابن الروندي الذي عاش في القرن
الثالث الهجري كتابا سماه « فضيحة المعتزلة » وكان هذا الكتاب سندا لمن
طعنوا على المعتزلة وآرائهم وشنعوا عليهم ، وهذا يقول الدكتور نيرج (٢)
ودليل ذلك (أي دليل أن هذا الكتاب كان مرجعا لأعداء المعتزلة) أن
البغدادي في تأليف كتاب « الفرق بين الفرق » أخذ أكثر ما نقله عن
المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين . . . ثم قال ،
وأما الشهرستاني فقد ورد في كتابه « الملل والنحل » ما يدل على معرفته
بكتاب « فضيحة المعتزلة » إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضعه ونقل
عنه أشياء .

ولقد عرفت كتاب ابن الروندي (فضيحة المعتزلة) من كتاب الانتصار

(١) كتاب الانتصار ص ٤٤

(٢) نفس المرجع ص ٨

أب الحسین عبدالرحیم الخياط المعتزلی ، ولقد شنع ابن الروندی فی کتابه هذا علی أن أبی الهذیل کثیراً ، وكان یتولی الرد عنه أبو الحسین الخياط فی کتابه الانتصار ، فمثلاً یقول ابن الروندی إن أبی الهذیل كان یقول : إن لما یقدر الله علیه ویعلمه غایة ینتهی إليها لاتتجاوزها قدرته ولا یتعداها علمه ، فقیل له فیکدر الله عند فعل تلك الغایة أن یفنی شیئاً من خلقه أو أن ینقیه أو أن یحییه أو أن یميته أو أن یحرکه أو أن یسکنه ؟ قال هذا کله محال ، فقیل له أفلیس هو المبقی لما ینقی منه والمسکن لکل ساکن منه والمحیی لکل ذی روح ؟ قال بلی . فقیل له فیجوز أن ینقی شیئاً لا یوصف بالقدرة علی تبقیته ولا یجوز منه إفناؤه و أن یحیی شیئاً ویسکنه ؟ ولیس بقادر علی إماتته ولا تحریکه ؟ قال نعم . ولو یقول بخلاف هذا ترک قوله . ثم قال هذا وهو یزعم أنه لا یقدر علی العدل من لا یقدر علی الجور ، ویلزم أصحاب النجار أن یزعموا أن الکافر لم یفعل الکفر إذا کان غیر قادر علی خلافه (١) . فکان ابن الروندی یلزم أبی الهذیل فی قوله : إن لما یقدر الله علیه ویعلمه غایة ونهاية بأن هذا یؤدی أن الله لا یقدر أن یفنی شیئاً من خلقه أو أن ینقیه أو أن یحییه أو أن یميته أو أن یحرکه أو یسکنه .

ثم بین له أنه کیف تقول إن الله لا یقدر علی إبقاء الأشياء ولا علی إحیائها وإماتتها وتحریکها وتسکینها وهو الذی أبقاها وأحیها وحركها وسکنها ؟ وکیف ان الله لا یبقی شیئاً ولا یوصف بالقدرة علی تبقیته ؟ وکیف یحرک شیئاً ویسکنه ولا یوصف بالقدرة علی تحریکه وتسکینه ؟ وكان أبی الهذیل بهذا یجوز وقوع الشيء من فاعله مع عدم صحة اتصافه به مع أنه ینمع أن یوصف الشيء بصفة إذا لم یکن قادراً علی الاتصاف بضدها فهو ینمع - كما یقول ابن الروندی - أن یكون الله قادراً علی العدل ولا یكون قادراً علی الجور ویلزم المجبرة أيضاً بأن الکافر إذا قدر علی الکفر كما یقولون فیجب أن یقدر

على ضده وهو الإيمان . وبهذا أوقعهم في التناقض لمنهم قدرة الكافر على الإيمان مع قدرته على الكفر ، وبهذا يكون أبو الهذيل قد غلط غلطا فاحشا عند ابن الروندي . وأمثال هذا كثير حكاها صاحب الانتصار وفي كل اعتراض عن ابن الروندي على أبي الهذيل كان يتولى الرد عن أبي الهذيل أبو الحسين الخياط

٣ - ابن قتيبة الدينوري (١)

١ - رده رأى أبي الهذيل في الصفات وأنها عين الذات

من الذين تولوا الرد على أبي الهذيل في بعض آرائه ابن قتيبة الدينوري فقد رد عليه فيما ذهب إليه من أن صفات الله نفس ذاته فقال في كتابه « الاختلاف في اللفظ » (٢) وتمعق آخرون في النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفي التشبيه عن الخالق فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال والعفو واشباه ذلك فقالوا نقول هو الحليم ولا نقول بحلم وهو القادر ولا نقول بقدرة وهو العالم ولا نقول بعلم . ثم قال مبطلا هذا الرأي وهو رأى أبي الهذيل بقوله (٣) : كما أنهم لم يسمعو إجماع الناس على أن يقولوا أسالك عفوكم ، وأن يقولوا يعفوا بحلم ويعاقب بقدرة ، والقدير هو ذو القدرة والعفو هو ذو العفو . والجليل هو ذو الجلال ، والعليم هو ذو العلم ، فلما زعموا أن هذا مجاز قيل لهم ما تقولون في قول القائل : غفر الله لك وعفاه عنك وحلم الله عنك أجاز هو لهم أم حقيقة ؟ فإن قالوا هو مجاز ، فالله لا يغفر لأحد ولا يعفو عن أحد ولا يحلم عن أحد على الحقيقة ولن يركبوا هذه ، وإن قالوا هو حقيقة فقد وجب في المصدر ما وجب في المصدر لأننا نقول غفر الله مغفرة وعفى عفو وحلم حلما . فمن المحال أن يكون واحد حقيقة والآخر مجازا ، فكأن ابن قتيبة ينسك على أبي الهذيل ومن قال بقوله من أنه ليس هناك صفة وإنما هناك

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦

(٢) ص ٢٣

(٣) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٣

الذات فقط لأن العالم بعلم وعلمه ذاته ويرد ابن قتيبة هذا الرأي بأنه يخالف إجماع الناس ويخالف اللغة لأن اللغة تدل على أن الاتصاف بشيء يدل على منزهة فإن اتصاف الله بأنه عالم وقادر يدل على أن منشأ هذين الوصفين ومنزهتهما وهما القدرة والعلم ثابتان لله تعالى . هذا رد ابن قتيبة على أبي الهذيل في رأيه في الصفات وأنها عين الذات وأيه بأن الانسان مختار .

ب - رده قول أبي الهذيل بالاختيار

بدأ ابن قتيبة رده على أبي الهذيل وأيه بأن لا انسان مختار بقوله (١) فأما الكلام فليس من شأننا ولا أرى أكثر من هلاك الإبهو ويحمل الدين على ما يوجبه القياس . ثم قال : ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بأرائهم وحملوه على مقاييسهم أرتهم - أنفسهم قياسا على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة المدل من الخلق على الخلق - أن يجعلوا ذلك حكما بين الله وبين العبد فقالوا بالتخلية والإهمال وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء وقادرين على ما لا يريد كما أنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على « ما يشاء الله كان وما لا يشاء لا يكون » وقالوا كيف يضل ويعذب ويريد ويكره ويحول ويكلف وهل قصر فاعل هذا عن أحش الظالم ؟ ثم أخذ في رد هذا الرأي بعد تقريره قائلا : ونسوا ما يلزمهم في اختلاف الحكمين وأن من ملك البعض ليس كمن ملك الكل وأن الخلق كله لله يحيى ويميت ويفقر ويغنى ويصح ويسقم ثم قال : وإنه لو لم يرد المعصية لما هيأهم هيئة المعصية ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة ولا سلط عليهم عدوهم ثم أمرهم بالاحتباس وأنى للضعيف الاحتباس ممن حرست منه السموات بالنجوم ومنع من الاستماع بالزجور وجعل له السبيل إلى القلوب من حيث لا يرى . . . ثم قال أيضا (٢) ولما أطردهم القول على ما أصلوا ورأوه حسن الظاهر قريبا من النفوس بروق

(١) الاختلاف في اللفظ ص ١٢

(٢) الاختلاف في اللفظ ص ١٤

السامعين ويستميل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهه والمخارج البعيدة وجعلوه عويصا وألغازا وإن كانوا لم يقدرُوا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة كقولهم في « يضل من يشاء » ينسبهم إلى الضلال « ويهدى من يشاء ينسبهم إلى الهداية وما في نسبتهم إلى ذلك حتى يعيد ويهدى ولو أراد النسبة لقال يضلهم كما يقال يخونهم ويظلمهم أى ينسبهم إلى ذلك . وإذن رد ابن قتيبة على أبي الهذيل وأصحابه في قولهم « باختيار الإنسان وأنه يفعل المعاصي والشور باختياره » بأن هذا يخالف الاجماع ويخالف ما طبع الله الناس عليه من الشهوات ومن وجود الدواعى الداعية إلى ذلك وأنهم برأيهم هذا أيضا قد أولوا القرآن على غير حقيقته وهكذا لم يرض ابن قتيبة بالقول بأن الإنسان يأتي أفعاله مختارا وغير هذا كثير قد أخذ ابن قتيبة في تفنيده وإبطاله في كتابه (الاختلاف في اللفظ) .

٤ — ابن حزم الظاهري (١) وأبو الهذيل

١ — رد ابن حزم على أبي الهذيل في قوله « إن الروح عرض »

قال ابن حزم في كتابه « الفصل » (٢) بعد أن بين أن الأشعرية تتفق مع أبي الهذيل في القول (بأن الأرواح أعراض تفتى ولا تبقى وقتين فإذا مات الميت فلا روح هنالك أصلا) ومن عجائب اصحاب هذه المقالة الفاسدة قولهم : إن روح الإنسان الآن غير روحه قبل ذلك وأنه لا ينفك تحدث له روح ثم تفتى ثم روح ثم تفتى وهكذا أبدا وإن الإنسان يبدل ألف ألف روح وأكثر في مقدار أقل من ساعة زمانية . ثم قال وهذا يشبه تخليط من هاج به ابرسام .

(١) هو أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري صاحب الفصل المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ٣

(٢) ج ٤ ص ٥٧

فكأن ابن حزم يرد هذا القول « قول ان الروح عرض وأنه يفنى ويتجدد حيث إنها عرض ، ويشبهه من يقول به بالمجانين الذين لا عقول لهم ويخاطون في كلامهم . وتقدم أنه نسب هذا القول إلى جالينوس وأن أبا الهذيل تأثر به في هذا القول .

ب - رده على أبي الهذيل قوله « إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع

قال ابن حزم (١) : وأما قول أبي الهذيل بأن الجنة والنار لا يفنيان ولا يفنى أهلها إلا أن حركاتهم تفنى ويبقون بمنزلة الجماد ولا يتحركون وهم في ذلك أحياء متلذذون أو معذبون فإنه لا حجة له إلا أنه قال كلما أحصاه العدد فهو ذو نهاية ولا بد ، والحركات ذات عدد فهي متناهية ، ثم قال : فظن أبو الهذيل لجهله بحدود الكلام وطبائع الموجودات أن ما لم يخرج إلى الفعل فإنه يقع عليه العدد وهذا خطأ فاحش لأن ما لم يخرج إلى الفعل فليس شيئاً ولا يجوز أن يقع العدد إلا على شيء وإنما يقع العدد على ما يخرج إلى فعل من حركات أهل النار والجنة فتي ما خرج فهو محدود متناه وهكذا أبداً . ثم قال : وأيضا فإن الذي فر منه في الحركات فإنه لازم له في مدته سكوتهم وتنعمهم وتألمهم لأنه مقر بأنهم يبقون ساكنين متنعمين ومتألمين بالعذاب ، وبالضرورة ندرى أن للسكون والنعم والمدد العذاب مدداً تمد كل ذلك كما تمد الحركة مددها ولا فرق . وأيضا فإن كان ما قاله أبو الهذيل صحيحا لكان أهل الجنة في عذاب واصل وفي صفة المتخدر المفلوح ومن أخذته الكابوس ومن سقى البنج وهذا غاية النكد والشقاء .

وإذن يكون ابن حزم قد رد على أبي الهذيل في قوله بفناء حركات أهل الجنة والنار بثلاثة ردود : أولا أن ما لم يخرج إلى الفعل لا يحصره العدد وحركات أهل الجنة والنار من هذا النوع لأنها لا تخرج كلها إلى الفعل لخلودهم

ثانيا ان ما لزم أبا الهذيل في الحركات يلزمه في السكون لأن لكل منهما مددا
تحصره وتعدده . ثالثا أن هذا لا يجعل قيمة للنعيم عند أهل الجنة بل يجعلهم
معذبين كأنهم قد سقوا البنج وصاروا مخدورين لا يحسون ولا يتمتعون بما
حباهم الله به .

ج - رده عليه في أن الجسم وقت خلق الله له لا ساكن ولا متحرك

قال ابن حزم (١) : وأما من قال إن الجسم في أول خلق الله له ليس
ساكنا ولا متحركا (وقد عرفنا أن هذا قول أبي الهذيل) فكلام فاسد
لأنه لا يتوهم معنى ثالث ليس حركة ولا سكونا وهذا لا يتشكك في النفس
ولا يثبت عقل ولا سمع . وأيضا فلأنه قول لا دليل عليه فهو باطل ولا شك
في أن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه في زمان ومكان وإذا لا شك في
ذلك فالجسم في أول حدوثه ساكن في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه ولو
طرفة عين ثم إما أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه وإما أن ينتقل عنه
فيكون متحركا عنه . وبهذا أبطل ابن حزم قول أبي الهذيل بأن الجسم ليس
ساكنا ولا متحركا وقت خلق الله له بثلاثة أدلة :

أولا - أنه ليس هناك معنى ثالث غير الحركة والسكون أي إن الجسم
إما ساكن وإما متحرك .

ثانيا - أن هذا القول لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه فهو باطل

ثالثا - أن الله إذا خلق الجسم لا بد أن يخلقه في زمان ومكان فهو وقت
خلقه ساكن فإن انتقل من هذا المكان فقد تحرك وإن بقي فيه فقد بقي ساكنا
وبهذا بطل قول أبو الهذيل عند ابن حزم بأن الجسم وقت خلق الله له ليس
ساكنا ولا متحركا

د - رد ابن حزم على أبي هذيل في قوله بالجزء الذي لا يتجزأ

قال ابن حزم : (١) أما أبو الهذيل فخالط في هذا الباب وحق لمن رام نصر الباطل أن يخالط فقال (أبو الهذيل) إن الجزء الذي لا يتجزأ ذو حركة وسكون يتعاقبان عليه وأنه يشغل مكانا لا يسع معه غيره وأنه أقرب إلى السماء من مكانه الذي هو عليه من الأرض ، ثم قال ابن حزم ردا على هذا : وهذا غاية التناقض ، إذ ما كان هكذا فله مساحة بلا شك وهو ذو جهات ست فللمساحة أجزاء من نصف وثلث وأقل وأكثر وما كان ذا جهات فالذي منه في كل جهة غير الذي منه في الجهة الأخرى بلا شك . وما كان هكذا فهو محتمل للتجزى بلا شك . فابن حزم يريد بهذا أن أبا الهذيل متناقض في قوله بالجزء الذي لا يتجزأ ووصفه له بأنه ذو مكان لأن ما كان ذا مكان لا بد أن يكون ذا مساحة وما كان ذا مساحة لا بد أن يكون له جهات وما له جهات لا بد أن ينقسم .

ه - ابن سينا ورده رأى أبي الهذيل في القول بأن التفاوت بين الحركات

في السرعة والبطء إنما هو بتخلل سكنات بين الحركة .

قال ابن سينا (٢) : نقول : إن الحركة إن كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ لم يجوز أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ من حركة إلا والأسرع أقل سكنات والأبطأ أكثر سكنات وإلا فليقطع جرم ما في وقت ما بحركة غير متجزئة مسافة ما فتلك المسافة إن كانت متجزئة فالحركة عليها متجزئة وقد

(١) الفصل ج ٥ ص ٦٦

(٢) كتاب النجاة ص ١١٠ . لابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨

(٩ أبو الهذيل)

فرضت غير متجزئة وإن كانت غير متجزئة فالأبطأ يقطع في ذلك الزمان إما مثلها وإما أكثر منها فإن قطع مثلها فليس أبطأ وإن قطع أكثر منها فهو أسرع وإن قطع أقل فقد تجزأت المسافة وهذا كله خلاف لكن من الظاهر أن الحركة تكون أسرع من حركة وأبطأ لا بسبب السكنات فإذاً ليس حركات لا تتجزأ ولا في غاية السرعة وليست السرعة والإبطاء بسبب تخلل السكنات بل قد يكونان في نفس الحركة وهي متصلة لشدها وضعفها .

اذن ابن سينا لا يقول كما قال أبو الهذيل بأن السرعة والبطء في الحركة بسبب تخلل سكنات وعدم تخللها وأن الأسرع في الحركة أقل مسكنات وأن الأبطأ أكثر مسكنات وذلك لأن كلا منهما يخالف الآخر في القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، فإن أبا الهذيل يقول به ، وأما ابن سينا فإنه ينكره ، ولهذا كان رده على أبي الهذيل مبنياً على إبطال القول بالجزء الذي لا يتجزأ

٦ - الامام الغزالي يرد قول أبي الهذيل « بان الله يفنى العالم بصفة

هي الفناء وليست في محل

قال الامام الغزالي (١) . عند ذكره رأى الفلاسفة أن العالم لا يتعدم ثم رد الفرق المتكلمة عليهم ومن بين هذه الفرق فرقة المعتزلة التي تقول « إن الله يفنى العالم بصفة تسمى الفناء » : أما المعتزلة فيهم قالوا فعلة الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلقه الله لا في محل فيعدم العالم دفعة واحدة ويتعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية ثم بعد هذا قال الغزالي مبطلاً لهذا الرأي : وهو فاسد من وجوه أحدها أن الفناء ليس موجوداً مفعولاً حتى يتقدر خلقه ثم إن كان موجوداً فلم يتعدم بنفسه من غير معدم ؟ ثم لم يعدم

(١) المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . في كتابه تهافت الفلاسفة ص ٢٢

العالم؟ فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لأن الحال لاقى المحلول فيه فيجتمعان ولو في لحظة، فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنّه وإن خلقه لاقى العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجود العالم؟ ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر إلا على إحداث فناء لعدم جواهر العالم كلها لأنها إذا لم تسكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة.

وعلى هذا قد أبطال الغزالي قول أبي الهذيل إن الله يفنى العالم بصفة هي الفناء بالزمامه له بأحد أمرين : إما لأن الفناء لا يمكن أن يفنى العالم لأنه لا يكون ضدا له وإما لأن الله لا يقدر على إفناء بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يفنيهم إلا دفعة واحدة لأن نسبة صفة الفناء إلى الكل على وتيرة واحدة وفي هذا إثبات عجز الإله وعجز الإله مستحيل فاستحال ما أدى إليه وهو القول « بأن الله يفنى العالم بصفة هي الفناء »

٧ — الأشاعرة :

وقد خالف الأشاعرة أبا الهذيل في كثير من آرائه ولسكننا سنذكر بعض ما خالفوه فيه وترك البساقى خوف التطويل . أما بعض ما خالفوه فيه فهو :

١ - قولهم بزيادة الصفات خلافا لما قال به أبو الهذيل . قال صاحب المواقف تحت عنوان المرصد الرابع في الصفات، (١)

المقصد الأول في إثبات الصفات على وجه عام . ذهب الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة فهو عالم بعلم قادر بقدرته الخ . ثم قال : وذهب الفلاسفة والشيعة والمعتزلة إلى نفيها ثم قال : احتج الأشاعرة بوجوه وبعد أن ذكر

الوجه الأول قال : (١) الثاني (أى من الوجوه التى ذكرها الأشاعرة على زيادة الصفات) لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته وكان قولنا الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل (وهو عدم إفادة الحمل لأن الحمل يجب أن يكون مفيدا ، وأيضا قال لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا وأنه ضرورى البطلان .

فإذن الأشاعرة يخالفون أبا الهذيل فى القول بعدم زيادة الصفة على الذات وأنهم احتجوا لهذا القول بأمرين : أحدهما لو كان العلم أو القدرة نفس الذات لم يقد الحمل وعدم إفادة الحمل باطل

ب - ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعال العبد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها خلافا لما قال به أبو الهذيل من أن أفعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته محتجا بأنه لو لا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة وأجاب صاحب المواقف الذى ذكر هذا الدليل للمعتزلة عن الأشاعرة فقال (٢) والجواب منع الملازمات المذكورة وهو أن المدح والذم باعتبار المحل لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء وينم بحسنه وقبحه بسلامته من الآفة وعاهته فإن ذلك باعتبار أنه محل لها لا يؤثر فيه .

وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يضح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحترق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة المساء فكذا هنا لا يضح أن يقال لم أثاب عقيب أفعال

(١) ص ٢٨٠ (نفس المرجع)

(٢) متن المواقف ص ٣١٤

مخصوصة وعاقب عقيب أفعال أخرى ؟ ولم لم يفعلهما ابتداء ؟ أو لم يعكس فيهما ؟ .

وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وذلك إذا وافق مادعاها الشرع إليه ومعصية إذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لاشيئا موجبا لاستحقاقهما هذا رد الأشاعرة على أبي الهذيل ومن قال بما قال به من أن العبد يختار لأفعاله .

ج — قول الأشاعرة بأن الأفعال المتولدة من فعل العبد ليست من فعله وإنما هي من فعل الله خلافا لما قاله أبو الهذيل ومن وافقه في هذا .

كما قالت الأشاعرة بإسناد أفعال العبد المباشرة لله قالت أيضا بإسناد الأفعال المتولدة إليه . قال صاحب المواقف (١) : إعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها أيضا أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلا فلم يمكنهم بهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد (وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدتها أو لم يقصدتها) . هذا ما حكاه صاحب المواقف متعلقا بالتوليد عند المعتزلة ثم قال : والمعتمد في إبطاله هو استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال . وقد يحتج على إبطاله أيضا بأنه يلزم من التوليد :

إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ، وإما الترجيح بالامرئ . وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر في زمان

جذبه إلى جهة الجاذب فإن قلنا إن حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فإما بهما أى بالجذب والدفع معا فيلزم مقسودور بين قادرين مستقلين بالتأثير وهذا مستحيل وإما باحدهما فقط وهو تحكم لأنه ترجيح بلا مرجح وهما باطل . إذن بطل القول بأن الأفعال المتولدة من أفعال العبد وضح أنها من فعل الله . وإلى هنا يكفي ما أوردناه من أقوال العلماء وردودهم على بعض آراء أبي الهذيل ومنتقل إلى الحكم على أبي الهذيل وآرائه .

الفصل الثاني

الحكم على أبي الهذيل

إن حكمنا على أبي الهذيل يحتاج إلى كلامنا على أمرين : أولهما : الكلام على منهجه . وثانيهما : الكلام على آرائه .

أولا — منهج أبي الهذيل :

١ — أثر العصر الذى نشأ فيه : لقد كان العصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل عصر نهضة فى جميع نواحي الحياة : فى المدنية والعلم والاجتماع ولم تسكن الحياة العلمية خاصة قد تركزت بعد لأننا عرفنا أن الدولة الأموية كانت لا تزال متشعبة بالروح البدوية التى تحتقر كل من عدا العرب ، ولهذا لم تسكن حياة هذه الدولة مصبوغة بصبغة علمية وإنما كان جيل اهتمامهم بتركيز الحكم فيهم والاهتمام بالأمور العملية أكثر من الأمور العلمية وهذا أحد خلائمهم عمر ابن عبد العزيز يتردد فى ترجمة كتاب فى الطب أربعين يوماً ويضعه فى مصلاه مستخيراً لله فى شأن إخراجيه وأخيراً أخرجه بعد هذا التردد . ولما جاءت

الدولة العباسية كانت نشأتها خلاف نشأة الدولة الأموية ، فلقد كان خلفاء الدولة الأموية عربا خلصا خصوصا في أوائل الدولة لهذا كان تعصبهم لكل ما هو عربي شديدا . وأما خلفاء الدولة العباسية فإنهم قامت خلافتهم على يد الفرس الذين كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، ولهذا لما رأى الخليفة هارون الرشيد يحيى بن خالد البرمكي مهتما بترجمة العلوم الأجنبية حتى كان يعطى المترجمين زنة ما يترجمونه ذهبيا أهتم هو الآخر بترجمة الكتب الأجنبية وكان الظروف التي قامت فيها الدولة العباسية كانت ظروفها داعية إلى النهضة العلمية ، يضاف إلى هذا أن خلفاء الدولة العباسية كانت ثقافتهم أوسع من ثقافة الخلفاء الأمويين ، كل هذا سمح للأفكار الناهضة أن تنهض وتبر كل صاحب رأى عن رأيه فانتشرت الآراء والنحل والمعتقدات كل هذه الأسباب ساعدت على أن يكون عصر الدولة العباسية عصر نهضة في العلوم وترجمت العلوم الأجنبية . وعصور النهضات لا تكون عصور استقرار وتركيز وإنما يأتي هذا بعد مضي زمن طويل وهذا الذي كان عند المسلمين (١)

(١) قال الأستاذ جورجى زيدان في كتابه (تاريخ آداب اللغة العربية ج ٢ ص ٨) . بعد أن قسم العصر العباسي الذي ابتداء من سنة ١٣٢ هـ وانتهى في سنة ٦٥٦ هـ على يد هولاءكو إلى أربعة عصور باعتبار الحالة العلمية في مدة هذه الدولة :

العصر الأول (من سنة ١٣٢ هـ إلى سنة ٢٣٢ هـ) هو عصر الإسلام الذهبي من حيث السياسة والدولة وقد بلغت فيه الدولة الإسلامية إبان مجدها وفيه نشأت أكثر العلوم الإسلامية ونقلت أهم العلوم الداخلية .

والثاني (من سنة ٢٣٢ هـ إلى سنة ٣٣٤ هـ) هو فترة بين العصرين الأول والثالث اشتغل فيها رجال الدولة بأنفسهم عن نصره رجال العلم والأدب .

والثالث (من سنة ٣٣٤ هـ إلى سنة ٤٤٧ هـ) هو عصر الإسلام الذهبي من حيث نضج العلم والأدب ولا سيما اللغة وعلومها والتاريخ والجغرافيا وفيه تعاشرت عدة دول تعاوت ملوكها وأمراؤها ووزرائها على الاشتغال بالعلم والأخذ بتأصيل العلماء .

والرابع (من سنة ٤٤٧ هـ إلى سنة ٦٥٦ هـ) فيه ظهرت تمار العلوم ونضجت الموسوعات والمعاجم التاريخية والجغرافية وغيرها .

إذن العصر الذي كان فيه أبو الهذيل لم يكن عصر استقرار للعلوم وإنما هو عصر نشأة العلوم في الدولة الإسلامية . وعلى هذا فإننا نجد منهج أبي الهذيل منهجا غير مركز بل كان منهجا متأثرا بروح عصره غير مستقر ينتقل من فكرة الى فكرة ومن موضوع الى موضوع بكلام مقتضب يحتاج الى الشرح ولا يدل على مراده بسهولة فهذا الرجل حقا يمثل روح عصره عنده شغف بكل فكرة وميل الى معرفة كل شيء . ولكن لم يتم له كل شيء شديد العطش نحو المعارف يريد أن يستوعبها ويعرف كل أطرافها ولكن أنى له ذلك ؟ ولقد وصف لنا الأستاذ سنتلانا هذا العصر وصفا دقيقا يكشف لنا عن روحه وروح أهله حين كان يتسكلم عن أسباب الترجمة عند المسلمين فقال بعد أن بين أن ليس أسباب الترجمة للكتب الفلسفية عند المسلمين هي الرقيا التي رآها المأمون كما حكاه ابن النديم والأشبهه أن العرب في صدر الإسلام وابتداء انتشارهم في البلاد الشرقية لم يكن لهم بالعلوم عناية .

ثم إنهم لما طال مكثهم في الشام ومصر والعراق وخالطوا أهلها واختلطوا بهم سرت فيهم حضارة الروم والفرس والصابئة فتمدنوا وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول العلم بقدر ما حصلوه من التمدن . . . ثم حدث في آخر عهد بني أمية وأول عهد آل عباس من البدع في الدين واختلاف المذاهب وكثرة المناظرة مع غير المسلمين ما أحوج كل فريق من التغلغل في العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والتمايع واشتدت العناية بذلك والحرص عليه فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل إلى الماء فدخل الناس أفواجا في العلوم اليونانية وتكاثرت طالبوها فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها بقدر ما تبخرت فيها (١) .

هذا هو وصف العصر الذي نشأ فيه أبو الهذيل وأنه كان عصر نهضة

(١) محاضرات الأستاذ سنتلانا في المذاهب الفلسفية وتاريخها

وعصر شغف بالعلوم وتطلع إلى المعارف الكثيرة . لهذا لم يكن لأبي الهذيل منهج يسير عليه لأجل أن يركز جهوده في علم خاص أو فكرة خاصة وإنما عنده شتات من فكر مختلفة . هذا هو السبب الأول في أننا لم يمكننا أن نحدد منهج أبي الهذيل .

٢ - أنه رجل مدافع : السبب الآخر الذي جعل منهج أبي الهذيل منهجا غير واضح هو أن هذا الرجل عيشت له بيئته التي نشأ فيها غايته . لقد قلت إن هذا العصر قد كثرت فيه الآراء والنحل المختلفة وأبيح لكل شخص أن يعبر عن رأيه ويدافع عنه **كيف شاء** ومتى شاء وأين شاء . هذه الحرية جعلت الأفكار تتوالت إلى تناصر آرائها ولقد سبق أن أشرت إلى أن الخليفة المهدي لما رأى كثرة الإلحاد في عصره أمر المتكلمين بتأليف كتب للرد على الملحدين . هذه هي البيئة التي نشأ فيها أبو الهذيل ، زد على هذا أن أبا الهذيل كان بطبعه عنده استعداد للجدل والنقاش . ولقد تقدم عند الكلام عليه أننا قلنا إنه وهو في سن الخامسة عشر - كما يقول هو عن نفسه - قد سمع يهودي يجادل علماء الكلام بالبصرة وأنه انتصر عليهم فطلب إلى عمه أن يأخذه إليه وبعد تردد من عمه أخذه إلى ذلك اليهودي وأنه تناقش معه في نبوة موسى وأمر التوراة وأنه انتصر عليه .

من هذا نعلم أن أبا الهذيل كان عنده استعداد فطري للجدل والنقاش العقلي ، وقد تحقق هذا فإنه قد اشتهر بقوة جدله وإخامه الخصم بأقل كلام كما يقولون . هذا الاستعداد وهذه البيئة خلقت من أبي الهذيل رجلا كلاميا مدافعا عن عقيدته ضد الآراء الأجنبية فأذن كان أبو الهذيل رجلا مدافعا ولم يكن باحثا علميا ، وفرق بين الاثنين فالرجل العالم يضع أمام عينيه هدفا يريد الوصول إليه ويعين الطريق الذي يجعله يصل إلى هذا الهدف فهذا الطريق الذي يضعه العالم للوصول إلى فكرة معينة نسميه منهجا له . أما الرجل الذي وظيفته الدفاع عن أمر فليس له خطة معينة لأنه هو الهدف لمن يريد

الهجوم عليه ، وإذن تتعين خطته أو منجبهه من خطة المهاجم له والمهاجم في ذلك العصر إما دهرى وإما مجوى وإما يهودى وإما مسيحي وكل له منهج في هجومه وأرباب الكلام يدفعون كل ما يرد عليهم . لسكل هذا لم نجد منهجا خاصا لأبى الهذيل كمنهج رجل عالم قطع نفسه لتحقيق فكرة لأننا قلنا إنه رجل وظيفته الدفاع عن عقيدته ،

إذن لم يكن لأبى الهذيل منهج خاص في آرائه وأفكاره لسببين :

الأول أن عصره عصر نهضة ولم تكن العلوم عامة والعلوم العقلية خاصة قد تركزت وأصبحت تقصد لذاتها وتبحث فيها الآراء وتمحص ،
الثانى أن غاية أبى الهذيل ليست غاية الرجل العالم أو الفيلسوف وإنما غاية الدفاع عن عقيدته فقط ضد الهجمات الإلحادية والأفكار الأجنبية المخالفة للدين الإسلامى وضد الفرق الأخرى الإسلامية التى نشأت من زمن فتنة سيدنا عثمان وكانت مخالفة في آرائها وأفكارها للفرقة التى ينتسب إليها أبو الهذيل وهى فرقة المعنزلة .

ثانيا : الكلام على آرائه

لقد عينت وظيفه أبى الهذيل كما بينا فى الكلام على منهجه غاية من الآراء التى تسكلم بها . إننا بعد استعراضنا لآراء أبى الهذيل ودراستنا لها وجدنا أنه كان يريد بآرائه التى تسكلم بها أن يبطل بها آراء فرق أخرى يراها تحالف ما يعتقد حقا بالنسبة لعقيدته الدينية وهو لا يجد مانعا أن يدافع عن فكرته بأفكار فلسفية إذا كانت لاتعارض مع عقيدته ويرد آراء فلسفية يراها تتعارض معها ، لأنه يظهر أن أبى الهذيل كان رجلا من ناغير متعصب إلا لما يراه حقا ولهذا نراه يأخذ بعض الفكر الفلسفية ويرد بعضها فهو حين يجادل المشبهة لإبطال قولهم بالتشبيه يستعير أفكارا فلسفية فى التعبير عن ذات الله وحين

يرد على النهاري في تعدد القدماء يستعير الفكرة الفلسفية التي لا تجعل صفات زائدة على الذات بل هناك ذات فقط فيأخذ هذه الفكرة من الفلسفة ويجمع بينها وبين الدين الإسلامي الذي جاء بأوصاف الإله ويقول إن هذه الصفات التي جاء بها القرآن هي عين الذات فائقه سبحانه عالم بعلم وعلوه ذاته . وحين يرد على الفلسفة في قولها بقديم العالم يقول بعدم أبدية الحركة ويخالفها في هذا لأنها تؤدي إلى خلاف ما جاء به الدين الإسلامي من أن العالم حادث وهكذا كانت آراء أبي الهذيل دفاعاً عن فكرة أو تقريراً لفكرة يعتقدونها . ولقوة أبي الهذيل العقلية أخذ الأفكار الفلسفية وصاغها صياغة دينية حتى أصبحت أفكاراً إسلامية وكانت لبنات في تكوين « علم الكلام » الذي يمثل نهضة المسلمين الفكرية

والخلاصة أن أبا الهذيل وإن لم يكن له منهج خاص يسير عليه في بحثه فإنه قد وضع كثيراً من الآراء الدينية التي بنى عليها علم الكلام عند المسلمين لأنه - كما تقدم - قد انقسم علماء المسلمين بالنسبة إلى آراء أبي الهذيل إلى رجلين رجل محبذ لما ذهب إليه أبو الهذيل من آراء سواء كانت له نخالصة أو كان متأثراً بها من اختلاطه بالأمم التي كان يجادلها . ورجل منكر لما ذهب إليه وكل من الرجلين أخذ يقوى ما يعتقد بأدلة ويضيف أفكاراً أخرى تعضد ما يرى .

ومن هذه الأفكار المردودة عند البعض والمقبولة عند البعض الآخر ومن الأدلة التي يأتي بها كل منهما على ما يعتقد تكون علم الكلام عند المسلمين لأن علم الكلام لا يخرج عن أحد أمرين : إما فكرة مقبولة مدللة بأدلة وإما فكرة مردودة يقيم الخصم على ردها أدلة . وكل هذا يرجع الفضل فيه لأبي الهذيل . فكان أبو الهذيل بحق هو الرجل الذي أنشأ علم الكلام عند المسلمين ويكفي هذا فخراً له . وبناء على هذا يجب على من يريد أن يفهم علم

الكلام عند المسلمين أن يفهم آراء هذا الرجل فهما جيدا على ضوء الدراسات
الفلسفية والثقافات الأجنبية التي تأثر بها هذا الرجل الذي الفضل له الأول في
خلق (علم الكلام) عند المسلمين ، وإذا نشطت الهمم لدراسة آراء ابي الهذيل
على حسب ما قدمناه وأعطته من العناية ما يستحق تكون قد قدمت خدمة
جليلة للإسلام والمسلمين . لهذا ساهمت في هذا الأمر بقدر طاقتي مريدا فتح
الباب للهمم العالية التي تريد خدمة الإسلام والمسلمين وفقنا الله جميعا لما
يحبه ويرضاه والحمد لله أولا وآخرا ؟

الفهرس

الصفحة

- ١ الباب الأول
حياته وبيئته
- ١ الفصل الأول — كلمة عن أبى الهذيل العلاف
- ١ نسبه — مولده — نشأته — شيوخه
- ٢ قوة جدله
- ٤ العصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل
- ٧ اختيار المأمون له لرأسه مجلس المناظرة
- ٨ كتبه
- وفاته
- ٩ الفصل الثانى — أولاً — حالة المسلمين العلمية
- ثانياً — كيف عرف المسلمون الفلسفة اليونانية
- ١ — الحالة العلمية فى عصر الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين
- ٩ ٢ — الحالة العلمية فى عصر الدولة الأموية
- ١٠ ٣ — الحالة العلمية فى عصر الدولة العباسية
- ١١ ثانياً — كيف عرف المسلمون الفلسفة
- ١١ (أ) الاختلاط بالأمم الأجنبية
- ١١ (ب) ترجمة الكتب الفلسفية

الصفحة

١١

١ - الإسلام وأصحاب الديانات الأخرى

١٢

٢ - السريان

١٢

٣ - الفلسفة التي كان يعرفها السريان

١٣

٤ - قبول المسلمين للفلسفة الأفلاطونية الحديثة

١٤

٥ - الفرس

١٤

ب (ترجمة السكتب الفلسفية

١٤

١ - أدوار الترجمة

١٥

٢ - ما عرفه المسلمون من السكتب الفلسفية في هذين الدورين

١٩

الباب الثاني - آراء أبي الهذيل

١٩

مقدمة

الفصل الأول - الله

١٩

أولا - ذات الله - ثانيا - صفاته

١٩

١ - ذات الله عند أبي الهذيل

١٩

٢ - مدى تأثير الفلسفة اليونانية في هذه العقيدة

٢٥

صفات الله - أولا - صفات ذات - ثانيا - صفات فعل

٢٥

مقدمة

٢٥

٢ (الصفات الذاتية عند أبي الهذيل ومدى تأثير الفلسفة في هذا

٢٩

٢ (القرآن وصفات الله الذاتية

٣٠

٣ (رأى من تقدم أبي الهذيل في الصفات الذاتية

الصفحة

- ٣٣ ثانيا — الصفات الفعلية عند أبي الهذيل
- ٣٣ (١) تعريف صفات الأفعال عند أبي الهذيل
- ٣٤ (٢) مدى تأثير الفلسفة في أبي الهذيل في قوله بصفات الأفعال
- ٢٦ الفصل الثاني — الله والعالم
- ٢٦ أولا — بحث العالم بحثا طبيعيا
- ٢٦ ثانيا — كيف أوجد الإله العالم
- ٢٦ (١) إجمال لآراء أبي الهذيل الطبيعية
- ٢٧ (٢) غاية أبي الهذيل من هذه الأبحاث الطبيعية
- ٢٧ (٣) رأى الدين الإسلامى في العالم وخالقه
- ٢٨ (٤) عقيدة الشرق في العالم
- ٣٩ (٥) تقسيم أبي الهذيل العالم إلى أجسام وجواهر فردة وأعراض
- ٣٩ ١ - الجواهر الفردة ب - الأجسام
- ج - الأعراض د - الحركة شرط تكون الأشياء عند أبي الهذيل
- ٤٠ وعند أرسطو
- ٤١ (٦) قيام الأبحاث الطبيعية عند أبي الهذيل على الجوهر الفرد والجسم والعرض والحركة والسكون
- ٤١ أولا - الأجسام ومدى تأثير أبي الهذيل في هذا بالفلسفة
- ثانيا - الجواهر الفردة عند أبي الهذيل ومدى تأثيره بالفلسفة
- ٤٢ في هذا
- ٤٥ ثالثا - الأعراض
- (١) أبي الهذيل يطبق نظريته في الأعراض على حركات أهل

الصفحة

- ٤٦ اللجنة وسكونهم
- (٢) الأعراض ترى كما ترى الأجسام وكذلك تلمس كما تلمس
٤٧ الأجسام إلا الألوان
- (٣) غرض أبي الهذيل في محاولته إثبات رؤية الأعراض ولمسها
٤٧ (٤) بعض الأعراض يعاد وبعضها لا يعاد
- ٤٨ (٥) مدى تأثير الفلسفة في قول أبي الهذيل بالأعراض
- ٤٨ رابعا - الحركة والسكون
- ٤٩ (١) معنى الحركة والسكون والفرق بينهما وشرط تحقق كل منهما
- ٤٩ (٢) الحركة نوع واحد عند أبي الهذيل وثلاثة عند أرسطو
- ٥٠ (٣) الحركة غير مستقرة تبعا للزمان
- (٤) إنكار أبي الهذيل لبقاء الحركات يجعله يقول بانقطاع حركات
٥١ أهل الجنة والنار الخ
- (٥) رد أبي الهذيل بهذا الرأي قول أرسطو بتقديم الحركة وأبديتها
٥٢ (٦) الجسم والحركة عند أبي الهذيل
- ٥٢ (٧) الحركة شرط في تكون الأجسام وبقائها
- (٨) إنكار أبو الهذيل القول بالطفرة وتفسيره السرعة والبطء
٥٤ بوقفات خفية
- (٩) أحكام الحركة
٥٥
- ٥٦ ثانيا - كيف أوجد الله العالم
- (١) صفة الخلق وإيجاد العالم
٥٧

- ٥٩ (٢) تفسير أبو الهذيل كلمة الخلق وأثر الفلاسفة في هذا
- (٣) لماذا أوجد الله العالم
- ٦١ (٤) العالم يبقى بصفة هي البقاء ويفنى بصفة هي الفناء وأنها غير الشيء
الباقى والفانى
- ٦١ (٥) لفضل الله في العالم مهابة لأن للعالم مهابة
- ٦٢ (٦) العالم كله خير وما فيه من شر فهو ليس بشر على الحقيقة عند
أبو الهذيل وعند الفلاسفة
- ٦٥ الفصل الثالث - الله والإنسان
- ٦٥ أولا - الإنسان ثانيا - علاقته بالله
- ٦٥ (١) الإنسان
- ٦٦ (٢) كيف يقع الفعل من الإنسان
- ٦٦ (٣) النفس - الروح - الحياة
- ٦٧ (٤) أثر الفلسفة في أبو الهذيل في التفرقة بين النفس والروح
- (٥) أبو الهذيل يخالف القرآن ويوافق الفلاسفة في القول بان
- ٦٨ النفس عرض
- ٦٩ (٦) الحواس الخمس أعراض وهي غير البدن
- ٧٠ ب - الإنسان والاستطاعة
- ٧٠ (١) وصف الإنسان بالاستطاعة
- ٧٠ (٢) الاستطاعة غير الإنسان
- (١٠ أبي الهذيل)

الصفحة	
٧١	٣) تعريف الاستطاعة
٧١	٤) بقاء الاستطاعة
٧١	٥) الاستطاعة قبل الفعل
٧١	٦) إذا وجد الفعل لا يلزم بقاء الاستطاعة
٧٢	٧) استدلال أبي الهذيل على أن الاستطاعة قبل الفعل
٧٣	٨) علاقة قدرة الإنسان واستطاعته بالزمن
٧٣	٩) شرط قدرة الإنسان معرفته
٧٤	ج — أفعال الانسان
٧٤	١) تقسيمها
٧٥	٢) الدليل على أن الأفعال المتولدة من فعل الإنسان تنسب إليه
٧٨	٣) كيف يحدث الإنسان الأفعال في غيره
٧٨	٤) مسئولية الشخص والعزم على الفعل
٧٩	د — عقل الإنسان
٧٩	١) تعريف العقل
٨٠	٢) تقسيمه
٨١	هـ — معارف الانسان
٨١	١) تقسيمها
٨١	٢) ترتيب المعارف

الصفحة

- ٨٤ (٣) كيف يكون التناقض في المعرفة
- ٦٢ (٤) القلب هو محل الإدراك
- ٨٥ (٥) أصل هذه الفكرة في الفلسفة
- ٨٥ و - الإنسان والمسئولية
- ٨٥ (١) استدلال أبي الهذيل على أن الإنسان مسئول
- ٨٦ (٢) استدلال أبي الهذيل على أن الإنسان في الدنيا مختار
- ٨٨ (٣) الإنسان في الآخرة مجبور
- ٨٨ (٤) الدليل على أن الإنسان في الآخرة مجبور
- ٩٠ ثانياً - العلاقة بين الله والإنسان
- ٩١ (١) تمهيد - ب - لماذا خلق الله الإنسان
- ٩١ (١) الإنسان وصفة الإحسان
- ٩١ (٢) الواجب على الله للإنسان
- ٨٤ (٣) أصل هذه الفكرة في الفلسفة
- ٩٣ ج - علاقة قدرة الإنسان بقدرة الله
- ٩٣ (١) مدى قدرة الإنسان
- (٢) لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان على شيء ولا تشبه أفعاله
- ٩٤ أفعال الإنسان
- ٩٥ د - إرادة الله وإرادة الإنسان
- ٩٥ (١) الفرق بينهما
- ٩٥ (٢) إرادة اليباري موجبة لمرادها بخلاف إرادة الإنسان

الصفحة

- ٩٦ هـ - الله علة الخير في الإنسان والشيطان علة الشر فيه
- ٩٦ (١) رأى أبى الهذيل في علة الخير والشر في الإنسان
- ٩٦ (٢) أصل الفكرة في الفلسفة
- ٩٧ و - معرفة الإنسان اضطرارية فطرية
- ٩٧ (١) معرفة أن الله واحد عادل
- ٩٨ (٢) معرفة الواجب نحو الله
- ٩٨ (٣) أصل هذه الفكرة في الفلسفة
- ٩٩ ز - مسئولية الإنسان أمام الله
- ٩٩ (١) الإنسان في الدنيا مختار وفي الآخرة مجبور
- ١٠٠ (٢) الإنسان صهيفة يبيضاء فهو لا خير ولا شرير بفطرته
- (٣) أصل الفكرتين في الفلسفة
- ١٠٢ الباب الثالث - الحكم على آراء أبى الهذيل
- ١٠٢ أولاً - موقف العلماء من آرائه
- ١٠٢ ثانياً - الحكم على هذه الآراء
- ١٠٢ الفصل الأول - موقف العلماء من آراء أبى الهذيل
- ١٠٢ البعض الذي خالفه وهو معتزلي
- ١٠٢ (١) مخالفة المعتزلة له في قوله بوجود نهاية الحركات
- ١٠٣ (٢) مخالفة النّظام له في القول بالطفرة
- ١٠٤ (٣) مخالفة النّظام له في القول بأن الله يقدر على الظلم أو لا يقدر
- ١٠٤ ب - الذين خالفوه من غير المعتزلة

الصفحة

- ١٠٤ (١) ابن الروندي
- ١٠٦ (٢) ابن قتيبة الديشوري
- ١٠٦ ا - رده رأى أبى الهذيل فى الصفات وأنها عين الذات
- ١٠٧ ب - رده قول أبى الهذيل بالاختيار
- ١٠٨ (٣) ابن حزم الظاهرى وأبو الهذيل
- ١٠٨ ا - رد ابن حزم على أبى الهذيل فى قوله « إن الروح عرض »
- ب - رده على أبى الهذيل قوله « إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع »
- ١٠٩ ج - رده عليه فى أن الجسم وقت خلق له لاساكن ولا متحرك
- ١١٠ (٥) ابن سينا ورده رأى أبى الهذيل فى القول بأبى التفاوت بين الحركات إنما هو بتخلل سكنات
- ١١١ (٦) الامام الغزالى يرد قول أبى الهذيل بأن الله يفنى العالم بصفة هى الفناء
- ١١٢ (٧) الأشاعرة
- ١١٣ ا - قولهم بزيادة الصفات خلافا لما قاله أبو الهذيل
- ب - قولهم بأن أفعال العبد واقعة بقدره الله خلافا لما قاله أبو الهذيل من أنها واقعة بقدره العبد
- ١١٤ ج - قولهم بأن الأفعال المتولدة من فعل العبد ليست من فعله لما قاله أبو الهذيل
- ١١٦ الفصل الثانى - الحكم على أبى الهذيل

الصفحة

- ١١٩ أولهما الكلام على المنهج . وثانيهما الكلام على آرائه
- ١١٦ أولاً - منهج أبي الهذيل
- ١١٦ (١) اثر العصر الذي نشأ فيه
- ١١٩ (٢) ابو الهذيل رجل مدافع
- ١٢٠ ثانياً - الكلام على آرائه
- ١٢٠ (١) غاية أبي الهذيل
- ١٢١ (٢) الخلاصة