

الفصل الخامس

الروح والنفس عند المعتزلة

من هم المعتزلة؟

تعد المعتزلة دون نزاع من أوائل من أسسوا المدرسة العقلية في الإسلام، ومع أنهم قد بدأوا بداية دينية فإنهم انتهوا بحكم تغليبهم لحرية الرأي وإعمال العقل بدلاً من التسليم والتقليد إلى بحوث عقلية خالصة جعلت منهم مفكرى الإسلام الأحرار، بما قاموا به من الملاءمة بين العقل والنقل، وفلسفة الدين، واضعين بذلك ركائز علم الكلام، أو ما يمكن أن نطلق عليه فلسفة الإسلام الإلهية، ولم يكتفوا بذلك، بل كانت لهم نظريات في الطبيعة وعلم النفس وعلم الأخلاق، ونهجوا في ذلك نهجاً رائعاً في الجدل والمناظرة. فمن هم المعتزلة!

المعتزلة وعقيدتهم:

ظهرت فرقة المعتزلة في أواخر القرن الهجرى الأول، وهى حقبة شهدت تفاعلاً كبيراً بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى كالهندية والفارسية واليونانية، وتأثرت بها، ولا سيما بالثقافة اليونانية المتمثلة فى ترجمات الكتب الفلسفية، وخاصة أرسطو وأفلاطون.

ومؤرخو الإسلام يعتبرون ((المعتزلة)) من أهل البدع ويطلقون عليهم أيضاً اسم ((القدرية)) لقولهم ألا قدرٌ سابق، وأن الأمر أنف، يعنى مستأنفاً، والواقع أن عقيدة المعتزلة قامت على خمسة أصول أساسية، اجتمعوا عليها واعتنقوها، وهى أصول يمكن إيجازها على النحو التالى:

الأصل الأول:

قولهم فى التوحيد وفقاً لمبدأ التنزيه، وذهبوا فى القول إلى أبعد مدى، وحتى على حساب نفى الصفات القديمة عن الله تعالى، كالحياة والعلم والإرادة والقدرة، وأنه تعالى حى بذاته، عالم بذاته، مريد بذاته، قادر بذاته، ولذلك فهم يسمون أنفسهم أهل التوحيد.

الأصل الثاني:

العدل، وهو القول بأن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد، وكما أن الله لا يريد الشر، فهو لا يأمر به، والإنسان هو الذى يخلق الشر، ومن هنا أطلقوا على أنفسهم أهل العدل.

الأصل الثالث:

الوعد والوعيد، وهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة، وأنه لصادق فى وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته.

الأصل الرابع:

المنزلة بين المنزلتين، أى منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، وهى أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يُسمّى فاسقًا.

الأصل الخامس:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو قاعدة للسلوك العملى للمؤمن فى المجتمع الإسلامى، وهو واجب على سائر المؤمنين كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه.

المدرسة العقلية الأولى فى الإسلام:

كما سبق وأن ذكرنا، تعتبر هى التى أسست أول مدرسة عقلية فى الإسلام نادت بتحكيم العقل وتغليب حرية رأى على المحاكاة والإذعان، فلاءموا بين العقل والنقل، وأقاموا دعائم علم الكلام، وكانت لهم نظريات فى علوم أخرى غير علم الإلهيات كالطبيعة وعلم النفس والأخلاق.

وظلوا طوال مائتى وخمسين سنة، من أواخر القرن الأول الهجرى إلى منتصف القرن الرابع يضعون قوى العقل فى نصرة أفكارهم وعقيدتهم، ويقول المسعودى - وهو منهم - فى كتابه مروج الذهب، وبعد أن ذكر أصولهم الخمسة: ((فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة، ومن اعتقد ما ذكرنا من هذه الأصول الخمسة كان معتزليًا، فإن اعتقد الأكثر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال، فلا يستحقه إلا باعتقاد هذه الأصول الخمسة، وقد تتوزع فيها عدا ذلك من فروعهم)).

وقد استمر المعتزلة جميعًا، سواء فى البصرة أو فى بغداد يناضلون باسم العقل فى سبيل الدين، إلى أن جاء عصر المأمون، فتقرب منه معتزلة بغداد، وبدأوا يفرضون باسمه أفكارهم وتعاليمهم بين الناس، وما محنة خلق القرآن إلا أصدق شاهد على ذلك، وهى المحنة التى عانى منها المسلمون - وعلى رأسهم الإمام ابن حنبل - أشد المعاناة.

وقد أدى تشددهم وتعتنتهم إلى أفول مجدهم على يد الخليفة المتوكل، وحاربهم الناس في آرائهم وآثاره، فأحرقوا كتبهم وقضوا على معظم مؤلفاتهم، ومع ذلك فإن أثرهم ظل عظيماً عند أولئك الذين كانوا يتطلعون إلى دين يخضع لمعايير العقل، وهم على وجه الخصوص الذين مهدوا السبيل أمام الفلاسفة، وكانوا مثلهم يحلمون بالتوفيق بين حكمة الإغريق والوحي المنزل.

مصدر كلمة المعتزلة:

اختلف الباحثون في أصل كلمة ((المعتزلة))، فمن قائل أن واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١ هـ أدار كلامه على أربع قواعد هي نفس الصفات والقول بالقدر والقول بالمنزلة بين المنزلتين وأوجب الخلود في النار على من ارتكب كبيرة، فلما بلغ شيخه الحسن البصري ذلك فخطأه: ((وقيل: إن تسميتهم بذلك حدثت بعد الحسن (البصري)، وذلك أن عمرو بن عبيد لما مات الحسن (البصري) وجلس قتادة مجلسه اعتزله في نفر معه فسأهم قتادة ((المعتزلة)) غير أن المعتزلة أنفسهم لا يذهبون هذا المذهب ولا يقولون بهذا التفسير فالمسعودي يقول: ((إن واصل ابن عطاء هو أول من أظهر القول في المنزلة بين المنزلتين، وبهذا الباب سميت المعتزلة، وهو الاعتزال، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار))، فاعتزالهم يعني بالنسبة لهم أنهم اعتزلوا منزلتي الإيمان والكفر وتنحوا عن فتى الضلالة المتمثلتين في زعمهم، في أهل السنة والخوارج، وآمنوا بمنزلة بين هاتين المنزلتين وهي أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا بكافر، ولكن يسمى فاسقاً.

أئمة المعتزلة وفرقهم:

ومهما كان الأمر، فقد كان لهم أئمة كثيرون لهم مصنفات في الأصول والفروع، ويأتى على رأسهم واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، وبشر بن المعتمر، ومعمار بن عباد، وأبو عثمان الجاحظ، وأبو على الجبائي وابنه أبو هاشم، وغيرهم، وقد ذكر المقرئ في الخطط أن عدد فرقهم وصل إلى عشرين فرقة، ولا شك أن لكل فرقة منها تحريجاتها وأفكارها، إلا أنها لا تحيد في ذلك عن الأصول الخمسة الأساسية للمعتزلة.

وقد أطلق على المعتزلة عدة أسماء أخرى منها الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد، والواردية، سموا بذلك لقولهم لا يدخل المؤمنون النار وإنما يردون عليها، ومنهم الحرقية لقولهم الكفار لا تحرق إلا مرة، والمفنية القائلون بفناء الجنة والنار، والواقفية القائلون بالوقوف في خلق

القرآن، ومنهم اللفظية أن ألفاظ القرآن غير مخلوقة، والمتزقة القائلون أن الله بكل مكان، والقبرية القائلون بإنكار عذاب القبر، وأقرب فرق المعتزلة إلى أهل السنة أصحاب الحسين النجار وبشر ابن غياث المريسى، وأبعدهم أصحاب أبى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة.

ومع ندرة المصادر المتعلقة بالمعتزلة، وهو الأمر الذى نفسره بحرق الناس لكتبهم ومؤلفاتهم فى عصر المتوكل، فإن نشر كتابى القاضى عبد الجبار ((المغنى)) و((شرح الأصول الخمسة))، وكتاب ((الانتصار)) للخياط، وكتاب ((مقالات الإسلاميين)) للأشعرى، قد أضاف الكثير إلى معلوماتنا السابقة عن المعتزلة، والجدير بالذكر أن هذه المؤلفات تضم بين طياتها ثروة ضخمة من المصطلحات الفلسفية والألفاظ والعبارات بلغة عربية رصينة خالصة، ولا غرو فى ذلك، فبلاغة واصل بن عطاء وأبى الهذيل والنظام والجاحظ، غنية عن البيان، وهى مضرب الأمثال ومثال الإعجاب.

وكان المعتزلة^(١) يزعمون أن الأرواح جنس واحد وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح آفة عليها، وأن أهل الجنة يدخلونها.

وقد نفّس عنهم برفع بعض هذه الآفات إلا أنه لا بد عنده من أن يبقى فيهم بعضاً وإلا لم يميز منهم فى زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح. أما قولهم: ((إن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح آفة عليه)) فإنما كانوا يقولون: (إن هذه الأجسام آفة على الأرواح فى دار الدنيا التى هى دار بلوى واختبار ومحن فهى مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصح الاختبار فيها، أما الجنة فإنها عنده ليست بدار محنة ولا اختبار، وإنما هى دار نعيم وثواب فليست بدار آفات، ولا بد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفىها ثوابها فى الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح؛ لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها.

كانوا يزعمون أنه لا بد من أن يكون فى أرواح أهل النار فضل عن مقدار عذابهم؛ لأنه لو استغرقتها العذاب لغمرها ولو غمرها لعطل بزعمه حسها ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً، قالوا وتأويل قولهم: ((لا بد من أن يكون فى أرواحهم فضل عن مقدار عذابهم)) إن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم.

* * *

(١) راع أبو الحسن بن عثمان الخياط المعتزلى، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، بيروت، ١٩٨٨، ص ٦٨.

الكلام على من قال : إن الحى هوروح فى القلب

قال الأسوارى^(١) : إن الإنسان هو ما فى القلب من الروح، وعن ابن الراوندى^(٢) أنه شىء واحد فى الحقيقة، هو فى القلب، وعنه أنه قال: فى البدن أرواح حية تحس وتألم، لكن القدر توجد فى الروح التى فى القلب، ولذلك يختص البدن بالتسخير دون القلب، فلا يُقدم إلا بإقدام القلب، ولا يمسك إلا بإمساكه. وما قدمناه من الأدلة يبطل هذا القول؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه جزء من القلب وبين القول بأنه روح فى القلب، وما قدمناه يأتى على القولين جميعاً.

وبعد، فإن الروح لا بد من أن يبين من الجسد بصفة، لأنه إن لم يختص بالركة لم يكن روحاً، وإنما يوصف بذلك متى حصل فى الحى، وإلا فهو من جنس الريح والنفس المردود وما هذا حاله يستحيل كونه حياً قادراً أصلاً؛ لأن الحياة تحتاج إلى رطوبة وبنية، وذلك لا يوجد فى الروح، فلذلك قلنا: إن الروح كالدّم فى أن الحياة تحتاج إليها، وليست من جملة الحى، فكيف يصح أن يجعل الحى هو الروح، ولم يثبت أنه مما يصح أن يكون حياً مريداً أصلاً.

على أنه لا يخلو من أن يقول: إن الروح الذى أشار إليه جزء واحد أو أجزاء كثيرة، فإن كان جزءاً واحداً لم يصح أن يوصف بهذه الصفة من جهة اللغة؛ لأنها من صفات الجمل دون الآحاد، ويبطل بسائر ما قدمناه فى الباب قبل هذا، وإن كان أجزاء كثيرة، وجاز أن تكون مريدة واحدة فما الذى يمنع من كون هذا الشخص مريداً واحداً وإن كان أجزاء كثيرة؟ وهل هذا القول إلا عدول عما يعقل إلى ما لا يعقل، وصرف ما يعلم من الصفات إلى ما يشك فى ثباته أصلاً، لأن العلم بأن فى القلب روحاً لا يصح ادعاؤه باضطراب ولا استدلال، والعلم بما نجد أنفسنا عليه من الأحوال ضرورة، فكيف نصرف ذلك إلى أن المختص بها ما نشك فى ثباته ووجوده.

وقد بين شيخنا أبو على - رحمه الله - فساد هذا القول بأنه ليس بأن يجعل الحى هو روح فى القلب من حيث كانت تمسك بإمساكه وتقدم بإقدامه بأولى من أن يجعل الحى هو العين؛ لأن سائر الأعضاء قد تقدم بإقدامها وتمسك بإمساكها؛ لأنه كما يتصرف بحسب إرادة قلبه فقد يتصرف بحسب إدراك عينه، وقد يدعوه الإدراك إلى الأفعال، كما يدعوه العلم إلى الفعل، بل لو قيل: إن الإرادة لا تكون داعية أصلاً؛ لأنها تتبع المراد، فما دعا إليه يدعو إليها - على ما بيناه فى باب الإرادة - لكان أقرب. وذلك يقتضى أن قول من قال: إن الإنسان هو الحواس أقرب إلى الشبهة من هذا القول.

(١) على الأسوارى، كان من أصحاب أبى الهذيل ثم انتقل إلى النظام.

(٢) واجهان أو الراوندى، نسبة إلى راوند موضع بنواحى.

والذى دعا ابن الراوندى إلى القول بأن فى البدن كله أرواحاً حية ما أورده شيوخنا من أنه كان يجب ألا يألم بما يحدث فى سائر جسمه، وإنما يألم إذا حدث الألم فى القلب فأداه ذلك إلى أن قال بهذا القول. وألزم على ذلك أن تكون هذه الأرواح كلها قادرة.

ذلك لأنه كما ثبت أن إرادة الشيء تقع بحسب الدواعى فكذلك قد ثبت أن ابتداء الفعل لا يقع إلا من قادر حى. فمتى تطرق بأحد الأمرين إلى إثبات حى صح أن يتطرق بالآخر إلى إثباته، وهذا يوجب القول بأن فى كل طرف من أطراف الإنسان (حيًا قادرًا)، ويوجب ذلك كون هذه الجملة أحياء كثيرة، وذلك يمنع من وقوع تصرفها بحسب قصد واحد وإدراك واحد.

الكلام على من قال: إن الفاعل القادر المدرك

هو الروح دون الجسد، وإن الجسد موات

اعلم أن الذى قدمناه من قبل يبطل هذا القول، لأننا قد دللنا على أن كل محل ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة، ودللنا على أن كل جزء فيه حياته، فيجب كونه من جملة الحى وبيننا أن الحى هو القادر المدرك، وأنه - كان أجزاء كثيرة - فى حكم الشيء الواحد من حيث كان حيًا واحدًا وقادرًا واحدًا، فذلك يبطل قوله: إن الجسد موات؛ لأن هذه تفيد انتفاء الحس والإدراك، وإذا دللنا على ثبوتها فى أجزاء الجسد فقد بطل ما قاله. وإذا ثبت أن الروح من قبيل النفس والريح، وأن ما اختصاص بهذه الصفة لا تحله الحياة وإن كان الحى بحياة يحتاج إلى كونه فى البدن فقد بطل ما قاله: من أن الحى هو الروح.

وبعد، فإن هذا القائل لا يخلو من أن يريد بما ذكره من الروح النفس المتردد، أو يريد بذلك ما يحكى عن النظام - رحمه الله - فى الإنسان، فإن أراد الأول فقد بينا فساده، وإن أراد الوجه الثانى فسنفرد فيه الكلام من بعد. وقد بينا من قبل أن الحى كما لا يصح أن يدرك ويفعل إلا مع كونه الروح فى المخارق^(١) فكذلك لا يصح أن يفعل إلا وهذا الجسد الظاهر على ما هو عليه من البنية؛ لأن تفريق عنقه وتوسيط جسده يخرج من كونه حيًا، كما أن إخراج روحه يخرج من كونه حيًا، وإذا كان لا بد فى كونه حيًا من كلا الأمرين فلم قال: إن الحى هو الروح دون الجسد، وبم ينفصل ممن قال: إنه الجسد دون الروح، بل يلزمه على ذلك أن يكون الحى هو الدم دون الروح والجسد؛ لأن نزفه عن البدن يخرج من كونه حيًا، وقد تقصينا ما يُبطل هذا القول من قبل.

(١) يريد بها منافذ الجسم كالعين والأنف.

الكلام على من قال:

(إن الحي هو الجسم والروح جميعاً)

قد حكينا عن بشر بن المعتز^(١) هذا القول. وعن هشام بن عمرو أنه كان يجعل كل عرض لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها من أحد قسمي الإنسان. وقد حكى عن بعضهم أن الروح هي الحياة. وعن بعضهم خلاف ذلك، وحكى عن أبي الهذيل - رحمه الله - في الحياة أنها يجوز أن تكون عرضاً، ويجوز أن تكون جسماً.

واعلم أن الذي يدخل في جملة الحي هو ما حله الحياة دون غيره، ولذلك قلنا: إن الشعر والعظم والدم ليست من جملة الحي، من حيث عُلم من حالها أن الحياة لا تحلها، وإنما تعلم التفرقة بين ما تحله الحياة وبين ما لا تحله بالإدراك؛ لأن الحياة، إذا كان لا بد من أن تختص لجنسها بحكم تبين به من غيرها من الأعراض، وكان لا حكم بفعل لها تبين به إلا صحة الإدراك بها، فيجب أن نحكم في كل محل صح أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة، ونقضى على كل محل لا يتأتى ذلك به أنه لا حياة فيه، وإنما جعلنا علامة وجود الحياة في المحل هذا دون سائر الإدراكات؛ لأنها^(٢) تحتاج إلى بنيه مخصوصة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحة والطعم، فلا يمتنع في ذلك الإدراك إذا انتفى لانتفاء البنية لا لانتفاء الحياة، وكذلك إدراك الحرارة والألم؛ لأنه لا يحتاج فيهما إلا إلى محل الحياة، فوجب لذلك أن يحكم بثبوت الحياة عند صحتها وبانتفائها.

وإذا صح ذلك وعلمنا أن الروح هو النفس المتردد وأنه لا يدرك به كما لا يدرك بالشعر فيجب أن يحكم بأنه لا حياة فيها على وجه من الوجوه، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصح أن يعد من جملة الحي، كما لا يصح أن يعد من جملة الحي ما يلتزق بجسمه من الأجسام.

ولو جعلنا علامة كون الشيء من جملة الحي، الاتصال لوجب لو خلق تعالى بين الإنسان والجليل اتصالاً أن يكون من جملة الحي، ولوجب أن يستحيل اتصال حي يحيى؛ لأنه كان لا يكون أحدهما بأن يكون من جملة الآخر أولى من أن يكون الآخر من جملته، ولأن المستفاد بقولنا في الشيء: إنه من جملة الحي أنه، يلحقه بصفة الحي وما يصح في الحي من حيث كان حياً.

وإذا صح ذلك فقول القائل في الشيء، إنه من جملة الحي ولا يثبت فيه هذا الحكم خلاف في عبارة لا وجه للمضايقة فيها.

فإن قال إنما قلت: إن الروح من جملته لأنه لولاه ولولا بنيته لم يكن حياً، قيل له: إنه لا يجب

(١) من وجوه المعتزلة، توفي سنة ٢١٠هـ.

(٢) أى سائر الإدراكات، أى غير إدراك الحرارة والبرودة والألم.

أن يدخل تحت الاسم ما لولاه لم يحصل الاسم، ألا ترى أنه بلولا الحركة لم يوصف المحل بأنه متحرك، ولا يجب أن تكون الحركة داخلية في الاسم حتى يكون قولنا: متحرك يفيد الحركة.

فإن قال: إني مخالف في الأمرين جميعاً، قيل له: إن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإنسان إذا شتم الحى وذمه ومدحه فقد ذم البنية والروح والدم، وإذا ضرب الحى أن يكون ضارباً للجسم والعرض، وإذا عبد الخالق وقصد ذلك أن يكون قد عبد الله وعبد خلقه، وظهور فساد هذا القول يغنى عن الإطالة، فإن قال: إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون قادراً واحداً، وحيّاً واحداً فهلا جاز ما قلته في الجسم والروح وسائر ما لولاه لم يكن حيّاً، قيل له: إنا لم نحكم بفساد ما قلته من حيث يقتضى كون الأشياء الكثيرة حيّاً واحداً، لأننا نقول بذلك، وإنها أبطلناه من الوجه الذى تقدم، فلا وجه لهذا السؤال، ولا فرق بينك وبين من قال: إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون حيّاً واحداً فعلا جاز أن يكون كل جسم في العالم حيّاً واحداً فما به تجيب عن هذا السؤال فهو جوابنا فيما ذكرته.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يكون من جملة الحى ما لولاه لم يحل بكونه حيّاً فبأن يدخل في جملة الحى ما لولاه بطل كونه حيّاً أولى، قيل له: قد بينا أن الذى يجب كونه من جملة الحى ما يلحقه حكم الحياة، فإذا لحق يده وسائر أطرافه هذا الحكم فصح أن يدرك بها الحرارة والألم وجب كونها من جملة الحى، وإن كان فقدتها لا يؤثر في كونه حيّاً، وليس كذلك الروح وغيرها؛ لأن الإدراك لا يصحح بها فيجب ألا تكون من جملة الحى، وإن استحال كونه حيّاً إلا معها، كما لا يجب ذلك في الدم والشعر وغيرها من الأمور التى لا يجوز أن يكون حياً إلا معها.

وبعد فإن علمنا بأنه يصح من الإنسان أن يبتدئ الفعل من أطراف أنامله يدل على أن الحى ليس هو الروح. فإذا دل ذلك على أنه بانفراده ليس بحى وجب ألا يكون مع غيره حيّاً، لأنه لا يجوز أن يُقرن إلى ما له تأثير في الحكم العقلى ما لا تأثير له فيه. فأما من قال: إن الحياة هو الحى فقلوه في نهاية الفساد؛ لأن العلة لا يجوز أن تختص بالصفة الموجبة عنها، ألا ترى أن الحركة لا يجوز أن تكون متحركة، وذلك يمنع من كون الجملة نفسها هى الحى.

وبعد فإن الحى القادر هو الفعال، وقد عرفنا أن الفعل لا يصح منا إلا باستعمال محل الفعل واستعمال الآلات، وذلك لا يصح إلا والقادر جسم، ويبين ذلك أننا نعلم من أنفسنا ما تختص به من كوننا مريدين ومعتقدين ضرورة، ولا نعلم الحياة ضرورة أصلاً، وما لا يُعلم باضطراب بالآلة تعلم صفته باضطراب أولى، فلو كان الحى هو العرض لم يصح أن يعلم القاصد النية باضطراب البتة، وكل ذلك يبطل ما قاله القوم.

وأما قول الشيخ أبي الهذيل - رحمه الله - في الحياة: إنها يجوز أن تكون عرضاً ويجوز أن تكون جسمًا، فالمراد عندنا أنه ذهب إلى أن الحى لا يكون حيًّا إلا بعرض يحله وبروح تحصل فيه، وسأهما جميعًا حياة.

ولهذا قال: إن الحياة يجوز أن تكون عرضاً ويجوز أن تكون جسمًا، وهذا خلاف في عبارة، لأن الروح عبارة عن النفس المتردد في مخارق الإنسان، ولذلك وصفها الله - تعالى - بالنفث^(١) والنفخ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة، وقد ثبت فيها هذا حاله أنه لا يجوز أن يوجب لغيره حالًا، لأن المجاور لا يختص بها جاوره اختصاص العلة بالمعلول، ولأنه لو أوجب كونه حيًّا لأوجبه لجنسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح في إيجابه كونه حيًّا؛ لأن الجواهر متناهية، وبطلان ذلك يبين فساد من قال بهذا القول.

فأما إذا جعل الموجب لكونه حيًّا العرض الحال وعبر عنه الروح بأنها حياة من حيث لا يكون حيًّا إلا معها فإنما خالف في عبارة، لأن الحياة المعنى الذى قصده مما نقول به. وإنما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة، لأن الحياة عبارة عن المعنى الذى به صار حيًّا، ولم يصر حيًّا بالروح كما لم يصر حيًّا بالدم والبنية، وإن احتيج إليهما جميعًا.

الكلام على أبي إسحاق النظام^(٢)

وقد حكينا عنه في الإنسان أنه الروح، وأن الروح هى الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنها في الجسد على جهة المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف، وهو قوى حى عالم بذاته. وقد بينا من قبل أن هذا الشخص لا تختلف أجزاؤه في أنه يدرك بها أجمع الحرارة والبرودة والألم، وبيننا أن ذلك يصح إذا حلتها الحياة، وأن ما تقتضيه الحياة لجنسها هو هذا الحكم، فلا يجوز حصوله فيما لا حياة فيه، وبيننا أن بحلول الحياة المحل يصير المحل من جملة الحى فإذا صح ذلك وجب كون هذه الجملة هى الحياة القادرة دون الروح البسيط.

وبعد فإن الواحد منا قد يحرك إحدى يديه في جهة والأخرى في خلافها، ولو كان الحى هو شيئًا فيه لم يصح ابتداء الحركات المختلفة في الأطراف. ويبين صحة ذلك أن فقد هذه الآلات يؤثر في صحة الفعل منه على بعض الوجوه؛ لأن يده إذا شلت لم يمكنه ما يمكنه فيها إذا كانت صحيحة، وإذا لحق رجله زمانة لم يصح منه المشى، فلو لا أن هذه الآلات من جملة الحى لم يجب ذلك فيها.

(١) في الأصل في غير وضوح: ((بالنفس)) والظاهر ما أثبتنا. والنفث: النفخ.

(٢) إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام وأتباعه يعرفون بالنظامية، وهو معدود من أذكىاء المعتزلة وذوى النباهة فيهم، توفي سنة ٢٣١ هـ.

وليس لأحد أن يقول: إنها تعذر عليه الفعل بها؛ لأنها لا تحتل الأفعال وحالها هذه، وذلك أن الزمالة لا تمنع من صحة وجود الحركات فيه، فلذلك لو حرك القديم - تعالى - الرُّجل الزَّمنة لصح ذلك، وكذلك اليد الشلاء.

فإذا صح بذلك احتمالهما للحركات وجب صحة إيجاد الفعل منه إلى أن تكون هذه الآلات على أوصاف مخصوصة، وبمثل هذه الطريقة نستدل على فساد قوله في الحواس؛ لأنها إذا فسدت لم ندرك المدركات بها، فلو كان الإنسان هو الروح، وهذا الشخص هو قالب وهيكل لوجب ألا يؤثر في الإدراك فساد بعضه كما لا يؤثر ذلك في فساد ثوبه وسائر ما يتصل بجسمه، وكل ذلك مع ما بيناه من الأدلة من قبل يوجب بطلان ما ذهب إليه، على أنه إذا جاز له أن يقول في هذا الشخص: إنه ليس بحى وإنما الحى روح بسيط فيه ليجوز لغيره أن يثبت تلك الروح قالبًا وظرفًا للحى، ثم كذلك في ذلك القلب الآخر. وهذا يؤدي إلى ألا يثبت حيًا لا الجسم ولا الروح.

وبعد فإن أراد في الروح: أنها الحياة الحالية في الأجزاء فقد بينا أن الحياة لا يجوز أن تكون حية عالمة قادرة. وإن أراد بذلك النفس المتردد فقد بينا أنه لا يحس به ولا يألم. وقد بينا من قبل أن كل طريق يُوصل به إلى الجسم هو وأنه لا يجوز أن يكون جزءًا واحدًا يتوصل به أن ذلك الحى هو هذا الشخص دون جسم منبث فيها.

وأحد ما يُعتمد عليه في إفساد قوله: إن الروح التى قال فيها: إنها حية لا يخلو من أن يكون كل جزء منها حيًا قادرًا مريدًا أو الجملة قادرة مريدة، فإن قيل: إن كل جزء منها كذلك، ولا بد له منه على قوله: إنه حى لذاته عالم قادر لذاته؛ لأن الصفات الذاتية تتناول آحاد الأشياء دون جملها فلذلك لا يصح في جملة من الأجزاء أن تكون جوهرًا واحدًا وسوادًا واحدًا.

فإن قال: لست أريد بقولى: إنها حية لذاتها ما تذهبون إليه في الصفات النفسية، وإنما أريد أنه حى لا لعله؛ لأن الصفات عندى إما أن تكون للذات أو العلة، قيل له: إن الصفات المستحقة (لا) لعله يجب أن تتناول أيضًا آحاد الأشياء دون جملها، إلا إذا كانت الصفة تتعلق بصفة لعله، فيصح فيها أن ترجع إلى الجملة، وهذا كما نقوله في كون المدرك منا مدرَكًا: إنه وإن اختص بذلك لا لعله فإنه يرجع إلى جملة من حيث كان المصحح له كون حيًا، وإنما صار حيًا بحياة.

فأما إذا كانت الصفة مستحقة لا لعله ولم تتعلق بصفة مستحقة لعله على ما ذكرناه في المدرك فمن حقها أن تتناول الآحاد والأجزاء دون الجمل، وإن كانت تجري مجرى الصفات الذاتية في هذا الوجه. فقد بان أن فرعه إلى هذا الوجه لم يؤثر في صحة ما أُلزمناه.

فإذا ثبت أنه يلزمه - لا محالة - القول بأن (يكون) كل جزء منه حيًا قادرًا مريدًا لم يخل القول في ذلك من وجهين: إما أن يقول: إنها أجمع فاعلة واحدة، أو كل جزء منها قادر فاعل، ولا

يصح الوجه الأول لما فيه من إثبات فعل لقادرين؛ لأن ذلك يوجب أن يجوز أن يريد بعضهم ضد ما أراده الآخر، وأن يقع التمانع بين أجزاء الإنسان، حتى يصح أن يريد القلب الكلام فيأباه اللسان، أو يريد المشى بالرجل وتأباه الرجل، وفساد ذلك يبين بطلان هذا القول، لأننا قد بينا أن التصرف يقع من جملة الإنسان بحسب قصده ودواعيه، وأن معنى التمانع لا يصح في أجزائه كما يصح في جماعة الأحياء.

فإن قال: إني أقول: إن كل جزء من الروح إذا أراد شيئاً فلا بد من أن يكون الآخر مريداً له، فإذا اتفقت الأجزاء في الإرادة لم يقع التمانع، وذلك لا يمنع من كون كل واحد قادراً مريداً، قيل له: لا يخلو اتفاقهم في الإرادة من أن يكون على جهة الإلحاء والاضطرار بأن يحمل بعضهم البعض على موافقته في الإرادة، أو على جهة الاختيار بأن يكون هناك أمر يوجب اتفاقهم في الإرادة، أو أن يتفقوا في الإرادة لا لسبب جامع لهم عليه لكن على جهة التبعية (١).

وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتفقوا في الإرادة على أن يجعل بعضهم بعضاً عليه لوجوه، منها أنه كان يجوز ألا يحمله عليه فيقع التمانع، فكان يجب في الإنسان أن تختلف به الأحوال فيقع التمانع في أطرافه مرة، ولا يقع أخرى، وقد قدمنا فساد ذلك، ومنها أن بعض الأجزاء ليس بأن يحمل البعض الآخر على موافقته في الإرادة بأولى من أن يحمل ذلك البعض هذا البعض على هذا الحكم، لأنه لا مزية لأحد البعضين في هذا الباب ليس للآخر، سيما ومن قوله: أن الإنسان جنس واحد لا يجوز أن يختلف، فيجب على هذا ألا يكون لبعضه من المزية ما ليس لسائره، فإن قال: إن المرید الذي هو القلب يحمل سائر الأجزاء على موافقته في الإرادة ويكون بذلك أولى، على ما نجده في أنفسنا، قيل له: إنما صح ذلك عندنا؛ لأن المرید هو الجملة، فيصح أن يقع منه الأفعال بحسب قصدها، وليس كذلك قولك: إن كل جزء من الروح يصح كونه مريداً، فليس للقلب عندك من المزية ما ليس لغيره.

فإن قال: إن بعضهم يحمل بعضاً على موافقته في الإرادة من حيث علموا أن الصلاح فيما أرادوه، قيل له: إن ذلك يوجب أن يريد كل واحد منهم لمكان علمه بأن المراد صلاح لا على جهة الحمل، على أنه إن جاز أن يقال في الروح التي حصلت في هيكل واحد وقالب واحد: إن بعض الأجزاء يحمل غيره على الموافقة في الإرادة، وإن لم يكن هناك ما يوجب ذلك فيها ليؤجر أن يقال في جماعة الأحياء: إن بعضهم يحمل بعضاً على هذا الحكم، وظهور فساد ذلك لعامنا أن الواحد منا قد يكره ما يريده صاحبه دلالة على فساد هذا القول.

(١) أى الحظ والنصيب من غير علة، والكلمة مأخوذة من البخت.

فإن قيل: إن القلب الواحد إذا جمع الأحياء شاهد بعضهم بعضًا فصح حمل بعضهم بعضًا على الموافقة في الإرادة وفعل المراد، وليس كذلك حال جماعة الأحياء الهياكل المتغايرة، قيل له: إن أول ما في هذا نقض قولك: إن الإنسان عندك لا يرى، فلا يصح أن يرى بعض الأجزاء بعضًا، ثم يفسد ذلك من حيث ثبت أن المجاورة لا تقتضى الحمل وإكراه، كما لا تقتضيه المبادعة، فحكم الأحياء في القلب الواحد حكم الأحياء في الهياكل الكثيرة، وكان يجب على هذا القول لو وصل الله - سبحانه - جماعة أحياء بعضهم ببعض أن يحمل بعضهم بعضًا على الموافقة في الإرادة، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قال: إنهم يتفقون في الإرادة لأن كل واحد منهم يعلم أن المراد حكمه فيدعوهم هذا السبب إلى أن يجتمعوا على إرادة الشيء فهذا يبطل من وجوه. منها أنه لا يخلو من أن يقول في كل حي: أنه يجب أن يعلم ما يعلمه الآخر من حيث كان علمًا لذاته.

فإن قال ذلك فقد بينا فساده، ويجب أيضًا في الأحياء المتغايرة الطرق مثلما يجب في الأحياء إذا كان القلب واحد حتى لا يقع اختلاف بين الأحياء في الإرادة البتة، وهذا معلوم خلافه باضطرار. فإن قال: إن الأحياء إذا جمعهم الهيكل الواحد اتفقت دواعيهم لعلم بعضهم لحال بعض، وليس كذلك سائر الأحياء، فهذا مما قد بينا فساد التعليق به، ومنها أن حق كل حين تصح عليهما الإرادة ألا يمتنع أن يختلفا في الإرادة، وإن اشتركا في العلم بحال مراد، وهذا بين من حال الأحياء منا فلا يصح دعاء سبب جامع لأجزاء الروح على الإرادة.

وقد تصدى لهذه الأقوال الإمام أبو منصور البغدادي حيث قال: من فضائل النظام قوله بأن الإنسان هو الروح، وهو جسم لطيف مداخل هذا الجسم الكثيف، مع قوله: إن الروح هي الحياة، وأنه جوهر واحد غير متضاد، وفي هذا القول من الفضائح فنون، منها أن الإنسان لا يدرك بشيء من الحواس، وإنما يرى ويلمس الجسد الذي فيه الإنسان، ومنها أن يوجب أن الصحابة ما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما رأوا قالبًا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويوجب أن أحدًا ما رأى أباه ولا أمه وأخاه، وإنما رأى قوالبهم. وإذا زعم أن الإنسان غير قالبه لزمه مثل ذلك في الملائكة وفي كل حيوان: فلا يكون الذي قد رأى جبريل، ولا أحد رأى جمادًا ولا فرسًا، وإنما رأى قوالب هذه الحيوانات، وقيل له: إذا كان الإنسان هو الروح وهو الزانى - السارق، وهو غير الجسد، واليد والقطع وأفعال على الجسد فقد قطع غير السارق، وجلد غير الزانى.

وقوله بأن الروح حي لنفسه، ومستطيع لنفسه، فإن أجاز على الروح الموت والعجز بطل قوله: إنه حي مستطيع لنفسه، لوجود نفسه في حال موتها وعجزها، وأن زعم أن الموت والعجز يخلان الجسد دون الروح، فقد جعل الذى يموت من لم يكن حيًا قط، والذى يعجز من لم يكن

قادراً قط، وإن قال: إن الروح تحيا وتقدر لنفسها، وإنما تموت أو تعجز؛ لأنه يطرأ عليها لم ينفصل من قال عن الروح ميتة عاجزة لنفسها، وإنما يختار ويقدر بصفة يطرأ عليها.

وقوله بأن الروح جنس واحد، وأفعالها جنس واحد، وأن الأجسام ضربان: حى وميت: وأن الحى منها محال أن يصير ميتاً، وأن الميت محال أن يصير حياً، وإنما أخذ هذا القول من الثنوية الديصانية في قولها: إن النور من شأنه الارتفاع، والظلام موات ثقيل من شأنه التسفل، ومحال أن يصير الميت الثقيل حياً خفيفاً، وأن يصير الحى الخفيف ثقيلاً ميتاً.

ثم إن النظام فسر هذه البدعة: فإنه قال: إن الحيوان كله جنس واحد، لا يفارقه في توليد الإدراك، فزعم أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين، ولا من الثلج تبريد وتسخين.

وهذا تحقيق قول الثنوية أن النور يفعل الخير دون الشر، وأن الظلام يفعل الشر دون الخير، وأن الفاعل الواحد لا يفعل فعلين متضادين، كما لا يكون من النار ولا من الثلج تبريد وتسخين معاً، وأعجب من هذا أنه صنف كتاباً على الثنوية والزمهم فيه استحالة مزاج النور والظلمة إذ كانا عنده مختلفين في الجنس والعمل، وكان جهات حركتيهما مختلفة، ثم زعم أن الروح تداخل الجسد، وهى خفيفة، تتحول بطبعها إلى فوق، والجسد ثقيل متحرك إلى أسفل، والمداخلة في المختلفين أبعد من المجاورة والمزاج بينهما.