

# الباب السادس

## المعتزلة

### الفصل الأول

#### الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة

إن مشكلة الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة قد أثارَت كثيراً من المناقشات بين الباحثين قديماً وحديثاً، ذلك لأن توضيح هذا الأصل يلقي الضوء على حقيقة « المعتزلة » و « الاعتزال » ويبين لنا هل ظهرت المعتزلة في التاريخ فجأة ، أو بمعنى أدق - هل ظهرت بمحركة مسرحية في مجلس الحسن البصرى، أم أنها كانت حاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامى ، وتمثل واقعهم ، وتخرج من بنائهم - داخلياً وخارجياً - وهل قابلها المسلمون الأوائل بكرهية واستنكار حقاً ؟ أم أنها تطورت تاريخياً لمبادئٍ معبئة وليدة البحث العلمى والنظر العقلى فى النصوص الدينية ؟ ويتصل شيخها الأول واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد بمشيخة قبلهما ، درست لديهم المسائل ، ووضحت الجزئيات ، وكان على واصل بعد ذلك أن ينظمها ، وأن يضمها لتلامذته فى نسق متكامل لتعبر عن المجتمع كله . إن معرفة الأصل التاريخى للمعتزلة يبين تماماً صلة واصل بطائفتين هامتين من قبله ، وهاتان الطائفتان هما التقديرون من ناحية ، والجهمية رواد مذهب التأويل العقلى من ناحية، وكانت الطائفتان حيثئذ تمثل ثورة المجتمع الإسلامى على بنى أمية .

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

ونحن نلاحظ أن الآراء والأفكار كانت تتضارب فى مدرسة الحسن البصرى ، وشيخ المدرسة يلقي بأصول عامة تختلف حولها الآراء والتفاسير ، وتتج مختلف المذاهب . ونحن نعلم أن مبعداً الجهنى قد أتى إليه ، كما أتى إليه غيلان اللمشى ، وأنه استحسن أول الأمر مذهبهما فى القدر ، ولكنه تراجع وبنى الناس عنهما - فيما تقول مصادر السنة . وإلى مجلسه أيضاً حضر

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

وفي مجلس الحسن البصري وضع مؤرخو الفرق القصة الشائعة الآتية: أن رجلا دخل على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعبيدة الخوارج ، أو جماعة يرجئون أصحاب الكبار، والكبيرة لا تضر مع الإيمان ، بل العمل في مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة<sup>(١)</sup> .

وأما البغدادي فيذكر القصة على الشكل الآتي : كان واصل بن عطاء من متباني مجلس الحسن البصري في زمان فتنه الأزارقة ، وكان الناس يومئذ في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تقرر أن كل مرتكب لذنوب صغير أو كبير مشرك بالله وهو قول الأزارقة ، وفرقة تذهب إلى أن صاحب الذنوب المجمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق . وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقوون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة بالرسول وبالكتاب المنزلة من الله تعالى ، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام . فلما ظهرت فتنه الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس في أصحاب الذنوب على ما ذكرنا ، خرج واصل ابن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلي الكفر والإيمان . فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه، فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة ، وانضم إليه صديقه عمرو ابن عبيد فقال الناس يومئذ فيهما إنهما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة<sup>(٢)</sup> .

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

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

وأما الإسفراييني فيرى أنهم سمو معتزلة لاعتزالهم مجلسه (الحسن البصري) واعتزالهم قول المسلمين<sup>(١)</sup>. ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمرو بن عبيد ، والمقرئزي والسمعاني يوردان الأمر على هذه الصورة : « المعتزل - هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سمو بهذا لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه ، فسموا المعتزلة<sup>(٢)</sup> . ويذهب ابن قتيبة إلى نفس الشيء في عيون الأخبار فيقول : « وكان يرى رأى القدر ويدعو إليه . واعتزل الحسن ، هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة<sup>(٣)</sup> .

وتمت رواية ثالثة تقرر أن الذي سماهم بذلك قتادة بن دعامة السدوسي ( المتوفى سنة ١١٧ - ١١٨ هـ ) وهو أبو خطاب قتادة بن دعامة السدوسي البصري الأكنه كان تابعياً وعالمًا كبيراً ، وكان يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو ابن عبيد ونفر معه ، فأهمهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف أنها ليست له قال : إنما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام عنهم . . . فنذ يومئذ سمو المعتزلة<sup>(٤)</sup> ، ويقال إنه ذكر هذا بعد وفاة الحسن البصري ( توفي عام ١١٠ - ٧٢٧ م ) . وينقل إلينا صاحب المنية الرايين معا : « ومما بذلك ، فقد اعتزل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن . وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن : ما يصنع المعتزلة ؟ فكانت تسميتهم بهذا الاسم<sup>(٥)</sup> .

وأما ابن خلكان فيورد نفس القصة ، ويذكر عن أبي عمرو بن العلاء أن قتادة تكلم في القدر<sup>(٦)</sup> .

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

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

(٢) السمعانى : الأنساب .. ص ٢٦ ، والمقرئزي : خطط .. ج ٤ ص ١٦٤ رص ١٦٥ .

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

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

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

(٦) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ١٩٧ .

وقد قدم لنا كاروا الفونسو نلينو في مقاله الرائعة « بحوث في المعتزلة » ثبثاً بأسماء المستشرقين الذين قبلوا هذا الرأي واعتبروا كلمة المعتزلة تعني المنشقين والمنفصلين<sup>(١)</sup> : ولكن نلينو - يقوم في مقاله هذه بدحض كل الآراء التي قيلت في تسمية المعتزلة بمنشقين أو بمنفصلين ، ثم يورد فكرته التي استند فيها على نصوص هامة للمسعودي . أما نصوص المسعودي فهي : « مات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة وقديمها ، وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبه سميت المعتزلة ، وهو الاعتزال » ونص آخر هو : « ثم القول بالوعد والوعيد ، وهو الأصل الثالث ، فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصادق في وعده ووعيده ، لا يبدل لكلماته ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو الأصل الرابع ، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه . قال المسعودي : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار<sup>(٢)</sup> .

ويشرح نلينو هذا بأن المسعودي قصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ، وبقوله « أسماء » الألقاظ المتقابلة من إيمان وكفر ومؤمن وكافر ، وبقوله « الأحكام » المسائل النظرية والعملية التي تتضمنها هذه الأوصاف . ويصل بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : إن اسم « المعتزلة » لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة أو تركوا مشايخهم القدامى ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، فاسم المعتزلة لم يطلق عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة<sup>(٣)</sup> . ويؤيد فكرته هذه أيضاً بنصوص تاريخية توضح أصل اسم المعتزلة .

وهذه النصوص تثبت أن الكلمة أطلقت - كاصطلاح - على طائفة من الأشخاص ( عام ٨٣٥ ) لم يروا مبايعة علي ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان ، « ومما هؤلاء المعتزلة ، لا عزازهم بيعة علي » ويورد النصوص الكثيرة عن أبي الفداء والأخبار الطوال للدينوري والطبري . ثم يصل نلينو في ضوء هذه النصوص بين المعتزلة المتكلمين والمعتزلة السياسيين ، طالما كان

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرحمن بدوي -

ص ١٧٥ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٢ .

(٣) التراث اليوناني : ج ١٨ ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

المتكلمون قد خاضوا - ولو نظرياً - فيما خاض فيه الأوارق وأرادوا اعتزال الفريقين معا :  
 الخوارج والسنة . ولذلك يقرؤ نلليو « أن المعتزلة الجدد المتكلمين كانوا في الأصل استمراراً  
 في ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين <sup>(١)</sup> . ومع أن نلليو اقترب كثيراً من نتيجة  
 صائبة ، إلا أن كثيراً من الجزئيات التي خاض فيها لم تكن صحيحة كما سنبين في ثنايا هذا  
 الباب . والمثال الذي نوردته الآن فقط على عدم صحة مقدماته هو : إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين  
 امتداداً للمعتزلة السياسيين ، وكان المعتزلة السياسيون في منأى عن معترك الخلاف بين علي  
 وشيعته وعثمان وشيعته ، فكيف تفسر قول المسعودي - والمسعودي هو مصدر نلليو الأول - أن  
 « يزيد بن الوليد ( الخليفة الأموي المتوفى سنة ست وعشرين ومائة ) وكان يذهب إلى قول المعتزلة  
 وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعد والأسماء والأحكام - وهو القول  
 بالمتزلة بين المتزادين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » <sup>(٢)</sup> .

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

أما وضع المسألة الصحيح ، فهو أن اسم المعتزلة قد ظهر سياسياً بلا شك في حروب  
 علي وأصحاب الجمل ، وفي حروب علي ومعاوية . ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة بذاتها .  
 يحتل إلينا الدينوري النص الآتي : « مر الزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء داره  
 وحوله قومه ، وقد كانوا احتزوا الحرب » <sup>(٣)</sup> فالأحنف إذن اعتزل الفريقين معاً . ولكن الدينوري  
 يذكر أيضاً أن أبا الدرداء وأبا أمامة الباهلي دخلا على معاوية فقالا له : علام تقاقل علياً وهو  
 أحق بهذا الأمر منك ؟ قال : أقاتله على دم عثمان . قال : أهو قتل ؟ قال : آرى قتله ،  
 فسلوه أن يسلم لنا قتله وأنا أول من يبايعه من أهل الشام . فأقبلا إلى علي فأخبراه بذلك ، فاعتزل  
 من صكر على زهاء عشرين ألف رجل ، فصاحوا : نحن جميعاً قتلنا عثمان ، فخرج

(١) نفس المصدر : ص ١٩١ .

(٢) للمسعودي : مروج الذهب : ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) للدينوري : الأخبار الطوال ص ١٥٠ .

أبولدرء وأبو أمامة. فلحقا بعض السواحل ، ولم يشهدا شيئاً من تلك الحروب<sup>(١)</sup> وهنا تلحق كلمة الاعتزال ببعض من شعبة على المتعصين له . وأحياناً يوسم به من شارك في الحرب مع عائشة مثل عبد الله بن الزبير<sup>(٢)</sup> .

وأحياناً أخرى نرى المغيرة بن شعبة يسأل أبا موسى الأشعري : ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر ، وجلس في بيته كراهية للدماء ؟ فقال : أولئك خيار الناس ، خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم<sup>(٣)</sup> . وكلمة اعتزل هنا لا مدلول سياسي لها ، بل استخدمت استخداماً عادياً بحتاً . وأحياناً تظهر الكلمة واضحة : « وأراد أبو موسى الأشعري أن يبول أحد المعتزلة – عبد الله بن عمر – الخلافة<sup>(٤)</sup> » فالكلمة قد استخدمت فيما أرى في ذلك الوقت السياسي المضطرب . واضطرب مفهومها وما صدقها ، ولكنها تأخذ نوعاً من الاستقرار بعد تنازل الحسن ابن علي معاوية . وكان محمد بن زاهد الكوثري الفضل في توجيه أنظارنا إلى نشأة كلمة المعتزلة بمعناها الاصطلاحي . وقد اكتشف النص الذي يتحدث عن هذه النشأة في كتاب الرد على أهل الأهواء والبدع للمطلى . وهو الكتاب الذي كان أيضاً للكوثري فضل القيام بنشره وتيسيره لنا . يقول المطلى : « المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، المفرقون بين عام السمع ، وعلى العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم ، يجتمعون على أصل لا يفارقونه وعليه يتولون وبه يتعادلون وإناختلفوا في القروع . وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ، ولزموا منازلهم وساجدهم وقالوا : نشغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة<sup>(٥)</sup> » هذا النص الهام الذي تركه لنا أقدم مؤرخ للعقائد وصل إلينا كتابه ( هو أبو الحسن الطرائفي المطلى الشافعي المتوفى سنة ٨٣٣٧ ) يحدد لنا تماماً ظهور كلمة المعتزلة كصطلح في يطلق على طائفة تفرغت للعلم والعبادة . ونحن نعلم أن الحسن بن علي قد بايع معاوية عام ٤٠ هـ وهو المعروف بعام الجماعة ، فيكون أول ظهور لكلمة الاعتزال هو عام ٤٠ هـ .

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

(١) نفس المصدر : ص ٣٧٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣) الدينوري : الأخبار الطوال ، ص ٣٠١ .

(٤) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٥) المطلى : الرد ، ص ٤٠ ، ٤١ .

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

وقد سبق أن أشرت في الطبعة الأولى من كتابي هذا إلى نص هام عثرت عليه يقول « من الفرق التي افرقت بعد ولاية علي فريقة منهم اعتزات مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي ، وامتنعوا عن محاربهته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضاء به ، فسماوا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا قتال معه ، والأحنف ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنه أصلح لكم<sup>(١)</sup> . ولا بأس أن يطلق على هؤلاء الصحابة جميعاً لقب المعتزلة ، ولكن لا يمكن اعتبار هؤلاء أسلاف المعتزلة ، ولنأخذ مثلاً أبرز شخصية منهم ، وهي شخصية عبد الله بن عمر بن الخطاب : فعبد الله بن عمر يعتبر من أهل الحديث ، أهل السنة فقط ، ولا يمكن اعتباره إطلاقاً سلفاً لواصل بن عطاء أو لعمر بن عبيد ، بل إن عمر بن عبيد قد هاجم عبد الله بن عمر واعتبره حشويّاً .

والآن ننسى إلى النتيجة الحاسمة الآتيتين :

الأولى : أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب ، ويؤيد هذا ما قاله الرازي عن القاضي عبد الجبار ، وهو مفكر المعتزلة الكبير : « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال ، فإن المراد منه : الاعتزال عن الباطل ، فعلم أن اسم الاعتزال مدح »<sup>(٢)</sup> . ويذكر القاضي عبد الجبار في أول كتاب المنية والأمل حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسنادين مختلفين نصه : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أتقاهما وأبرها الفتنه المعتزلة »<sup>(٣)</sup> ، وما لا شك فيه أن أثر الوضع ظاهر في الحديث .

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

(١) التوحياتي : فرق الشيعة .. : ص ٥ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام « الطبعة الأولى

ص ٦٧ ، ٦٨ .

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

(٣) ابن المرقضي : المنية والأمل ص ١١ .

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

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

## الفصل الثاني

واصل بن عطاء

( ٨١ - ١٣١ هـ )

شيخ المعتزلة الأول

قد نسبت المعتزلة جميعاً إلى واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الأول ، وقديماً كما يصفه المسعودي<sup>(١)</sup>. وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجيبها. وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي واعتبر من أكبر بلغاء العرب ، كما كتب عنه المحدثون . ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق ، لذلك ساد التعموش نشأته الأولى التي خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية ، ولذلك اختلف فيه : هل كان معتزلياً فقط من القائلين بالمنزلة بين المنزلتين ، أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حينئذ ؟ إن الخوض في حياته - خلال كتب التاريخ والأدب - سيبين لنا إلى حد كبير ، مدى تكون العقائد الكلامية عنده .

كان واصل من الموالى ، وقد ذكر صاحب المنية والأمل أنه اختلف في أنه مولى لبي هاشم أو مولى لبي ضبة أو مولى لبي مغزوم<sup>(٢)</sup> على أنه يبدو أنه كان مولى لبي هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي .

أما اسمه الكامل فهو واصل بن عطاء الملقب بالفزالي وكنيته أبو حذيفة ، ولد عام ٨١ هـ في المدينة ، حيث كان هناك جماعة قد اعتزلت السياسة وشؤون الدنيا - كما قلت - وتفرغت للعلم والعبادة ، وكانت أمية تحكم حكمها القاسي العنيف ولجأ محمد بن الحنفية وأولاده إلى مدينة الرسول ، يندرسون العلم ويفكرون في صمت ، ولكن محمد بن الحنفية اختلط إلى حد ما بمخلفاء بني أمية ونضع لهم وبخاصة بعد مقتل المختار بن أبي عبيد . ويبدو أن محمد بن الحنفية أنشأ «مكتباً» للعلم ، وأن أبنا هاشم والحسن قد قاما بتدريس علوم الدين فيه بعد أن استوى عودهما ونضج تفكيرهما الديني ، ويبدو أن الدراسة في هذا المكتب تتناول شؤون المسلمين الدينية العامة . ولم تكن «مدينة رسول الله» بمنأى عن الأحداث ، فقد كان هناك البقية من المصحابة من الأنصار والمهاجرين الذين نجوا

(١) المسعودي : مروج ٣ ص ٥٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

من واقعة الحرة ، وكانوا أيضاً يتدارسون القرآن والحديث ، وفي هذه المدينة الطاهرة نشأ تابعي صليق هو معبد بن خالد الجهني ، وتذكر الأخبار أنه أثر في كثير من علماء مكة والمدينة بمذهبه القدرى ، وكان هناك أيضاً عبد الله بن عمر يتابع الأثر متابعة كاملة مطلقة . وفي مدرسة أولاد ابن الحنفية ، تربى واصل بن عطاء ، وفي هذه المدرسة عرف واصل بن عطاء آراء الغلاة من الشيعة ... السبئية والكيسانية وغيرها . ويلخص صاحب المنية والأمل دراسته فيقول : « إنه ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه »<sup>(١)</sup> . ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ولكن من الخطأ ما يذهب إليه الكمبي والقاضي عبد الجبار من أن محمد بن الحنفية هو الذي روى واصلاً وعلمه حتى تخرج عليه<sup>(٢)</sup> . وما لا شك فيه أنه استمع أيضاً إلى الحسن بن محمد بن الحنفية وهو يتكلم في الإرجاء ، ولكنه لم يتابعه على آرائه وإن كان قد تأثر بها .

وبالرغم من أنه كان مولى فقد ولد حرّاً ، مع أن المصادر ساكتة تماماً عن أبويه ، فلا تذكر عنهما شيئاً . غير أننا نلاحظ أنه لم يذكر عنه أنه كان عبداً ، بل إن المصادر تذكر أنه كان غزالياً . ونلاحظ أن المعتزلة يتسبون إلى بعض الصناعات كالغزل والعلاف والنظام والقوطة والإسكافي ... إلخ ، وقد يكون في هذه النسبة ما يشير إلى أصلهم غير العربي . يذكر ابن خلكان أن واصل ابن عطاء ، لم يكن غزالياً ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلازم الغزاليين ليعرف المتعفات من النساء ، فيجبل صلته لمن<sup>(٣)</sup> ونرى أيضاً أنه كان يرسل البعوث إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، وفي هذا أيضاً ما يدل على أنه لم يكن عبداً .

وحين اكتمل علم واصل ، انتقل من المدينة إلى البصرة ، والبصرة - كما قلت - دائماً نهر البلاد ، وقاعدة الآراء المختلفة المتضاربة والحضارات المتنافرة ، وبدأ واصل يتردد على أكبر مجمع علمي فيها ، وهو مدرسة الحسن البصري . يقول طاش كبرى زاده « إن واصلاً جالس الحسن البصري بمد أبي هاشم يأخذ منه الفقه »<sup>(٤)</sup> . وعرفنا كيف اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة ، وكيف انفصل عنه وتكون مع عمرو بن عبيد فرقة - فرقة المعتزلة الكلامية - تكويناً مستقلاً . ومن المؤكد أن واصل بن عطاء وصديقه عمرو بن عبيد كانا من مريدي مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه ، وأهما اتفاقاً معه في مسألة « القدر » ، وهي المسألة التي شغل بها الحسن البصري أول الأمر ، ثم رجع عنها ، كما يجمع كتاب أهل السنة . غير أن أثر الحسن البصري لم يكن

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١٨ .

(٢) الكمبي : مقالات الإسلاميين ص ٦٤ والقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٤ .

(٣) ابن خلكان : رقيات الأيمان .. ج ٣ - ٨٩ .

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

ظاهراً أو ملموساً في واصل بن عطاء ، فقد كون واصل آراءه من قبل ، وقبل حضوره إلى البصرة ، على يد أبي هاشم عبد الله بن الحنفية في المدينة . ومن المحتمل أنه قابل مولى الأمويين غيلان بن مسلم ، لأن قرأه الأخير في القلندر قد صادفت هوى في نفسه .

ويرى طاش كبرى زاده أن أول ظهور مذهب الاعتزال وشيوعه إنما كان على يد واصل ابن عطاء<sup>(١)</sup> ولكنه يذهب إلى أن واصلًا تتلمذ على معبد الجهني ، وأن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال . ومن المشكوك فيه أن يكون واصل قد أخذ الاعتزال عن معبد فقد مات معبد بعد عام ( ٨٠ ) هـ بقليل بينما ولد واصل بن عطاء ( عام ٨٠ هـ ) ولكن من المحتمل أن يكون واصل قد تأثر بآراء معبد . إن من الثابت أن واصلًا قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن علي بن أبي طالب . ويذكر طاش كبرى زاده نفسه أنه قيل إن أول من أحدث مذهب الاعتزال واخترعه كان الإمام أبا هاشم المذكور وأخاه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية . وقال برهان الدين الحلبي في شرح شفاء القاضى عياض أن هذا الرجل ، وهو الحسن بن الحنفية ، كان أول المرجئة وله فيه تصنيف ، ولكن ظهر واشتهر الاعتزال من واصل بن عطاء أبي حذيفة المعروف بالغزال<sup>(٢)</sup> . فواصل إذن نتاج لهذين الإمامين ، أحدهما معتزلي بحت والآخر مرجئي بحت ، ثم ثالثهما الحسن البصرى ، أخذ عنه الفقه ، ثم في مدرسته أيضاً - فيما يرجع - عرف مذهب القدر .

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

تكونت المدرسة المعتزلية ، وبدأ واصل بن عطاء يرسل بعوثة إلى مختلف أنحاء العالم لنشر رسالة الإسلام أولاً ، ثم رسالة المعتزلة ثانياً . ويذكر صاحب المنية والأمل أنه أرسل إلى المغرب لتلميذه عبد الله بن الحارث ، وأرسل إلى خراسان حفص بن سالم ، وكما ذكرنا من قبل قد تقابل حفص في ترمذ بالجهنم بن صفوان ودارت بينهما مناقشة كبرى ، رجع جهنم فيها إلى رأى واصل ثم انقلب عليه بعد عودة حفص ، ونعلم أيضاً أن جهنماً راسل واصلًا في كثير من المسائل المشكلة التي كانت مادة لتفاسه مع السنية<sup>(٣)</sup> كما نعلم أيضاً أنه بعث أحد تلامذته - القاسم بن السعدى - إلى اليمن ، وأرسل أيوبًا إلى الجزيرة ، وغزت آراؤه الكوفة أيضاً خلال مبعوثة الحسن بن ذكوان ، ثم أرسل إلى

( ١ ) طاش كبرى زاده - مفتاح السعادة . ج ٣ ص ٣٤ ، ٣٨ .

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

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

أرمينية عثمان الطويل<sup>(١)</sup> وقد ذكر المعتزلي صفوان الأنصاري الشاعر هذا :

أما كان عثمان الطويل بن خالد	أو القرم حفص نية للمخاطر
له خلف شعب الصبين من كل ثغرة	إلى سومها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم	نهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مرواً في الشتاء تطاوعوا	وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر
يهجرة أوطان وبدل وكلفة	وشدة أخطار وكند المسافر
تلقب بالغزال واحد عصره	فن لليتامى والقبيل المكابر
ومن لحرورى وآخر رافض	وآخر مرجى وآخر حائر
وأمر بمعروف وإنكار منكر	وتحصين دين الله من كل كافر

وكان من أكبر تلامذته في البصرة شخصيتان هامتان هما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني ، وقد اتصل بهما أبو الهذيل العلاف فيما بعد ، وأخذ عنهما بشر بن المعتز وأبو الهذيل العلاف الاعتزال<sup>(٢)</sup> . كما أن طاش كبرى زاده يذكر هياج بن العلاء السلمي صاحب واصل بن عطاء ، وأن أحمد بن أبي داود أخذ الاعتزال عنه<sup>(٣)</sup> .

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

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١٩ ، ٢٠ ، وفي مواضع أخرى متعددة. والجاحظ في البيان

ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) الملطى : التنبيه .. ص ٣٠ .

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

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة  
وإن قولاً يروق الخالدين معاً  
من خطبة بدعت من غير تقدير  
لمسكت مخرس عن كل نجيب

وقال في ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا  
فقام مرتجلاً تغلى بداهته  
وحبروا خطباً ناهيك من خطب  
كمرجل القين لما حف بالهيب  
وجانب الرأ لم يشعر به أحد  
قبل التصفح والإغراق في الطلب<sup>(١)</sup>

وقول بشار - وجانب الرأ - إشارة إلى لثثة واصل ، وكان واصل أثنى قبيح اللثثة في الرأ ، فكان يتخلص منها ، ولا يفتن لذلك السامع لاقتداره على الكلام وسهولة أنفاظه - وفي ذلك يقول أبو الطروق الضبي ، وهو شاعر معتزلي :

عليم بإبدال الحروف وقاطع لكل خطيب يقلب الحق باطله

ويقول الجاحظ « إنه إذا كان داعية مقالة ، ورئيس نخلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنه لا بد من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب الطوال ... رام أبو حذيفة إسقاط الرأ من كلامه وإخراجها من حروف منطقه<sup>(٢)</sup> .

ولما قال بشار - بعد ذلك بالرجعة ، وأعلن ثبوته ، وثبت لواصل ما يشهد بإخاذه حين قال :

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معودة مذ كانت النار

وقف واصل ينخطب في أتباعه : « أما لهذا الأعمى الملحد ، أما لهذا المشنف (لايس القرط) المكثي بأبي معاذ من يقتله ١٢ أما والله لولا أن الغيلة من سجايا الغالية لمست إلى من يبيع بطنه في جوف منزله أو في حفلة ، ثم لا يتولى ذلك إلا عقيل أو سدوسي<sup>(٣)</sup> . ويلاحظ أنه قال أبا معاذ ولم يقل بشاراً وقال المشنف ولم يقل المرعث ، وكان بشار ينبذ بالمرعث ، وقال من سجايا الغالية ، ولم يقل الراضة ، وقال في منزله ولم يقل في داره وقال يبيع ولم يقل يبيع<sup>(٤)</sup> ، وكل ذلك تخلصاً من الرأ .

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٦ والكعبى : مقالات ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) الجاحظ : البيان ج ١ ص ٢٨ .

(٣) ذكر بنى عقيل ، لأن بشاراً كان يتوال إليهم ، وذكر بنى سدوس لأنه كان نازلاً فيهم - انظر

الكتبي : فوات . . ج ٢ ص ٦٢٥ وكذلك الجاحظ - البيان ج ١ ص ٣٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ج ٩ ص ٤٢٣ - ٤٢٧ وهي ترجمة طويلة وأيضاً ابن خلكان

وفيات ج ٣ ص ٦٢٤ والجاحظ البيان والتبيين (نشرة السندوي ج ١ ص ٣٠) .

ونستج من خطبته هذه أن واصل بن عطاء كان من القوة بحيث كان يفكر في القضاء على أعدائه من الملاحدة . ولكنه في الوقت نفسه كان يمثل صفات المعتزلة : وهي التقوى الكاملة والتدين ويذكره الذهبي - ناقد الرجال المشهور فيقول : « واصل بن عطاء البصرى ، الغزالي المتكلم ، البليغ المشدق . الذى كان يلغ بالراء ، قليلا عنه هجر الراء ، وتجذبها في خطابه ، سمع من الحسن البصرى وغيره » . وينكر الذهبي على أبى الفتح الأزدي وصفه لواصل بأنه رجل سوء كافر . فيقول « كان من أجلاء المعتزلة » . ويذكر أنه حين دخل معه عمرو بن عبيد الاعتزال زوجه أخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة ، وأنه فضله في خطابه على الحسن البصرى وابن سيرين : وكان يشبهه بالملائكة والأنبياء<sup>(١)</sup> . ويقال إن عمرا عاب واصل بطول العنق ثم ندم بعد ذلك وقال « أشهد أن القراسة باطلة ، إلا أن ينظر رجل بنور الله<sup>(٢)</sup> » وثلث أخت عمرو ابن عبيد ، وكانت زوجة واصل : أيهما أفضل ؟ قالت : بينهما كما بين السماء والأرض .

ووصفت واصل فقالت : كان واصل إذا جته الليل صف قدميه يصلى ، ولوح ودواة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكبتها ثم عاد في صلاته<sup>(٣)</sup> .

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

١ - كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، ويقول عمرو الباهلى (قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، فأحصيت في ذلك الجزء نيفاً وثمانين مسألة<sup>(٤)</sup> .

٢ - كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٣ - كتاب الخطب في العدل والتوحيد .

٤ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق .

٥ - كتاب معاني القرآن .

٦ - كتاب التسوية .

٧ - كتاب الفتيا ويضيف ياقوت إلى هذه المجموعة .

٨ - كتاب أصناف المرجئة .

(١) الذهبي ميزان الاعتزال - ج ٢ ص ٦٢٩ و ج ٤ ص ٣٢٩ وابن حجر لسان الميزان

ج ٦ ص ١١٤ .

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

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

(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١

٩ - كتاب خطبه التي أخرج منها حرف الراء .

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

١١ - طبقات أهل العلم والجهل<sup>(١)</sup> .

وكذلك ذكر نفس القائمة ابن التديم في الفهرست<sup>(٢)</sup> .

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ، كان رجلاً متعبداً دينياً ، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ، ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذي يجتذبه المعتزلة . ويذكر العلاف أنه وقف على أبي موسى بن المردار المشهور براهب المعتزلة - وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال : وهكذا شهدنا أصحاب واصل وعمرو<sup>(٣)</sup> . وقد دعا زهد المعتزلة جواد تسيير إلى تعليل تسميتهم بالمعتزلة بتقواهم العجبية واعتزالهم الناس اعتزال عبادة وتقوى : ومع أن جولدتسيهر مخطئ في قوله إنهم سموا معتزلة لتقواهم ، ولكن الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى .

ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقي وهو نفرتهم للمجادلة والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، وأهم هؤلاء أصحاب الغنوص ، وقد تبعمهم واصل وتلامذته . وقد سبق أن قلنا إنه أرسل تلميذه حفص بن سالم إلى خراسان لدعوة السمنية إلى الإسلام ، وقابل حفص هناك جهماً ، وكان يقوم بنفس الدعوة ، وامتدت دعوته أيضاً إلى أرمينيا ، واعتنق كثير من أهلها الإسلام المعتزلي ، ويجسد المعتزلة هناك يسيطرون على أغلب مدنها . وحين ولي حاتم بن هرثمة بن أعين من قبل المأمون على أرمينيا كان المذهب المعتزلي يسود المقاطعة<sup>(٤)</sup> .

ثم نرى أثر واصل بن عطاء في شمال أفريقيا ، وقد تتبع نلليو أثر واصل فيها . وأثبت مستنداً على نصوص لابن الفقيه وابن خرداذبة أن الاعتزال ساد فيها زماناً طويلاً ، وأنه تركز في مدينة طنجة وما حولها ، وأن إدريس بن إدريس الذي حكم المغرب بين عام ١٧٧ - ٢١٣ هـ . كان معتزلياً ، ويقول نلليو إن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية واصلية وكان عدد جمع الواصلية نحو ثلاثين ألفاً - في بيوت كبيوت الأعراب ، أى كانوا من أتباع مدرسة واصل بن عطاء في الاعتزال<sup>(٥)</sup> . ثم ظهر نص

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

(٢) ابن التديم : الفهرست ص ٢٥١ .

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

(٤) اليعقوب : تاريخ ج ٢ ص ٥٩٣ .

(٥) التراث البيزناني في الحضارة الإسلامية ص ١٩٧ .

الكهبي - وقد ذكر الكور - التي غلب عليها الاعتزال - والقول بالعدل . فذكر أن بالغرب البيضاء - وهي كورة كبيرة - يقال : إن فيها مائة ألف تحمل السلاح - يقال لهم الواصلية ، وبها صنف من الصفرية يعرفون بالمعروية يقولون بالعدل ولا يحرص عددهم إلا الله ، ثم يذكر الكهبي أن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب كان معتزليا وأن رئيس المعتزلة إسحق بن محمود بن عبد الحميد كان هو الذي أثار على إدريس وأدخله في الاعتزال<sup>(١)</sup> . وقد قلنا من قبل إن تلامذة واصل في البصرة كانوا يسيطرون على المجال العظلي فيها ، وإلهم أقبل المفكرون من كل مكان .

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

### آراء واصل بن عطاء الكلامية

#### ١ - المنزلة بين المنزلتين :

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

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

(١) الكهبي : مقالات ص ١١٠ وانظر الهامش الرابع الذي أورده محقق الكتاب المرحوم فؤاد سيد ، كما ذكر الشاخر أن تياغل البربرقي أفريقيقيا الشمالية كانت على مذهب واصل بن عطاء ( السبر ص ١٥٤ ) كما أن مدينة أخرى - هي ماينة أبزوج - وهي تلى قاهرت كانت في يد إبراهيم بن محمود البربرقي المعتزل ( ابن عرداذبة ص ٨٨ ومختصر البلدان ص ٨٠ ) .

علاوة على فسقه - كافر يخلد في النار، وكانوا على اختلاف بينهم في استحلال قتل مرتكب الكبيرة لو عدم قتله<sup>(١)</sup>. أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح، فاسق عاص بعمله، أى أن عمل الجوارح والأعضاء لا يتأق ما وقر في قلبه من الإيمان، فسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام، وهؤلاء هم مرجئة السنة ثم ظهر الحسن البصرى يقرر أن صاحب الكبيرة منافق.

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

أراد واصل بن عطاء أن يتوسط النزاع، ولكننا نراه - وهذا ما لاحظته البغدادي والإسفرابني بحق يعود إلى رأى الخوارج. إنه يعود في المعنى إليهم، إذ أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار عنده. يرى البغدادي والإسفرابني أن المعتزلة بعد واصل تمسكوا بهذا القول ولهذا سموا بمخائث الخوارج، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار، اعتبروهم كفرة وحاربوهم، أما المعتزلة فقد قدروا لهم الخلود في النار، ولكنهم لم يسموهم كفاراً، ولم يوجبوا قتالهم<sup>(٥)</sup>.

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٩٧.

(٢) محمد بن زاهد الكوثري، مقدمة تبيين كذب المفتري... ص ١١.

(٣) الخياط، الانتصار.. ص ١٦٥.

(٤) الشهرستاني، الملل ج ١ ص ٦٥.

(٥) البغدادي: الفرق ص ٩٩.

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

برثت من الخوارج لست منهم      من الغزال منهم وابن سباب  
ومن قوم إذا ذكروا علياً      يردون السلام على السحاب

فهو ينسب « الغزال » أى واصلاً ، وابن باب « أى عمرو بن عبيد بن باب » إلى الخوارج . وقد تابع عمرو بن عبيد واصلاً في رأيه هذا<sup>(١)</sup> . وقد سمي هذا الأصل - أى المنزلة بين المنزلتين - بالأسماء والأحكام . وسنعود إلى توضيح هذا حين نتكلم عن الأصول الخمسة للمعتزلة .

٢ - الخلاف السياسي بين علي وأعدائه ورأى واصل : قد رأينا كيف حاول واصل بن عطاء التوسط بين الفريقين - الخوارج ورجة أهل السنة - في مسألة الفاسق أو مرتكب الكبيرة، ونراه يحاول نفس المحاولة في نطاق سياسي واضح وهو الخلاف السياسي بين علي وأعدائه .

اختلف المسلمون قبل واصل في علي وأعدائه إلى طوائف ثلاثة :

( أ ) الخوارج : كانوا يرون كفر علي وأعدائه، كفر أعدائه بمقاتلته أولاً ثم كفره هو بمواقفته على التحكيم ثانياً .

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

( ج ) شيعة علي : وكانت نفس الفريق الآخر ظاهراً وباطناً .

أرى واصل بن عطاء فاعتبر أحد الفريقين فاسقاً لا بعينه، ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين . لا تقبل شهادتهما، إذ أن أحدهما فاسق لا بعينه . أما لو شهد رجل من إحدى الطائفتين : فقبل شهادته . يفسر الخياط قول واصل في علي وأصحاب الجمل بما يأتي : « كان القوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين ، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهجرة وجهاد وأعمال جليلة ، ثم وجدهم قد تجاروا وتجادلوا بالسيوف ، فقال قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعاً . وحازر أن تكون إحدى الطائفتين عمقة والأخرى مبطلّة ، أو لم يتبين لنا من المحق فيهم ومن المبطل . فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتل . فإذا اجتمعت الطائفتان . قلنا قد علمنا إن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هي »<sup>(٢)</sup> .

وقد تكلم المعتزلة بعد واصل في هذه المسألة ، ووافق بعض شيوخهم ، وخالفه الآخرون ،

( ١ ) الإسماعيلي ص ٤١ .

( ٢ ) شهرستاني : الملل والنحل - ج ١ ص ٦٥ والتبصير ص ٤١ .

من أهم مخالفه تلميذه أو صديقه بمعنى أدق عمرو بن عبيد، إذ أن عَمْرًا يرى فسق كلنا الفرقتين المتقاتلتين ، يقول : لو شهد رجلان من كل من الفريقين ، مثل علي ورجل من عسكره وطلحة والزبير لم تقبل شهادتهم . وفيه تضيق الفريقين .

وهذا الرأي نقله كتب أهل السنة فقط عن عمرو ، أما الحياط فلم يذكره لنا بل ينقل إلينا آراء واصل منسوبة إلى الشيخين . ويلاحظ نلنيو أن عَمْرًا بن عبيد يرى أن كلا الفريقين فاسق ، فهو أيضاً يقف موقفاً وسطاً من أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل<sup>(١)</sup>.

### ٣ - نبي الصفات :

ذهب بعض الباحثين من أمثال نلنيو إلى أن واصل بن عطاء فقط من القائلين بالأصلين السابقين ، المنزلة بين المنزلتين والتوسط في الخلاف السياسي بين علي وأعدائه ، وأنه لم يذكر عنه إطلاقاً قول آخر كلامي . وهذا خطأ واضح :

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

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

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

للاعتزال ولاعتناق آراء واصل في الخلاف السياسي بين علي ومعاوية ١٩ . إن من خطئ الرأي الذهاب إلى هذا. والوضع الصحيح أنهم أرسلوا بعد أن ألقى إليهم الشيخ الكبير بأرائه في التوحيد في حقيقة الله . وفي النبوة . وفي القدر . فإذا اتضح لنا هذا فإننا نستطيع أن نتقدم نحو توضيح آراء واصل في كل هذه المسائل .

وأهم مشكلة قابلت الشيخ المعتزل هي مسألة الصفات . والشهرستاني بمدنا بهذه الفقرة الجلية : « القول بنى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرح فيها على قول ظاهر . وهو الاتفاق على امتناع وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين<sup>(١)</sup> . فواصل ابن عطاء إذن وضع الفكرة المعتزلية الهامة : وهي نفي الصفات القديمة ، وهو الذي أطم المعتزلة من بعده بمحها بحثاً أوسم ، ولذلك لم تنضج لديه النضج الكامل ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة<sup>(٢)</sup> ، وسعود إلى مناقشة بقية هذا النص حين نتكلم عن الأصول الخمسة عند المعتزلة . ولكن ما يهمنا الآن أن واصل بن عطاء أدل فيها برأيه . وأنه توصل إلى فكرته هذه قبل أن يطلع على كتب الفلاسفة . ولكن ما هي الغاية التي كان يرى إليها بنى الصفات ؟

أولاً : كان أمامه المشبهة والحشوية ، وكانت المقابلة تنشر آراءها في كل مكان ، ويحتل شيخها مقاتل بن سليمان مكاناً مرموقاً لدى المسلمين ، فوقف واصل كما وقف جهم لهم بالمرصاد . ثانياً : وهذا هو الواضح وضوحاً أكثر في النص ، أنه كان يرى بنى الصفات إلى إنكار المذهب الثنوي . فهو يتكلم عن امتناع وجود « قديمين أزليين » ، وأن إثبات المعنى والصفة القديمة هو إثبات « إلهين » . فواصل إذن كان يواجه الثنوية من مانوبة وزركية وزرادشتية ، وكان تلامذته يتجهون نحو خراسان وأرمينية وغيرها من بلاد تنتشر فيها أدیان الفرس القديمة . ومن المحتمل أنه كان ينكر بنى الصفات أقانيم النصارى ، ولكن ليس لدينا نصوص واضحة تثبت أنه ناقش المسيحيين ، بينما ادبنا ما يثبت أنه ناقش الثنوية .

٤- القدر : واقد أخطأ نلليو خطأ بالغا حين قال إن واصل بن عطاء لم يكن قديراً ، متعللاً بأن المصادر الإسلامية ذكرت أسماء القدرين وغيرهم ، ولم يذكر منهم واصل بن عطاء<sup>(٣)</sup> . غير أن هذا خطأ بحت . فقد ذكر أغلب مؤرخو الفرق اسمه بين القدرين ، فيقول البغدادي : واصل بن عطاء انفرال : رأس المعتزلة وداعيمهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان اللمشي<sup>(٤)</sup>

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦١ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) التراث اليوناني : ص ١٨٥ .

(٤) البغدادي الفرق ص ٩٧ .

أما الإسفراييني فيذكر عن واصل « أنه كان في السر يضرر اعتماد معبد وغيلان وكان يقول بالقدر » وأن الناس كانوا يكفرونه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين ، ثم « لما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذي ابتدعه في فساق الأمة ، كفروه بالقول الثاني وكانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدرى . فصار ذلك مثلاً يضرّبونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين » (١) .

أما الشهرستاني فيذكر قول واصل بالقدر وأنه سلك في ذلك « سلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكبر مما كان يقرر قاعدة الصفات » بل أورد الشهرستاني رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان ، وقد سأله عن القدر والخبر فأجابته بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ويرجع الشهرستاني أنها ليست للحسن ولعلها لوصل بن عطاء ، وهذا يدل على أن الرجل عرف بمذهب قدرى وأن الرسالة تحوى « حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر على البلاء والمعاقبة ، والشدة والراحة ، والمرض والشفاء والموت والحياة ، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دون الخير والشر والحسن والقيح المصادرين من أكساب العباد (٢) » وكذلك يذهب طاش كبرى زاده إلى وجود صلوات بين معبد الجهني وغيلان بن مسلم الدمشقي وواصل بن عطاء (٣) . ويورد صاحب المنية مناقشة هامة بين واصل ابن عطاء والإمام جعفر الصادق يتضح منها تماماً أن واصل بن عطاء من القائلين بالقدر وبالعدل الإلهي ، فقد حضر واصل من البصرة لزيارة بلده الأصلي - مدينة الرسول - ويبدو أنه فعل هذا بعد أن أعلن رأيه في المنزلة بين المنزلتين وفي الخلاف السياسي بين علي وأعوانه . فلما علم جعفر الصادق بوصوليه ذهب إليه مع جملة من أصحابه ، فلما تقابل الرجلان قال جعفر الصادق : أما بعد فإن الله تعالى بعث محمداً بالحق والبينات والنذر والآيات وأنزل عليه : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، فحن عتره رسول الله وأقرب الناس إليه ، وأنتك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأمة ، وأنا أدعوكم إلى التوبة .

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

(١) الإسفراييني : التبصير ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٢ .

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

وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل الحق تعدد به ، وإن تصدق عنه فبؤ بأئمتك . ويبدو أن الزيد - زيد بن علي وأولاده - تمصبوا لواصل وهاجموا الإمام جعفر بن محمد الصادق بقسوة . ومن الواضح من خطبة واصل أنه يؤمن « بالعدل الإلهي » و « بالقدر » ، ويعلق صاحب المنية أن زيد ابن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المرتلين ، وهذا يدل على أن المنزلة بين المرتلين لم يكن الأصل الكلامي الوحيد الذي نادى به واصل . ثم إن صاحب المنية أيضاً يرى أن جعفر الصادق نفسه يوافق واصلًا على رأيه في القدر ، ويختلف معه في المنزلة بين المرتلين ، يقول : « ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد : لم كفرت ولا يقول لم مرضت ، فلا تقول إن جعفرًا أنكر على واصل بن عطاء القول بالعدل ، بل المنزلة بين المرتلين »<sup>(١)</sup> . ويبدو أن أمير الأمويين خاند بن عبد الله القسري ، وهو قاتل الجعد ، بلغه عن واصل كلام في القدر فاستدعاه وسأله عن الأقوال التي يشيعها بين الناس . فأجاب واصل « أقول : يقضى الله بالحق ويجب العدل ، قال خالد : فإبال الناس يذبونك . قال : يحبون أن يحمدا وأنفسهم ، ويلوموا خالقهم ، فقال : ولا كرامة الزم شأنك »<sup>(٢)</sup> . كما أن صاحب الفهرست يذكر لواصل كتاب الخطب : في العدل والتوحيد<sup>(٣)</sup> .

نتهى من كل تلك النصوص الحاسمة بأن واصل بن عطاء كان قديراً وأنه نادى بحرية الإرادة الإنسانية في صورة واضحة ، فقرر : « أن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر أو أن يحكم عليهم ثم يجازيهم عليه . فواصل إذن يدافع عن شرعية التكليف أيضاً كما دافع عنها معبد وغيلان ، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزلًا على الإنسان ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو الفاعل للخير والشر . والطاعة والمعصية ، وهو المجازي على فعله ، ويضع بهذا الأساس الكامل للمسئولية الفردية ، « والله تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات ، والاعتادات والنظر والعلم » . وقال : يستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات<sup>(٤)</sup> « فإله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما ، كما أنه منحهم القدرة على النظر العقلي وتحكيم العقل في كل شيء » وكذلك جعل لهم اكتسابها . إما أن يأتي الخطاب ، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل ، فهو إنكار للضرورة و « لبداءة العقل » ،

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣ .

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

### واصل بن عطاء : وأصول الفقه :

سبق أن قلت إن واصل بن عطاء عاصر أبا حنيفة وتلميذيه العظيمة أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وفي بحث سابق أثبت أنه كان لأبي حنيفة ومدرسته يد سابعة على وضع أسس علم أصول الفقه. كما ذكرت أيضاً أن المعتزلة قد شاركوا في وضع كثير من أسس هذا العلم<sup>(١)</sup>. ولقاضي المعتزلة الكبير عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الحمذاني ( المتوفى عام ٤١٥ هـ ) كتاب العمد (أو المعهد) وشرحه، وكتاب النهاية، وكذلك لأبي الحسين البصري ( المتوفى عام ٤٣٦ هـ ) كتاب المعتمد، بل شغل المعتزلة جميعاً بالأصول وكتبوا فيها . ولقد وضع واصل بن عطاء المذهب الأصولي الفقهي لدى المعتزلة جميعاً بحيث يذكر الباحث هذا النص الخطير عن واصل، والذي يكشف لنا فضل الرجل الكبير في هذا النطاق الدقيق من تراث المسلمين : «لم يعرف في الإسلام كتاب كتب على أصناف الملحدتين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمتابعين في قول الحشوية قبل واصل بن عطاء، وكل أصل نجمده في أيدي العلماء في الكلام في الأحكام وإنما هو منه . وهو أول من قال : الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل أو إجماع من الأمة . وأول من علم الناس كيف يجيء الأخبار وصحتها وفسادها، وأول من قال : الخبر خبران : خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصاً، جاز أن يكون الخاص عاماً، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلاً والكل بعضاً، والأثر خيراً والخبر أثراً . وأول من قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار . إن هذا النص الخطير الذي حفظه لنا أبو هلال العسكري في كتابه «الأوائل» سيؤدى إلى إلقاء الضوء على المتأخذ الأول لعلم أصول الفقه، وهو أهم العلوم الإسلامية أصالة وتعبيراً عن الروح الإسلامية الخالصة .

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

أما الجزء الثاني من النص، فهو في غاية الأهمية وهو أن الحق يعرف من وجوه أربعة إلى آخره وهذه الوجوه الأربعة هي تساوى حتماً أصول الفقه الأربعة: القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع إن المشكلة الهامة والتي لم ينتبه لها بينيس هي أنه في نفس الوقت الذي نادى فيه واصل بن عطاء بهله الأصول، كان الإمام أبو حنيفة النعمان ينادى بنفيس الشيء، فهل أخذ واصل عن أبي حنيفة؟

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

أولاً : يبدو أن كلا من الرجلين كان على صلة بالزويدي بن علي وأولاده - ويبدو أن العلاقات بينهم وبين جعفر بن محمد الصادق لم تكن - في غالب الأحيان - علاقة مودة كاملة .

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

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

ويبدو بعد ذلك - وأمام الحشوية ومنهجهم السقيم - أن واصل أخذ يضع منهجاً يوضح به كيفية محيى الأخبار وصفتها ، والخبر هو وحى متعلق بمبادئه . لقد دفع المسلمون إلى بحث أسباب النزول ، وهل الخبر عام أو خاص . ولقد بينت من قبل أن بعض الصحابة أنفسهم شغلوا بهذا ، ولكن واصل بن عطاء توسع في الأمر وبدأ يحدد معالم الأخبار . ويبدو أنه أنكرك أن يكون العام خاصاً وأن يكون الخاص عاماً . بهذا المنهج يتقدم المعتزلة بعده لتفسير كثير من الآي ، وخاصة تلك الآيات التي يشير ظاهرها إلى الخبر مثلاً بأنها خاصة ، ثم فتح الطريق أمام الفقه في تحديد معنى العام والخاص ، ويسترعى أنظارنا الجزء الأخير من النص الأصولي الرائع الذي ينقله الجاحظ عنه ، وهو أنه قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار ، كان واصل هنا ينكر فكرة كانت تغلج في العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، وهي جواز النسخ والبداء على الله ، وهي فكرة يقال إن الكيسانية قد أدخلتها في حربها المريرة مع الأمويين ، وملخصها أن الله يبدو له شيء ما ، ثم ييلو له شيء آخر ، فيغير الأول وينسخه . وجعلت الكيسانية هذا في الأخبار الماضية والمستقبل ، ولقد فعلت الكيسانية هذا تحت تأثير يهودى ، ولم تكن هذه هي عقيدة المختار التي نسبت إليه الكيسانية فقد كان المختار رجلاً من محبي أهل البيت ، وإنما انتشرت هذه العقيدة وغيرها من عقائد يهودية بين أتباعه وبعد وفاته ، ولكنها كانت موجودة بلاشك ، ووقف واصل بن عطاء أمامها بنقضها بكل ما استطاع ، كما فعل هذا أيضاً فقهاء أهل السنة والجماعة على صورة أقوى .

ويتهى هذا النص الرائع بالقول « واصل هو أول من سمي معتزلياً وذلك لهجائه لتقصير المرجئة وغلو الخوارج ». كان واصل العدل الوسط بين الفريقين كما ذكرنا من قبل - « وكل من نيز بشيء أنف منه مثل الرفض والجرير ... والمعتزلي راض باسم الاعتزال غير نافر منه ولا كاره له ولا مستبدل به » ، فالاسم إذن كما قلنا من قبل ، أطلقه المعتزلة على أنفسهم ولم يطلقه أعداؤهم عليهم ، وأنه كان في ذلك الوقت اسم مدح لا اسم قدح .

### الحكم والمتشابه :

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

١ - وصل واصل بن عطاء إلى تفسير للمحكم والمتشابه خلال نظر عقلي في مشكلة العقاب للفاستي، ودفع المعتزلة إلى بحثها في ضوء هذا التفسير، فزرى أبا بكر الأصم ( أبو بكر عبدالرحمن ابن كتمان من طبقة أبي الهديل العلاف، ومن كبار مفسري القرآن المعتزليين ) يفسر المحكمات بأنها الحجج الواضحة التي لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها ، كتحو ما أخبر الله عن الأمم التي مضت من عقابها ، وما ثبت عقابها ، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه « خلقهم من النطفة ، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبا » وما أشبه ذلك فهو محكم كله . ويفسر أبو بكر الأصم « آيات محكمات هن أم الكتاب » أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه ، أما المتشابهات وهو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتي بالساعة وينتقم من عصاه ، أو ترك آية أو نسخها ، مما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيركون هذا ويقولون : اثنا بعذاب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر ، فيعلمون أن الله أن يعذبهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء<sup>(١)</sup> .

وبهذا يفسر الأصم - في ضوء تعاليم الشيخ الكبير - أن المحكم هو الواضح وأن المتشابه هو ما يوهم الغموض، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقته . ويأتي أبو جعفر الإسكافي فيفسر الآيات المحكمات بأنها هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة ، وأخر متشابهات ، وهي الآيات التي تحمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة .

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

• • •

وفي عام ١٣١ هـ مات الشيخ الكبير عن إحدى وخمسين سنة فقط ، عن حياة نقية برة ، وقد أجمع المعتزلة أنه لم يمس المال في حياته . يقول الجاحظ « لم يشك أصحابنا أن واصلًا لم يقبض دينارًا ولا درهماً » أي أنه تورع عن المال تورعاً كاملاً ، ورثاه الشاعر فقال :

ولا مس ديناراً ولا مس درهماً      ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه  
ولم يكن مع قوة عارضته يدك بنفسه ، بل كان أقرب الناس إلى الصمت ، « وكان يلزم واصل مجلس الحسن ويظنون به الخرس من طول صمته » فلا يتكلم إلا حين تدعو الحاجة إلى الكلام ، فيهدر هديرًا .

ومن العجب أن نرى بعضًا من أتباعه وقد نهام عن الوضع — وكان عدوًا للحشوية — يضعون الحديث الآتي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يكون في أمي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل » . ولكن لا يضير واصلًا أن يكذب أتباعه ، فيضعون حديثاً أثر الصنعة ظاهر فيه أكبر ظهور ، ولا يشفع لهم في الكذب محبتهم الكبرى له وتقديرهم العظيم لشخصه وفكره .

## الفصل الثالث

### مدرسة واصل بن عطاء الأولى

إن مدرسة واصل بن عطاء هي المعتزلة جميعاً، تابعوا بعده على اختلاف طبقاتهم، ولكني أقصد بالأولى هنا، جيلاً من أقران واصل وتلامذته ممن عاصروه وتلقوا المذهب عنه .

#### ١ - عمرو بن عبيد

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

أما اسمه الكامل فهو عمرو بن عبيد بن باب، وكنيته أبو عثمان، وولاه لبي تميم، يقول ابن خلكان « أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب المتكلم الزاهد المشهور مولى بنى عقيل آل عرادة ابن يربوع بن مالك، كان جده من سبى كابل من جبال السند<sup>(١)</sup>، أما صاحب المنية فيذكر أنه عمرو بن عبيد بن باب، وباب من سبى كابل من ثغور بلخ وهو مولى آل عرادة بن يربوع ابن مالك، وكنيته عمرو أبو عثمان<sup>(٢)</sup>، فعمر بن عبيد من المولى، ومن أصل فارسي حلي الأرجح . وعمل أبو عبيد بن باب في شرطة الحجاج في البصرة، وقد نشأ عمرو في طاعة الله على خلاف أبيه، وكان الناس إذا رأوه مع أبيه قالوا : هذا خير الناس ابن شر الناس . وليس لدينا أخبار مفصلة عن دراسته الأولى ولا عن أساتذته، ومن الواضح أنه نشأ في البصرة وأنه كان يتردد على مدرسة الحسن البصري، يذكر ابن خلكان : « قيل لأبيه عبيد إن ابنك يختلف إلى الحسن البصري<sup>(٣)</sup> » وقد درس على الحسن الفقه والحديث<sup>(٤)</sup> .

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

(١) ابن خلكان : وفيات .. ج ١ ص ١٠١ .

(٢) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٢ . ومن العجيب أن توماس أرنولد ناشر المنية - اختار قراءة - ناب - خطأ . فقد ضبط ابن خلكان اسم باب . فقال « واسم جده باب يابن موحدتين بينها ألف ، وإنما قيده لأنه يصحف بناب » .

(٣) ابن خلكان ... وفيات ج ٢ ص ١٠٣ .

(٤) ابن خلكان ... وفيات ، ج ٢ ص ١٠١ .

محمد بن الحنفية فخطأ ، فإنه يبدو أن عمرو بن عبيد لم يتقابل مع الإمام أبي هاشم إطلاقاً ، يذكر صاحب المنية النص الآتي : « وسئل أبو هاشم بن علي عن مبلغ علمه ، فقال : إذ أردتم معرفة ذلك ، فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء . وقال شبيب بن شبة : ما رأيت في غلمان بن الحنفية أكمل من عمرو بن عبيد ، فقيل له : متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟ فقال : إن عمرأ غلام واصل ، وواصل غلام محمد<sup>(١)</sup> . وهذا النص في مجموعه يوضح لنا صلوات واصل وعمرو بابن الحنفية ، ومعنى تلمذتهما له . فواصل لم يقابل محمد بن الحنفية قطعاً ، وإنما تلمذ عليه خلال ابنه أبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعمرو لم يتلمذ لا على محمد ولا على ابنه وإنما عرف آراءهما واعتنقها خلال واصل . فعمرو لإذن نتاج واضح لمدرسة الحسن البصري أولاً ، ثم مدرسة واصل ثانياً . ويذكر طاش كبرى زاده أن المرحلة الثانية من تطور عمرو بن عبيد افكرى إنما كانت على يد واصل .

وقد أجمعت المصادر المختلفة - سنية كانت أو معتزلة - أنه كان من أكابر العلماء . يقول طاش كبرى زاده « وكان عمرو من أعلم الناس بأمور الدين ، إلا أن الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزله<sup>(٢)</sup> » واعتبر من كبار المحدثين<sup>(٣)</sup> وإن كان الذهبي يذكر أن ابن حبان يقول : كان من أهل الورع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث واعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه ، فسموا المعتزلة . وكان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث . ولكن الذهبي يرى أنه بالرغم من أن الكثيرين من أهل الحديث قد بدعوه ، إلا أنهم رووا عنه . وينقل أيضاً عن يحيى بن معين : أن عمرو بن عبيد كان رجل سوء من الدهرية .

ويعلق الذهبي : « إن الدهرية الذين يقولون لا شيء ، إنما الناس مثل الزرع . قال المؤلف - لمن الله الدهرية ، فإنهم كفار ، وما كان عمرو هكذا<sup>(٤)</sup> .

أما صاحب المنية والأمل فبرى : « عمرو بن عبيد . كان من أعلم الناس بأمور الدنيا والدين ، بل يورد عن يحيى بن معين عن سفیان بن عيينة قال : قال ابن نجيم ما رأيت أحداً أعلم من عمرو ابن عبيد ، وكان رأى مجاهد وغيره<sup>(٥)</sup> . أما عن زهده وتدينه فتجمع المصادر عليهما . فينسبون إليه الزهد والتأله والورع والعبادة<sup>(٦)</sup> ، وأنه كان آدم مربوعاً ، بين عينيه أثر السجود<sup>(٧)</sup> وأنه صلى

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١١ .

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

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٤ .

(٤) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٥) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ .

(٦) الذهبي : ميزان ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٧) طاش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٢٢ .

الفجر بوضوء العشاء أربعين عاماً ، وحج أربعين سنة ماشياً وبغيره موقوف على من أحصر ، وكان يحبي ليله في ركعة واحدة ويرجع آية واحدة ، ووصفه ابن السماك بقوله « كان عمرو إذا رأته مقبلاً توهته جاء من دفن والديه ، وإذا رأته جالساً ، توهته أجلس للقود ، وإذا رأته متكلماً توهته أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له <sup>(١)</sup> ، وسئل الحسن البصري عنه فقال للسائل : لقد سألت عن رجل كان الملائكة أدبته ، وكان الأنبياء ربه ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشيء كان أئثم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه <sup>(٢)</sup> .

أما عن صلاته بالأمويين ، فلا نجد عنها ذكراً واضحاً ، حتماً إن المسعودي يذكر أن يزيد ابن الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي كان معتزلاً وأنه قام بثورته على الوليد بن يزيد ابن عبد الملك بن مروان الخليفة السابق له لجرته وفسقه ، وأنه فعل هذا في دمشق ( مع سابغة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطة دمشق ) . ويذكر المسعودي أيضاً « والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز <sup>(٣)</sup> وليس لدينا - كما قلت - ما يثبت صلة عمرو ابن عبيد أو واصل بأية حركة سياسية إيجابية ولكن لدينا ما يثبت صلة عمرو بن عبيد بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور . وتذكر المصادر أن عمرو بن عبيد كان صديقاً لأبي جعفر قبل خلافته ، ثم استمرت هذه الصداقة بعد خلافته ، ولم يستغلها لانتفاسه ولا لأصحابه . وقد ذكرت مختلف المصادر كيف علا عمرو بن عبيد على إغراء الخليفة له بالمال أو المنصب ، وكم وعظه عمرو علانية أمام الناس وقد طلب منه المنصور أن يعينه على أعدائه : أبا عثمان - أعني بأصحابك - فإنهم أهل العدل وأصحاب الصدق والمثرون له . فرد عليه عمرو : ارفع علم الحق يتبعك أهله ، فإذا قلف إليه الخليفة بالمال أبنى - والخليفة يترم .

كلكم يمشى رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد <sup>(٤)</sup>

وحين حضرت عمرو بن عبيد الوفاة قال : « نزل بي الموت ولم أتأهب له ، اللهم إنك تعلم أنه لم يستح لي أمران في أحدهما رضاك وفي الآخر هوى لي ، إلا اخترت رضاك على هوى قاغفر لي ، ومات وهو في طريقه إلى مكة بموضع يقال له مران ، وقد زار المنصور قبره وأشد على القبر :

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ والقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٥ .

(٢) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٣) المسعودي : مروج ج ٣ ص ١٥٧ .

(٤) ابن عبد ربه : المقدم الفريد ، ج ٤ ص ٣٢٣ وبيزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٧ ،

والديتوري : عبرن الأنباء ج ٢ ص ٣٣٧ .

صلى الإله عليك من متوسد      قبرا مرتد به على مران  
قبرا تضمن مؤمناً متحنفاً      صدق الإله ودان بالعرفان  
وإذا الرجال تنازعوا في شبهة      فصل الحديث بحجة وبيان  
لو أن هذا الدهر أبى صالحاً      أبى لنا عمروأ أبا عثمان

وقد أسف عليه المنصور أسفا شديداً ، بل يذكر ابن خلكان أنه لم يسمع بخليفة يرى من دونه سوى المنصور في رثائه لعمر بن عبيد<sup>(١)</sup> ويذكر أبو جعفر المنصور : ما خرجت المعتزلة ، حتى مات عمرو بن عبيد<sup>(٢)</sup> .

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

أما كتبه فقد ذكر ابن خلكان أن له رسائل وخطباً وكتاب التفسير عن الحسن البصرى - وكتاب الرد على القدرية ، وكلاماً كثيراً في العدل والتوحيد وغير ذلك<sup>(٣)</sup> ، كما يذكر المسعودى أنه كان شيخ المعتزلة ومفتيها وله خطب ورسائل<sup>(٤)</sup> .

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

(١) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٠١ . (٢) الكعبى : مقالات ص ١١٠ .

(٣) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٠١ . (٤) المسعودى : مروج ، ج ٣ ص ٢٢٩ .

ربه جهراً، وقد بلغني عنك ما حملته نفسك، وقلدته عنك، من تفسير التنزيل وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني، فقلت شكاة الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت وعظيماً ما تحملت، فلا يفرك (أى أخى) تدبير من حولك، وتعظيمهم طولك، وحفظهم أعينهم لإجلال لك، غداً والله تمضى الخيلاء والتفاخر، فأد المسموع وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وطلاً<sup>(١)</sup>. فالأستاذ الكبير إذن قد مات وهو عن واصل راض، ولكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد كما يظهر الكتاب ويبدو أن الاختلاف كان واضحاً في المدرسة بين الشيخ وبين تلميذه، ويبدو أنه كان بسبب إغراقه في التأويل العقلي، ورفض الأحاديث الكثيرة. ويبدو أن هذا الرفض هو مادعا ابن حبان أن يلكر عنه أنه «كان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث وهما لا تعمداً»<sup>(٢)</sup> ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً، وإنما رفض من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده. ولم يوافق الحسن البصرى على هذا المنهج وكره منه اجتهاداً يذهب به إلى تنقيص المعاني وتفريق المباني. وقرأ واصل كتبه بعد شكوى الحسن، فوجد الحق ما قال الحسن، فأرسل لعمر ومعاتباً زاجراً يطلب فيه أن يؤدي المسموع وينطق بالمفروض، وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها. ويبدو أن عمرو بن عبيد كان يستمع دائماً لآراء واصل ويحس بضغفه أمامه، وقد نقلت لنا مناظرة واصل له في مسألة الفاسق، فقد قال له واصل: ألسنت تزعم أن الفاسق يعرف الله، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون)؟ فإن قلت لم يزل يعرف الله فما حججتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك فلم أدخلها في القلب بتركه القذف كما خرجها بالقذف؟ وقال له:

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

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٢ ص ٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) الذهبي: ميزان.. ج ٢ ص ٢٩٤.

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

## ٢ - التلاميذ

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

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

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ج ٤ ص ٢٢ .

(٢) ابن عبد ربه : المقدر الفريد ج ٢ ص ٢٦٨ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٤ ، ٢٧٥ .

(٤) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٦ .

(٥) الملطى : التنبيه ص ٤٣ .

تكوين مذهبه وإلى أي حد قام بتفاسهم في المشاكل الفلسفية العويصة التي واجهها والتي قدمها لنا في فلسفته هو ، ولذلك نكتفي في هذا الكتاب بسرد أسمائهم وقليل من أخبارهم .

أما أول هؤلاء التلاميذ فهو عثمان الطويل ، ويبدو أنه كان أحب التلاميذ إلى الأستاذ أمره واصل بالسفر إلى أرمينية كما ذكرنا ، وقد كان عثمان الطويل تاجراً ، إذ أنه قال لو اصل حين أمره بالسفر إلى أرمينية : يا أبا حذيفة ، إن رأيت أن ترسل غيري فأشاطره كل ما أملك ، حتى أعطيه فرد نعلي . . ولكن واصلأ أجابه « يا طويل اخرج ، فلعل الله أن ينفعك » ، فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف وأجابه الخلق<sup>(١)</sup> . ويبدو أنه تقابل مع واصل في مجلس الحسن البصري ، ثم أعجب بواصل وامتنع عن مجلس الحسن . فقد روى هو أنه لقي قتادة فسأله : ما حبسك عنا ، ولعل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا ؟ فقال عثمان الطويل : نعم حديث رويته أنت عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال قتادة ، ما هو ؟ قال رويت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ستفترق أمتي على فرق خيرها وأبرها المعتزلة<sup>(٢)</sup> . فعثمان الطويل إذن كان أحد رجال مدرسة الحسن البصري ، وكان ملازماً لها . ثم امتنع عنها وانضم إلى واصل بن عطاء . ويبدو أن على يديه أخذ أبو الهذيل العلاف الاعتزال في مطلع شباب هذا الأخير ، ويذكر القاضي عبد الجبار : « وله في الفضل والعلم منزلة لا تخفى » .

والتلميذ الثاني هو حفص بن سالم : وقد ذكرنا من قبل أنه كان مبعوث واصل إلى خراسان ، « فدخل ترمذ ولزم مسجدها حتى اشتهر » ، وأنه ناظر جهماً مقطعه ، وأن المناقشة كانت في عقيدة الإرجاء ، واعتقاد جهم في أن الإيمان خصلة واحدة<sup>(٣)</sup> .

ثم القاسم بن السعدي : وقد بعثه واصل إلى اليمن داعياً ، والزبيد — كما نعلم — معتزلة . ونجح في بعثه نجاحاً باهراً ، ولعله مهد التربة للمذهب الزبيدي فيما بعد في اليمن .

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

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ وابن المرتضى : النية والأمل ص ٢٠ .

(٢) ابن المرتضى : ص ٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

ولكن الأخير تهرب منه . ويذكر القاضي أيضاً أن مالك بن أنس كان يعادى إبراهيم بن يحيى ، لأن الأخير كان يعلن أن مالكا كان من موالى أصبح وليس واحداً منهم كما يزعم مالك . ويذكر أيضاً أن الشافعي أخذ الفقه عن إبراهيم ، كما أخذ أيضاً عن مسلم بن خالد الزنجي ، ومسلم من تلاميذ غيلان ، « فاجتمع للشافعي رجلا أهل الحق من القائلين بالعدل والتوحيد إبراهيم ومسلم<sup>(١)</sup> » ومن هنا نرى أن تلامذة واصل وعمرو قاموا بالمدرسة من بعدهما . وإلى عثمان الطويل أقبل أبو الهذيل العلاف ، وإلى بشر بن سعيد ، وعثمان الزعفراني ، أقبل أبو سهل بشر بن المعتمر من بغداد . . وانتشر الاعتزال بقوة في العالم الإسلامي .

(١) القاضي عبد الجبار ص ٢٥٣ وابن المرتضى : النية والأمل : ص ٢٥ .

## الفصل الرابع

### الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة

#### والسنة المعتزلى

إن عملية تحديد المصادر التي أخذ منها المعتزلة الأوائل آراءهم هي عملية من الصعوبة بمكان، فقد ذهب علماء السنة القدماء إلى أن المعتزلة تأثروا من ناحية بالفلاسفة ، ومن ناحية أخرى بالنصارى ، وناذى بهذا أيضاً عندكبير من المستشرقين فذهبوا إلى تأثر المعتزلة بالمذاهب الهندية وبخاصة السننية ، وبالمذاهب الفارسية ، وبفلاسفة ما قبل سقراط ، وبخاصة ديموقريطس ، ثم أثرت فيهم أيضاً الأرسطاطاليسية والرواقية والأفلاطونية المحدثة . ولكن هل يتناول هذا الاتهام شيخى المعتزلة الأولين واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ؟ إننا نرى ، خلال النقد الداخلى لنصوص هذين الشيخين ، أنه ليس هناك أثر خارجى فى مسألتى المنزلة بين المنزلتين ، وفى مسألة الخلاف بين على وأعدائه ، ثم إننا نرى بوضوح كيف تمسك واصل بن عطاء بالقرآن والسنة ، وكيف عاب على عمرو بن عبيد حين خلا هذا الأخير فى التأويل العقلى بدون سند من الدراية . فالشيخان إذن كانا فى نطاق السنة والجماعة بلا شك . ولكن تأتى المشكلة الكبرى – وهى مشكلة القدر ، ثم مشكلتنا حاق القرآن ونفى الصفات .

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

لقد كان معبد بن خالد الجهنى – كما قلنا – تابعياً صدوقاً ، ولا نجد فى آثاره التى تركها ما يثبت صلته بمصدر خارجى ، ومسيحى على الخصوص ، إنه تكلم فى إنكار القدر تحت تأثير نظر علمى فى أفعال الخلفاء ، فاعترض على نشر الفكرة الجبرية ، وحين أسره و عطاء بن يسار بفكرتهما للحسن البصرى وافقهما الحسن ، فإذا انتقلنا إلى عالم القدرية الكبير غيلان الدمشقى ، لا نرى فى كل ما تركه من آثار ما يدل على أثر مسيحى أو على تأثر بثقافة خارجة عن الإسلام . وإذا طبقنا النقد الداخلى على النصوص التى تركها لنا ، نجد أنه يتجه نحو القرآن والسنة ويحاول

تفسيرهما . وكذلك العدد الكبير من القدرين ، لم يذكر علو واحد من أعدادهم أن واحداً منهم اتصل بيوحنا الدمشقي أو أحد تلامذته ، فالقديرون إذن هم مصدر المعتزلة ، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرم نظراً داخلياً في القرآن والسنة ، وفي أفعال الملوك ( أى خلفاء بني أمية ) وما نتج عنهما من عقيدة جبرية انتشرت في البصرة ، وعاون على نشرها بحجرة الشام - بتأييد الأمويين .

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

وعلى أية حال ، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتي خلق القرآن ، ونفي الصفات . وقد أخذ واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد آراءهما في هاتين المشكلتين عن القدرين . ولا تثبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأولين للمعتزلة أخذوا من مصدر مسيحي أو يهودى أو صابئى أو مانوى .

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

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

اعتبرت نفسها أهل السنة والجماعة ، وأن سندهم ، إنما هو مستمد من القرآن والسنة الصحيحة ، وأن الله ذكر الاعتزال في كتابه : « وأعتزلكم وما تدعون من دون الله » « واهجرهم هجراً جميلاً » . والحديث المشهور أيضاً الذي وضعه «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقأها الفئة المعتزلة» وهو يقابل حديث أهل السنة والجماعة : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة : أهل السنة والجماعة » . بل إن سفيان الثوري ، تحت تأثير هذا الحديث الأول ، قال لأصحابه « تسما بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة » ، قالوا : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان بعد ذلك يروي : واحدة « ناجية » فسفيان إذن كان يقر بصحة الحديث .

ويرى مؤرخ المعتزلة ابن المرتضى : أن «إجماع المعتزلة» هو الإجماع الحقيقي لأنهم عملوا بالجمع عليه في الصدر الأول ورفضوا «المحدثات المنتدعة» وذلك حين اعتزلوا كل الأقوال الحديثة « المحيرة » بل لأنهم رفضوا اسم القدرية ، وذكروا بأنه أولى بأن يطلق على من يشبّهون القدر من أعدائهم لا عليهم هم ، وهم ينفون ولا يؤمنون به ، فعلوا هذا لأنهم اعترفوا بالأثر : إن القدرية مجوس هذه الأمة ، فزرروا أن هذا الأثر ينطبق على أعدائهم ولا ينطبق عليهم . وزيد بن علي يقول : « أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله » (١) ، ويورد أيضاً الجرجاني عن أحد القدرية قوله : « إن من يقول بالقدر خيره وشره أولى باسم القدرية منا » (٢) ويقرر الكعبي في كتابه الهام مقالات : الإسلامية - والمعتزلة ، فيقول : إن لها ولذهبها إسناداً يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ليس لأحد من فرق الأمة مثله - وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه ، وهو أن خصومهم يقرون بأن مذهبهم يستند إلى واصل بن عطاء ، وأن واصلاً يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي ، وأن محمداً أخذ عن أبيه علي وأن علياً أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣) ويرى العالم المعتزلي أبو إسحاق إبراهيم بن عياش « أن سند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى واصل وعمرو بن عبيد » . ويشرح هذا بأن الأمة الإسلامية سبع فرق : أولها الخوارج ، وأن مذهبهم حدث في عهد علي بن أبي طالب ، فقد ظهرت تخطئته إياهم ومناظرته لهم وقتال من بقى على هذا الاعتقاد . وثانيها الرافضة ويرى ابن عياش أن مذهبهم حدث بعد مضي الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلي متواتر ، ولم ينص أحد منهم أن الإمامة في اثني عشر . ويلخص ادعاء الشيعة بأن عمارة وأبا ذر الغفاري والمقداد بن الأسود كانوا سلف الشيعة ، إن هؤلاء الثلاثة لم يظهروا البراءة من الشيخين ، ولم يرد عن أحد منهم السب لهم ،

(١) ابن المرتضى : المنية . ص ٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ٤ .

(٣) الكعبي : مقالات الإسلاميين في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٨ .

إن عمارة كان عاملاً لعمر بن الخطاب على الكوفة ، وسلمان على المدائن . فالمذهب مبتدع ، ابتدعه عبد الله بن سبأ ولم يظهر قبله . وثالثتهما الحيرة ، وقد حدثت في دولة الأمويين « فهو حادث مستند إلى ما لا ترضى طريقته » ، ويرى ابن عياش أن الصحابة ردت به وقاومته ، فكيف ينسب إليهم ، ورابعتهما : الحشوية ، وهم لا سلف لهم ، إنهم يتمسكون بظواهر الأخبار ، ولا يحكمون العقل والنظر فيها . أما المعتزلة فسندهم أوضح من الفاق ، إذ يتصل كما قال بواصل وعمرو ، وقد أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ، ومحمد عن أبيه علي بن أبي طالب ، وعلى عن النبي صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهوى » . أما امتداده فيما بعد . فقد أخذ عثمان الطويل عن واصل وأخذ أبو الهذيل عن عثمان وأخذه الشحام عن أبي الهذيل ، وأخذه أبو هاشم الجبائي عن الشحام ، وأخذه علي الجبائي عن أبيه هاشم وأبو إسحاق بن عياش أخذه عن أبي علي الجبائي ، وأخذه أبو عبد الله البصري عن ابن عياش وأخذه القاضي عبد الجبار عن أبي عبد الله البصري<sup>(١)</sup> . ولكن محمد بن زاهد الكوثري يرى أن واصلاً أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأخذ عمرو بن عبيد وبشر ابن سعيد عنه ، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل ، وعلى الثاني فخرج أبو بكر عبد الرحمن ابن كيسان الأصم وإبراهيم النظام وهشام القوطي وعلي بن محمد الشحام ، وعن النظام أخذ الجاحظ وابن أبي داود ، وعن الأول انتشر الاعتزال ببغداد حيث أخذ منه أبو موسى بن صبيح وعنه جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وعنهما محمد بن عبد الله الإسكافي . وعن الشحام بن الجبائي . وعنه ابنه أبو هاشم ، وأخذ عن القوطي عباد بن سليمان ، فهؤلاء هم قادة الاعتزال في البصرة وبغداد<sup>(٢)</sup> .

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

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل . ص ٦٤٥ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثري . مقدمة تبين .. ص ١١٠ ١٢٠ .

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

ومن العجب أن يعتبر القاضي عبد الله بن عمر معتزلياً ، ونحن نعلم أن شيخ المعتزلة الثاني عمرو بن عبيد اعتبره حشويّاً ، ولكننا سنرى تحريج المعتزلة لموقف هؤلاء الصحابة ، وتفسير أقوالهم تفسيراً مقابلاً لتفسير أهل السنة والجماعة ، أو بمعنى أدق حاول كل من الفريقين - أهل الاعتزال وأهل الحديث في ذلك الوقت - أن يحتضن الصحابة ، وأن يصبغ أو يفسر أقوالهم طبقاً لمذهبه ، أو بمعنى أدق كانت الحرب سجالاتاً على السلف : إذ كان فقه أهل العراق قد انتهى إلى علي ، فهو قد أخذ عن أبي حنيفة عن حماد بن سلمة عن علقمة والأسود عن علي وابن مسعود ، وكذلك سند القراءات يتصل حتى ينتهي إلى علي وابن مسعود . وكذلك اللغة والنحو سندهما إلى علي . . فسند المعتزلة ينتهي أيضاً إلى علي ، وعلى أخذ كل هذا عن العاصم والمعصوم . ولذلك نرى المعتزلة يضعون على رأس السند أولاً علياً لا أبا بكر وعمر وعثمان .

وكان مركز الدائرة من السند هو « القضاء والقدر » أي العدل وإنكار الجبر ، ويضع المعتزلة الرواية الآتية التي تنظم عليّاً في قمة السند . انصرف على من صنفين ، فقام أحد أتباعه وسأله : أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر ، فقال علي عليه السلام : والذي قلن الحبة وبرأ للنسمة ، ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله أحسب عنائي ، ما لي من الأجر من شيء . فقال : بلى أيها الشيخ ، عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي منقلبكم وأنتم متقلبين ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها لمضطرين . فقال الرجل وكيف ذلك القضاء والقدر ساقانا ، وعنهما المسير كان . فقال علي عليه السلام : لعلك تظن قضاء واجباً وقدرأ حتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، وما كانت تأتي لأئمة المذنب ولا محمداً لحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أول من المسيء ، ولا المسيء بعقوبة الذنب أول من المحسن . تلك مقالة الشيطان وعبدة الأوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور وأهل العمام عن الصواب في الأمور ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها . إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلف مجبراً ، ولا بعث الأنبياء عبثاً ، وذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الرجل : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ، فقال : أمر الله بذلك وإرادته . ثم تلا : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً »<sup>(١)</sup> .

ونحن نرى أنه إذا كان هذا النص حقاً لعلنا ، فعلى إذن كان معتزلياً قبل المعتزلة ، فقد ورد فيه جميع المصطلحات المعتزلية التي ظهرت بعد عصر علي بزمن طويل ، أو بمعنى أدق يحاول المعتزلة هنا أن ينطقوا عليّاً بالمذهب المعتزلي كاملاً غير أننى أرى من ناحية أن النص قد وضع

ببراعة نادرة بحيث نرى فيه محاكاة ممتازة لأسلوب علي . وأرجح أن النص موضوع ، ومن العجب أن الذين حاربوا الوضع في الحديث بلجأون هم أنفسهم إلى الوضع ، ولكنهم أرادوا أن يجاروا الروايات التي أوردها أهل السنة والجماعة عن علي ، ينهى فيها عن بحث مسألة القدر أو يميل فيها إلى رأي أهل السنة . وقد أوردنا من قبل في هذا الكتاب رواية لأهل السنة والجماعة عن نقاش لعلي بن أبي طالب مع أحد أتباعه في مسألة القضاء والقدر ذهب فيها إلى رأي أهل السنة والجماعة ، فكان لا بد إذن للمعتزلة من وضع قصة عن نقاش أيضاً لعلي بن أبي طالب مع أحد أتباعه ينكر فيها القدر الأزلي ، والقضاء الواجب ، وسقوط الوعد والوعيد ويتكلم عن الأمر التخيري والنهي التحذيري ، وتكليف الخير ، والقضاء والقدر بمعنى الإرادة .

وإذا كان المعتزلة - كما رأينا - لم يصادفهم التوفيق في وضع هذا النص فإن التوفيق يلازمهم حقاً حين يستندون على آثار لأبي بكر وعمر وعثمان ، فإن أبا بكر سئل عن الكلاله وابن مسعود عن المرأة المفوضة في مهرها ، فقال : كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فني ومن الشيطان .

ونحن نرى هذه الآثار عن أبي بكر وابن مسعود منتشرة في كتب أصول الفقه السني . ويرى المعتزلة أنها تصريح بالعدل وإنكار الجبر<sup>(١)</sup> وكللك تعزير عمر لمن ادعى أن سرقة بقضاء الله ، فقد أقام عليه الحد ثم أمر بضربه أسواطاً . لأنه حين أقر قال « قضى الله علي ، ولما سئل في ذلك عمر قال : « القطع للسرقة » ، والجلد لما كذب علي الله . وأما عثمان بن عفان فقد قال له من حاصره قبل قتله حين رموه « الله يرميك » ، فقال : كذبتم ، لو رماني ما أخطأني . هذه كلها آثار رأى فيها المعتزلة سنداً لآرائهم في نفي الجبر .

وكما أورد أهل السنة والجماعة رواية تثبت أن عبد الله بن عمر تبرأ من القدرية ومن معبد الجهني ، يأتي المعتزلة فيذكرون أن بعض النامس أتوا عبد الله بن عمر وقالوا له « إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس - ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً . فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم ، وقد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها » بل إن المعتزلة تنطق ابن عمر بأنه يقول « لعبدععمل المعصية ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إلى من عبد يصوم النهار ويقوم الليل . ويقول إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه » . فابن عمر - الحشوى في نظر عمرو بن عبيد - معتزلي في نظر القاضي عبد الجبار .

وينتقل المعتزلة إلى التكلم عن شخصية ابن عباس ، وكان لا بد لهم أيضاً أن يضعوه في سلسلة السند . فهو مفسر القرآن الأول ، وحبر الأمة . وقراء الحجره بالشام يعلنون الجبر ،

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٨٠ ، ٩ .

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

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

ويضع القاضي عبد الجبار في نفس الطبقة على بن الحسن ومحمد بن الحنفية . ثم عدداً من كبار التابعين هم : سعيد بن المسيب قاضي المدينة المشهور ، وطاووس اليماني وأبو الأسود الدؤلي من أصحاب علي بن أبي طالب عليه السلام ، ثم من أصحاب عبدالله بن مسعود : علقمة والأسود وشريح<sup>(١)</sup> .

ثم تأتي الطبقة الثالثة . وتنقسم قسمين :

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

(١) ابن المرتضى : المنية ص ١٠ ، ١١ .

ولهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة « وفي نص آخر يقول : « ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء . وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم : أترون هذا ؟ هو حجة الله على أهل الشام ولكن الفتى مقتول . وكان غيلان وحيد دهره في العلم والدعاء إلى الله وتوجيهه وعدله » (١) .

ثم يضع القاضي عبد الجبار محمد بن علي بن عبد الله بن عباس - أبا الخلفاء العباسيين - في السند ويذكر أن أباه أرسله إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية للتعلم في مكتبه . وهذه براعة نادرة من المعتزلة أن يضعوا في سندهم أبا الخلفاء العباسيين . ثم زيد بن علي وأولاده ونحن نعلم أن المأمون والمعتمد والوائق كانوا سند المعتزلة رسمياً فيما بعد ، كما أن الزيدية اعتنقت كثيراً من أصول المعتزلة .

والبعض الثاني علماء التابعين من هذه الطبقة : ويضع المعتزلة فيها ابن سيرين ثم سيد التابعين الحسن البصري . وحاول المعتزلة جاهدين - كما قلت من قبل - أن يضعوا الحسن في قمة المذهب المعتزلي : روي عنه الروايات الكثيرة وذكروا له رسائله المتعددة وكلها في التوحيد والعدل « فداود بن أبي هند يقول « سمعت الحسن يقول : كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي ويوردون رسالته التي أرسلها إلى عبد الملك بن مروان في القدر ، وهي التي ينسبها أهل السنة لواصل بن عطاء . ثم يطلقون على لسانه حديثاً عن الرسول : أن رجلاً من أهل فارس جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم . فإذا قيل لهم لم تفعلون هذا قالوا : قضاء الله وقدره . فقال صلى الله عليه وسلم : أما أنه سيكون في أمي من يقولون مثل ذلك : قال : أولئك مجوس أمي . بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم يفسر « سبحانه الله » بأنه تزييه عن كل شيء وأنه كان يقول في الصلاة « والشر ليس إليك » (٢) .

ثم تأتي الطبقة الرابعة : وهي الطبقة الرسمية التي أعلنت إيمانها بالأفكار القدرية من ناحية وبالأفكار المعتزلية من الناحية الثانية - غيلان بن مسلم في دمشق وواصل بن عطاء في المدينة ثم في البصرة .

هذه هي أصول السند المعتزلي . . حاول المعتزلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولاً ، مع اعتناء كامل بصيغ العترة النبوية وعلى رأسها علي بن أبي طالب بالصيغة المعتزلية ، ولم يكن علي بن أبي طالب قدرياً على الإطلاق ، بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير كما كان إخوانه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما أن عبدالله بن عمر لم يكن قدرياً على الإطلاق ، بل هو رجل أهل السنة الذي تابعها عن صدق ويقين .

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

(٢) نفس المصدر : ٨ ، ١٠ .

ونحن نلاحظ مسألة هامة ، وهي أن المعتزلة قد تناست أصلها الأول - مسألة مرتكب الكبيرة - واعتزله للكافر وللمؤمن - وأصلها الثاني وهو اعتزال النزاع السياسي بين علي وأعدائه . ولهذا نراهم يضربون صفحاً عن اعتبار عبد الله بن عمر معتزلياً من هذه الناحية ، وإنما حاولوا فقط أن ينسبوا إليه القول بنبي القدر<sup>(١)</sup> .

ونلاحظ أيضاً العامل السياسي في هذا السند ، وهو وضع أبي الخلفاء العباسيين في رجال السند ، وبه ضمن المعتزلة - إلى حد ما - عطف الخلفاء العباسيين الأوائل ، ثم إلى أكبر حد عطف خليفتيهم منهم ذاق أهل السنة الويلات الكبيرة منهما . ونرى نفس هذا العامل السياسي في وضع زيد بن علي في السند . وقد جذب المعتزلة حقاً الزبود إلى مذهبهم .

ولكن ، هناك أمر هام يسترعى النظر في السند ، وهو خلوه من شيخ المذهب الشيعي الاثني عشري الحقيقي جعفر الصادق ، إن الشيعة الإمامية الاثني عشرية قد احتضنت المذهب المعتزلي فيما بعد ، بل حاربت أهل السنة به ، إننا نعلم أنه حين ظفر مذهب أهل السنة والجماعة على يد إمام الهدى أبي الحسن الأشعري بالمعتزلة وفوض حصونها العقلية ، كما أنزل ضرباته الكبرى على المذهب الشيعي إمامياً أو إسماعيلياً على يد أبي الحسن الأشعري أولاً وأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي ثانياً ، هربت المعتزلة إلى رحاب المذهب الاثني عشري واتحدت به . ولكن هنا ، وفي هذا السند المشهور الذي وضعه قاضي المعتزلة الكبير ، لا نرى ذكراً لاسم جعفر الصادق إمام المذهب الكبير الذي سميت الاثنا عشرية به حتى عصورنا الحاضرة ، فأطلق عليها اسم الجعفرية . والمسألة واضحة تمام الوضوح أمام النقد الزيه إن جعفر الصادق لم يكن قدرتيّاً ، بل هو إمام أهل السنة والجماعة . والمحدث الذي تابع القرآن والسنة في تفسيرهما الصحيح ، وكل ما ذكر من آرائه إنما هو سلف لأهل السنة والجماعة ، والشيعة الإمامية أما الشيعة الاثني عشرية التي اتخذت العدل والتوحيد وعقائدها الرئيسية فإنها تخرج عن آراء الإمام العظيم الذي لم يخالف عقيدة السنة والجماعة .

وأخيراً : نرى السند قد كتب بلباقة ، وأخذ فيه جانب من جوانب الناس وأغفلت جوانب . . . كان المعتزلة بلا شك رواد بحث عقل ونظر ممتاز في القرآن والسنة ، بدعوا النظر العقلي فانتجوا تفكيراً إسلامياً ، ولكن من وجهة نظر واحدة . ثم تعالوا في قضية العقل غلوّاً كاملاً ، فتنكبوا الحقيقة ، واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم ونشر معتقداتهم ، وكان هذا السند إحدى وسائلهم الكبرى . وستنتقل الآن إلى توضيح آرائهم العامة ، وهي التي أطلق عليها اسم : « الأصول الخمسة » .

(١) ابن المرتضى : النية ص ١٥ .

## الفصل الخامس

### الأصول العامة الفلسفية للمعتزلة

#### الأصول الخمسة

رأينا كيف وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلى ، وكيف سارت تلاميذه على أثره . ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة : فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها ، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها ، والمعتزلة تقترب من الخوارج ، والزيدية تحتضن كثيراً من آراء المعتزلة ، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال ، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم ، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية ، ويناقض المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى فى صحيحه ، وابن الراوندى يعتبر جهماً وضارراً وحقصاً الفرد وحيثاً النجار وسفيان وبرغوثاً معتزلاً<sup>(١)</sup> . كل هذا جعل الحياط المفكر المعتزلى وصاحب كتاب الانتصار يقول : « لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا فى العدل ويقولون بالتشبيه ، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد والعدل ويخالفوننا فى الوعد والأسماء والأحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »<sup>(٢)</sup> . وقد سمي المعتزلة بهذه الأصول ، فيقال لهم أهل العدل والتوحيد ، والموحدة ، والعدليون ، والموحدون ، وأهل الوعد والوعيد ، والوعدية ، والوعيدية ، والمنزلية والمعتزلة - أى اعتزال الفاسق للمؤمن وللكافر فهو فى منزلة بين المنزلتين ، أما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد قيل لهم أيضاً أهل الحق .

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

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

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٤ .

أبا حذيفة وأصل بن عطاء جاء به من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة . . أولم بشر بن المعتز ، خرج إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبا أصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد ، ومن هذا النص يتضح أن مصطلح الأصول الخمسة أخذه بشر بن المعتز ( المتوفى حوالي ٢١٠ هـ - ٢٢٦ هـ ) عن صاحبي أصل بن عطاء وهما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني . فالمصطلح إذن ظهر في مدرسة أصل بن عطاء ، وأصبح المحك الذي يصبح به الإنسان معتزلياً ، ثم وضع المصطلح تماماً عند أبي الهذيل العلاف فكتب في الأصول الخمسة بعض فصول كتبه ، ويذكر أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه ، يذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد<sup>(١)</sup> . بل إن أبا المعين النسفي صاحب بحر الكلام ( توفى عام ٨٠٥ ) يذكر أن «أبا الهذيل العلاف صنف كتاباً للمعتزلة وبين لهم مذهبهم وجمع علومهم ، وسمى ذلك الأصول الخمسة ، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية هل قرأت الأصول الخمسة ؟ فإن قال نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم»<sup>(٢)</sup> . وهذا النص النادر يبين لنا أن هناك كتاباً خاصاً لأبي الهذيل العلاف يسمى «الأصول الخمسة» ، وهي رواية تفرد بها النسفي ، وسنبحث هذا في قائمة الكتب التي سنوردها للعلاف فيما بعد ، ولكنه أمداً بحقيقة جديدة ، وهي أن المذهب المعتزلي أصبح مذهباً سياسياً سريعاً في عهد الرشيد ، ويبدو أن الرشيد تتبع المعتزلة كما تتبع المهدي من قبل الزنادقة ، فاستمرت المعتزلة . وكانت الأصول الخمسة - سواء كانت كتاباً لأبي الهذيل العلاف أم جزءاً من كتاب - هي أداة المذهب ، يعرفون بها المعتزلي من غيره وقد ترك لنا أبو القاسم الراسي كتاباً في الأصول الخمسة وكتب أيضاً جعفر بن حرب الفكر المعتزلي المشهور ( توفى عام ٢٢٦ هـ - ٨٥١ م ) كتاباً أسماه الأصول الخمسة<sup>(٣)</sup> ثم فعل نفس الشيء فيما بعد القاضي عبد الجبار ، فكتب شرح الأصول الخمسة<sup>(٤)</sup> .

أما عن هذه الأصول ومكانتها عند المعتزلة ، فيرى الملطي أن المعتزلة عشرون فرقة ، ولكنها اجتمعت على أصول معينة لا يفارقونها ، وعليها يتولون وبها يعادون . . وهنا يعطينا الملطي سبباً آخر لوضع الأصول الخمسة : وهو أنهم اختلفوا اختلافاً شديداً فيما بينهم ، فكان لا بد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق أصلاً أو أصولاً يتفقون عليها ، أما هذه الأصول الخمسة فهي العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المتزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(٥)</sup> ، ويقرر الملطي أن المعتزلة وضعوا في الأصول الخمسة الكتب الكثيرة على من

(١) الملطي : الرد ص ٤٣ .

(٢) النسفي : بحر الكلام - ص ١٤ وما بعدها (المخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمورية) .

(٣) ابن المرتضى : المنية ص ٤١ .

(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٦٨ .

(٥) الملطي : الرد ص ٤٥ - ٤٦ .

خالفهم ويترأون ممن خالفهم فيها ولو كانوا من آباؤهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . وأن هذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع ، وهم يتوالون عليها ، ويردون بها الفروع ، ويتفق في هذا معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة<sup>(١)</sup> .

ويرى المسعودى نفس الشيء ، وهو أن الأصول الخمسة عند المعتزلة هي التوحيد والعدل ولوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، وهي القول بالمعتزلة بين المترئين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقرر أن المعتزلة اجتمعت على هذا ، ومن اعتقدها كان معتزلياً ، فإن اعتقد الأكبر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال ، ثم اختلفوا في الفروع<sup>(٢)</sup> ، ولكن المسعودى يأتينا برأى جديد عن تاريخ ظهور المصطلح : إنه يرى أنه ظهر في عهد يزيد الناقص ، فقد ذكر عنه أنه كان يذهب إلى قول المعتزلة ، وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة ، وقد ظهر في زمن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد<sup>(٣)</sup> ، وهذا ما استبعده تماماً .

ويأتي أخيراً إمام السنة ومؤرخ المعتزلة ، أبو الحسن الأشعري فيذكر أصول المعتزلة الخمسة أيضاً ، ولكنه - وهو المعتزلي القديم - يرى أن المعتزلة اختلفوا فيها<sup>(٤)</sup> ، ويقصد بالاختلاف هنا اختلافهم في الأصول . والسؤال الهام : هل ظهرت هذه الأصول الخمسة دفعة واحدة ، أو بمعنى أدق : هل ظهرت هذه الأصول في الصورة التي وصلتنا على يد الخياط والأشعري والمسعودى والقاضي عبد الجبار .

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

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

ونلاحظ أيضاً أنه لم يكن هناك أصل أول من أصل أو أصل أقل من أصل . ولذلك من الخطأ أن تقول : إنهم عانوا - أول ما عانوا - أصل التوحيد ، ثم أعقبه العدل ، فالوعد والوعيد . . إلخ أن هذا إنما كان التنظيم النهائي المتأخر للأصول الخمسة .

(١) المطبوع : الرد ص ٤٢ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ١٥٢ .

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

إن أول ما بحثه واصل بن عطاء ، هو أصل المتزلة بين المنزلتين . والمتزلة بين المنزلتين « ركنية الفكر الواصلة » ، وقد تفرع عنها مسألة تحديد « الإيمان » وما يتصل بالإيمان من إرجاء ، وإنكار المعتزلة له . وهذا أدى إلى بحث مشكلة الوعد والوعيد ، ومن . المتزلة بين المنزلتين ، انتقل إلى فكرة أخرى كانت تقابل المجتمع الإسلامي : وهي التزاع السياسي بين على وأعدائه ، ثم خاض « مسألة القدر » وكانت شغل المسلمين أيضاً لاتصالها بنظرية الجبر الإلهي التي أشاعها بنو أمية لتبرير حكمهم ، لم تكن الأصول الخمسة في مصطلحها ونسقتها الذي وصلنا هي شغل واصل بن عطاء أو من عمله أو من عمل تلاميذه ، ولا أعتقد أن أصول الملاف الخمسة هي ما لدينا من أصول ، كما صورها المسعودي في مروج الذهب أو الخياط في الانتصار أو الأشعري في مقالات الإسلاميين .

ولذلك اختلفت أنظار الباحثين القدامى في حقيقة هذه الأصول وأحاديثها ، فالإمام أبو القاسم الرسي ( المولود ١٦٩ ، والمتوفى عام ٥٢٤٦هـ ) يتكلم في رسالة صغيرة له عن الأصول الخمسة ، أو خمسة الأصول ، كما يسميها . ويحددها تحديداً يختلف تماماً عن الأصول الخمسة التي وصلتنا في صورتها الأخيرة . وأولى هذه الأصول عنده « أن الله سبحانه ، واحد ليس كمثل شيء ، وهو خالق كل شيء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » ولعل هذا الأصل هو ما تطور بعد ذلك تحت اسم التوحيد .

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

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

والأصل الخامس عند الرسي : هو أن الثقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزنى وسائر الضعفاء ليس من الحل ، والإطلاق كمثلته في وقت ولادة العدل والإمساك والقائمين بمحدود الرحمن «<sup>(١)</sup> وليس لهذا الأصل أيضاً مثيل في الأصول الخمسة المعهودة .

(١) الرسي : رسائل العدل والتوحيد ج١ ص ٢٤٢ تحقق الأستاذ محمد عمارة .

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

أما ابن حزم ( المتوفى عام ٤٥٦ هـ ) فيذكر لنا أن الأصول الخمسة هي القول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية السعيدة ونفى القدر والقول بالمتزلة بين المتزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،<sup>(١)</sup> وهذا نقل آخر عن أصول المعتزلة - يختلف عما وصل إلينا عن طريق الخياط والأشعري والمسدودي والقاضي عبد الجبار .

بل إن أبا القاسم البلخي ( الكعبي : المتوفى عام ٣١٩ هـ ) - وهو تلميذ الخياط لا يذكر مصطلح الأصول الخمسة - وهو يعرض لذكر المعتزلة . إنه يتكلم فقط عن إجماعهم ، ويعرض لنا ما أجمعوا عليه من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمتزلة بين المتزلتين والنهي عن المنكر . إنه يشرح إجماع المعتزلة ويعرض لعناصر هذا الإجماع ، كل عنصر على حدة ، ثم ينتهي إلى القول بأن هذا القول بالتوحيد : هذا هو القول بالعدل ، وهذا هو القول بالمتزلة بين المتزلتين<sup>(٢)</sup> ... إلخ ، أجمع المعتزلة إذن على مسائل ، وانتهى إجماعهم إلى هذه العناصر أو هذه الأصول التي عرفت باسم الأصول الخمسة . فالأصول الخمسة إذن مرت في مراحل تطورية ، ولما تأخذ نسقها المنطقي ، واعتبارها مذهباً متكاملًا إلا في عصر متأخر .

ونلاحظ ثانية أن هذه العناصر أو هذه الأصول الخمسة إنما أثيرت في أول الأمر كسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة . أو بمعنى أكثر تحديداً - واصل بن عطاء ومدرسته بنظرات عقلية نقدية . حاولوا تفسيرها عقائياً ، ولكن مع محافظة على روح النص وسياقه ، سواء أكان النص قرآنًا أو سنة . ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة على وجههم الحقيقي - العلاف ومدرسته - نشأ الموقف العقلي البحت .

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

وبهذا الموقف العقل والوجهوا النص ، كما واجهوا الفلسفة اليونانية . وبهذا الموقف العقل وفيه وضعوا الأصل الفلسفي سواء خالف النصوص الدينية أو وافقها ، وسواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها .

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

(١) ابن حزم : الفصل ٢ ص ٨٩ .

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

ولم يكن المعتزلي يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة . إن ما كان يرى إليه هو تدعيم الأصل العقلي الذي وصل إليه . وفي خلال العقل ، كان فهمه للكتاب . لقد أعلن المعتزلي بدون مواربة ، أن دلالة العقل هي الأولى . وكانت مادته هي : نصوص الفلسفة اليونانية والنصوص الدينية الإسلامية . وقد اتخذ المعتزلي تجاه الاثنين موقف الفيلسوف البحث لم يكن - كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان ، ولم يكن كأهل الحديث - عبدة النصوص الواقفين معها . بل استخدم العقل في المادتين ، فوصل إلى مذهب عقلي .

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

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

وينبغي قبل أن نتقدم لوضع الأصول الخمسة للمعتزلة في صورتها الفلسفية أن نبين معنى الأصول والفروع .

إن الأصول عند المتكلمين « هي معرفة الله تعالى بوحديته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم . وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين ، فهي من الأصول » أي أن كل مسألة يكون الحق فيها واحداً فهي من الأصول . والدين ينقسم إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فن تكلم في المعرفة والتوحيد فهو أصول ، ومن تكلم في الطاعة وهي الشريعة كان فروعياً - والأصول موضوع علم الكلام ، والفروع موضوع علم الفقه ، ويضع الشهرستاني تمييزاً آخر دقيقاً بين الأصول والفروع فيقول : « كل ما هو مقبول ويتوصل إليه بالنظر والاستلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »<sup>(١)</sup> والإشكال الذي أمامنا الآن ، هو أن المسلمين فعلاً اختلفوا في الأصول : في التوحيد والعدل والوعد والوعيد وحقيقة الإيمان وفي حقيقة الإسلام . وأخذ البعض يكفر

البعض الآخر . ويرى الشهرستاني أن التقابل بين الفرق بالتضاد ، قد تحقق بين المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفائية ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعية والخوارج .. يقول « وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلًا في كل زمان ، ولكل فرقة مقالة على حيالها ، وكتب صفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم »<sup>(١)</sup> وزرى من هذا أن المعتزلة اختلفت مع غيرها من الفرق في الأصول ، ولكن يبدو أن المعتزلة اختلفت بعضها مع بعض في ماهية هذه الأصول . ويذكر ابن حزم أن من فرق المعتزلة من تقرب من أهل السنة والجماعة ، ومنهم من تبعد<sup>(٢)</sup> ، وإن ندخل نحن في هذا الفصل في اختلافات المعتزلة في أصولهم الخمسة ، بل سنحاول أن نعطي فكرة موجزة عنها ، مبينين الدوافع التي أدت إلى ظهور هذا الأصل أو ذلك .

## الأصل الأول : التوحيد

### الميتافيزيقا المعتزلية — والفيزيقا المعتزلية

ذكرنا من قبل « مقاتل بن سليمان » وكيف قام في تفسيره بإثبات الصفات وكيف قبل الحشركبير من الإسرائيليات في تفسيره ، وكيف نشر حديث « المقام المحمود » وما يؤدي هذا كله إلى الأخذ بفكرة الرؤية مجسمة وتمثلة تمثلاً حياً مادياً . ثم أعلن الشيعة الأرائل — غلاة ومعتدلة — نظرية التجسيم ودعمها فلسفياً — تحت تأثير رواقى — هشام بن الحكم . وبجانب هذا كله ، كانت المسيحية تجسم الله في المخلوق ، واليهودية التي اشتهر التجسيم عنها وملاً كتابها المقدس « العهد القديم » ، ثم المذاهب الغنوصية تنادى بالتجسيم في أقوى صورة . وكان من الشائع جداً في ذلك العصر . « تشبيه الله بصفات المحدثين »<sup>(٣)</sup> « وأن الله جسماً ولحماً ودماً وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين . ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات » ثم أثبتوا لله الاستواء والوجه واليدين والجنب والحيى والإتيان والفرقية<sup>(٤)</sup> وكانت هذه الأفكار الغلاظ تصدر من الحوشية ومن الصورة ومن المثلة أو المثلين أو المجسمة ، سواء من أهل الحديث أو الشيعة .

واجه المعتزلة — وهم من خواص أهل العلم والنظر — واجهوا هذا الأمر الخطير يستشرون في عقائد المسلمين فلجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها ثم وضعوا فكرتهم عن الله . أما هذه الفكرة فهي : إن الله واحد في ذاته ، عين واحدة<sup>(٥)</sup> ، شيء لا كالأشياء ليس بجسم ولا شيع ولا صورة ، ولا لحم ولا دم وهنا ينزمه المعتزلة عن كل

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٥٧ . (٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ص ١١٢ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ١٢٤ . (٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) الكمبي مقالات ص ٦٣ .

الإسرائيليات التي نشرها مجسمة خراسان وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان ، فانه ليس كائناً مادياً ولا جسماً حيوانياً ، والله ليس جزءاً ولا جوهرأ ولا عرضاً ولا عنصراً ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا بيبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء . ومن الواضح أن المصطلح الفلسفي بدأ يدخل في تراث المسلمين ، ووجد من أطلق على الله لفظ « الجواهر » والجزء والعنصر ولم يقبل المعتزلة هذا ! بل نزهوه عن الجواهر بأى معنى كان ، كما قرروا أيضاً أنه لا تلحقه الأعراض ، والنص ينكر أيضاً بالتالى كل تلك الأخبار التي تقر له الأعضاء من يدين وعينين وقدمين ، كما ينكر أيضاً السكون والحركة ! وبالتالى ينكر حديث التزول .

ويذهب المعتزلة إلى أن الله ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت . وهنا إنكار للجهة والفرقية وللعرشية ولغيرها من أحاديث فسرها المجسمة والمشبهة ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يمرى عليه زمان وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأخطار بل هو الذى لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد<sup>(١)</sup> ولا تجوز عليه الماسة ولا العزلة والحلول في الأماكن ، فانه إذن قديم مرمضى ، لا يماس العرش ولا غير العرش ، ولا يستقر عليه ولا على غيره ، ولا محل له في كون أو في شخص ، إنه منزه عن كل صفات المحدثين فلا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود . ثم يتره عن الشريك فهو « ولا والد ولا مولود : وتقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأنبياء » .

ويقدر المعتزلة أن فكرة الحجب والأستار التي تقول بها المشبهة خطأ : « لا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار » أما كيف نعرفه . . ؟ « إن شيئاً من الحواس لا تدركه<sup>(٢)</sup> ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه » ، « لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع » . ثم ينكر المعتزلة قول اليهود إنه مرض فعداته الملائكة : « لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات وينتهى المعتزلة إلى القول « بأن ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » .

إذن كيف يتصور المعتزلة الذات الإلهية ؟ يذهب المعتزلة أن الله قديم أول ، بل إن القدم أخص وصف لذاته « لم يزل أولاً سابقاً للحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات » ولم يزل علماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، عالم قادر حتى لا كالعالماء القادرين الأحياء ، شئ لا كالأشياء وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك في ملكه ولا وزير له في سلطانه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار « إنه الخالق للأشياء ، إنه القديم وما سواه محلد<sup>(٣)</sup> .

(٢) الكبي : مقالات ص ٦٢ .

(١) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٥١ .

(٣) المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٣٥١ .

وهنا تأتي مشكلة الخلق : لماذا أوجد الخلق ، إنه فعله لا للذة ولا لسرور لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور والذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ولا غاية لله ، لأن الغاية تنهاى وليس بنى غاية فيتناهى ، أما كيف أنشأ الخلق فقد أنشأه على ما أنشأ ، وخلق على ما خلق . . وهنا تقابل المعتزلة الفكرة الأفلاطونية أنه أنشأ الخلق على مثال سابق ، فيقولون : « لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر أو بأصعب منه » (١) .

أما القاضي عبد الجبار فيفسر لنا اصطلاح المعتزلة في التوحيد بأنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات تقيماً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه ، والإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجوداً (٢) .

وإذا انتقلنا من نظرة المعتزلة للذات إلى نظرتهم في الصفات نرى أنهم « تفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا هو عالم لذاته ، قادر لذاته حتى لذاته لا يعلم وقدرة وحياة ، إن الصفات لو شاركت في القدم الذى هو أخص وصف له لشاركت في الإلهية وهذا نقد لأهل السنة الأوائل من الكلابية أو بمعنى أدق هو تعديد للعقيدة المعتزلية تجاه عقائد السنة . إن المعتزلة تتفق جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته ، إن حملها كعان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض من ناحية والآلة من ناحية ، فليريد تلحقه الحركة والحركة عرض والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر ولكن النص القرآنى حاسم في أن الله مرید سميع بصير ، فهل تنكر المعتزلة ، نصاً قرآنيّاً أو خبراً صحيحاً ، إنها لا تفعل هذا ، إن الأشعري - حين ينقل فكرتهم عن السمع والبصر يذكر أن المعتزلة تقول « إن الله واحد ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » . ولكنها تؤول السمع والبصر ، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر ، وإنما إنكارها لوجودها معانى قائمة بذاته .

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

(١) الكعبى : مقالات ص ٦٣ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ٢ - ١٠ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

الرؤية يوم القيامة ، وهذا وصف غير دقيق ، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين ، واعترفوا برؤية القلب ، واستند المعتزلة في هذا على مبدئين عقليين المبدأ الأول : أن شيئاً من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا الآخرة . وثانياً « نبي التشبيه عنه من كل وجه - جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابه فيها وسماها هذا النمط توحيداً »<sup>(١)</sup> وقد ناقش القاضي عبد الجبار مسألة رؤية الله في كتابه شرح الأصول الخمسة مستدلاً على نفيها « بالسمع والعقل » معاً<sup>(٢)</sup> .

أما البغدادي والإسفرائيني فيصوران أصل الصفات عند المعتزلة تصويراً غير محايد ، ويشوب تصويرهما الإلزامات العتيفة على المذهب : فالله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء . وأنه لم يكن له في الأزل كلام ولا إرادة ، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم وصف الواصف ولم يكن في الأزل واصف ، والاسم عندهم هو التسمية ولم يكن في الأزل اسم<sup>(٣)</sup> . ويضع الإسفرائيني الإلزام مباشرة ويقول هذا قولهم في صنائع العالم ، وبديهية العقل تقتضي فساد « لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ولا قدرة ولا بصر له للعالم ومدبراً للخلقة » أي أن الإسفرائيني يلزمهم أن النبي سيؤدى إلى التعطيل المطلق لقدرة الله وإرادته ولكن المعتزلة لا تذهب إلى هذا المدى من التعطيل . غير أن الإسفرائيني يمدنا بتلك الصيغ المعتزلية المشهورة : « الصفة وصف الواصف والاسم هو التسمية » ومعنى هذا أن الصفة تستلزم الموصوف والواصف ، والاسم يستلزم المسمى والمسمى « فإطلاق الصفة وإطلاق الاسم على الله يستلزم وجود الإنسان ، وهنا إثبات لتقديم بجانب القديم .

ويرى الإسفرائيني : أن المعتزلة اتفقوا جميعهم - غير الصالحى - على أن المعدوم شيء ، حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد والبياض بياض ، ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزد في صفاته شيء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم . والقول بشيئية المعدوم فرع عن قولهم في الصفات . وقد ذكر الإسفرائيني أن فكرة المعدوم شيء هي تصريح بقديم العالم<sup>(٤)</sup> ولا يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ، بل إنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة ، وأن الأشياء كانت كلها معدومة قبل الوجود ، ثم استمدت وجودها عن الله ، فن مادة العدم وجد العالم ، والله هو مانع الوجود . . إن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

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

(٣) البغدادي : الفرق ص ٦٤ .

(٤) الإسفرائيني : التبصير ص ٣٧ .

هو تزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم ، وأن فعله هو فقط منح الوجود للمعدوم ، وهنا تأتي المشكلة . هل العدم أى مادة الوجود قديمة ؟ ، لم يصرح المعتزلة بهذا ، إن العدم عندهم شئ ، وله ماهية . ولكن الله لم يعط لعدم هذه الماهية ، وإنما ظهر منه العالم بإيجاب الله ، هل يشبه هذا « الميول » الأرسطاليسية أو يشبه فكرة الهيولى المطلقة الأفلاطونية ، أو يشبه المثل الأفلاطونية : أو يشبه الإلزامات التي أزمها أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية ؟

وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الآثار الخارجية للمعتزلة في نظرهم إلى مشكلة الصفات عامة . وقد تنبه المفكرون الأقدمون إلى هذا ، فزرى الأشعري يذهب إلى أن العلاف تأثر في إنكار قدم الصفات بأرسطاليس<sup>(١)</sup> ، والشهرستاني ، في نص آخر على جانب كبير من الأهمية ، يقول « إن نقي الصفات يعود إلى قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة »<sup>(٢)</sup> والشهرستاني ، وقد كان معنياً بتوضيح الصلات بين أعداء مذهب أهل السنة والجماعة وبين من سبق المسلمين من فلاسفة ، يقول : « القول بنقي صفات الباري العالی من العلم والقدرة والحياة ، كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيحة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى كونه عالماً قادراً ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » بل إن الشهرستاني يقرر أن شيوخ المعتزلة جميعاً طالعوا كتب الفلاسفة وخلطوا مذهبها بمناهج الكلام ، وبخاصة العلاف في معالجته مسألة الصفات ، والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة ، وبشر بين المعتزلة في نظريته عن التولد إنما كان يتجه إلى الطبيعيين من الفلاسفة<sup>(٣)</sup> .

ويذهب الشهرستاني إلى أن المعتزلة سمو البحث في العقائد بالكلام مقابل تسمية الفلاسفة فنّاً من فنونهم بالمنطق وذلك حين اطلع على كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون وقام المتفلسفة بتضيرها ، « فخلطت مذهبها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنّاً من فنون العلم سميتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى العلم باسمها . وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنّاً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان »<sup>(٤)</sup> .

ولكن ينبغي أن نأخذ كل هذا بحذر . هل أخذ المعتزلة المنهج الفلسفي والروح الفلسفي .

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

(٢) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٢ - ٣٣ .

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

أو أنهم أخذوا بالمادة ؟ لقد رأينا الإسفرايينى يقول من قبل إن شيئية المعدوم تساوى تماماً قدم العالم ، وهذا ما لم يقصده المعتزلة ، وإنما أرادوا فقط أن يميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، وأنهما لا يشتركان إطلاقاً في ماهيتهما ، وأن عمل الله هو منح عدم الوجود ، والوجود ما يشترك فيه الله والعالم . أو بمعنى أدق أرادوا تفسير خلق الله الأشياء من عدم . والله عند المعتزلة هو وحده القديم ، وعدم إذن ليس قديماً . إن خطأ المعتزلة هو تقعر عقلى في تفسير عدم ، إن عدم ببساطة هو كما يذهب الأشاعرة وهم فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، أى المعبرون بحق فلسفياً عن قرآن الله وستة رسوله ، إن عدم هو لا شيء ، وإن الله أوجد العالم حادثاً في زمان - مخلوقاً - لا من مادة سابقة - هيولى أو عدم . أما القول بشيئية المعدوم أو لعدم فإنه سيوقع حتماً في قدم عدم ومشابهة هذا لقدم المادة عند أرسطو ، أو للهيولى المطلقة عند أفلاطون . وهيولى غير معينة قابلة لكل صورة ، وعدم غير متعين عند أغلب المعتزلة ، قابل لكل وجود ، أو ممكن الوجود . ولكن المعتزلة ، وهم يفسرون القرآن من وجه ، ليسوا على الإطلاق تلاميذ أرسطو أو أفلاطون ، والعلاف في جوهر فلسفته يهاجم أرسطو في جوهر فلسفته ، وسرى في الفصل المقبل كيف يفسر الآيات القرآنية في سكون أهل الخلدن حتى يبطل فكرة خلود الحركة . والنظام يعلن أنه ينقض كتب أرسطو طاليس ، وأبوالحسين البصرى يذكر أن المعتزلة أخذت على أبى هاشم الجبائى أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل<sup>(١)</sup> . فالمعتزلة إذن كانت تشعر شعوراً واضحاً بالخلاف بينها وبين أرسطو ، ولم يتجهوا إطلاقاً نحوه ، وإنما هاجموه هجوماً عنيفاً ، إن قوله بقدم العالم جعل بينهم وبينه حاجزاً كبيراً . إنه يؤدي إلى القول بأن الله غير خالق . ثم إن المعتزلة هاجمت فكرة المحرك الأول غير الجسائى ، والذي يحرك العالم لغاية - وهذا لأنه معقول ومعشوق - إن هذه الفكرة تسلب عن المحرك الأول القدرة على الخلق وتقصر عمله على تحريك العالم ، وتنتهى إلى أنه كائن غير فعال ، بالرغم مما يدعيه أرسطو من فعله . ونحن نعلم أن أرسطو لا يصل إلى فكرة الخلق من لا شيء ، وتكاد تكون الفلسفات اليونانية - ممثلة في أرسطو وأفلاطون من قبل خاصة - لا تعرفها إطلاقاً . وعلى العموم لم يتجه المعتزلة الأولون نحو أرسطو بل هاجموه أشد هجوم وكتب بعضهم كتباً تناقض مذهبه .

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

الخاطئة للمذهب الأفلاطوني . وبين المعتزلة أو بين المسلمين عامة : فقد ذهب أرسطو إلى القول بأن أفلاطون ينادى بحدوث العالم ، وقد عرف المسلمون هذا عن أرسطو ، فمن المحتمل أن تكون هناك ثمة مشابهة . ولكن المعتزلة تقرر في وضوح أن الله لم يخلق العالم على مثال سابق ، والتصانع عند أفلاطون قد صور العالم شبيهاً بذاته ، والزمان ، الذي كان وهو كائن وسيكون مع العالم ، هو شبيه بالجوهر الثالث للأبدية المتحركة ، فثمة فرق كبير بين أفلاطون والمعتزلة . إن للمعتزلة موقفها الخاص تجاه الفكر الأفلاطوني ولها أصالتها<sup>(١)</sup> .

وإذا خطونا نحو المنهج وجدنا أشد الخلاف بين منهج كل من أرسطو والمعتزلة : إن المعتزلة رفضت - كما رفض أهل السنة والجماعة - المنطق الأرسططاليسي ، ولم يتخذوه مهجماً لأبحاثهم . ولقد أورد ابن تيمية في كتابه الرد على المناطقة النصوص المتعددة التي تركها المعتزلة مهاجمين المنطق اليوناني ، وهي تثبت أنه كان لم منطقهم الخاص المنبثق عن فكر إسلامي ، وأنهم شاركوا أهل السنة والجماعة في عدم أخذهم بالمنطق الأرسططاليسي .

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

• • •

إن النتيجة الحاسمة التي نصل إليها من بحثنا لهذا الأصل عند المعتزلة في أننا أمام موقف عقلي يصدر عن العقل وحده . لم يقبل المعتزلة التصوير اليوناني لله ، لا في صورته الأفلاطونية ولا في صورته الأرسططاليسية . كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدي الإسلامي لفكرة الله . من ناحية عقلية بحتة ، لم يقبلوا فكرة المحرك الذي لا يتحرك ، ومن ناحية عقلية بحتة لم يقبلوا صورة الإله المجسم المشبه . . . وقد اتجهوا إلى نظرية « العين الواحدة » . لقد كانت نظرية أكثر إيجابية من النظرية اليونانية في الله ، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينذاك . ولا شك أن الفيلسوف المشائي الإسلامي كان يعتبر « المعتزلي » مشبهاً ، بينما اعتبره « مفكرو الإسلام » معطلاً - أما نظرية المعتزلة في العالم ، وهي نظرية فلسفية بحتة ، فإنها أيضاً لم تقنع الفيلسوف الإسلامي المشائي الذي قرر بحسم قدم العالم ، ولم تقنع عالم الإسلام الذي يأتي في شية المدوم نوعاً من « القدم » هل كان الفيلسوف المعتزلي يتوسط بين الفلسفة والدين ولكنه

(١) الأصول الأفلاطونية - فيدون ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢ .

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

إن المعتزلة - بعد واصل وعمرو - ومفكرى الإسلام من غير المعتزلة ناقشوا المسيحية وكتابات يحيى الدمشقي ثبت ذلك . كما أن تلميذ يحيى تيودور أبي قرة قد ناقش المسلمين . وقد كتب الأستاذ زهدى حسن جار الله في بحثه الممتاز عن المعتزلة فصلاً طويلاً عن يحيى الدمشقي ، وحاول متابعاً لمكدونالد ودى بورا وغيرهما من مستشرقين - أن يثبت صلات المعتزلة بيحيى وتلميذه<sup>(١)</sup> . ولكنه غلا في الأمر غلواً شديداً . كان المعتزلة رواد التوحيد . وكان يوحنا الدمشقي وتلميذه ونصارى المنطقة كلها رواد التثايت . وبينما أراد الأولون التنزيه المطلق لله من كل مشابهة أو تحمير أو انتقال ، كان الآخرون يؤمنون بحلول الله في المسيح وظهوره فيه . ولقد لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحق أن نشأة المعتزلة كانت نشأة إسلامية بحتة ، وأنه ليس فيها أثر مسيحي على الإطلاق<sup>(٢)</sup> . ويذهب نيرج في مقدمته المستفيضة لكتاب الانتصار - إلى أن المعتزلة إنما قامت للدفاع عن التنزيه تجاه الأفكار التجسيمية التي خرجت إلى الإسلام عن الثنوية ، وأن المناقشات الأولى بين المعتزلة وأعدائها إنما كانت بينهم وبين القوس الثنوية فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يناظران بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ويطردانها من مجالسهما ، وكذلك فعل عمرو بجرير بن حازم الأزدي السمنى في البصرة ، واستفاضت الأخبار عن أبي الهذيل العلاف في مناقشاته مع المجوس . . وكذلك فعل النظام ، وكتاب الانتصار نفسه إنما كان ردّاً على ابن الراوندى - وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام . ويرى نيرج أن مناقشات النظام التي تركها لنا التاريخ مما يبطل ما ادعاه خصوم المعتزلة بأنهم إنما أرادوا الزندقة وهدم الإسلام ، والواقع أنهم كانوا ضد ذلك قطعياً . لقد كانوا أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام وحمية ضد مخالفيه في ذلك الزمان ويقرر نيرج بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية والقضاء على مكانتهم في الشرق الأدنى ، ولم يفعل المعتزلة هذا عبثاً أو عن هوى ، بل لأنهم قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل ، فاستغرق المعتزلة في الأبحاث العقلية والدقائق ، ليظهر الإسلام في مظهر التحدى وأن يفوز بالهولة العقلية . وهذا كلام حق إلى حد ما ، فقد قام المعتزلة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية - مقابلة لثنوية الآخذين بالتجسيم ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم ، وبخاصة اليهودية والمسيحية .

(١) زهدى حسن جار الله ، ص ٢٣ - ٣٢ .

(٢) نيرج : مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

ولقد لجأوا إلى « رقيق الكلام ودقيقه » وغاصوا في كل جزئية فلسفية لكي يتفحصوها ويعرفوا دقائقها ، وفي كل ما فعلوا كانوا يصدرون عن جانب من جوانب الإسلام ، لا الإسلام كله الذي صدر عنه الأشاعرة فيما بعد . أما مشابعتهم للمسيحيين فهي مشابهة شكلية . يقول نيرج : « أقام المدافعون عن المسيحية في أول أمرها علم اللاهوت بمنظرتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك ، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسنه . ومعنى الكلام هو المكاملة والمناظرة والمجادلة »<sup>(١)</sup> فكما أقام هؤلاء أسس اللاهوت المسيحي ، أقام المعتزلة أسس اللاهوت الإسلامي أو علم الكلام . هذا هو رأى نيرج - وهو رأى كما قلت - قريب من الصحة ، أما الرأى الصحيح فهو أن أهل السنة والجماعة الأوائل قاموا بالجانب الأكبر في إقامة أسس اللاهوت الإسلامي أو « علم الكلام » وعاون المعتزلة بلا شك من جانبهم في إقامته . . . وقفوا جميعاً أول الأمر تجاه الأديان والفلسفات التي هاجمت الإسلام ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا الواحد مع الآخر ولكنهم جميعاً - أهل سنة وجماعة ومعتزلة - لم يناسوا عملهم الأساسى : وهو الدفاع عن حومة الإسلام تجاه الثنوية والفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية ومن الخطأ الكبير ما يذهب إليه بعض المستشرقين ومن تابعهم من فراعهم من باحثين شرقيين من أن المعتزلة هم تلاميذ آباء الكنيسة في عقائدهم اللاهوتية : لقد رأينا من قبل كيف يهاجم ابن عباد المعتزل عبد الله بن كلاب ويقول إنه في قوله يقدم القرآن يتابع النصارى في قولهم يقدم المسيح . فهذا شيخ من شيوخ المعتزلة يتهم أعداءه باتباع النصارى ، فلا بد إذن أن يكون هو أشد نأياً وبعداً عن المسيحيين . ونرى الشهرستاني يقول : إن إثبات وجود الذات عند أبي الهذيل العلاف وأحوال أبي هاشم مأخوذ من النصارى<sup>(٢)</sup> وهذا يدل على أن مفكر أهل السنة والجماعة يتهم أعداءه من المعتزلة بالأخذ عن النصارى : إنه لا هذا ولا ذاك أخذ عن المسيحية . . . إنهما - السنن والمعتزل اجتهدا في النصوص وأدلى كل برأيه .

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

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

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

ويشرح الإمام أبو الحسن الأشعري هذه العقيدة محدثاً بها جبهة المسلمين ، وذلك بعد أن جرب وقتاً طويلاً عقائد المعتزلة في الصفات وعرف خباياها فيقول : « الإنسان إذا فكر في خلقته : من أي شيء ابتداء وكيف دار في أطوار الخلق طوراً بعد طور ، حتى وصل إلى كمال الحلقة ولما عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليُدبر خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة ، وتبين آثار الأحكام والإنقان في الحلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جردها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شامداً وغائباً » (١) :

بهذا يفتتح الإمام الأشعري العودة إلى حظيرة الحق . . عقيدة أهل السنة والجماعة . . فيشرح بدء الحياة وتطورها في نطاق النوع ، حتى تصل إلى منتهاها من كمال نوعي ، فيذكر أنه بذاته المتطورة التي تمس أن وصولها إلى مرحلة الكمال ، دليل على ما يعترىها من نقص ، وأنه لا بد من وجود من هو أكمل من هذه الذات كان له هو تدبير هذا الكمال ، ونقل هذه الذات من حال إلى حال ، فتوصل بالضرورة إلى أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً .

ومضى الإمام الأشعري فيقول : « ولا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فيحصل بالعلم الإحكام والإنقان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث .. ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل ، وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات ، إلا وأن تكون الذات حيا بجمية (٢) وهنا يتجه الأشعري إلى إثبات الصفات ، إذ لا بد من أن نقرر للعالم عاملاً وللقادر قدرة . . هذا ما يبثه العقل السليم ، لا السمع فقط الذي أثبت له العلم والقدرة والإرادة ... إلخ . ويتجه الإمام الكبير إلى المعتزلة ملزماً فيقول : « إنكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالماً قادراً » - والمعتزلة كما تعلم لا تختلف في كونه عالماً قادراً ولكنها تقول إنه عالم بذاته قادر بذاته - ويمضي قائلاً « فلا يخلو إما أن يكون المقهومان من الصفتين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك ، فعرف أن الاعتبارين مختلفان . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظر أو إلى الحال أو إلى الصفة : وبطل رجوعه إلى النظر المجرد ، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين لو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب فيما يصوره . وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات

(١) الأشعري : مقالات ، ج ١ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٢٨ .

واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي . والإمام الأشعري هنا يرى أن اعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة سيؤدي إلى تناقض في الذات ، فإذا علم قيعلم بالذات التي هي علم وقدرة وإرادة إلخ . . . أما إذا كان الأمر لا يعدو ألفاظاً تطلق ، فكان من الأولى ألا تطلق على الله ألفاظ الصفات ، فلا يريد الشارع منا الارتباب والشك . أما القول بالأحوال ، وهي أحوال أبي هاشم ، ( وهي صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ) فهو لإثبات واسطة بين التقيضين ، فالنتيجة التي لا محيص عنها هي : « أن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرته حتى بحياة مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . . . وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره » (١) .

ويضرها الإمام الإسفرائيني بقوله « لا يجوز فيها ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : إنها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا أنها موافقة أو مخالفة ، ولا أنها تباينة أو تلازمه ، أو تصل به أو تنفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ، ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره » (٢) .  
وبهذا حل الأشاعرة مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الإسلامي .

### الأصل الثاني : العدل

#### جبرية الله وحرية الإنسان

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

(١) نفس المصدر : ص ١٢٩ .

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

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

(١) الشهرستاني : ج ١ ص ٥٦ .

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

(٣) الكمي : مقالات ص ٦٣ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المنية ص ٦ .

بل إن القاضي عبد الجبار في شرح الأصول يذهب إلى « أن الله تعالى عالم بقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعالم باستغناؤه عنه ، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فافقه إذن - في رأى المعتزلة - غير مختار . ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدر التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقونه ، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه ، وإن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرته الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يقنيها إذا شاء ويقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر اختار على طاعته ، ولنتهم اضطرارياً عن معصيته ، ولكن على ذلك قادراً ، على أنه لا يفعل ، إلا إذا كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى<sup>(١)</sup> . يتبين لنا فكرة المعتزلة وهي اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو ملك الله من الشرور والآفات . ولكن هذه الشرور والآفات موجودة والفساد موجود ، إذن كيف تفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجد لها ؟ يذهب المعتزلة إلى أن الله لم يخلقها ، إن العبد قادر خالق لأفعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة ، والله منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، وقيل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً . إن الحكيم لا يفعل إلا الصالح والخير ، ويجب - من حيث الحكمة - رعاية مصالح العباد<sup>(٢)</sup> . فافقه أوجد فقط القدرة في الإنسان ، وهي الطاقة التي تنتج الأفعال الإنسانية أو ما يسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدرة لها على الفعل سابقة عليه . إذن فالاستطاعة أو القدرة الإنسانية هي التي تعمل . . وهي قدرة عامة ، أما القدرة الإلهية فهي قدرة خاصة لا تؤثر في القبح والشرور ، لأن صدور هذه عنه : إما سفه - إن كان عالماً بها ، وإما جهل - إن لم يكن عالماً بها وكلا الاثنين على الله محال : إن عمل الإنسان في نفسه هو حركة أو سكون ، طاعة أو عصيان ، وكل هذه الاعتبارات تعرض للفعل الإنساني والله منزّه عن هذه الاعتبارات<sup>(٣)</sup> .

ولقد مضى المعتزلة - في جرأة وقوة نادرتين - يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أرادته معاً . إن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، وينتفي أي يبقى معدوماً إذا ما انتفت . فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان . . وجد الشيء وتحقق لأن الداعي

(١) القاضي : شرح الأصول ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٢) المسعودي : مروج ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٩ .

إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً ، لانتهاء الداعى إلى وجوده ؛ وهى إرادة الإنسان . . هنا تمنع ، ولذا سمى هذا البرهان ببرهان التامع .  
ومن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه فى أسمى المراتب : إنه القادر المختار ، يفعل الخير والشر والحق والباطل ! ولكنهم أنقصوا حقاً من قدرة الله ، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعال ، إن لم يكن أكثر الأفعال فى هذا الكون . وهو أعمال الشر . لقد صحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته ، فكان للإله عندهم مقام صغير فى هذا الكون ولكن هل هذا هو الحق الذى يعرفه الإنسان بتجربته الخاصة ؟ هل يسير الإنسان فى الطريق الوجودى حراً مختاراً هل أتى الإنسان إلى هذه الدنيا مختاراً ، وهل يذهب منها مختاراً ؟ فى البدء أتى جبراً وفى النهاية ذهب جبراً وهو يدعى الحرية فيما بين البدء والنهاية ! ! ! إنه معلول لعله - تبعاً للتصور الميتافيزيقي - ولا ينكر المعتزلة هذا . ومن هنا نمضى قديماً : هو معلوم لعالم ومقدور لقادر ومراد لمريد . إلخ . إن حياة الكائن الحي تتجه نحو غاية معينة ، وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت عقبات دونها ، وكذلك أفعاله ؛ وقد وقف أهل السنة والجماعة موقف الإنكار المطلق لهذا الأصل من أصول المعتزلة ، ورأوا تعالى المعتزلة حين وسعوا فى شمول القدرة الإنسانية وضيعوا من قدرة الله ، فهاجمهم أشد هجوم ، وعابوا عليهم بشدة قولهم إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، إذ أن هذا سيؤدى فى نظر أعدائهم « إلى كل واحد منهم - أى من العباد ، ومن جملة الحيوانات - كالبقعة والبعوض ، والنحلة ، والدودة ، والسمكة - خالق . خلق أفعاله ، وليس الله خالقاً لأفعالهم ، ولا قادراً على شيء من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها ، فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون<sup>(١)</sup> أى أن وجود قدرة الإنسان بجانب قدرة الله يعنى تعدد الفاعلين والفاعل واحد ... » إن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله تعالى . ولم يوجبوا تخصيصاً فى وصف كونه قادراً ، لأنهم مهدوا بذلك طريق القول بالثنوية . أى أنه إذا كانت أفعال الحق والخير تصدر من الله ، وأفعال الشرور والباطل والآفات تصدر من الإنسان ، فقد تنفى الخالق ، أى أصبح هناك خالقان تنسب إليهما القدرتان المختلفتان .

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

(١) الإسفرايىلى : التبصير فى الدين : ص ٤٨ .

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

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

### الأصل الثالث

#### الوعد والوعيد : الموقف العقلاني ومسئولية العقل

وقد سمي المعتزلة أيضاً بالوعدية وبالوعيدية ومحدد القاضي عبد الجبار كلا من الوعد والوعيد : أما الوعد فهو كل خير يتضمن إيصال نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال وعدمهم بالتفضل ، مع أنه غير مستحق<sup>(١)</sup> ؟ وأما الوعيد فهو كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٢٤ - ١٣٦ .

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

ويفسر الشهرستاني مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد بأنهم يرون : أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعرض . . والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار<sup>(١)</sup> ، أما المسعودي فيشرحه كالآتي : وأما القول بالوعيد - وهو الأصل الثالث فهو أن الله لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلا بالتوبة وأنه الصادق في وعده ووعيده ولا مبدل لكلماته<sup>(٢)</sup> .

أما أهل السنة والجماعة فقالوا بأن كلام الله الأزلي قد وعد على ما أمر ، وأوعد على ما نهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل<sup>(٣)</sup> .

نرى أن بين التصورين خلافاً كبيراً : إن الله عند أهل السنة والجماعة يثيب من يثيب ، ويعاقب من يعاقب طبقاً لكلامه الأزلي ، هنا تنعدم القدرة الإنسانية ذاتية في قدرة الله ولا تبقى إلا القدرة الإلهية التي قدرت في الأزل الثواب والعقاب ، ولم تدع أدنى مجال لتصرف العقل للأمر ، والعقل قاصر عن أن يصل إلى الكنه . بينما ينصب العقاب والثواب عند المعتزلة على أفعال الإنسان التي يقتضيها العقل على سياقه ، وإذا كان العقل هو الذي يقتضي الفعل ، فهو إذن القوة المميزة بين الخير والشر : « أحوال المعرفة ، وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك . وورود التكاليف ألطاف لله أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حيا عن بينة<sup>(٤)</sup> - وهنا يقدم لنا المعتزلة نظرية اللطف الإلهي ، وهي نظرية شغلت المعتزلة كثيراً ، وأفرد لها القاضي عبد الجبار جزءاً كاملاً من كتابه المغني وتكاد تشبه العناية الإلهية التي لا تجيز العقاب بدون دعوة الرسل فتابع الرسل والأنبياء لإثبات ما وصل إليه العقل من حسن وقيح في الأشياء وليس للسمع من أهمية سوى أنه تأكيد للعقل في أحكامه . « المعارف كلها معقولة

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

(٢) المسعودي : مروج ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٩ .

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

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

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

## الأصل الرابع

### المنزلة بين المنزلتين : تقويم الإيمان

هذا الأصل الذى يعتبره كثيرون من المؤرخين نقطة البدء فى تكوين المعتزلة وقد سُمى المعتزلة بالمنزلية : أصحاب المنزلة بين المنزلتين<sup>(٤)</sup> ويذهب البلخى المعتزلى - ومن أقدم مؤرخى الفكر المعتزلى أن هذا الأصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذى له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع فى أسماء مرتكبي الكبائر من أصل الصلاة - فقالت الخوارج : إنهم كفار مشركون - وهم مع ذلك فساق - وقال بعض المرجئة : إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله

(١) نفس المصدر : ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر نفس الحقيقة .

(٣) الإسفرائىلى : التبصير ص ٣٩ .

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

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

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

- 
- ( ١ ) الكعبى البلخي : مقالات ص ١١٥ .
  - ( ٢ ) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٧ .
  - ( ٣ ) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ص ١٥٤ .
  - ( ٤ ) الإسفراييني : التبصير ، ص ٤٢ .
  - ( ٥ ) أبوطالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

كل نظرة من تلك النظرات يقابلها في نطاق المعاملات قواعد وأصول خاصة تحدد تلك المعاملات ، وتؤدي إلى كثير من أنواع التحريم والتحليل أما عند المعتزلة فقد بدأوا بأسلوبهم العقلي ومنهجهم الفكري الدقيق يحددون معاني الإيمان ، وترى هذا عند شيخهم الأول واصل ابن عطاء ثم من اتبعه من المفكرين .

### الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المسئولية السياسية

وهذا المبدأ أمر أخلاقي عملي وسياسي الآن عينه ، وتفسير القاضي عبد الجبار له يبين جانبه الأخلاقي ، إنه يعرف الأمر بأنه القول القائل لمن هو دونه في الرتبة افعَل . والنهي هو قول القائل لمن هو دونه لا تفعل . وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، وهذا لا يقال في أفعال الله القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنه ولادل عليه . وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبح لا يقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه<sup>(١)</sup> وهو أمر يكاد يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية ، ولخصه أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد في سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه ، سواء أكان كافراً أم مسلماً<sup>(٢)</sup> . ويصوره الأشعري كما يأتي : « أجمعت المعتزلة ، إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك »<sup>(٣)</sup> . ويصوره المسعودي كما يأتي : « وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو الأصل الخامس ، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه ، وإن كان بالجهاد ، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاستق<sup>(٤)</sup> . ولم يتحقق تطبيق هذا الأصل عند المعتزلة . بل طبقة الزيد فقط . والملك وصم أهل السنة والجماعة المعتزلة بأنهم غنائيث الخوارج ، تلك هي الأصول الخمسة للمعتزلة ، تكون كما قلت مذهباً متناسقاً مترابطاً ، ويتصل كل واحد منها بالأخرى : التوحيد كان أساسها ، وأقيم العدل على التوحيد ، ومن العدل انبثق أصل الوعد والوعيد ، وتفرعت من تلك الأصول الثلاثة المسائل وكثرت الجزئيات . واختلفت المعتزلة فيما بينهم ، كما اختلفوا مع غيرهم من الفرق وتضخمت المسائل ، وتعمقت الحركة الكلامية .. وسعرض الآن لصورة من كبار مشيختهم ، حين وقفوا يدلون بأرائهم الفلسفية ويحوضون أجزاء الفلسفة كلها .

(١) عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٤١ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ وانظر أيضاً المسعودي ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

(٤) المسعودي مروج ٩ ، ج ٣ ص ١٥٤ .

وينبغى قبل أن نختم هذا الفصل أن نشير إلى أن هؤلاء المعتزلة ، رواد الحرية الإنسانية ، كانوا أشد الناس في فترة ازدهارهم وقوتهم - قسوة على الحرية الإنسانية .. أذاقوا أعداءهم الويلات ، وسقط أحمد بن نصر الخزاعي شهيداً ينكر فكرة خلق القرآن ، وأذاقوا إمام الحديث الكبير أحمد بن حنبل صنوف العذاب حتى يعلن « خلق القرآن » . . وشيخ فلسفة السنة قابض على كتاب الله ، لا يتزحزح قيد أنملة ، معلنا للأجيال من بعده - تحت صنوف العذاب ، وسطوة الخليفة الطاغى ، وبشع الجلاد بسيفه ونطعه - أن القرآن غير مخلوق . وحين أتى الإمام أبو الحسن الأشعري بدأ عقيدته بأنه يتابع الإمام أحمد بن حنبل في كل آرائه . وقد حفظت عقيدة أهل السنة - عقيدة الأشاعرة - على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

### ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة :

إن الأصول الخمسة المتطورة - أى في الصور النهائية لها - كما صورها الأشعري والقاضي عبد الجبار وغيرهما من مفكرين - إنما هي مذهب فلسفي متكامل - يقدم لنا العناصر الفلسفية لمفكرين مسلمين . الميتافيزيقا تحتوى الأصل الأول كله - وهو التوحيد - وأجزاء من الأصل الثاني - وهو العدل - يبحث الأصلان في ذات الله - وصفاته - ينبثق من هذين الأصلين - ميتافيزيقا تامة - فإذا انتقلنا إلى الجزء الثاني من أجزاء الفلسفة - وهو الفيزيقا - فإننا نراها واضحة في أبحاث متعلقة بالأصل الأول - التوحيد عن مادة العالم وخلقه وشيئة المعدوم ، ومن هذا الأصل الأول - انبثق ، فكرة الجزء الأول الذي لا يتجزأ - وما استدعاه من بحوث في الحرية والسكون والأعراض والطفرة . . الخ .

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثالث من الفلسفة - وهو الإنسان - فإننا نرى فلسفة الأخلاق واضحة في الأصل الثاني وهو العدل - وفي الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد - نظرية متكاملة في الحرية الإنسانية ، والمسئولية الفردية ويتم النظرية الأخلاقية ، بحرثهم في المنزلة من المنزلتين - حقاً إن المنزلة بين المنزلتين - يتصل بالإيمان ومفهومه ، ولكنها في الآن عينه تبحث في الإنسان وموضعه في المجتمع أو مصيره الأخرى .

أما الناحية السياسية عند المعتزلة : وقد أقيمت على أساس عقلي : فتتضح في الأصل الخامس . وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إن هذا الأصل سياسى بحث ، إنه يحمل بلا شك في ألفاظه شعاراً دينياً أو ربما قرآنياً . ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعب ، وأن على الشعوب أن تتور ضد حكامها ، إذا ما ظلمت . وهذا المبدأ وضعته

الحوارج من قبل على أسامس ديني ، ولكن المعتزلة وضعته نظرياً . لم تخرج المعتزلة - كما قلنا من قبل . ولذلك دعوا بمخاينث الحوارج .

أما آراء المعتزلة في الإمامة ومواقفهم من الأمويين والعباسيين والعلويين ، فكان مجموعة من المتناقضات . لم يحاربوا الأمويين ، بل وقف وأصل موقفاً يكاد يكون موقف حياد بين علي وبين أعدائه ثم حاربوا مرة واحدة مع الزيود ولكن انتهى الأمر بعد ذلك ، وخدم كبار مشيخة المعتزلة - خلفاء بني العباسي واسترزر بعض المعتزلة لهم ، وأصبح الاعترال دين الدولة الرسمي . وأصبح أصحاب حرية الإنسان سمراء ووزراء للملوك . وسلبوا الإنسان حرته ، حين حاولوا إرغام علماء المسلمين على اعتناق مذهبهم .

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

ولعل هذا الاختفاء مما جعل بعض الباحثين يتصورون أن المعتزلة كانت فرقة سياسية سرية ، وذلك لأنها في عهد الرشيد ، استتر البعض من رجالها ، وأن كتاب الأصول الخمسة لأبي الهذيل كان حينئذ كتاباً سرياً . ولست أرى في هذا صحة . إنهم قاموا بالاستتار ، لقيام المجتمع ضدهم دينياً - كانت العقلانية مؤدية حينئذ ببعض إلى الإلحاد ، ونحس الخليفة المواقف العقلية كلها إسلامية وغير إسلامية . أن الاستتار الحقيقي ، إنما كان ممن هربوا إلى الشيعة - وتشيعت المعتزلة منذ ذلك الوقت أو اعترل الشيعة ومن ذلك الوقت ، وهم يوالن علياً وأولاده - سواء أكانوا فاطميين أو حسينيين أو إسماعيليين .

## الفصل السادس

### أبو الهذيل العلاف

#### فيلسوف المعتزلة الأول

اعتبر صاحب المنية أبا الهذيل العلاف من الطبقة السادسة من المعتزلة ، ونسب إليه من صفات التمجيد والثناء الشيء الكثير فقال : « كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يتقدمه أحد من المرافقين له ، ولا من المخالفين »<sup>(١)</sup> ونرى الملطى عدو المعتزلة الكبير يقول : « وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله ، وهو أيوهم وأستاذهم ، وكان الخلفاء الثلاثة - المأمون والمعتصم والواثق - يقلّمونه ويعظّمونه . وكان الوزير ابن أبي داود من تلامذته ، وكان لا يقوم له في الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته »<sup>(٢)</sup> أما الشهرستاني فيقول عنه إنه شيخ المعتزلة ومقدم الطريقة ، والمناظر عليها<sup>(٣)</sup> ويذكر ابن خلكان عنه إنه « شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم وبجالسهم ومناظراتهم ، كان حسن الجدل قوي الحجّة ، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات »<sup>(٤)</sup> .

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

أما اسمه الكامل فهو أبو الهذيل محمد بن أبي الهذيل العلاف ، أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبدالله بن مكحول العبلي ، كان مولى لعبد القيس ، ولقب بالعلاف - فيما يقول ابن المرتضى - « لأن داره بالبصرة كانت في العلافين »<sup>(٥)</sup> . وهذا خطأ ، فقد لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها ، وهي كما قلت من قبل - دليل على أصلهم غير العربي . ولد سنة ١٣١ هـ على ما يذكر الخياط ، أو سنة ١٣٤ هـ على ما يذكر أبو القاسم الكهمي ،

(١) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٦ .

(٤) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٧٦ .

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

ويذكر ابن خلكان التاريخين ويضيف أيضاً عام ٨١٣٥ - ٧٥١م وتوفي عام ٨٢٣٥ - ٨١٤م بسر من رأى<sup>(١)</sup> ، وقيل إن وفاته كانت سنة سبع وعشرين ومائتين<sup>(٢)</sup> ، وقيل في أيام الواصل ، أى فيما بين سنة ٨٢٢٧ إلى سنة ٨٢٣٢ . ونستنتج من هذا أنه عمر مائة سنة . ويذكر ابن خلكان أن أبا الهذيل قد كف بصره ، وخرف آخر عمره ، إلا أنه كان لا يذهب عليه شيء من الأصول ، لكنه ضعف عن مناظرة المناظرين من مخالفيهم وحجاجهم ، كما ضعفت ذاكرته<sup>(٣)</sup> .

وبهنا من كل هذا أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة ، وأنه ناقش وجادل في حضرة الخلفاء ، والمأمون منهم بالذات ، وأنه كان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزل الأول الساذج إلى المذهب المعتزل الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة .  
نشأ أبو الهذيل العلاف في مدرسة المعتزلة بالبصرة ، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء ومبعوثه إلى أرمينية فيما يرى صاحب المنية<sup>(٤)</sup> ، وعن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني فيما يرى صاحب التنبيه<sup>(٥)</sup> .

وهنا تقابلنا مشكلة دراماته الفلسفية ، هل درس أبو الهذيل العلاف الفلسفة على مشيخة المدرسة ؟ أو بمعنى أدق ، هل تدارس هؤلاء المشايخ فلسفة اليونان وغير اليونان التي وصفت إليهم ؟ أم أنه درسها خلال قراءاته في الكتب المترجمة ؟ إنني أرجح أن هؤلاء التلاميذ القدامى لواصل وعمر وعرفو الكثير عن المذاهب الثنوية ، ونحن نعلم أن البعض منهم سافر إلى البلاد الإيرانية وأرمينيا مهداية أهلها إلى الإسلام ، ولكن من المحتمل أيضاً أن يكون العلاف درس الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمات ، واتصل بأهلها ، أى اتصل بالترجمة ونحن نعلم أنه قد دعى للجدال أمام المأمون ، وكانت مجالس المأمون مجالس فلسفة ، وفي رحابه عاش الترجمة .  
ومن الأدلة على أن أبا الهذيل العلاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية ، وأنه أتقن خفاياها ما يأتي :

( ١ ) ما ذكرناه من قبل من أن أبا الحسن الأشعري يقرر أن مذهبه في الصفات أخله من أرسططاليس ، وأن الشهرستاني يحاول دائماً وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية<sup>(٦)</sup> .

( ١ ) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ٢٧٧ .

( ٢ ) المسعودي ، مروج ، ج ٤ ص ٥٣ .

( ٣ ) ابن خلكان : وفيات ، ص ٢٥ .

( ٤ ) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .

( ٥ ) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

( ٦ ) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٣ .

ويذكر في موضع آخر أن أبا الهذيل العلاف شيخ المعتزلة الأكبر وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى علم بعلم وعلمه ذاته<sup>(١)</sup> .

(ب) إن رؤوس الموضوعات التي وصلت إلينا تدل دلالة واضحة على صلته بالفلسفة اليونانية واطلاعه عليها . يقول الخياط : « إن الكلام فيما كان وفيما يكون ، وفي الكل وفي البعض ، وما يتناهى وما لا يتناهى ، من غامض الكلام ولطيفه ، وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشده ولعنايته به ، وهذه هي سبيل العلماء : إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه »<sup>(٢)</sup> . ثم إن الفقرات التي وصلت إلينا عنه ، والتي تشرح أحياناً رؤوس الموضوعات التي ذكرناها ، تدل على صلته بفلسفة اليونان . ثم إن أبا الهذيل هو أول من وضع مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في الإسلام ، وهو مذهب فلسفي اختلف في مصدره ، ومن الراجح أن يكون أبو الهذيل قد اطلع على أصوله في المذاهب اليونانية والهندية .

(ج) ما يذكره تلميذه العظيم النظام ، من أنه نظر في كتب الفلاسفة ، فلما وصل إلى البصرة كان يعتقد أنه قد علم من الفلاسفة ما لم يكن يعلمه أبو الهذيل ، فلما ناظر أبا الهذيل في ذلك خيل إليه لم يكن متشاعلاً قط إلا به لتصرفه فيه وحلقه في المناظرة فيه<sup>(٣)</sup> .

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

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمرى مفصل جدل<sup>(٤)</sup>

(هـ) لا نستطيع إطلاقاً أن نتصور عدم معرفة أبي الهذيل بثقافة عصره كلها ، وقد عاش إبان ازدهارها وفي أثناء قيام حركة الترجمة . ثم إنه كان المكافح الأعظم عن الإسلام ، وكانت المذاهب الغنوصية من ناحية واليونانية من ناحية أخرى تعمل على تقويض الإسلام ، فكان لا بد أن يطلع اطلاعاً عميقاً عليها حتى تبين له أصولها .

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٢٢ .

(٢) الخياط : الانتظار ، ص ٣٣ .

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

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

## كتبه :

لم تصلنا كتبه بل نقلت جميعاً ، ويذكر صاحب المنية أن « له ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله »<sup>(١)</sup> ، ويذكر الملطى أنه « وضع من الكتب ألفاً ومائتي صنف يرد فيها على المخالفين وينقض كتبهم »<sup>(٢)</sup> . وكتبه ، على ما استخلصتها من المصادر المختلفة التي تكلمت عنها ، هي :

( ١ ) مناظراته مع المجوس والثنية : يبدو أن له كتاباً في هذا الموضوع ويذكر القاضى عبدالجبار هذه المناظرات في تقسيمه لطبقات المعتزلة<sup>(٣)</sup> ، ويبدو أن هذا الكتاب ذكر باسم « التوحيد والرد على الملاحدة » في مواضع أخرى من كتاب الخياط<sup>(٤)</sup> .  
وذكر الملطى أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد<sup>(٥)</sup> .

( ب ) كتاب الحجج : تكلم فيه عن فناء مخلوقات الله . وقد ذكره البغدادي وذكر أن فيه باباً في الرد على الدهرية<sup>(٦)</sup> ، ويبدو أن هذا الكتاب هو ما ذكره الخياط إجمالاً في قوله « إن أبا الهذيل والنظام وغيرهما من المعتزلة كتبوا كتباً في نقض مذهب الدهرية الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحركته محدثة ، وأنهم صححوا التوحيد وأثبتوا القديم واحداً في الحقيقة »<sup>(٧)</sup> .  
( ج ) الرد على النظام : يذكره البغدادي<sup>(٨)</sup> .

( د ) كتاب في الأعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ : يذكره البغدادي أيضاً<sup>(٩)</sup> .  
( هـ ) كتاب ميلاس : يذكر ابن خلكان أن لأبي الهذيل العلاف كتاباً يعرف باسم ميلاس ، وكان ميلاس مجوسياً فأسلم ، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من علماء الثنوية قطعتهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك<sup>(١٠)</sup> .

( ١ ) نفس المصدر : ص ٢٥ .

( ٢ ) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

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

( ٤ ) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .

( ٥ ) الملطى : التنبيه ، ص ٣ .

( ٦ ) البغدادي : الفرق بين ، ص ١٠٤ .

( ٧ ) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .

( ٨ ) البغدادي : الفرق ، ص ١١٥ .

( ٩ ) نفس المصدر نفس الصحيفة .

( ١٠ ) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٢١٦ .

( و ) الأصول الخمسة: ذكره أبو معين النسفي كما ذكرنا من قبل ، وهو التوحيد الذي تفرد بذكر هذا الكتاب ، ويذكر أنه ألفه في زمان هارون الرشيد<sup>(١)</sup> .

( ز ) كتاب الحجة : يذكر الملطى أنه وضعه في الأصول أى أصول الفقه<sup>(٢)</sup> .

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

### أسلوبه وجدته :

لا شك أن أبا الهذيل العلاف أتقن العربية إتقاناً كاملاً ، وأنه كان ذواقة لها ، ولدينا أمثلة عدة على أسلوبه العربي الجميل واستخدامه للشعر وسرعة تخلصه ، ومن هذه الأمثلة ما يذكره ابن خلكان من أنه « اجتمع عند يحيى بن خالد البرمكي جماعة من أرباب الكلام ، فسألم عن حقيقة العشق ، فتكلم كل واحد بشيء ، وكان أبو الهذيل في جملتهم فقال : أيها الوزير ، العشق يختم على النواظر ، ويطلع على الأفئدة ، مرتعة في الأجسام ومشرعة في الأكباد ، وصاحبه متصرف الظنون ، متفنن الأروام ، لا يصفو له مرجو ولا يسلم له مدعو ، تسرع إليه النواذب . وهو جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض النكل ، غير أنه من أريحية تكون في الطبع ، وطلاوة توجد في الشائيل ، وصاحبه جواد لا يصنى إلى داعية المنع ولا يصيح لنزاع العدل<sup>(٣)</sup> . وهذا الوصف يدل على دقة إحساس الرجل ، وفتنة تصوره ، وتعمقه في اللغة وتفنته فيها .

ومثال آخر يدل على معرفته الكبرى بحقيقة القرآن ، أن أناه رجل فقال له : « أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد ، فلم أجد عند أحد من سألته شفاء لما أردته ، فلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل : إن يفتك عند هذا الرجل ، فاتق الله وأخبرني . فقال أبو الهذيل : فإذا أشكل عليك ؟ قال آيات من القرآن توهمني أنها ستناقضة ، أو آيات توهمني أنها ملحوتة . قال فإذا أحب إليك ، أجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية ؟ قال : بل تجيبني بالجملة ، فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل

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

( ٢ ) الملطى : التنبية ، ص ٤٣ .

( ٣ ) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

فهل اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو بالحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهذيل : فتدع قولهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . . قال كنفاني هذا ، انصرف وتفقه في الدين . ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا الهذيل ناظر بعض الخنابلة في مسألة قدم القرآن ، وأخذ الحنبلي لوحاً وكتب عليه « الله » وقال : أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس ؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده ، وكتب بجانبه « الله » أخرى ، وقال للحنبلي : أيها الله إذن ؟ فانقطع الحنبلي<sup>(١)</sup> .

ويلاحظ أن الحنبلي يذهب إلى قدم القرآن وقدم الكتابة ، بينما ينكرها أبو الهذيل . وأيا كان الأمر فالقصة تدل على لمحية أبي الهذيل وذكائه وسرعة بديهته .

ويذكر المبرد : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلس ، وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت<sup>(٢)</sup> . ويذكر تمامة بن أشروس أنه حين دخل العلاف على المأمون واحفل المجلس ، واستشهد في عرض كلامه بسبعمائة بيت . وحدث أمام المأمون أن وجه برغوث المتكلم الأسئلة إلى العلاف ، فعرض العلاف عن مكالمته فقال برغوث :

وما بقيا على تركتاني ولكن خفتما صرد النبال

فبرز أبو الهذيل العلاف وقال :

وأرفع نفسي عن بجملة لأنني أذل بها عند الكلام وتشرف

ويذكرون مناقشاته مع صالحين بن عبد القدوس الزنديق الثنوي . . قال أبو الهذيل : على أي شيء تعزم يا صالح ؟ قال أستجير الله وأقول بالاثنتين فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت لا أم لك !

ويذكر أيضاً أنه مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، فضى إليه أبو الهذيل العلاف ومعه النظام وهو غلام حدث ، فراه حزينا فقال : لا أعرف بلزحك وجهاً ، إذا كان الإنسان عندك كالزروع ، فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، قال : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب من قرأ فيه شك فيما كان ، حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيها لم يكن حتى يظن أنه قد

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

(٢) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٦ .

كان ، قال أبو الهذيل : فشك أنت في موت ابنك واعمل على أنه لم يموت ، وإن كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه<sup>(١)</sup> .

تلك أمثلة تدل على بلاغة الرجل وسحر أسلوبه ، وقد ناقش الثنوية والرافضة ، وذكرت مناقشاته مع هشام بن الحكم في بطون الكتب . يقول القاضي عبد الجبار إن مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام<sup>(٢)</sup> . وناظر العلاف أيضاً المجبرة ، وينشد الشاعر المعتزلي في هذا فيقول :

آل أمر الإجمار شر مآل      وانثى مذعناً بخزى مآل  
بين نأبي الهذيل حاسم      بيد الدين مرهف في صقال  
قد رأيناه والخليفة يسطر      يمين من رأيه وشمال  
قل لأهل الإجمار شامت وجوه      وقلوب ولدن تحت الضلال  
من يقم في دحى الليل من الشك      فالنور مناط بغرة الاعتزال  
ويقال إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل ، ويذكر المأمون عنه البيت الآتي :

أطل أبو الهذيل على الكلام      كإظلال الغمام على الأنام<sup>(٣)</sup>

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

ويذكر المؤرخون أن أبا الهذيل كان أيضاً متشكفاً زاهداً ، وأنه كان يأخذ من الخليفة في كل سنة ستين ألف درهم ويوزعها على أصحابه ، ولكن ذكرت بعض الروايات أنه كان بخيلاً ، بل كان أبخل المعتزلة :

ويحزن نرى من هذا أن الرجل تقلبت عليه ظروف الحياة ، رأى المعتزلة وهي مدرسة صامته بعد واصل وعمرو ، خاض علوم عصره من لغة وآداب وفقه ، ثم درس الفلسفة كلها . ثم تقلبت به الحياة في عهود الخلفاء العباسيين . استر المذهب في عهد المهدي والرشد ، ثم ظهر وأعان في عهد المأمون . عاش أبو الهذيل العلاف هذه العصور كلها ، ووضع للمعتزلة طريق الفلسفة وسار

(١) نفس المصدر : ص ٢٧ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٦ .

(٣) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٨ .

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

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

### بيئة العلاف وأقرانه وتلامذته :

وقد عاش العلاف حياة طويلة كما رأينا ، وعمر أكثر من مائة عام ، ولد عام ١٣٤ هـ في نهاية الدولة الأموية ، ومآلت حياته الطويلة المائة الأولى لحياة الدولة العباسية . وأول ما نلاحظ عن بيئة موال — وقد أشار إلى هذا البغدادي حين قال إنه كان مول لعبد القيس ، وإنه جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم<sup>(١)</sup> — فهو إذن عاش في تلك البيئة التي عاش فيها الحسن البصري من قبل ، ودرس في مدرسة واصل كما ذكرنا من قبل ، وعاصر حركة الترجمة المشهورة ، والتي بلغت أوجها في عهد المأمون :

عاش الرجل إذن في بيئة علمية خالصة ، ودرس الفلسفة دراسة عميقة كما قلنا ، وأخلص للإسلام أكبر إخلاص ، ولذلك اتجه إلى « غامض الكلام ولطيفه » وتعمق فيه ليرد على الدهرية والملاحدة والفلاسفة لذلك يقول الخياط في نصوص متعددة ذكرنا أحدها من قبل إن العلاف تكلم في هذه « الدقائق » أي الكلام فيما كان وفيما يكون وما يتناهى وما لا يتناهى والكلام في البعض والكل . . « وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين »<sup>(٢)</sup> ولكن الخياط يرى أنه قد أسىء فهم كثير من أقوال أبي الهذيل العلاف من أعدائه وشنع عليه الكثيرون وخاصة الرافضة وهذا ما دعاه إلى التوبة عن الكلام في هذا الباب وانظر فيه قبل موته ، لأن أبا الهذيل كان يناظر فيه على البحث والنظر ، أي « أنه كان فقط يريد إلزام أعدائه بهذه الأبحاث من غامض الكلام ودقيقه » يقول الخيال : « وإنما ذكرت هذا الكلام ، لأعرف من قرأ كتابي هذا أن أبا الهذيل لم يكن يعنى بهذا الباب من الكلام إلا وهو من شديد الكلام ، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة في خطأ الرافضة ، فتلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم . ومن بعد ، فإن أبا الهذيل العلاف رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقد ، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر . أخبر بذلك جماعة ثقات ، ولا يهتمون في أخبارهم فليس يحمل لأحد قرنه به »<sup>(٣)</sup> .

(١) البغدادي : الفرق .. ص ٧٣ .

(٢) الخياط : الانتصار .. ص ٧ .

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

وقد ذكرنا من قبل عمله الباهر في مجادلة أصحاب الاثنين ، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس ، وكذلك مناظراته مع الدهرية . ويبدو أنه ناقش «الرافضة» ، وأقصد بالرافضة للشيعة الإمامية ، وكانت له أيضاً جولات معها . ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم ، أنه جمع بينه وبين أبي الهذيل بمكة ، وحضره الناس ، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام<sup>(١)</sup> ، وكان هشام بن الحكم مجسماً كما كانت الشيعة جميعها في ذلك العصر، وللملك كان النزاع بينها وبين المعتزلة - والعلاف بالذات - عنيفاً . ولقد أفرد ابن الرواندي في كتابه «فضيحة المعتزلة» مكاناً كبيراً لنقد أبي الهذيل العلاف والمهجوم عليه ، مما دعا الخياط إلى كتابة «الانتصار» ردّاً على ابن الرواندي .

وفي هذه البيئة أيضاً كان يعيش أصحاب الحديث متخرجين عن المناقشة ، متبعين الآثار حياً وجدت . ويجانب أصحاب الحديث كان هناك مجرة الشام ومجرة خراسان ، وكان هناك أهل السنة الأوائل وعلى رأسهم عبد الله بن كلاب ، ويجانب هذا أصحاب المذاهب الأربعة ، يقول طائش كبرى زاده: ومضت مدتهم زمن ظهور الاعتزال، ولعل الله سبحانه وتعالى قدر وجودهم في زمن أرباب الأهواء ليدفع نورهم ظلم البدع من الدين وتمتاز بحسن عشايرهم أركان الشرع وأساس اليقين<sup>(٢)</sup> . تلك هي البيئة التي عاشها أبو الهذيل العلاف ومدرسته ، وخاض فيها معترك الفرق والمذاهب ، وترك آثاره الكبرى في التاريخ الفكري للإسلام حتى الآن .

أما عن تلامذته، فقد أخرج العلاف «النظام» (توفي عام ٢٣٣هـ) وهو أكبر شخصية معتزلية ، كما سرى فيما بعد ، وكان النظام بن أخته صلاوة على كونه تلميذه ، ويليه في التلمذة على أبي الهذيل «أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم» ، وقد اختلف مع النظام . ولكن أهم تلامذة أبي الهذيل العلاف هو أبو يعقوب بن عبد الله بن إسحاق الشحام المتوفى عام ٢٢٣هـ ، وقد ذهب صاحب المنية إلى أن رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته انتهت إليه ، ثم من أهم تلامذة العلاف «أبو علي بن قائد الأسواري» توفي عام ٢٠٠هـ . ثم «أبو جعفر ابن مبشر» ، تتلمذ على أبي الهذيل ، ثم انتقلا إلى المردار . ويذكر أيضاً من تلامذة أبي الهذيل «عبد الله الدباغ ويحيى بن بشر الأرجاني» كما عاصر العلاف هشام بن عمر الفوطي (٢٠٠هـ) ومعمر بن عباد السلمى (٢٢٠هـ) وعباد بن سليمان (٢٥٠هـ) وأبو سهل بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) وأبو موسى عيسى بن صبيح المردار<sup>(٣)</sup> .

(١) الخياط : الانتصار : ص ١٤٢ .

(٢) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٣ ص ١٩٩ .

(٣) نفس المصدر : ٣٥ ، ٣٨ .

وأخيراً . . . نرى أثره الكبير في طبقات المعتزلة التي تلته بحيث يذكر القاضي عبد الجبار عن أبي هاشم الجبائي « أنه لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له بالنقد والرياسة بعد أبي الهذيل مثله » . ولقد شعر أبو هاشم الجبائي بعظمة أبي الهذيل فقال : « ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة » وما كان في الدنيا - بعد الصحابة - أعظم عنده من أبي الهذيل إلا من أخذته كواصل وعمرو . . . ونرى أيضاً في أواخر القرن الرابع « أبا بكر محمد ابن إبراهيم الزبير » ينشر الاعتزال في أصفهان ، يقول القاضي عبد الجبار : إن أبا بكر أخذ الاعتزال عن يحيى بن بشر الإرجاني تلميذ أبي الهذيل ثم نشر طريقة أبي الهذيل في أصفهان ،<sup>(١)</sup> .

### فلسفة أبي الهذيل العلاف

سنحاول تقسيم فلسفة أبي الهذيل العلاف إلى أقسام ثلاثة : مشكلة الألوهية ، مشكلة الطبيعة ، مشكلة الإنسان . هذا مع العلم بأن المشاكل الثلاث متداخلة وتتصل الواحدة بالأخرى . وينبغي أن نلاحظ أيضاً أننا نركب فلسفته خلال شذرات من أقوال وصات إلينا ، لأننا لم نظفر بعد بأي كتاب من كتبه أو كتب تلميذه النظام ، غير أن الأشعري في مقالات الإسلاميين والحيياط في الانتصار والقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة حفظوا لنا قدراً من عباراته نستطيع في ضوءها أن نحدد معالم المذهب . وإذا ما انتقلنا إلى كتب الفرق الأخرى كالشهرستاني في الملل والنحل فإننا نجد أحياناً دقة مطلقة في نقله عن أبي الهذيل ، وأحياناً يورد بعض الإلزامات على أبي الهذيل وكأنها آراء له . وكذلك يفعل البغدادي في الفرق بين الفرق والإسفرائيني في التبصير وابن حزم في الفصل . ولملك ينبغي تناول نصوص هؤلاء بجد وحيطة . ثم إنى أوجه أنظار الباحثين إلى محاولة جمع آراء المعتزلة من كتب الأشاعرة المتأخرين - أمثال فخر الدين الرازي والآمدي ، وكتب العقائد المتأخرة كالمواقف للإيجي والمقاصد للتنازلي ، وكتب أصول الفقه عامة ، وكتب التاريخ الإسلامي . والآن . . . إلى المشكلة الأولى التي نخاضها أبو الهذيل العلاف .

(١) نفس المصدر : ص ٥٢ .

## ١- مشكلة الألوهية

## ( ١ ) الذات والصفات :

إن تصور الذات الإلهية عند أبي الهذيل العلاف إنما يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة عامة . ويصور الخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية بأن أبا الهذيل بنى عن الله تعالى مشابهته لخلقه من كل وجه ، ويشبهه واحداً ليس بجسم ، ولا بلدى هيئة ولا صورة ولا حد ، وأنه ( ليس كمثل شئ ) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان ينكر رأى الراضية في الذات بأن الله جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ، ويزول وينتقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشئ ، ثم يبدو له فيريد غيره<sup>(١)</sup> . ومن هنا نرى أن أبا الهذيل العلاف كان ينكر قول هشام بن الحكم معاصره في أن الله صورة وأن الله جسم . ويبدو أن وصف الله بالجسم والصورة كان منتشراً كما قلنا انتشاراً كبيراً إبان ذلك العصر . وقد بينا حقيقة هذا التعبير - الجسم - في بحثنا عن المحسنة والمشبهة ونشأتهما في الإسلام . وكره المعتزلة وأهل السنة والجماعة على السواء وصف الله بالجسمية ، وعابوا على الراضين من ناحية والمجسمة من أهل الحديث من ناحية أخرى « وصفهم للإله بصفات الأجساد المحدثه ، وأن له صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات »<sup>(٢)</sup> وهذا هو تنزيه العلاف ، تنزيهه مطابق كامل لله أمام تجسيم الشيعة والحشوية .

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

( ١ ) الخياط : الانتصار ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

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

أخرى كثيرة .

( ٣ ) الأشعري مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٥ .

( ٤ ) نفس المصدر السابق ص ١٧٧ .

كاملاً عند أبي الهذيل العلاف ، ولكن مما لا شك فيه أنه توصل إلى مفهوم صفات الذات وأنه اعتبرها هي هي الذات ، وهو يقول : « إذا قلت إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ، ونفيت عن الله جهلاً ، ودلت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادراً ، نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودلت على مقدور . وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ، ونفيت عن الله موتاً » فهذا إثبات صفات لله هي الله ، ويسلب الذات عن نقائضها ، وهذه هي صفات الذات بالمعنى الفنى الكلامي .

ونتقل إلى التشابهات ، ويرى أبو الهذيل العلاف أنه يمكن تفسيرها في ضوء هذا المنهج ، فوجه الله هو هو الله ، ونفسه هي هو الله . ويتأول ما ذكره الله من البد أنها نعمته ، يتأول قول الله : « ولتصنع على عيني » أي يعلمي<sup>(١)</sup> . بل إننا نراه يتأول الرؤية بأنها هي العلم .

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

### ( ب ) مصادر نفي الصفات :

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

( ١ ) نفس المصدر : ص ١٦٥ .

ولاحى ولا سميع ولا بصير ولا قديم - وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل<sup>(١)</sup>، فالأشعري إذن يعلم صلات المعتزلة « بالمتفلسفة » أى فلاسفة الإسلام الذين تابعوا الرأى الأرسططاليسى الذى يسلب عن المحرك الأول كل الصفات الإيجابية ، ويقتصر عمله الوحيد على تحريك العالم : ويقول أبو الحسن الأشعري إن المعتزلة - فى نفهم لصفات - لم يستطيعوا أن يظهرها من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفهم أن يكون لله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف من انكشاف أمرهم على حقيقته ، لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأعلنوه ، غير أن خوف السيف وبطش السلطان منعهم من إظهار ذلك<sup>(٢)</sup>. ومن هذا يجزم أبو الحسن الأشعري بأخذ المعتزلة نوى الصفات من الفلاسفة الذين عاصروهم المعتزلة إبان ذلك الوقت ، ويقرر أن نوى الصفات عند أبى الهذيل مأخوذ عن أرسططاليس ، ويذكر « أن أرسططاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله » وقد صادف هذا هوى فى نفس أبى الهذيل فقال : « علمه هو هو وقدرته هى هو »<sup>(٣)</sup>.

وهنا يشير الأشعري بوضوح إلى مصدر أبى الهذيل العلاف - وهو أرسططاليس . وينبغى أن يحسم المسألة : هل قال أرسطو حقاً إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ؟ أبدأ - لم يقل أرسطو هذا ، ولكن أرسطو يقول « إن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها ، بل يعلمها فى ماهيتها ، فانه علم كله » حقاً وجد هذا عند أرسطو ، ولكن لا فى الصورة التى ذكرها العلاف . من المحتمل - وأبو الهذيل العلاف يخوض « دبق الكلام ولطيفه » وهو يدغم الفكرة العامة للمعتزلة ، وهى تترىبه الله عن الصفات أو اعتبار الذات والصفة شيئاً واحداً - أنه رأى المتفلسفة أو الترجمة فى رحاب المأمون ينقلون هذا النص ، فاستفاد منه جزئياً ، ولكن ليس هو من فلسفته ، ولم يستخدمه استخدام أرسطو له ، إن نوى الصفات كان قد تقرر من قبل على يد واصل وفى مدرسة واصل من بعده ، والعلاف يقلسه هنا أو يضفى عليه النسق الفاسق والروح الفلسفى .

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

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

هي بعينها ذات . بل يرى الشهرستاني أن إثبات أبي الهذيل لهذه الصفات وجوه للذات ، كما ذكره : إنما يقرب فكرته من أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم<sup>(١)</sup> : فصدره فكرة التوحيد عند أبي الهذيل في رأى الشهرستاني هي : إما الفلاسفة وإما النصارى .

أما مصدره الفلسفي اليوناني الذي يشير إليه هنا الشهرستاني فهو الأفلاطونية المحدثة ، وهي التي تقول إن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه . وقد اعتنق هذه الفكرة الأفلاطونية الحديثة فلاسفة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندي ، على أن الشهرستاني نفسه يرى أن هناك فرقاً دقيقاً بين القولين . فالفلاسفة يقولون إن الله عالم بذاته لا يعلم ، أي أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحداً . . . إن هذا القول ينفي وجود الصفة نقياً تاماً ، علاوة على أنه يقرر أن الله لا يعلم غير ذاته ، ولا يعلم غيره من الموجودات ؛ وقد أدام هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات . أما أبو الهذيل فيقول بإثبات ذات هي بعينها صفة ، أو إثبات صفة هي بعينها ذات . إنه حاول إلى حد ما الإبقاء على وجود الصفات . ولسأ أقصد بهذا أنه جعل للصفة وجوداً مستقلاً . . . إن المذهب المعتزلي على هذا الأساس يفقد كل خصائصه ، إنما أقصد أن أبا الهذيل العلاف حاول السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار . ولكنه راعى في الوقت عينه ما للصفات من قيمة في النصوص الدينية . وما يذكر في الكتاب والأخبار من الأسماء ، وخاصة ما يعرف بالأسماء الحسنى . فاعتبر تلك الأسماء أو الصفات وجوها للذات ، أو هي الذات . ويلاحظ أيضاً أن أبا الهذيل العلاف يقرر أن الله عالم يعلم وعلمه ذاته ، ومعنى هذا أن الله يعلم ذاته ، ويعلم غير ذاته . وهنا يختلف أيضاً مع الفلاسفة . . . إن الله عند الفلاسفة يعلم ذاته فقط .

ونلاحظ أيضاً أن الشهرستاني يعتبر وجوه الذات عند أبي الهذيل هي بعينها أقانيم النصارى ، فالنصارى تقول في أسرارها المقلسة : « واحد في ثلاثة ، جوهر واحد وثلاثة أقانيم ، والأقانيم عناصر ظاهرة واضحة العالم بجانب الجوهر القديم وهي قديمة مثله ، ويرى الشهرستاني أن وجه الذات هي هي نفس الفكرة ، وهذا نيجن من هذا العالم الكبير ، إن ثمة فرقاً شاسعاً بين وجوه الذات عند أبي الهذيل وبين السر المقدس المسيحي . . . إن « وجوه الذات » - وهو تعبير لم أجده عند أبي الهذيل - ولعله إلزام من أعداء المعتزلة - يعني أن الذات واحدة لا تعدد فيها مجال . إن نظرت إليها من وجه المقدورات فهي قدرة ، ومن وجه المعلومات فهي علم ، ومن وجه المرادات فهي إرادة . . . « معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ومعنى أنه حي أنه قادر ، وهذا له لازم إذا كان لا يثبت للبارى صفات هي هو ولا يثبت إلا البارى فقط » . . . هذه أقواله ينقلها الأشعري . بل يقول الأشعري « وكان إذا قيل له ، فلم اختلفت الصفات ، فقيل علم وقيل قادر وقيل حي ؟ قال لا اختلاف للمعلوم والمقدور »<sup>(٢)</sup> .

(١) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

أما أحوال أبي هاشم الجبائي التي ورد ذكرها في النص فهي - في إيجاز - صفات لله وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، وعلى حيالها لا تعرف كذلك . ويشير الشهرستاني أيضاً إلى أن أبا هاشم الجبائي أخذ كثيراً من أقواله عن الفلاسفة واتهمه المعتزلة أنفسهم ، كما قلنا بأنه دس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل ، إن أبا هاشم الجبائي تأثر بلا شك في كثير من أقواله بالشيخ القديم أبي الهذيل العلاف ، وإن وجوه الذات أدت به إلى القول « بالأحوال » ، ولكن الأحوال ليست فكرة فلسفية يونانية كما توهم الشهرستاني . . لأنها خروج على القانون المنطقي الأرسطاليسي - قانون الثالث المرفوع ، فهي إثبات وسط بين التقيضين <sup>(١)</sup> .

### ( ج ) إزاهات خصوم المعتزلة على فكرة التوحيد :

أما الإزاهات على مذهب أبي الهذيل العلاف في التوحيد فيورد لنا الأشعري الإلزام الآتي : وكان إذا قيل له حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله . . أتزعم أنه قدرته ؟ أبي ذلك . فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك . وهذا نظير ما أنكره أقوال مخالفيه من أن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره . أما مخالفيه هؤلاء فهم السنة والجماعة ، وعلى رأسهم عبدالله بن كلاب ، بل يذكر الأشعري صراحة أن أبا الهذيل العلاف انتهى إلى قول : هو القدرة . وخطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهو نحو ما أنكر من قول عبد الله بن كلاب <sup>(٢)</sup> . .

ويورد ابن الراوندي إزاهات على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله يقول الله : ( والله بكل شيء عليم ) ، وفسر أبو الهذيل هذا بأن علم الله ذو غاية لا يتجاوزها ، إذ الكل يستلزم الحصر والنهاية . ولكن الحياض يرد على هذا بأن أبا الهذيل لم يقل إن علم الله ذو غاية ونهاية ولا إنه محصور ولا محدود ، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله - فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية ، وهذا شرك عند أبي الهذيل . . إن أبا الهذيل كان يقول إن المحادثات ذوات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء ، وأن الله لا يدخل في هذا الكل ، إنه متعال عن الكون يسمو عليه . فالكل في الآية القرآنية هي للأشياء المحادثات ، وعمومية الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة : « إن المجبر خارج من حكم خبره وإنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل ، وأنه متناه لعموم الخبر ، وذلك نظير قوله : « إن الله على كل شيء قدير » <sup>(٣)</sup> .

ويورد لنا ابن الراوندي إزاهات أخرى عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن

(١) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ١٧٧ .

(٣) الحياض : الانتصار ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .

قدرته هي هو ، فكأن الله - على قياس مذهب - علم وقدره ، إذا كان هو العلم والقدره .  
ويرد الخياط شارحاً لمذهب أبي الهذيل بأن أبا الهذيل لما صحح عنده أن الله عالم في الحقيقة ،  
وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته الثابتة ، وفسد أن يكون عالماً بعلم محدث على  
ما قالته الرافضة . صحح عنده أنه عالم بنفسه ، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال :  
( أنزله بعلمه ) . هذا معناه ، وإنما هذا غلط في اللفظ فقط ، وأما قول الجاهل - أي ابن  
الراوندي - فكأن الله على قياس مذهب « علم وقدره » فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال إن الله  
علم وقدره ، فإنه إذن يثبت الذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، كما ينكر أن الله علم  
وقدره<sup>(١)</sup> .

ويتساءل الأشعري : « وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، فقل إن الله تعالى  
هو علم ، ناقض ولم يقل إنه علم ، مع قوله إن علم الله هو الله »<sup>(٢)</sup> . ولكن يبدو الأمر دقيقاً  
وغامضاً . . من دقيق الكلام وغامضه ويشرحه أبو الهذيل في نص رائع حفظه لنا الخياط  
« ولقولنا هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله لأن الله  
قد ذكر الوجه في كتابه فقال ( إنما نظمكم لوجه الله ) وما أشبه هذا من القرآن ، وقد نسد  
أن يكون الله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه ، جل الله تعالى عن ذلك ، فلم يبق  
إلا أن وجهه هو هو ، كما يقال : هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأي وهذا الأمر نفسه ، وهذا  
هو الرأي نفسه . فلما كان هذا هكذا وفسد أن يقال : إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن  
الرأي وجه ، فكذلك قلت أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال : قائلكم إن وجهه هو هو .  
وفسد أن يكون جل ذكره عالماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهها<sup>(٣)</sup> ومن الواضح أن هناك  
براعة عقلية ، ولكن هناك فرقاً كبيراً بين الوجه في الآية المذكورة - وهي حقاً إشارة إلى ذات  
الله فقط ، إشارة بلاغية - وبين حقيقة العلم ، فإن الله عالم ، والعلم صفة للعالم ، والعلم ليس  
حادثاً كعلم الحوادث منا ، بل هو قديم ، وليس هو الذات ، وليس هو غير الذات ، ولكنه  
صفة قائمة بالله .

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

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٤ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٢٦ .

قوله إن علم الله هو الله وإن قدرته هي هو ، لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هي هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته ، وإلا لزم التناقض ، كما لزم أصحاب الاثنين<sup>(١)</sup> .

وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، يقبض عليه الأشاعرة ويقذفونه به كما قذف به أعداءه . . إنه أثبت الاتحاد من ناحية ، وأنكره من ناحية ، إنه يجعل الصفة هي الذات ، ولكنه من ناحية أخرى يجعلها غير الذات . إنه يقرب إلى حد ما خلال الإلزامات من مذهب أهل السنة والجماعة<sup>(٢)</sup> .

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

### ( د ) العلم والقدرة :

العلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين . وقد رأينا أن أبا الهذيل يعاملهما والذات شيئاً واحداً . ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان ؟ أو بمعنى أدق : هاتان الصفتان أو الذات عالمة وقادرة ، متصلان بالمعلوم والمقدور ، والمعلم والمقدور بمحدثان وصفتان للمحدثات فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة ؟ يرى ابن الراوندي أن أبا الهذيل كان يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ، تنتهي إليهما لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه » ؛ ومعنى هذا أن للعلم الإلهي والقدرة الإلهية غاية ونهاية ؛ وبما أن العلم والقدرة هما الذات فلذات نهاية<sup>(٣)</sup> .

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

(١) الأشعري : مقالات . . ج ٢ ص ٤٩٥ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٩ .

(٣) الانتصار ص ١٠ .

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

ويورد الخياط عبارة أبي الهذيل نفسه : « ووجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع » ، وأوجاز أن تكون أبعاضاً لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض ، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله <sup>(١)</sup> وقد استند أبو الهذيل على الآيات الآتية : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ويستنتج أنه ثبت بقول الله أن للأشياء كلاً وأثبت تعالى نفسه عالماً به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمنتهى ذى غاية ، ويورد أبو الحسن الأشعري نفس النصوص : وكان يقول إن لمقدرات الله ومعلوماته مما يكون وبما لا يكون كلاً وغاية وجميعاً ، كما أن لما كان كلاً وجميعاً . وفي نص آخر « إن ما يقدر سبحانه عليه من اللصف غاية وكل وجميع » . وفي نص ثالث « إن لمعلومات الله كلاً وجميعاً ، ولما يقدر الله عليه كل جميع <sup>(٢)</sup> » .

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

## (٥) سكنون أهل الجنة :

ولكن إذا كان للأشياء نهاية وللأشياء كل وجميع وغاية ، ولقدرات الله نهاية ، فإن أعمال أهل الجنة تنتهي إلى غاية ونهاية ، يقول أبو الهذيل : إذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي أثبتنا لها كلاً محصى محاطاً به ، جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ولذة

(١) الخياط الانتصار ص ١٠ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ص ٤٨٥ ، ٥٧٦ ، ١٦٣ .

الأكل والشرب وغيرها من اللذات . وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً . وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبئد<sup>(١)</sup> . وفي نص آخر يقول أبو الهذيل « إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً . ويكونون سكوناً بسكون باق . مثلذذين بلذات باقية<sup>(٢)</sup> . ويذكر الكعبي أن أبا الهذيل كان يذهب إلى « أن حركات أهل الجنة تنقضي ، فيصيرون إلى سكون دائم ، ثم تصير إليهم اللذات . وهم لا يتحركون »<sup>(٣)</sup> .

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق - تدور على أهل الجنة - مفكرى الإسلام فيقول الشهرستاني إن العلاف يذهب إلى « أن حركات أهل الخلدن تنقطع . وأنهم يصيرون إلى سكون دائم حدوداً . أو تجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، أو تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار » ويرى الشهرستاني أن هذا يشبه مذهب جهنم إذ حكم بقاء الجنة والنار . ويذهب إلى أن السبب الذي دعا العلاف إلى هذا أنه أُلزم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها ، إذ كل واحدة لا تنهاى . فأجاب إلى لا أقول بحركات لا تنهاى أولاً ؛ بل يصيرون إلى سكون دائم ، وكأنه ظن أن ما أُلزم في الحركة لا يلزمه في السكون<sup>(٤)</sup> .

أما البغدادي فيرى ، وكذلك الأشعري قبله ، أن قول العلاف بقاء مقدورات الله - حتى لا يكون الله بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء - أداء إلى قوله بقاء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شيء . ولا يقدر الله في تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حي . ولا على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك . ولا لإحداث شيء ولا على إفناء شيء . مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت .

وفكرة أبي الهذيل هذه في نظر البغدادي أكثر تعالياً وشرأ من فكرة جهنم . إذ أن جهنم حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار ، لم يناد بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما . ولكن أبا الهذيل يقرر أن الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما<sup>(٥)</sup> .

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

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٠ .

(٢) أبو الحسن الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٨٥ .

(٣) الكعبي : مقالات ص ٧٠ .

(٤) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) البغدادي : الفرق ص ٧٣ .

فعله ، وأن يوجد فيهم ما أوجده ، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم بالسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أصدادهما . فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون ، استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله ، أو البقاء الذي أوجده أو أصدادهما من الإفناء والحركة والموت . أى أن قدرة الله محددة بخروج الفعل ، فإذا خرج الفعل من القدرة ، خرج ضده منها بخروجه<sup>(١)</sup> .

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

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

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

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

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

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

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

ومن المحتمل أيضاً أن أبا الهذيل كان ينكر الفكرة الأرسطاليسية في أن حركة العالم أبدية . ويبدو أن النزاع قد استمر بين طائفة الدهرية وبين المسلمين ، وأنهم قد حاولوا إثبات قدم الحركة وسرمديتها ، قياساً على فكرة الإسلام ، بأن الجنة والنار أبديتان . وأن حركات أهلها لا تنقطع ، فأعلن أبو الهذيل - خلال بحث دقيق في القدرة - أن المقدورات تنتهي ، وبالتالي تنتهي حركات أهل الخلد إلى سكون مطلق .

وقد تتبع أبو الحسين الخياط آراء فلاسفة المعتزلة بعد أبي الهذيل العلاف في موضوع الحركة ، بلدها واستثاقها ونهايتها . وفيه أثر أبي الهذيل وبراعته الكبرى في وضع المذهب المعتزلي في صورته النهائية . وكان عمل من تلاه من المعتزلة - في هذا النطاق الدقيق - التفسير فحسب .

وأخيراً نتساءل : هل هناك مصدر لفكرة سكون أهل الخلد في إن الفكرة تبدو رائعة

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) للبندلي : الفرق ص ٧٤ .

أصيلة واستندت على أساس فلسفي . ولكن يبدو أن الصابئة تناولوها من قبل ، فذهبوا أيضاً إلى أن العذاب ينقطع ويصير للجميع إلى رحمة الله . كما أن بعض الطوائف اليهودية تذهب إلى أن الجنة والنار يفنيان ألف سنة ويصير أهل الجنة ملائكة وأهل النار رمياً<sup>(١)</sup> . ولكن لا أجد أى صلة بين فكرة سكوت أهل الخلدتين عند أبي الهذيل ، وبين الفكرة اليهودية أو الصابئية .

### ( و ) القدرة وفعل الأصلح :

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

وإذا كانت القدرة هي الذات ، والذات هي الكمال النهائي ، فلا يصدر عن الذات إذن إلا ما هو أكمل . وقد وضع أبو الهذيل أصول مذهب فعل الأصلح وثني عنه فعل ما هو دون . . ولكن هل يستطيع الله فعل ما هو دون؟ ذهب أبو الهذيل إلى أن الله يستطيع فعل هذا الفعل ولكن لا يفعله ، بل يقدر على فعل ما هو دونه ، ولا يفعله ، ولكنه يفعل ما هو أصلح منه ، أو بمعنى أدق ليس هناك أصلح من فعل الله « إن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد ، والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ، ومنع ما هو أصلح ، لكان جميعاً فساداً ، ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ، إنه لو قدر على ذلك ، كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به »<sup>(٢)</sup> .

تلك هي فكرة فعل الأصلح عند أبي الهذيل ، وهي التي تفرض على الله فعل الأصلح ، فمن الفاعل لما هو دون ؟

يجيب أبو الهذيل : هو الإنسان ، إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجوز ويظلم ويكذب . . ولكن « محال أن يفعل الله ذلك ، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على الله » « ولم يخلق الله الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم ، لأن خلقه لهم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس بيخييل تبارك وتعالى ، فمن ثم لم يجوز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك »<sup>(٣)</sup> .

( ١ ) المقدسي : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٩٩ .

( ٢ ) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

( ٣ ) نفس المصدر .. ص ٤٨٤ .

كان لا بد للمعتزلة من الذهاب إلى هذا ، إلى تقييد قدرة الله وحرية ، ما دامت قدرته هي ذاته ، ثم ما دامت المعتزلة أيضاً تقرر « حرية الإنسان » ، فقدرته الإنسان وحرية تخصص القدرة الإلهية . إن الله يقدر الناس على ما يعرفون كيفيته من حركة وسكون وأصوات وآلام ولذات ، أى ما لهم القدرة على تحقيقه ، أما ما لا يعرفون كيفيته كالألوان والطعام والحياة والموت والمعجز فلا يمكن أن يقدرهم الله عليه ، لأن لا يجوز أن يفعله الإنسان<sup>(١)</sup> . ولكن إذا أقدر الله الناس على عمل من الأعمال ، هل تبقى له القدرة عليه ، ينكر العلاف هذا « لأنه محال أن يكون مقدور واحد لقادرين »<sup>(٢)</sup> .

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

قد هاجم ابن الراوندى أبا الهذيل العلاف في اعتباره أهل الجنة بغيرين مسلوبى الاختيار فيقول : « وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ، مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ، لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وإنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت وأنهم بمنزلة الحجارة التى إن حركت تحركت ، وإن تركت وقفت على حال واحدة ، لن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذى هو آخر ما في قدرة الله عنده ، فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم : ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت الكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ »<sup>(٣)</sup> . ونرى من هذا النص أن ابن الراوندى يصور مذهب أبي الهذيل العلاف في جبر أهل الخلقين ، على أنه تقييد من قدرة الله وحرية ، إنهم لا يستطيعون فعلاً من الأفعال --

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥٦٥ .

(٢) نفس المصدر .. نفس الصحيفة ، ص ٥٤٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ .

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

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

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

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

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

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

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٠ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٦١ .

فقد جعله صورة ، لأن القادر على الجور لا يكون عنك إلا صورة . ولذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه ، فقد جعله مطبوعاً ، والمطبوع لا يكون إلا صورة ، لأنه لا يخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً محدثاً ، لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأرئى على كفره ، لم تضبطه العقول ، ولو نازعت المعتزلة عابدى الحجارة ، لم تظفر بهم ، وأبو الهذيل شيخها ، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه ، ومن قوله إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه ، أو يعرّيه من أفعاله<sup>(١)</sup> .

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

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

## ( ز ) الإرادة :

الإرادة في مذهب أبي الهذيل العلاف هي الذات والذات هي الإرادة إذن كيف يتحقق المراد بكلمة « كن » ؟ يقول القاضي عبد الجبار بأنه « تعالى إذا أراد الإحداث فإنما يحدثه بقوله « كن » ، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء<sup>(٣)</sup> .

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

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٤٦ .

(٢) نفس المصدر : ص ١١٧ .

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

بالمحدثات — وهذه الإرادة هي من صفات القفل : وينبغي أن نلاحظ أن العلاف لا يميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين من الصفات .

والإرادة في الاصطلاح الفنى الكلامى هي إيجاد شىء بعد أن لم يكن . وهي عند أبى الهذيل تتبع فكرة الخلق ، بل يكاد سياق المذهب يودى إلى أن كلمة التكوين هي التعبير النهائى عن الإرادة الإلهية ، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات حادثة مع تحقيق الكلمة ، غير أزلية . فلا تشارك الذات في أزليتها . وإرادة الشىء غير الشىء ، أى أن الخلق غير المخلوق : إرادة الله لكون الشىء غير الشىء المكون ، وهي توجد لا في مكان وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . وفي نص آخر يقول : « إرادة الله غير المراد . فإرادته لما خلق هي خلقه له . وخلق الله للشىء عنده غير الشىء . بل الخلق عنده قول لا في محل » (١) .

كما أن إلزام المحبرة له غير صحيح . إذ يلزمه هؤلاء أنه لا يمكنه إحداث كنى إلا بكنى أخرى ثم هكذا فلا يقطع ، أى تتسلسل كنى إلى ما لا نهاية ولكن المسألة ليست هكذا . إنه يقصد أن الله إذا أراد فعلاً من الأفعال ، فإنما يفعله بقوله كنى . لا أنه يجبر . فلا يستطيع إحداثه إلا بهذه الطريقة (٢) .

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

والإرادة بمعنى الإيجاد موجودة تحدث لا في محل . أما الموجود في محل من كلام الله غير كلمة التكوين التي هي الإرادة فهي كلمات التأليف من أمر ونهى ، وهي في محل متحققة في أجسام وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، أراد به أبو الهذيل إنكار « قدم الكلمة » وبالتالي « قدم المسيح » فالمسيح — كلمة الله — عند اليعاقبة والملكانية قديم ، وكلمة الله تحققت فيه عندهم في محل ، وهو جسد المسيح ، ولذلك أنكر أبو الهذيل العلاف قدم الإرادة المتصلة بالمرادات ، أو بمعنى أدق كلمة « كنى » التي تنتج خلالها الموجودات . إن غاية أبى الهذيل العلاف إنكار المذهب الحلولى ، فالتمييز المطلق بين « كلمة الخلق » — حتى أيضاً في حدوثها —

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

(٢) القاسمى : شرح الأصول ص ٥٦٢ .

وبين الخلق نفسه هو تمييز مطلق بين كل فعل إلهي وما يصدر عن هذا الفعل من أثر ؛ ولذلك يكرر دائماً أن إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وإرادة الله غير المراد . وينقل أبو الحسن الأشعري النصوص الآتية عنه وهو يصرّفها على أن خلق الشيء هو غير الشيء : « قال أبو الهذيل : خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته له وقوله : كُن والخلق مع المخلوق في حالة . وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريد له ولا يقول له كُن . وثبت خلق العرض غيره ، وكذلك خلق الجواهر وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان . وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطويل هو خلق الشيء طويلاً ، وأن اللون خلقه له ملونا . وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره ، وإعادته له غيره وهو خلقه له بعد فناء ، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره ، وإرادته للإيمان غير أمره به ، وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ والإعادة غير المعاد ، والابتداء خلق الشيء أول مرة ، والإعادة خلقه مرة أخرى » (١) ويتصل بالكلمة البقاء والفناء ، وقياساً على كلمة التكوين يرى أبو الهذيل أيضاً أنه إذا كان خلق الشيء غيره فالبقاء غير الباقي ، والفناء غير الفاني إنما البقاء قول الله للشيء ابق ، والفناء قوله افن : « فالبقاء والفناء مرجدان لا في مكان ، وكذلك الخلق وكذلك الوقت لا في مكان » ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد ، أي أن العرض لا يوجد وقتين ، إنما العرض يحدث مرة واحدة ومن ثم ينهي (٢) .

وفي الخلق ، أن أبا الهذيل يذهب بالتنزيه إلى أقصى مداه . ولكن لم يمنع هذا مفكراً متنازلاً كديبور من القول بأن الإرادة أو كلمة التكوين عند أبي الهذيل هي بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، إذ أن هذه الكلمة هي ما يصل الخالق الأزلي بالعالم المخلوق الحادث ، وهذا خطأ من ديبور . إن المثل الأفلاطونية قديمة ، وكذلك عقول الأفلاك ، ولها أعيان أي لها محل ، بينما يذهب العلاف إلى أن كلمة التكوين حادثة لا في محل ، إن غاية ديبور أن يثبت أن العلاف متأثر بأثر أفلاطوني أو أفلاطوني محدث ، وهذا خطأ بالغ .

وأخيراً — ننهي من هذا الموضوع بمحاولة لفهم النص الذي يقرر أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . ونلاحظ أنه يجعل إرادة الله للإيمان في محل . أي في أجسام ، ولكنه هنا أيضاً يردد أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، فهل معنى هذا أنه يريد أن يقول إن إرادته للإيمان هي في المحل المتقبل له ؟ أو بمعنى أدق ، إن الشيء حسن في ذاته وقبيح في ذاته ؟ أو بمعنى آخر أوضح . إنه يضمن في هذا النص الموجز نظريتين عامتين من نظريات المعتزلة العامة وهما أولاً : التقبح والحسن

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٢٦٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٦ .

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

### ( ح ) الكلام :

أنكر المعتزلة جميعاً « قدم الكلام » ، الكلام إذن ليس من الصفات اللدانية ، وليس الكلام والذات شيئاً واحداً ، فالكلام إذن صفة فعلية ، أو بمعنى أدق : الكلام حادث . ومن هنا نشأت فكرة خلق القرآن التي أخذت أكبر مكان في تاريخ الإسلام العقلي ، وقد ذكرنا من قبل أن أبا الهذيل يقول بأن بعض كلام الله لا في محل ككلمة التكوين « كن » وبعضه في محل كالأمر والنهى والاستخبار ، وكان أمر التكوين في نظره غير أمر التكليف<sup>(١)</sup> ، والقرآن ليس هو كلمة التكوين أى الخلق ، بل هو الأمر والنهى والاستخبار ، فهو إذن في محل . وبينفى إذن أن يكون هذا المحل غير الله ، وإلا كانت « ذات الله » محلاً للأوامر والنواهي والاستخبارات فهو إذن عرض خلقه الله أولاً في اللوح المحفوظ . وهنا يتابع العلاف الأثر بأن القرآن كان أولاً في اللوح المحفوظ ، وهو عرض ، ويوجد في أما كن ثلاثة : في مكان هو محفوظ فيه وفي مكان هو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو وسموع ، فكلام الله إذن يوجد في أماكن كثيرة من غير أن يكون منولاً أو متحركاً أو زائلاً ، « وإنما يوجد في المكان الذى هو فيه مكتوباً أو متلوياً أو محفوظاً »<sup>(٢)</sup> وإذا عدم المكان الذى فيه لم يبق القرآن ، وإذا وجد في موضع آخر لا نقول إنه انتقل بل نقول إن الله رفعه من هذا المكان وخلق في المكان الآخر . هو عرض يخلق الله هنا وهناك خلقه الله في اللوح المحفوظ ، ثم خلقه في قلب الرسول ، ثم يخلق في المصحف ، ثم يخلق في تاليه وحافظه . وما المقصود بكل هذا الإصرار الجازم بأنه من خلق الله وليس صفة قائمة بالله أنه حادث فلا يشارك الله القدم . إن غاية أبي الهذيل العلاف تزويه الذات ، وفي هذا أيضاً يتابع الروح العام للذهب أو لمذهب المعتزلة عامة .

( ١ ) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ .

( ٢ ) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

## ٢ - المشكلة الطبيعية

### (٢) مذهب أبي الهذيل الذرى :

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

إن النصوص التي بين أيدينا عن آراء العلاف في الجزء الذى لا يتجزأ قليلة جداً . هذا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد مشيخة المعتزلة والأشاعرة معاً . . . وكثرت الكتابة فيها ، غير أننا نريد أن نعرضها هنا في صورتها الأولى عند أول مفكر نادى بها . . . يتكون العالم عند أبي الهذيل من عدد من الذرات أو الجواهر المفردة ، أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، وهذه الجواهر أو هذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها : « الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق » ، وإلى هذه الأجزاء التي لا تتجزأ تنحل جميع الموجودات ، فأبسط الموجودات ينتهى إليها ، « إن الحدلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ » وهذه الجواهر أو الأجزاء التي لا تتجزأ يتصل بعضها ببعض أى يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه ، أى أنه يتحرك ويسكن وينفرد : « يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من الجماعة والمفارقة ، فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك - فلا يجوز حلوله في الجوهر ولا يجوز حلول ذلك في الأجسام . أى أنه أجاز عليه ما تعلم كيفيته ، أما ما لا يعلم فلم يجزه » (١) .

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

(١) الأسمى : مقالات ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

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

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

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

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال : أن الفيلسوف المسلم المتناسق الفكر قد وضع النظرية الطبيعية فرعاً متناسقاً للنظرية الميثافيزيقية . ففكرة الجزء الذى لا ينتج فرع عن فكرة الإرادة الإلهية أولاً ، الإرادة الإلهية أو الذات من حيث هى إرادة موجدة . وفكرة القدرة الإلهية أو الذات الإلهية من حيث هى قدرة : إذا كان الله قادراً على كل شىء ، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أى ينتهى إلى جزء لا يتقسم . فلكى تثبت شمول القدرة الإلهية ، ينبغي أن تثبت - كما يقول الدكتور أبو ريدة فى مقدمته الرائعة لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين - « إن أبى الهذيل يريد - تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام - إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية ، وأن لها خلافاً للخالق « كلا » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » بحسب اصطلاح أبى الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية فى مجموعها ، ومتناهية فى عدد أجزائها ؛ فالأشياء لها أجزاء . وهذا عند أبى الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس ، فلا بد أن يكون لها كل (١) .

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

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

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

### (ب) مصدر المذهب المرى عند أبى الهذيل :

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

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

باقية أزلية أبدية ، وهي أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ، وهي بسبب اختلاف شكلها وحجمها علة لجميع كفيات الأجسام . . أما الثانية فهي حادثة أوجدها الله ، بل يخلقها دائماً . . أى أننا أمام نوع من الخلق المستمر ، يبقى ويدوم طالما اقتضت الإرادة الإلهية هذا الخلق . . فعلم الله باد ، ويتحقق في كل آن . وقد حاول الأقدمون من فلاسفة اليهود من أمثال إسحق بن سليمان الإسرائيلي ( المتوفى عام ٥٤٢٠ - ٩٣٢م ) في كتابه « الإسقطسات » كما حاول الفيلسوف اليهودى موسى بن سيمون في كتابه « دلالة الحائرين » رد مذهب المتكلمين في الجزء إلى ديموقريطس ، وهذا خطأ بين لاحظته بينيس نفسه ، ولكن الفرق الأساسى بين مذهب ديموقريطس ومذهب المسلمين في الذرة - كما بين الرازى والجرجاني والكرازى - هو أن ديموقريطس أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، وأنه يذهب إلى « . . . أن الأجزاء التى لا تتجزأ لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ، أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التى لا تتجزأ انقساماً وهمياً . فهناك تباين بين المذهبين تماماً ، وخلاف كبير بينهما فالتشابه بين المذهبين إنما هو في الاسم <sup>(١)</sup> .

وهنا تنتقل إلى الفيلسوف الذرى اثنائى فى اليونان وهو أبيقور . وأبيقور يرى أيضاً أن الجواهر الفردة قديمة - وهنا يختلف مع أبى الهذيل والمسلمين عامة . ولكن ثمة تفسير جديد لنظريات أبيقور يكاد يقربه من المسلمين ، وهو أنه يقول بأن الأجزاء الفردة ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة ، وذلك أن الأجزاء الفردة عنده هى أجسام ممتدة فى الجهات ، وطا حجم ، وهذا ما يعده عن أبى الهذيل . ولكن أبيقور - فى ضوء هذا التفسير كما قلت لبعض عبارات غامضة تركها - يقول إن الأجزاء الفردة لها أجزاء متناهية فى الصغر ، وهذه الأجسام لا حجم لها ، ولا أجزاء لها . هل معنى هذا أنه كان مصدراً لأبى الهذيل ؟ إن هذه التفسيرات الغامضة لمذهب أبيقور لم تستقر بعد ، ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصدراً أبى الهذيل <sup>(٢)</sup> .

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

أما الأستاذ برينزل فيرى أن مصدر الجزء الذى لا يتجزأ هو بقايا مذاهب غنوصية كانت منتشرة فى العالم الإسلامى ، فأخذها أبو الهذيل العلاف واستخدمها ببراعة نادرة فى صميم علم الكلام الإسلامى <sup>(٣)</sup> .

(١) بينيس : مذهب الذرة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٤٧ .

والحقيقة أن المشكلة لم تحل ، وفي حاجة إلى بحث أدق ، هل الفكرة أصيلة لدى هذا الفيلسوف الذى ظهر علواً للفنوص ؟ أو أنه أخذها من اليونان ؟ أو من الفنوصية ؟

### ( ج ) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الأشاعرة :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

العلاف ، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين ، وذلك حتى ينقذ فكرة الاستطاعة المعتزلية .  
ولم يتبه الباحثون إلى أن الأشاعرة « اسميون » لا يؤمنون بوجود الكلى في الخارج ، فالعرض  
« جزئى » يوجد فيعلم ، ولا محل للقول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات في الخارج .  
هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل على  
الحقيقة ، يؤدي إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً ، ثم ما يستتبع ذلك من تعدى فعل  
الأشياء بعضها إلى بعض .

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

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

أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته ، وهي حلة العلل عندهم .

## المشكلة الإنسانية

### ( ٢ ) الإنسان :

قسماً — فيما سبق — كلام الله قسامين ، قسم حادث لا في محل ، وقسم حادث في محل .  
أما الأول : فهو كلمة التكوين ، كما سبق . وأما الثاني : فهو التكليف من أمر ربه وطاعة ،  
وهي في محل متحققة في أجسام . وأسلفنا أن هذه التكليف قدرة للإنسان ، وقد أعطى الله  
له هذه القدرة ، ثم لم تعد له هو . ولكن من هو الإنسان ؟

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

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

أما النفس فلم يعط لها أبو الهذيل تعريفاً محدداً ، إنما يقول : « هي معنى يختلف عن الروح ، والروح معنى يختلف عن الحياة والحياة عنده عرض »<sup>(١)</sup> وانتهى من هذا التخصيم إلى أن الإنسان في حال نموه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، أما الحواس فهى أعراض وهى غير البدن<sup>(٢)</sup> . والنصوص هنا قليلة غامضة بشكل واضح . فالصلة بين الجسم والنفس والحواس وكيف تفعل ؟ متصلة أم منفصلة في الإنسان ؟ لاتعطي النصوص كما قلنا شيئاً هاماً على كثرة ما تكلم المعتزلة في هذه المسائل ، وما ترك لنا من نصوص لغير أبي الهذيل فيها .

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

أما أبو الهذيل فقد ذهب إلى وجود قوة أخرى غير قوة الحواس وتعلو عليها هي الفكر ، والفكر قبل ورود السمع يستطيع بذاته أن يصل إلى معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، فإذا لم يصل إلى هذا استوجب العقاب ، فهو يصل إذن إلى معرفة الأشياء في ذاتها ، الحسن منها والقيح . وطبقاً لما عليه إدراكه لها يكون قدر الثواب والعقاب<sup>(٣)</sup> ، فالعقل إذن هو الذي يصل إلى معرفة الله . ولكن في نص آخر يقول « إن الإدراك هو علم العقاب » و « إن الإدراك يحل في القلب لا في العين »<sup>(٤)</sup> . . هو يميز بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح : أعمال القلوب هي ما يعبر عنه في الأخلاق بالباعث ، والجوارح ما يعبر عنه بالعمل ، فالأصل إذن أعمال القلوب . وإذا كانت أعمال القلوب هي الباعث على أعمال ، فوجب إذن أن تقارنها الاستطاعة في حال العمل . الاستطاعة عند المعتزلة جميعاً ، كما قلنا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان حاجة إليها إطلاقاً . « الإنسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول ، والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الثاني وقت فعل »<sup>(٥)</sup> « أى أن الاستطاعة تلازم الباعث ، تلازمه حال « يفعل » ، لأن القدرة

(١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٢٧ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٣٣٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣١٢ .

(٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٢٣٣ .

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

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

### ( ب ) الفعل الإنسانى والتولد :

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

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

( ١ ) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣٣٢ .

( ٢ ) نص لطيف فى الفصل ، ج ٥ ص ٣٧ .

( ٣ ) التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ١٤٧ .

لا يتبها إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن التولد،<sup>(١)</sup> وقد أخذ أغلب المعتزلة بفكرة التولد مع اختلاف في التفاصيل. ويكاد يكون أبو الهذيل أول من تكلم فيه، وله مذهبه الخاص في التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة:

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

أما ما يتولد عن الأولى من أفعال فهو فعل الإنسان، يفعله في نفسه وفي غيره بسبب محدثه في نفسه أو في غيره. كالحركة والسكون وما يتولد عنهما في نفسه أو في غيره. وما يتولد عن الضربة وعن الاصطكاك الذي يفعله الإنسان، أو ما يفعله في غيره بالأسباب التي يحدثها بنفسه، كإنسان قذف إنساناً بسهم، ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقذوف قآله وقتله. فإن القاذف أحدث الألم، وقتل الحادث بعد موته بالسبب الذي أحدثه وهو حى. وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حى. وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسماً، فهي أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق.

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

ويختلف العلاف عن بشر بن المعتز في هذا، فهو يجعل تلك الأشياء كلها فعلاً للإنسان إذا كان سببها منه<sup>(٢)</sup>.

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

ويعلل الخياط هذا المثال الذي ذكرناه آنفاً عن قذف السهم بأن قذف السهم لا يعدو ليكون فعل الله، أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للسهم، أو فعلاً للقاذف.

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

(١) الأشمري: مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) الأشمري: مقالات الإسلاميين، ج ٢ ص ٣٠٢، ٣٠٣.

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

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

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

إن فكرة التولد تقوم على مبدئين كما سئرى بعد : مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ العلية ، وقد أخذ أبو الهذيل العلاف بالمبدأ الأول . وهذا يتناسق مع قوله بالتولد . ولكن بعض التفكرات الباقية عن العلاف تنكر العلية ، فهو يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والحجر أوفاتنا طويلة ولا يحدث لا الاحتراق ولا الهبوط بل يحدث السكون ، ويجوز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق ، بل إنه غلا في هذا الباب أشد الغلو<sup>(١)</sup> . وكيف يتفق هذا مع فكرته في التولد ! إن التولد بلا شك قائم على العلية .

### ( ح ) الأسباب التي دعت المعتزلة إلى فكرة التولد :

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

( ١ ) الأشعري : مقالات ج ١ ص ٣١٢ وانظر بينيس : مذهب الذرة ص ٢٨ .  
نشأة الفكر - أول

٢ - علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية : إن المعتزلة أقاموا الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون : قانون العلية ، أو الصلة بين العلة والمعلول ، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها « الأسباب موجبة لمسيئاتها »<sup>(١)</sup> . أطلق الإنسان السهم قتل ، فالقتل إذن معلول لعلة هي إطلاق السهم لغاية . فإذا تحققت الغاية ، تحققت قانون الرباط العلى بين الحركتين وتولدت إحداهما عن الأخرى تولدلاً لازماً . العلة إذن وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل . فهي مؤثرة بذاتها ، وهي موجبة بذاتها<sup>(٢)</sup> .

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

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

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤١٣ .

(٢) الزركشى : البحر المحيط ج ٥ ص ١٤٤ - ١٤٦ .

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

(٤) الفزالي : تهاقت الفلاسفة ( طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ ) ص ٦٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٦) الإيجي : المواظف ج ٤ ص ٩٩ شرح .

العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطوائع السليمة<sup>(١)</sup> .  
وقد تنبه الأشاعرة إلى أنه سيعترض عليهم بأن إنكار العلية يؤدي إلى محالات شنيعة. فإن  
من أنكر لزوم المعلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منبج متعين بل  
يمكن تنوعه وتعيينه طبقاً لما يريد الشخص . جاز حينئذ لكل واحد منا أن يكون بين سباع  
ضارية ونيران مشتعلة وجبال شامخة وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها، ومن وضع كتاباً  
في بيته فيجوز انقلابه كلباً ، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً<sup>(٢)</sup> .

يرد الأشاعرة بأن هذا لم يحدث قط ، ولكن لا شك أنه ممكن يجوز أن يقع وألا يقع .  
واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً  
لا تنفك عنه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقي شخص في النار فلا يحترق . فقد تغير صفة النار  
أو صفة الشخص<sup>(٣)</sup> .

هنا تبين لنا فكرة الأشاعرة : لقد تبين لهم ما في فكرة المعجزات من خوارق لا تسير على  
مقتضى التاموس الطبيعي ، وأن قدرة الله—وهي تظهر المعجزات—لا تخضع لقانون على<sup>٢</sup> أو عقل .  
أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون العلي<sup>٢</sup> الطبيعي فضحوا بالثاني لإنقاذ الأول .  
وقد فصلت في كتابي « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى »  
موقف الأشاعرة من قانون العلية<sup>(٤)</sup> .

• • •

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

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

(٢) النزالي : التهاقت : ص ٦٧ .

(٣) النزالي : التهاقت ، ص ٦٧ .

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

## الفصل السابع

### النظام

( ٥٢٣١ - ٨٤٥ م )

أما اسمه الكامل فهو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري المعروف بالنظام ، ويكنى أبا إسحاق . وقد ذكر عنه أنه من الموالي . والنظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفي دقيق ، وقد تنبه الأقدمون إلى ماله من قيمة عظيمة وأثر كبير . وقد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث والرابع . وتأثرت به الجماع الفكرية - سواء كان أصحابها فلاسفة أو متكلمين ، أو شعراء أو أدباء - بحيث نجد اسمه يردد على ألسنتهم جميعاً وقد اعتبره ابن حزم<sup>(١)</sup> وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً<sup>(٢)</sup> . وقد ذكر عنه طاش كبرى زاده « أنه شيخ من كبار المعتزلة وأتمتهم . متقدم في العلوم . شديد الغوص على المعاني<sup>(٣)</sup> » وهذا أيضاً ما يردده طائفة كبيرة من أهل السنة والجماعة .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنساني بحيث يذكر ابن المرتضى عن بعض المعتزلة « أنه ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله<sup>(٤)</sup> » . وقد ذكر الجاحظ وكان من تلامذته والمتصلين به - أن الأوائل يقولون : في كل ألف سنة رجل لا نظير له . فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام . وقد ذكر عنه أن الخليل بن أحمد قال له - والنظام غلام -- بعد أن سمعه : « يا بني نحن إلى السماع : لك أحوج<sup>(٥)</sup> » .

أما المحذوثون من الباحثين فقد اعتبروه أكبر متكلم فيلسوف . نجد هذا عند المستشرقين مثل ستين Stein ومورفيتز Horvitz ومكدونالد وديبور . وقد ذكروا أنه أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة ووضعها للمذهب فلسفي يقوم على أسس متصلة . وقد أقام فلسفته ووضعها في إطارها الكامل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة في كتابه الرائع « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية<sup>(٦)</sup> » .

(١) ابن حزم : طوق الهامة ، ص ١٢٣ والفصل ج ٤ ص ١٧٤ .

(٢) ابن نباتة : سرح العيون ص ١٢٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٢٨ .

(٥) الجاحظ : الحيوان ، ج ٣ ص ١٤٦ وابن المرتضى : المنية ص ٢٩ .

(٦) انظر العرض المفصل لحياة النظام وفلسفته في كتاب الدكتور أبو ريبة ص ١ - ٩ .

## ( ١ ) ثقافته :

حفظ النظام العلوم الإسلامية كلها .. يقول الجاحظ : « ما رأيت أحداً أعلم في الفقه والكلام من النظام .. درس الأدب ، ويقول ابن المرتضى عنه أنه « حفظ القرآن والإنجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفنيا<sup>(١)</sup> » وقد ذكر عنه أنه كان أميناً لا يقرأ ولا يكتب ، ونحن لا يمكننا أن نصدق هذا ، وقد وردت آثار متعددة تثبت إجادته للقراءة والكتابة ، علاوة على أن معرفته بالفلسفة تثبت تهافت الأسطورة .  
القائلة بأزمته .

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

١- ما يذكره القاضي عبد الجبار من أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسططاليس فقال النظام : « قد نقصت عليه كتابه » ، فقال جعفر : « كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه » فقال : « أيهما أحب إليك أن أقرأه من أوله أم من آخره » ؟ ثم اندفع يقرأ شيئاً فشيئاً وينقص عليه<sup>(٢)</sup> .  
٢- ما يذكره ابن زبانه من أن العلة فيما انتهى إليه النظام من مذاهب استبشعت منه ، أنه اطلع على كتب الفلاسفة وقال في كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، وأنه استنبط من كتبهم مسائل خلطها بكلام المعتزلة ، وهذا ما يذكره الشهرستاني أيضاً فيقول إنه « قد طالع كتب الفلاسفة »<sup>(٣)</sup> .

٣- يبدو أيضاً أنه اتصل بالفلسفة الشرقية اتصالاً مباشراً . يذكر البغدادي « أن النظام كان يغشى في حديثه مجالس أصحاب الثنية من الفرس والسفسطائية الذين كانوا يقولون بتكافؤ الأدوات » . ثم تردد في شبابه على مجالس الفلاسفة الملحدين ، ثم صاحب في كهولته هشام ابن الحكم الرافضي الشيعي ، فأخذ عن هشام وعن ملحة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالظفرة التي لم يسبق إليها وهم واحد من قبله ، وأخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكذب ، وأعجب بقول البراهمة بإبطال الثورات

( ١ ) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٣ .

( ٢ ) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٩ .

( ٣ ) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٠ .

ولم يحسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن في نظمه<sup>(١)</sup> .  
وقد نقل هذا الكلام بنصه الإسفرائيني<sup>(٢)</sup> .

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

### (ب) كتبه :

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

١- الجزء : ذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين<sup>(٣)</sup> . ونقل عنه بعض العبارات من  
أقوال المسلمين في الجزء الذي لا يتجزأ . ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب تلخيصاً لأقوال  
أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم تقصده لهذه الأقوال ، غير أنه لا دليل واضح على هذا .

٢- الحركة أو حركة الأجسام : يقول الأشعري في معرض كلامه عن الأجسام ، هل  
كلها متحركة أم كلها ساكنة ؟ إنه قرأ في كتاب يضاف إلى النظام في هذا الموضوع أنه قال :  
« ولا أدري ما السكون . إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرك فيه وقتين ،  
وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد<sup>(٤)</sup> » .

٣- كتاب الثبوتية : ذكره البغدادي بقوله : « ومن عجائب النظام في هذه المسألة أنه  
صنف كتاباً على الثبوتية وتعجب من ذم الثبوتية الظلمة على فعل الشر ، مع قولهم بأن الظلمة  
لا تستطيع فعل الخير . ولا تقدر إلا على الشر<sup>(٥)</sup> » .

٤- كتاب في التوحيد : ذكره الحياط . وهو على ما يبدو في إثبات وجود الله عن طريق  
الحركة<sup>(٦)</sup> .

٥- كتاب العالم : ذكر بما يأتي : « ووصفوا النظام بالعلم لوضعه كتاب العالم ونصرته ما قال  
المحدثون » .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٢) الإسفرائيني : التبصير ص ٤٣ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢١٦ - ٥١٧ .

(٤) نفس المصدر : ص ٣٢٤ .

(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١١٧ .

(٦) الحياط الانتصار . ص ١١٧٢ .

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

### ( ح ) اتهام النظام في دينه :

هاجم معظم مفكرى أهل السنة النظام ، واعتبروه ملحناً من كبار الملاحدة ، وصوروا حياته تصوير رجل مسهتر يقضى جل وقته في التمسق والفجور . ونحن لا نسرع بتصديق هذا ، فقد اشتهر المعتزلة بأهم رجال أقيام وزهاد متعبدون . وقد دافع الحيايط عنه دفاعاً مجيداً ، وذكر لنا في مواضع عدة دفاع النظام عن الإسلام . وقيامه في وجه الملاحدة والتنوية والشمية والفلاسفة . وذكر القاضي عبد الجبار أن النظام كان يقول وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر في توحيدك ، اللهم ولا أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد . اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنبي وصل على سكرة الموت<sup>(١)</sup> » ، فات لساعته . وهذا دليل على انتهاء حياة رجل صادق ، لم يأل جهداً في الدفاع عن الإسلام .

### ( د ) فلسفته :

## ١ - المشكلة الإلهية

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

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

نحملها نفيًا على الله : « إن قولي عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفي التضاد<sup>(١)</sup> » ،  
ومن ثمة أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات .

ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى لمسألة اختلاف الأسماء والصفات ، فدعيت  
طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف  
الذات ، وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف القوائد التي تقع عندها ، فله  
مقدورات والله معلومات<sup>(٢)</sup> ... إلخ .

ثم حاول النظام أن يفسر المشابهات التفسير المعتزلي الذي يخرجها عن المفهوم اللغوي ،  
ويجعل لها مفهوماً معنويًا يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرها تفسر  
على هذا الأساس : « إننا نقول وجهًا توسعًا ونعود إلى إثبات الله ، لأننا ثبت وجهًا هو هو ،  
وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل<sup>(٣)</sup> .  
ويلاحظ أن النظام لا يطلق على الله الحياة والسمع والبصر ، لأنه لم يذكر شيء منها في  
النصوص الدينية ، إنما يذكر العلم والقوة : « أنزل بعلمه » ، « وأشد منهم قوة » .

### ( ب ) العدل الإلهي وصلته بالقدرة :

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

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

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

( ١ ) الأشمري : مقالات . ج ٢ ص ٤٧٦ .

( ٢ ) الأشمري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٦٧ .

( ٣ ) الأشمري . مقالات ج ١ ص ١٨٩ .

يخرج أحداً من الجنة، ولا أن يستطيع أن يعذب الأطفال، ولا أن يسخلهم النار<sup>(١)</sup>. ويعمل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعل الظلم بما يأتي : « وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة جعلته على فعله ، أو من جاهل به . والجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »<sup>(٢)</sup>. ويعمل الشهرستاني مذهب النظام بما يأتي : « إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ، ففي تجوز وقوع القبح منه قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم<sup>(٣)</sup>. ومعنى هذا أن حمل العدل على الذات هو إثبات الذات ، وهو في الآن نفسه نقي للعد ، أى في للظلم فن يوصف بالقدرة على العدل فإن عدم الوصف يتضمن القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص .

### ( ح ) نقد نظرية النظام في العدل الإلهي :

قوبل مذهب النظام بنقد شديد في العالم الإسلامي ، وأصاب المذهب من التحريف والتشويه ما خرج به من موضعه . وسنين أهم الانتقادات التي وجهت إليه وردود النظام أو تلامذته عليها . إن أول من هاجم نظرية النظام هو ابن الراوندي - صاحب كتاب فضيحة المعتزلة - ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا الملحد المريق في نقدهم لرجال المعتزلة ، والنظام على الخصوص . وقد حفظ لنا الخياط جوهر نقد ابن الراوندي لآراء المعتزلة وللنظام ، وتعليلا لأقوال هذا الأخير التي يفندها ابن الراوندي .

يتلخص نقد ابن الراوندي في فكرتين هامتين : الأولى : أنه يتم النظام بتحديد قدرة الله . الثانية : إن فكرة النظام في العدل تنتهي إلى أن الله مطبوع أى مجبر .

النقد الأول : لابن الراوندي للنظام : محدودية القدرة الإلهية وتقيدها أو قدرة الله على نوع واحد من الفعل . يرى ابن الراوندي أن النظام ذهب إلى أن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحاله منه تركه - وبمثال النظام يثبت هذا - فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحاله على الله أن يمتهم<sup>(٤)</sup> .

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

( ١ ) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

( ٢ ) الخياط : الانتصار ص ٢٧ ، ٢٨ .

( ٣ ) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

( ٤ ) الخياط الانتصار ص ١٧ وما بعدها .

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

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

الفتد الثاني لابن الراوندى : الله مطبوع : ليس يجوز على الله - في مذهب النظام - ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه ، ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه أو تأخيره . فليس هناك إذن فرق بين الله وبين المطبوع ( المرغم ) من خلقه . ويدافع الخياط<sup>(١)</sup> عن النظام بأن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه ، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل عنده في دائرة فعل الأصلح ، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فإذا ما تركه لفعل ثان ، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول ، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول ، وأن يكون الأول دونه ، لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلاً من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً أو ما هو دون . هذا هو الله عند النظام .. غير مجبر ولا مطبوع . أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه ، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره ، وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف ، بل هي متجانسة تجانساً كلياً : النار فعلها الواحد التسخين ، والثلج فعله الواحد التبريد وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله<sup>(٢)</sup> . وقد عبر الشهرستاني عن هذا الكلام بقوله : « إنه أُلزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل ، فإن القادر على الحقيقة من تخيير بين الفعل وبين تركه ، أجاب بأن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإن عندكم استحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً ، فلا فرق<sup>(٣)</sup> » أي أن النظام يقرر بأنه إذا أُلزم بأن الله يكون مجبوراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل ، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٤ .

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

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

ولكن ما يلبث ابن حزم أن يتابع ابن الراوندى في تقده للنظام : فيردد بأن نظرية النظام في أن الله لا يقدر على ظلم أحد أبداً ، ولا على شيء من الشرور ، وأن الناس يقدرون على كل ذلك ، وأنه تعالى : لو كان قادراً على ذلك ، لكننا لا نؤمن أن يفعله ، أو أنه قد فعله ، إن هذه النظرية ستؤدى إلى أن الناس عند النظام أتم قدرة من الله تعالى . ويذهب ابن حزم في إلتزاماته فيقول : إن النظام يقرر أن الله لا يقدر على إخراج أحد من النار أو إخراج أحد من الجنة ولا على وضع طفل في النار ، وأن الخلائق كلها ، ناساً كانوا أو جنّاً أو ملائكة ، يقدرون على ذلك ، فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى . ويرى ابن حزم أن النظام والعلاف ، شيخي المعتزلة . قد اتفقا على أن الله لا يقدر على أصلح مما عمل هو من الخير وبالتالي فإن قدرته على الخير متناهية ثم مضى النظام بعيداً ، فذهب إلى أن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة ، فجعله عديم القدرة عليها ، باجراً عنها ، وينتهى ابن حزم خلال إلتزاماته هذه ، إلى تكفير كل من العلاف والنظام<sup>(١)</sup> .

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

ولكن نقد مذهب النظام ومحاولة ربطه بالثنوية يظهر ثانية لدى متأخري الأشاعرة ، فيحاول الرازى أن يصل بين التكرتين ، فيرى أن النظام أخذ فكرة العدل الإلهي عن الثنوية . ثم يعرض الإيجي للأمر فيذهب إلى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات . ثم يأتي بآراء مخالفيه : الأولى : الفلاسفة : وهم يرون أن الله لا يصدر عنه مباشرة إلا بأثر واحد . والثانية : المنجمون : وهم يقولون : إن المؤثر في عالم العنصریات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة : الثنوية : وقد قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير ، أما الشر فمن عند الإنسان . الرابعة : النظامية : وقالوا إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح<sup>(٢)</sup> . وصاحب المواقف لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية ، ولكنه يربطه في السياق ترتيباً لا ينحى مدلوله .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ١٣٩ وما بعدها .

(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٦٠ - ٦٤ .

## (د) مصادر نظرية العدل الإلهي عند النظام :

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

أما عن المصدر الفلسفي ، فيعبر الشهرستاني عنه أحسن تعبير ، جرياً على عادته . في وصل آراء خصوم أهل السنة الفكرية بمصادر أجنبية ، فذكر أن النظام ، إنما أخذ مقالته في العدل الإلهي من قلماء الفلاسفة « حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان في علمه ، ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاً لافعل <sup>(١)</sup> .

ويذهب هورفيتز إلى أن الفلاسفة الذين يعينهم الشهرستاني هم الرواقية ، وأن فكرة النظام هذه إنما تعود إلى فكرة الرواقية المشهورة التي تتلخص في هذا المبدأ الشائع أليس في الإمكان أبدع مما كان . ولكن الدكتور أبو ريده ينكر إنكاراً باتناً تأثر النظام بالرواقية في فكرة العدل الإلهي . ويرى أن هورفيتز قد تكلف بعيداً وذهب شططاً ، وأنه استند على أقوال البغدادي والشهرستاني ، وبخاصة الأول الذي لا يضع أقوال النظام في صورتها الحقيقية <sup>(٢)</sup> .

أما المصدر الثنوي لفكرة النظام في العدل الإلهي فيمضي كالآتي : إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ، ولكنه يفعله لحسنه وشره ، وفعله يضئ عليه بحسنه ، وإذا كان الله لم يفعل العدل إلا لحسنه . وشره ، فإنه لم يزل عالماً بهذا . ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ، ألا نستطيع القول بأنه لم يزل فاعلاً له ؟ ينكر النظام هذا ، ويقول ابن الراوندي ، إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديسانية .

قولهم : « إن الظلمة مزجت النور وقد تأذى بمازجتها . إن النور لم يزل متأدياً بالظلمة ، وأنه إنما مزجها لتأديها بها ، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها .

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

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٧ .

(٢) د . أبو ريده : النظام ص ٩٤ .

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

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

تبدو الاختلافات بين النظام والثنوية على صورة أوسع في مناقشة بينه وبين المانوية أو المانوية ، وقد ذكرها ابن الراوندى وعلق عليها بالحاظ أيضاً وقد حاول ابن الراوندى أن يلمس في المانوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي ، كما حاول هذا من بعده ، ولكن لدواعٍ أخرى ، أعداء المعتزلة من الأشاعرة . وقد حاول الأشعري ، وهو بصدد تأريخ نقدي للفكر النظامي أن يرد مذهب النظام في المداخلة إلى أصل ثنوي . يقول : المداخلة هو أن كل شيء قد يداخل ضده . وخلافه ، ويقول « قال أصل الثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم إن الأشعري - في إيجاز - يحاول أن يصل بين مذهب النظام في المداخلة وبين أصل من أصول الثنوية وهو الامتزاج<sup>(١)</sup> وتابع البغدادي الأشعري في هذا ، فقرر أن فكرة النظام في العدل مأخوذة من الثنوية<sup>(٢)</sup> .

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

(١) الأشعري مقالات : ج ١ ص ٣٧٤ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١١٤ .

يرد النظام على هذا « بأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة . وحمله على موجود يثبت حدوث من وصف به ، والله غير ذلك عنده أى أنه غير ذى آفة .. أو جسم حادث ، فلا يفعل الله الظلم » ثم إذا كان الأمر كذلك فإن الخياط ينتهى إلى القول بأنه لا يجوز للمانوية أن تتل بمثل علته ، لأنهم يذهبون إلى أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار ، وتدخل عليه الآفات وتغيب عليه الظلمة ، فإذا تغلب كل هذا على النور فإنه لا يعلم شيئاً ، فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه ، هذا إن زعموا أن الله مختار ، فألزيمهم أن يميزوا وقوع الخير من الظلمة ، والشر من النور بما قرره<sup>(١)</sup> .

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

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

إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير ، ولكن الفكرة لا نجد لها صوراً الكاملة لديه . ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ منه . ثم إننا لا نجد لها أيضاً شيئاً عند أرسطو . ولا الرواية من بعده ، وهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرها وتفصيلها .

### ( هـ ) الإرادة الإلهية :

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله على نوعين : إما إرادته لأفعاله ، وإما إرادته لأفعال عباده . أما إرادته لأفعاله فتفسر بأنه خلقها وأنشأها : « إن الوصف لله بأنه مرید لتكوين الأشياء معناه أنه كونها . وإرادته للتكوين » هي تكوين<sup>(١)</sup> . أما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها أو يجبر عليها أو ناه عنها : « الوصف له بأنه مرید لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها والأمر بها غيرها . نقول إنه مرید للساعة . معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبر بها » ، وينبغي أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هي أفعاله ، وإرادة للتكوين هي التكوين ، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول : « إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها »<sup>(٢)</sup> أى أن أمر الله أن يعمل ، ونبيه عنه غير حدوث الفعل أو عدم حدوثه من المخلوق ، وفكرة علم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله نشأت عند النظام من تصوره للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المرید ، تعالى الله عن ذلك .

## ٢ - العالم الطبيعي

### ( أ ) خلق العالم :

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

(١) الأشمري : مقالات الإسلاميين ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٩١ .

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

يرى البغدادي أن النظام انفرد بهذا القول بين المسلمين : بل يخالف به أهل الأديان الأخرى من يهود ومسيحيين . وقد اختلف المسلمون قبل النظام في خلق السموات والأرض أيهما أسبق ؟ والمعتزلة نفسها : وخاصة البصرية قالت بأن الله خلق إرادته قبل مرادته . واعتقدوا جميعاً بأن بعض الأجسام حدث قبل بعض الآخر . وأبو المذيل يرى أن خلق قوله للشيء « كن » قبل خلقه للأجسام والأعراض .. أما قول النظام عند البغدادي فهو يساوى ، أو هو أشد من ، قول الدهرية ، وهؤلاء قالوا بأن الأعراض كلها كائنة في الأجسام ، وأن وصف الأجسام بها إنما تعين بظهور بعض وكون بعض آخر . ويرى البغدادي أن كلا المذهبين : مذهب النظام في الظهور والكمون في الأجسام ، ومذهب الدهرية في كمن الأعراض وظهورها سيؤيدان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض<sup>(٣)</sup> .

أما الشهرستاني فيقرر : أنه أخذ هذا المذهب عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وخاصة الطبيعيين لا الإلهيين<sup>(٤)</sup> . ويبدو أن الفلاسفة الطبيعيين الذين يشير إليهم الشهرستاني أنكساغوراس . والشهرستاني نفسه في كلامه عن أنكساغوراس يذكر أنه أول من قال بالظهور والكمون . ولكن هوفيتز يرجع أن النظام تأثر في مذهبه هذا بالرواقية ، وأن النظام قد تأثر بفكرة العلة البذرية عند الرواقية . وقد كتب الدكتور عبد الهادي أبو ريذة في أصول نظرية الكمون عند النظام وناقش هوفيتز وهورتن - الأول في رده النظرية النظامية للرواقية ، والثاني في ردها لأنكساغوراس - وبين أبو ريذة أنها فكرة نظامية أصيلة مرتبطة بأصل التوحيد عنده<sup>(٥)</sup> .

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

لم يقبل النظام فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، فقال : « لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من التجزؤ<sup>(٦)</sup> » .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٤ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٢ - ٣٥ .

(٣) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٨ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣٨ .

(٥) أبو ريذة : النظام ١٤٠ - ١٥٧ .

(٦) الأشعري - مقالات الإسلاميين ص ٣١٨ .

ونقل الخياط هذا عن النظام فقال : « أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة أجزاء لا تتجزأ . وزعم أنه ليس بجزء من الأجزاء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين »<sup>(١)</sup> ويشير إلى هنا أيضاً الشهرتاني ، ولكنه يتابع منهجه المقارن فيذكر أن النظام وافق الفلاسفة في قولهم هذا<sup>(٢)</sup> . أما البغدادي فيرى ، بعد أن شرح قول النظام ، أن فكرته عن تناهي الأجزاء إلى لا غاية ، تحيل كرن الله محيطاً بالأجسام<sup>(٣)</sup> . ولكن الخياط يذهب إلى أن قسمة « الجزء عند النظام قسمة وهمية - أي بالقوة لا بالفعل ، فيقول : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين » أي أن النظام كما يقول الدكتور أبو ريذة كان يقول « بقسمة وهمية ذهنية احتمالية » كما يرى أن نقول الخياط ثبت أن النظام كان يؤمن بأن الأجسام متناهية في مساحتها وذرعها<sup>(٤)</sup> .

نعود إلى سياق النقد : إذا كانت الأجسام تتجزأ ، ولا يمكن انتهائها إلى ما لا جزء له ، فإن المكان حينئذ يمكن انقسامه إلى أجزاء لا تنتهي ، وهنا تقابل النظام مشكلة دقيقة هي : كيف نقطع في مسافة يمكن تناهيها مكاناً لا نهاية له ؟ يجب النظام على هذا بفكرة الطفرة ، والطفرة عنده « هي أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطفرف منه إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير مضي بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر ، فإذا ما مشت نملة على صخرة من طرف إلى طرف وتكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له ، فإن بعض ما قطعت كان بالمشي ، وبمضاً كان بالطفرة »<sup>(٥)</sup> .

### ( > ) الحركة عند النظام :

إن فكرة النظام في الطفرة تنفق مع فكرته في الحركة ، فالأجسام عنده كلها متحركة ، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة . والحركة عنده حركتان : حركة اعتماد ، وحركة نقلة . أما الأولى فهي الحركة الخفية ، وأما الثانية فهي الحركة الظاهرة . فالحركة إذن على نوعين : حركة اعتماد في المكان ، وحركة نقلة عن المكان<sup>(٦)</sup> . والحركات كلها جنس واحد<sup>(٧)</sup> ، ومحال أن

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٢ .

(٢) الشهرتاني : الملل ص ٢٨ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١١٣ - ١٢٣ .

(٤) أبو ريذة : النظام ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٥) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٤ وانظر أيضاً المنية والأمل ص ٢٩ ، والملل والنحل

ص ٣٨ - ٣٩ .

(٦) الأشعري : مقالات ، ص ٣٢٤ - ٣٤٧ .

(٧) نفس المصدر ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

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

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

### ( د ) تكوين العالم الطبيعي :

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

(١) الأشعري : مقالات ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٢) الاعتماد هو الدفع أو القصد - ويفسر ابن سينا الاعتماد بقوله ( الاعتماد والميل هو كيفية

يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنه من الحركة ) .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلايين ، ص ٤٠٤ .

ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يذهب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة<sup>(١)</sup> هذا يفسر قول الشهرستاني : « إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو فعل الله بإيجاب الخلق ، أى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً ، وخلق خلقاً إذا دفعه دافع اندفع . وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً<sup>(٢)</sup> » .

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

### ٣ - الإنسان

#### ( ١ ) الروح والبدن :

يقول النظام : الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة في البدن وشابكة له ، وأن كل هذا مع كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضاعط له . وحكى زرقان عنه أن « الروح هي الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة<sup>(٣)</sup> » . الذى نستخلصه من هذا النص هو أن الإنسان عنده هو الروح وأن الجسم سجن له وآفة . وأن القوى المحيطة والمدركة إنما تعود كلها إلى النفس . وفي نص آخر ، : « الروح هي الجسم وهي النفس ، وزعم أن الروح حي بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقدرة معنى غير الحى والقوى ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة له وباعث له على الاختيار . ولو خلس منه لكانت أفعالها على التولد والاضطرار » نلاحظ أن هذا النص يعبر عن الروح بأنها جسم ولكنه في نص آخر يقول : « إنه جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف<sup>(٤)</sup> » ويذكر الكهبي نص النظام « إن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى هو يرى ويحس وأنه هو الفاعل دون الكثيف<sup>(٥)</sup> . وإذا كان الإنسان هو الروح فالروح هي الفاعلة إطلاقاً ، والعلوم والإرادات حركات لها .

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

( ١ ) نفس المصدر نفس الصفحة .

( ٢ ) الشهرستاني : الملل والنحل . ص ٣٨ .

( ٣ ) الأشعري : مقالات . ص ٣٣١ .

( ٤ ) نفس المصدر ص ٢٣٢ .

( ٥ ) الكهبي : مقالات ص ٧٠ .

بمعناها مقالة الفلاسفة ، غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فإك إلى قول الطبيعيين منهم : إن الروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل للقلب بأجزائه المائية في الورد ، والدهنية في السمسم ، والمسمية في اللبن : وقال إن الروح هي التي تكون لها قوة واستطاعة وحياة ومشية ، وهي مستطاعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل <sup>(١)</sup> .

نستج من هذا النص أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة المداخلة . غير أن النظام يتناقض مع نفسه تناقضاً بينا حين يقرر بعد ذلك أن الروح هي التي تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة . فهي كما يقول البغدادي عنه : قادرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عايه حال حدوثه <sup>(٢)</sup> . أما مصادر النظرية النظامية فتعددة : استمد من الرواقية الفكرة القائلة بأن الروح جسم لطيف ، فقد قرر الرواقيون من قبل أن الروح نسمة ، والنسمة جسم لطيف . كما أن المداخلة التامة عند الرواقين . ثم يقرب ثانية من أفلاطون في قوله إن الجسم سجن أو ضابط للنفس . ويقرب ثالثة من المذاهب الصوفية الهندية التي تنكر ما للجسم من قيمة ولا تأخذ إلا بوجود واحد على الحقيقة ، هو الوجود الروحاني أو النفسى .

### (ب) الحواس :

ينكر النظام وجود حواس مستقلة ، ويرى أن الروح هي التي تدرك المحسوسات من هذه الفتحات .. الأذن والشم ... إلخ أما أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصراً هو غيره فلا يوافق على هذا النظام : « إن الإنسان يسمع نفسه بنفسه ، وقد يصمم لآفة تدخل عليه ، وكذلك يبصر نفسه ، وقد يعنى لآفة تدخل عليه <sup>(٣)</sup> » أما كيفية الإدراك فهو أن يظفر البصر أو القوى البصرة ، أو بمعنى أدق ، النفس - خلال فتحتى العين - إلى المدرك فتدخاله وتتصل به ويتجاوره . كذلك تظفر النفس خلال فتحتى الأذن وتصلك الصوت فتسمعه . وكذلك في المشوم والدوق <sup>(٤)</sup> .

ولكن هل الحواس من جنس واحد أو مختلفة ؟ إن ميثاق المذهب النظامى الذى يقول بأن الروح هي القوة الحاسة وحدها - يؤدي بنا إلى القول بأن الحواس من جنس واحد . فليس هناك اختلاف بين حاسة البصر وحاسة السمع . إذن بم نفسم اختلاف الفتحات واختلاف التعبير عنها ؟ يقرر النظام أن الاختلاف إنما يحدث في جنس المحسوس وفي مواقع الحواس ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٢ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١١٩ .

(٣) الأشعري : مقالات ص ٣٩٩ .

(٤) الأشعري : مقالات ص ٣٦٤ .

والنفس هي القوة في هذه الفتحاح ، وهي تتشكل وتُتباين ، إذا ما أحست من خلال الأذنين تصبح سمعاً ... إلخ . وذلك على قدر ما مزجها من الموانع<sup>(١)</sup> فالذي يمنع السمع - كقوة من قوى الروح - من وجود اللون فيه مثلا أنه من جنس الظلام ، أى أن طبيعته ظلام تمنع من إدراك اللون ، ولا تمنع من إدراك الصوت . والذي يمنع البصر من وجود الأصوات فيه أنه من جنس الزجاج ، أى أن طبيعته زجاجية تمنع من إدراك الأصوات ، ولا تمنع من إدراك الألوان أو بمعنى أدق ، يمنع النفس من التكيف في واحد منها لطبيعة ظلامية في إدراك اللون ، ويمنع الآخر في واحد منها لطبيعة زجاجية في إدراك الصوت<sup>(٢)</sup> .

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

الإنسان حتى يستطيع بنفسه لا بحياة ، واستطاعته هي غيره ، وتبقى للإنسان الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة ، والآفة هي العجز : وهي غير الإنسان والاستطاعة على الفعل قبل كون الفعل ، ولا يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل قبل كون الفعل ، في حال وجود الفعل ، فالاستطاعة قدرة على الفعل قبل حدوث الفعل<sup>(٣)</sup> يقول النظام « إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني إن الفعل يفعل في الوقت الثاني ، فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، فالذي قيل يفعل في الوقت الثاني قبل كون الثاني ، هو الذي قيل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني<sup>(٤)</sup> . »

ولكن ما هو مجال الاستطاعة عند النظام ؟ يقدر الله الناس على الأعراض والأعراض تعود على شيء واحد هو الحركة . أما غير الحركة فإن النظام يعتبرها أجساما ، ولذا فلا يقدر الله الإنسان عليها<sup>(٥)</sup> ، يقول النظام : « لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، وهي جنس واحد<sup>(٦)</sup> . »

ويعضى النظام متطابقاً مع سياق مذهبه - الذي يقول إن الموجود لا يصدر عنه إلا فعل واحد من جنس واحد - فيقول : « إن أفعال العباد كلها من جنس واحد وهي كلها حركة » . والسكون عنده حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات عنده في جملة الحركات ، وهي الأعراض ، والأعراض كلها من جنس واحد . فأما الألوان والطعوم والأصوات فهي أجسام متداخلة<sup>(٧)</sup>

(١) نفس المصدر : ص ٣٤٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٤٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ٢٢٩ .

(٤) الأشعري : مقالات ص ٢٩٩ .

(٥) الأشعري : مقالات ص ٣٧٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٥٦٦ .

(٧) الجهادي : للفرق ص ١٢١ .

« لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام<sup>(١)</sup> ». « إن هذه الأفعال جنس واحد وإنما اختلفت باختلاف أحكامها . وهي في الجسم جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين<sup>(٢)</sup> » .

إن الملاحظ أن النظام يحاول أن يرد الأفعال إلى أجناس عامة ، أى أنه يحاول أن يضع فكرة الكلليات أولاً وقبل كل شئ :

### المسائل العملية عند النظام :

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

ولكن أهم مسألة تكلم فيها وأثارت بعده كثيراً من المناقشات هي مسألة الصرقة أو إعجاز القرآن . هل القرآن معجز أولاً ؟ يرى النظام أن إعجاز القرآن يتمثل فيما فيه من الإخبار عن الغيوب ، أما تأليفه ونظمه فقد كان يجوز أن يستطيعهما العباد لولا أن الله منعهم وأعجزهم أن يفعلوا هذا<sup>(٣)</sup> ، أى أنه صرفهم عن الإتيان بمثله . يقول الشهرستاني : « قوله في إعجاز القرآن : إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين أن يأتيوا بمثله بلاغة وفصاحة ونظماً » .

### مدرسة النظام وتأثيره في مفكرى الإسلام :

شغل النظام الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته . وظل أثره على أعظم صورة لدى أكبر عدد من مفكرى الإسلام . ويبدو أثره النافذ إما بالأخذ عنه وإما بالمجموع عليه . أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية في العالم الإسلامى ، وأكبر تلامذته على الإطلاق هو الجاحظ . وتأثر به عدد من أعدائه كابن حزم وداود الظاهري . وهاجمه

(١) الأشمري : مقالات ٤٠٤ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١٢١ .

(٣) الكعبى : مقالات ص ٧٠ .

أعنف هجوم مفكرو أهل السنة العظام كالأشعري والباقلاني وإمام الحرمين والغزالي  
وفخر الدين الرازي وغيرهم من مفكرين .  
ثم عاشت أفكاره في كتب الشيعة حتى يومنا هذا .  
وحسبه أنه جعل من المذهب الكلامي فلسفة نظرية صدرت عن أصالة مطلقة وفكر  
مبدع .

## الفصل الثامن

### معمر بن عباد السلمى

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

نشأ معمر بن عباد في البصرة ، وكان أيضاً من الموالي - ويذكر أنه كان من موالي بني سالم - وأخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل . ويذكر المعتزلة عنه أنه كان عالماً عادلاً ، وقد تلمذ عليه بشير بن المعتز رئيس معتزلة بغداد . وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائني من كبار المعتزلة وشايعهم .

اتصل معمر بن عباد السلمى بالفلسفة اليونانية وعرفها تمام المعرفة . ولقد عنى الشهرستاني بتوضيح علاقات معمر بالفلسفة ، وهو يصفه بأنه من « أعظم القدرية في تدقيق القول بنى الصفات . ونفى القدر خيره وشره من الله ، والتفكير والتفصيل عن ذلك » ، وأنه أخذ أقواله عن للفلاسفة ، وأنه كان يميل إلى قولهم . كل هذا يدعونا إلى القول بأنه اتصل بالفلسفة اتصالاً كاملاً .

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

يا أمير المؤمنين ، هم الذين نهبهم عن الجبال في الدين وجماعة منهم في الحبس ، واختاروا له معمر بن عباد ، فأرسله ، وعلم السنى بالأمر ، وخاف أن يفتضح أمام منكه - وكان يعرفه من قبل - ففس من سمه في الطريق فقتله (١) .

تلك هي القصة التي يوردها عبد الجبار عن موت معمر بن عباد وهي تشير إلى أن معمر ابن عباد قد مات مسموماً ، ولكن يضعف من صحة هذه الرواية ، أن الخياط يذكر أن رسول الرشيد إلى ملك الهند لم يكن معمر بن عباد وإنما كان أباً خلدة ، ويذكر عنه الخياط أنه « كان شيخاً مقلماً في الكلام ، وكان مذهبه مذهب معمر في أفعال الطبايع لا في المعاني ، وكان يقول بشيء من الإرجاء ، وقيل إنه هو الذي وجهه هارون الرشيد إلى الهند للمناظرة ، ففس إليه خصمه من سمه في الطريق (٢) » .

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

والمصادر أمامنا قليلة لتحقيق القصة الحقيقية لوفاته ، ونحن نتوقف في اختيار أيهما : حتى نحصل على مصادر أوثق وأؤكد . غير أنه من الثابت أن هذا الشيخ المعتزلي كان له أكبر الأثر في المعتزلة من بعده . ففرى الكهبي يفتخر بأن معمر من شيوخه في الاعتزال (٤) ، ويحكي عنه كثيراً (٥) . ويتقل عنه أيضاً جعفر بن حرب (٦) وجعفر بن حرب أحد كبار المعتزلة الأتقياء الزهاد . وأن هذا كله مما يضعف قول ابن حزم إن معتزلة البصرة طلبته عند السلطان . لقد كان للرجل مقام كبير بينهم ، كما أن الخياط يتكلم عنه كثيراً في الانتصار ، وأدرجه فيمن رد على الدهرية في أن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته محدثة . وهذا ما يثبت أن الرجل كان على قدم راسخة في الاعتزال ومقام كبير بين المعتزلة . وذكر من أصحابه إبراهيم بن السندي وأبا عبد الله السيرافي وأبا يعقوب الشحام وأبا عبد الرحمن الشافعي وهب الدلال .

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٣٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٤ .

(٣) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٤) البلدائى : الفرق ص ٩٤ .

(٥) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٢ .

(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

## فلسفته

## ( ١ ) العالم الإلهي

## المعاني :

لعل أبرز فكرة تميز بها معمر بن عباد فكرته المشهورة بفكرة المعاني ، « وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه أصحاب المعاني »<sup>(١)</sup> ، فيما يقول الشهرستاني وأهم مصدر لنا يعرض لنا نظرية المعاني عند معمر هو الخياط وهاك نصوصه : « القول بالمعاني : وتفسيره أن معمرأ زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ، ثم وجد أحدهما قد يتحرك دون صاحبه ، كان لا بد عنده من معنى حل به دون صاحبه من أجله يتحرك ، وإلا لم يكن بالتتحرك أول من صاحبه قال : فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد من معنى حدث له حات من أجله الحركة في أحدهما دون الآخر . قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى : لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت لمعنى آخر قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله . »

هذه هي أقوال معمر ، نقلها إلينا مؤرخ الفكر المعتزلي القديم الخياط : وتفسيرها أن كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولهذا المعنى معنى آخر وهكذا إلى ما لا نهاية . وينقل لنا الأشعري أقوال معمر نفسها فيذكر أن معمرأ كان يقول « إن الجسم إذا تحرك فإنما يتحرك لمعنى هو الحركة ، لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أول من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أول منه بالحركة قبل ذلك . وإن كان ذلك ، فكذلك الحركة : لولا معنى له كانت حركة للمتحرك ، لم تكن بأن تكون حركة له ، أولى منها أن تكون حركة لغيره . وذلك المعنى كان لمعنى ، لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعاني كل ولا جميع . إنما تحدث في وقت واحد »<sup>(٢)</sup> . وهذا نص خطير .. إنه يوافق تماماً ما نقله الخياط عن معمر ، ولكنه أكثر تطويلاً ، وهو يوضح لنا حقيقة المعاني أنها لا كل ها ولا جميع ، هي إذن بسيطة أو بمعنى أدق : إنها شيء إلهي ، وهذه خطوة لتوضيح الفكرة توضيحاً نهائياً . ويستمر الأشعري في النقل عن معمر : ومعمر يرى أن السواد والبياض وكذلك القول في سائر الأجناس والأعراض ، أن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معان لا كل لها . وهنا توضيح هام

( ١ ) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٩٠ .

( ٢ ) الأشعري : مقالات : ج ٢ ص ٢٧٢ .

للمعاني ، إنها ليست هي الأعراض ، وإنما هي التي تسبب العرض : « والمعاني التي لا كل لها فعل للمكان الذي حلتها » أي أن هذه المعاني البسيطة تحمل في المكان الذي سببت حركته أو سكونه أو حياته أو مماته ، إنها هي التي تعطى الفعل للمكان الذي حلت فيه ، وأخيراً « لا بد من إثبات معانٍ لا نهاية لها حلت فيه ، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا للمعنى ، وذلك المعنى للمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية » (١) .

العالم إذن تحكمه تلك المعاني ، والمقصود بالعالم هنا العالم الطبيعي ، فكل ما فيه من أعراض إنما تنسق في « شجرة المعاني » الكبرى البسيطة ، وهذه الأعراض متناهية ، فما هو إذن التفسير النهائي لهذه المعاني ؟ تنكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير ، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم يتنبه إليه الباحثون وهو : « أن صفات الله معانٍ » . فالمعاني إذن هي الصفات الإلهية ، وهذه المعاني بسيطة وذلك لأن صفات الله بسيطة ، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعاني لا إلى غاية وصفات الله لا إلى غاية ، وهذه المعاني اعتبارات ذهنية . . لأن الصفة هي اعتبار ذهني يعود إلى الذات . وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه ، ولم يتنبه الخياط إلى هذا ، وظن أن معمر أراد « تثبيت الحركة إذا كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى الأعراض ، فأراد حياة دلائل الحدث عند نفسه » وما لا شك أن معمر أراد أن يثبت الحركة ، وأنها حادثة وتنتهي ولكن المعنى باق ، وهو الذي يحركها . ولكن الخياط أدرك أن معمر قرر هذا ، لعنايته بالتوحيد ونصرته « (٢) .

ولم يفهم ابن الراوندي هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمر « كان يزعم أنه ليس يقع فعل في العالم إلا وضع ألف فعل وما لا يتناهي من الأفعال بحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً في وقت واحد أو مائة ألف فعل ، ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه لا يتناهي من الأفعال » (٣) : لم يدرك ابن الراوندي فكرة معمر في المعاني اللامتناهية وهي صفات الله الاعتبارية ، وأنه إذا كانت الأعراض في العالم الطبيعي متناهية فإن علة الأعراض هي الصفة الإلهية ، أو بمعنى أدق : الذات (٤) .

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

(١) نفس المصدر السابق ، نفس الصحيفة .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

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

إن معمرأ يذهب إذن إلى أن كل شيء إلى غاية ، ولكن شيئاً واحداً فقط إلى لا غاية هو « المعاني » ، أو بمعنى أدق ، نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات اللامتناهية ، وهي وحدها مصدر الفعل ، وهي وحدها سبب الحركة والسكون ، والموت والحياة ، وهي وحدها البسيطة المبدأ اللامتغير الثابت في الوجود ولكن يصدر عنها التغير في الوجود .

ولقد أخطأ ابن حزم في موضعين - وقد راعه هذا التسلسل في المعاني وهو يتكلم عن مذهب معمر في المعاني - فيقول في موضع بأن معمرأ كان يذكر « أن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ، ولا يحصيها البارئ تعالى ولا أحد أيضاً غيره ، ولا لها عنده مقدار ولا عدد ، وذلك أنه كان يقول بأن الأشياء تختلف بزمان فيها ، وأن تلك المعاني بزمان أخرى فيها ، وتلك المعاني تختلف بزمان أخرى فيها وهكذا بلا نهاية<sup>(١)</sup> » . ولم يذكر معمر أن الأشياء موجودة إلى لا نهاية ، وإنما قال بأن الأشياء موجودة بزمان لا إلى نهاية . وهذا يستدعي أيضاً خطأ استنتاجه أنه وافق الدهرية .

وفي الموضوع الآخريقول ابن حزم ، وأما معمر ومن اتبعه فقالوا إنا وحدنا المتحرك والساكن ، فأيقنا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته ، وأن معنى حدث في الساكن به أيضاً فارق المتحرك في صفته . وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون ، وأن في السكون معنى به فارق الحركة . وكذلك علمنا في ذلك المعنى الذي به خالفت الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذي به فارق السكون . وهكذا أبداً أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض - أي شيء كان - معاني ، فارق كل معنى ما عداه في العالم ، وكذلك أيضاً من تلك المعاني ، لأنها أشياء موجودة متغايرة ، وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدود في العالم لا نهاية لعددتها ويرى ابن حزم أن معمرأ طبق هذا في الكفر والكافر والإيمان والمؤمن ، ويرى أن هذا التسلسل لا إلى نهاية . وهو يرى أن الجواهر تختلف بغيرية فيها ، وكذلك الأعراض ، وهكذا في كل شيء : فكل شيئين وقعا تحت نوع واحد - مما يلي الأشخاص ، فلهما يختلفان بغيريتهما ، فإن كانا وقعا تحت نوعين ، فلهما يختلفان بالغيرية في النوع أيضاً . والغيرية أيضاً لها نوع جامع لجميع أشخاصها ، إلا أن كل ذلك واقف عند حد من العدد لا يزيد<sup>(٢)</sup> وهذا ما يقلق ابن حزم .. اللاعددية في المعاني ، ولكنه يخلط بين المعاني والجواهر والأعراض .

ولقد أخطأ البغدادي حين قال بأن معمرأ يدعي أن كل نوع من الأعراض الموجودة في

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٥ ص ٤٦ .

الأجسام لا نهاية لعدده<sup>(١)</sup>. إن معمراً لم يذكر أن الأعراض لا متناهية . وإنما ذكر أن المعاني لا متناهية ، وما يورده البغدادي نفسه بعد ذلك يثبت هذا : « إنه قال ( أى معمراً ) إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحلها لمعنى سواها . وذلك المعنى يختص بمحلها لمعنى سواه ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلها لمعنى سواه ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلها لمعنى سواه . وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلها لمعنى سواه لا إلى نهاية . وحكى الكعبى عنه في مقالاته : إن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواه . وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه . وإن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما ، وهذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية<sup>(٢)</sup> .

ومن هذه التصوص يتبين لنا أنه لا يقول بحوادث لا نهاية كما ظن البغدادي . ولا يذكر أن الأعراض غير متناهية ، بل المعاني المسببة للأعراض هي وحدها غير متناهية . وأن معمراً لا يقر إطلافاً بوجود حوادث لا يحصيها الله تعالى .

وكذلك أخطأ الشهرستاني حين ذكر أن معمراً يقول إن الأعراض لا تنتهى في كل نوع . وأن كل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى وجب القيام به . وأن ذلك يؤدي إلى تسلسل . وزاد على ذلك فقال ، الحركة خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة - لا بذاتها . وكذلك مغايرة المثل ومثالته وتضاد التضد ، كل ذلك عنده لمعنى<sup>(٣)</sup> ، فمعمراً لا يقول عن الإطلاق بأن الأعراض لا تنتهى في كل نوع . وإنما يقول بأن المعاني لا تنتهى . والمعاني غير الأعراض عنده .

وأما إذا انتقلنا إلى المحدثين فإننا نرى هورفيتز يقرر أن معمراً يضع خمس مقولات هي الوجود والحركة والسكون والاتلاف والغيرية ، وأن هذه هي بعينها مقولات أفلاطون . ويذهب هورفيتز إلى أن معمراً كان تلميذاً أميناً لأفلاطون ، وبخاصة أن مصطلح « المعاني » هو ترجمة أمية « للمثل » ، فهناك صلة بين المذهب الأفلاطوني المثالي وبين مذهب المعاني عند معمراً . ولكن هذا خطأ إذا فهمنا المعاني - كما بينت - على أنها صفات الذات . أو بمعنى أدق هي قدرة الله اللامتناهية .

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

( ١ ) البغدادي : الفرق ص ٩٢ - ٩٣ .

( ٢ ) نفس المصدر ص ٩٢ .

( ٣ ) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٠ .

ووافق عليه ، ولا سيما ونحن نعرف أن أرسطو كان من أهم مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين وعلى ذلك فإن معمرأ يثبت أن المعاني هي أشياء موجودة ، وفوق ذلك هي موجودة بذاتها ، ثم يثبت أيضاً وجود كثرة لا تنهى من المعاني الخارجة عن العالم الحسى .

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

ومن هذا الامتحان للنصوص . يتبين لنا ما في فكرة المعاني عند معمر من أصالة . لقد حل بها مشكلة الصفات من ناحية ، والتنظام المتناسق في العالم حركة وسكوناً وحياة وموتاً من ناحية أخرى . أو بمعنى أدق . لقد حل بها مشكلة النفي والثبات ، ومشكلة الأصداد .

## ١ - الله

حاول الشيخ البصرى تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ، وغالى في نفي الصفات أكثر مما فعل المعتزلة . يقول البغدادي بأنه كان ينكر أن الله قديم مع وصف له بأنه موجود أزلي<sup>(١)</sup> والسبب في هذا أن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم . وهو فعل كقولك أخذ . منه ما قدم وما حدث . ووصف الله بالقديم يشعر بالتقادم الزماني ، ووجود البارى ليس بزمانى . وهنا يتضح لنا السبب الذى من أجله بنى معمر صفة القديم . وهو أن يضع الله خارج مقولة الزمان<sup>(٢)</sup> .

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

(١) البغدادي : الفرق . ص ٩٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ .

إطلاقاً أو أن تطلق عليه صفة لم يرد ظاهرها في القرآن . كل هذا جعل معمرًا ينكر إطلاق صفة القدم على الله . غير أن نصوصاً أخرى يوردها الأشعري عن معمر تقول : « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا حدث المحدث <sup>(١)</sup> » و « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات » <sup>(٢)</sup> أى أن الله لا يقع تحت أى تقييد زمانى وحتى لو كان في هذا التقييد الزمانى إثبات للقدم أو للأولية ، وإنما القدم اعتبارى ذمى نضعه نحن فقط إذا أوجد الله الحوادث . وهذا تنزيه دقيق أو دخول في لطيف الكلام وغامضه .

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

ولكن لماذا خلق الله الخلق ؟ أو بمعنى أدق . هل خلق الله الخلق لعله أولاً ؟ نجد أمامنا أقوالاً أربعة : أما أبو الهذيل فيرى أن الله خلق الخلق لعله هي الخلق ، « والخلق هو الإرادة والقول » <sup>(٣)</sup> أى قول كمن . وأنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولولا ذلك لما كان وجه لخلقهم ، لأن من لا يتنفع بمن يخلق ولا يزيل بخلقه عنه سرراً ، ولا يتنفع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عابث ، فالخلق إذن خلق لعله خارجة عن الخلق ، أما النظام فيرى أن الله خلق الخلق لعله وهي المنفعة ، والعلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم . وأنكر وجود علة معه لما كان مخلوقاً ، أى

(١) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٣٣٨ .

الطة خارجة عن الله ، بل هي مع الخلق نفسه . أما معمر فقد أعاد العلة لله ، فائق خلق الخلق لعله ، والعلة لعله ، وليس للعلل غاية ولا كل . ولكن هل كان معمر يعلم بما يؤدي إليه قوله هذا : إن الله علة العلل ومعنى المعاني ، فعلة الخلق تعود إليه ؟ وهذا ما يجعلنا نتساءل هل هذه خطوة لوحدة الوجود وهدم للمذهب المحتزلي المتزه ؟ لعل عباد بن سليمان قد أدرك هذا بعد معمر فقال : « خلق الله سبحانه الخلق لا لعله »<sup>(١)</sup> .

أما العلم — وهنا نجد معمرًا يطبق نظريته في المعاني فيقول « إن الباري عالم بعلم ، وإن علمه كان علمًا له المعنى . وكان المعنى المعنى لا إلى غاية . وكذلك قوله في سائر صفات الذات . فقال في الله عز وجل بالمعاني وإنه عالم لمعان لا نهاية لها ، قادر حتى سميع بصير لمعان لا غاية ذا » ، وهذا يوضح لنا تمامًا ما سبق أن قلناه عن المعاني عند معمر من أنها صفات الذات ، أو هي اعتبارات ذهنية ، وأن علم الله له معنى . ولما كان العلم هو الذات والذات هي العلم ، والذات لا نهاية ، فالعلم أو المعاني المتصلة بالعلم لا نهاية . ولكن كيف يتحقق العلم ؟

ينقل الشهرستاني عن جعفر بن حرب أن معمرًا كان يقول : « إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم واحدًا ، ومحال أن يعلم غيره ، كما يقال محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود وينقل ابن الراوندي عن معمر أنه كان يقول « إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم وهنا تنضح لنا فكرة معمر ، إنه يتكر علم الله لنفسه ، لأن هذا يقتضى وجود العالم والمعلوم ، أى وجود تشية في الذات الإلهية ، ومن هذه الوجهة من النظر أنكر علم الله لنفسه ، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستاني بأن الرجل كان يميل إلى « الفلاسفة » والفلاسفة ترى أن علم الله ليس علمًا انفعاليًا ، أى لا يتفعل تبعًا للمعلوم ، بل علمه علم « فعلى » فهو من حيث هو فاعل علم ، وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة ، أى لا يجوز تعلق بالمعلوم على استمرار علمه ، وإنما يتعلق علم الله بالموجود . ويرى الفلاسفة ، أن الله علم وعقل ، وكونه عقلا وعاقلا ومعقولا شيء واحد . أثر هذا — فيما يرى الشهرستاني — في معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره . ويورد الشهرستاني قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر أنه قال « لا يقال يعلم نفسه ، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم . ولا يعلم غيره ، لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره يحصل<sup>(٢)</sup> » . والعلم هو الذات والذات هي العلم ، لا انقسام فيها ولا تعدد ، وهو فوق العلم ، فلا هي في حاجة إلى أن تعلم ذاتها ، ولا أن تستمد علمها من الحوادث المعلومات .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٩٢ .

ومن العجيب أن المصدر المعتزل الوحيد الذى بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر ، فيقول الخياط ردًّا على ابن الراوندى : « كيف تكون حكايته عن معمر صحيحة ، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره . فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره » (١) وندهش أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً ثم يقومون بالازمات خاطئة عليه ، ويأتى مؤرخ المعتزلة فيورد المذهب خاطئاً ، ولا يستتج منه شيئاً .

وينكر معمر القدرية . ويذكر الأشعري أن المسلمين جميعاً إلا معمرأ أجمعوا على أن الله قادر على العرض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرية والعجز وسائر الأعراض .

وفى موضع آخر يذكر أن معمرأ يقول بالتمجيز لله ، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر ، أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرية عليها ، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، وأن هذا كله « فعل الجواهر بطبائعها » . ويعطل معمر هذا بأن « من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن . كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن البارئ قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا فى مكان ، تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة » (٢) .

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

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

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

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ .

(٢) الأشعري : مقالات : ج ٢ ص ٥٤٨ - ٥٤٩ .

مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تكوينها<sup>(١)</sup> بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الراوندى يوافق معمرأ في أفعال الطبايع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف واختراق وماسة ومباينة فعل غير الله . وأنه لا يقع من الحى القادر المميز ولا يقع إلا من الموت الذى ليس بعالم ولا قادر ولا حى فكيف يعيب معمرأ بقول هو يقول به ! ؟

ويشرح الشهرستانى المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام . فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام .. إما طبعاً كالنار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلون . وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق<sup>(٢)</sup> .

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

وقد كانت مشكلة قدم القرآن وخلقه مشكلة العالم الإسلامى في ذلك الحين . ولذلك نرى البغدادى يضيّق أشد الضيق برأى معمر ، ويرى أنه أنكر خلق الله للأعراض وأنكر مع ذلك صفات الله الأنبوية لكى ينكر أن لله كلاماً . إذ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أزلية -- كما قال أهل السنة والجماعة -- لأنه لا يثبت لله صفة أزلية . لم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله كما قال سائر المعتزلة . لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض . والقرآن عنده فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس هو فعلاً لله تعالى ولا صفة له . فلا يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل<sup>(٤)</sup> . ولقد تغالى البغدادى بعد ذلك في إزماته :

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٩ .

(٣) الأشعرى : مقالات ، ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٢ .

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

## ٢ - العالم الطبيعي

### الجسم الطبيعي :

بينا نرى هشام بن الحكم - عدو المعتزلة الكبير ومعاصر أبي الهذيل والنظام ومعمر بن عباد - يضع تعريفاً ميثاقياً للجسم فيقول إنه موجود وإنه شيء وإنه قائم بنفسه<sup>(١)</sup> . نرى المعتزلة اللهم إلا الإسكافي - يعرفون الجسم « هندسيًا » أو بمعنى أدق . يتكلمون عن أبعاده الظاهرة ولا يتقدمون إلى ما وراء هذا . فيقول أبو الهذيل : « الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل وأقل ، ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخرا شمال ، وأحدهما ظهر والآخرا بطن . وأحدهما أعلى والثاني أسفل » أي أنه يعرف الجسم بجهاته وأبعاده فقط . ويتكون الجسم عند أبي الهذيل من أجزاء لا تتجزأ على أن يكون عدد هذه الأجزاء ستة . - ينتد بتحرك الجسم ويسكن ويجمع غيره وينوز عليه السكون والمماسية . ويحمل اللون والطعم والرائحة وغير هذا من أعراضه<sup>(٢)</sup> .

أما النظام فهو أيضاً يعرف الجسم بأبعاده وعمقه . فيقول الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه لا يحدد أبعاده كما فعل أبو الهذيل . لأنه ينكر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ . وأنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه . وأنه لا نصف إلا وله نصف . ولا جزءاً إلا وله جزء<sup>(٣)</sup> .

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

(١) الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٣) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٤ .

العمق بأن يطبق على هذه الأربعة الأجزاء السابقة أربعة أجزاء أخرى .. فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً<sup>(١)</sup> .

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

### ٣ - الإنسان

شغل معمر أيضاً بحقيقة الإنسان كما شغل بها من قبل كل من أبي الخليل العلاف والنظام . وقد صور معمر الإنسان بصورة تنفق مع مذهبه في الجزء الذي لا يتجزأ . يقول : « الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو المدير في العالم ، والبدن الظاهر آلة له . وليس هو في مكان في الحقيقة . ولا يماس شيئاً ولا يماسه . ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم . ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بإرادة ويصرفه ولا يمارسه »<sup>(٢)</sup> . وقد أورد هذا النص في موضع آخر<sup>(٣)</sup> . ويلاحظ من هذا أن معمر يفرق بين النفس والجسد . ويرى أن النفس هو الإنسان على الحقيقة : « الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد . وهو عالم قادر مختار حكيم . ليس بمتحرك ولا ساكن . ولا متاون ولا متمكن . ولا يرى ولا يلمس ولا يحس ولا يمس . ولا يجل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ، ولا يخصه زمان . فالإنسان إذن نفس أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس وهي التي تفعل : « إنه مدير للجسد . وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصريف » . ويرى الشهرستاني أن معمر أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه لا يتميز ولا متمكن . وقد أدام هذا في رأى الشهرستاني إلى إثبات أشياء من جنس تلك الموجودات العقلية ، كالعقول المنفردة . ويرى الشهرستاني أن معمر مال إلى فكرة الفلاسفة هذه . فيز بين أفعال النفس التي سماها إدياناً وبين القالب الذي هو جسده ، فقال : « فعل النفس الإرادة فحسب . والنفس إنسانه ففعل الإنسان هو الإرادة ، وما سرى ذلك من الحركات،

(١) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٣٨ .

والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد»<sup>(١)</sup> .

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

أما البغدادي ، فيقدم لنا مذهب معمر في الإنسان متكاملًا ، مع أنه يلزمه إلزيمات متعددة . ينقل البغدادي عن معمر أنه يقول في الإنسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس ، وهو حي عالم قادر مختار وليس هو متحركاً أو ساكناً أو متلوثاً ، ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكان . وهذه هي النفس على الحقيقة ، أو بمعنى أدق إن الإنسان هو النفس على الحقيقة .

ويحاول البغدادي أن يورد هذا الإلزام عليه : « تقول إن الإنسان في هذا الجسد ، أم في السماء ، أم في الأرض ، أم في الجنة ، أم في النار ؟ ويرد معمر على هذا بقوله : « لا أطلق شيئاً من ذلك ، ولكني أقول إنه في الجسد مندبر ، وفي الجنة منعم ، أو في النار معذب ، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ، ولا عميق ، ولا نسي وزن » . وهذا تمييز دقيق أيضاً بين النفس والجسم ، وسنضرب صفحاً عن إلزيمات البغدادي وننتقل إلى نقطة هامة نقلها البغدادي عن الكعبي المعتزلي ، وهي أن معمرًا كان يقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة ، وصائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع<sup>(٢)</sup> . وهذا تطبيق لمسألة فعل الطبايع عنده : كل يفعل بطبيعته ، فالنفس ذا الفكر والتعقل ، وللجسم الأفعال المادية . فالمذهب منسجم متكامل ، وقطعة رائعة من مذهب فلسفي ، ولعل ظهور مصادر ووثائق جديدة عن المعتزلة تمدنا بمعلومات أكثر عن حياة وولفة هذا الشيخ المعتزلي العريق .

(١) الشهرستاني : الملل ، ج ٢ ، ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٩٣ .

obeikandi.com

## المصادر العربية

### الكتب المنهجية

#### ١ - مصطفى عبد الرازق : « تمهيد في تاريخ الفلاسفة الإسلامية » :

الكتاب يشمل مجموعة المحاضرات التي ألقاها هذا الأستاذ الأول لفلسفة الإسلام بالجامعات المصرية . وهو منهج أكثر منه مادة ، وقد حاول أن يعرض فيه منهجاً جديداً لدراسة الفلسفة الإسلامية . وأن يتلمس عبقرية الفلسفة الإسلامية . لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام فحسب - أي الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم - بل في كتابات المتكلمين وعلماء أصول الفقه . ومنهج مصطفى عبد الرازق صحيح في ناحية وغير صحيح في ناحية أخرى : صحيح في تلمس عبقرية المسلمين الفلسفية في كتابات الأصوليين وعلماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه . وغير صحيح في اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة في كتابات « فلاسفة الإسلام » .

فلسفة هؤلاء الأخيرين غير إسلامية ، هي يونانية في كلياتها وحزائياتها وزيج من الأرسطاليسية والأفلاطونية المحدثة . والفلسفة في أية أمة من الأمم هي انبعاث داخل يعبر عن الروح الحضارى لهذه الأمة ، وليس من المعقول أن تتشابه الانبعاثات الداخلية العقلية لأمتين مختلفتين أشد الاختلاف جنسياً وعقائياً ولغوياً . وفلسفة أمة من الأمم لا تخرج عن دائرة السنة التي تضمنها هذه الأمة ومن خرج على هذه السنة لفظحاً من الدائرة كلها ولم يعد يتخل فلسفياً سوى فكره الذاتي -- وهذا ما حدث « لفلاسفة الإسلام » وما كان تفكير هؤلاء الفلاسفة بدم الإسلام سوى ثورة فكرية للروح الفلسفية الأصيلة إزاء فلسفة دخيلة لم تنقدح في أعماق الشعب المسلم .

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

وقد تابع مصطفى عبد الرازق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها ، غير أن عمله الباهر الذي لا يمحذ ، هو أنه وجه الأنظار إلى عبقرية المسلمين الفلسفية في عام الكلام وعلم أصول الفقه .

#### ٢ - علي سامي النشار : « المناهج » البحث عند مفكرى الإسلام » .

دار المعارف - إسكندرية ١٩٦٥

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يفسر الروح الحضارية الإسلامية في ضوء مهاجمة علماء المسلمين للمنطق اليوناني ، فأثبت أن المنطق الأرسططاليسي - منهج الحضارة والفكر اليوناني - لم يقبل في المدارس الإسلامية العقلية ، بل هوجم أفضع مهاجمة . ولفظ كاملا . واكتشف المؤلف وجود المنهج التجريبي - وقد عرفته أوروبيا بعد قرون في مطلع حضارتها الحديثة - في كتابات علماء المسلمين . وأقام - بمنهج تركيبي - عناصر هذا المنهج كاملا وتبين له في نهاية الأمر أن اكتشاف وجود هذا المنهج لدى المسلمين يفسر روح الحضارة الإسلامية ، ومباينة هذه الروح للحضارة اليونانية : فبينما نجد الحضارة الأولى حضارة عملية تجريبية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنساني في ضوء نظرة حسية ملموسة ، نرى الحضارة الثانية حضارة نظرية تتجه إلى الجوهر الخفي للأشياء ، لكنه غير ملموس وغير محسوس ... أو بأسلوب منطقي ، نجد الحضارة الأولى حضارة استقرائية ، بينما نجد الثانية حضارة قياسية .

٣ - الدكتور إبراهيم بيومي مذكور : « في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » .

وقد حاول الدكتور مذكور أن يثبت في كتابه أصالة المدرسة المشائية الإسلامية ، وأنها لون جديد من ألوان الفلسفة ، وأنها تتميز بجدّة وأفكار لا تجدها لدى فلاسفة اليونان .

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

#### La place d'Al farabi dans le philosophie musulmane.

وفي الكتاب الأول عرض رائع لأورجانون أرسطو في العالم العربي وأثره في مختلف المدارس - كلامية وفقهية وعلمية وفلسفية . وفي الكتاب الثاني عرض لأراء الفارابي ثم تطورها لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين من بعده ، مع محاولة لتبيين جدتها وأصالتها .

أما عن كتاب أورجانون أرسطو فقد كان كتاب مناهج البحث عند مفكرى الإسلام مناقشة له . إن المنطق الأرسططاليسي قد نقل إلى العالم الإسلامي ، وأثر - فقط - في المدرسة المشائية الإسلامية ، وبقيت المدارس الأخرى المنبثقة عن نظام إسلامي بعيدة كل البعد عنه ، تحاربه وتجاهده ، وكانت قد وضعت منطلقاً يختلف عنه تمام الاختلاف - في روحه - وفي جزئياته . والدكتور مذكور يرى أنه كان لمنطق أرسطو أثره الكبير في العالم الإسلامي . ولست أرى هذا على الإطلاق : إن سيادة منطق أرسطو إنما بدأت حينما تداعى الفكر الإسلامي في القرن الخامس ، فاختلفت علوم اليونان ، ومع ذلك لم توافق دوائر الفقهاء المتأخرين ، ولم يوافق متكلمو الأشاعرة من ناحية ومتكلمو السلف من ناحية أخرى على استخدام هذا المنطق فحاربوه أشد حارب .

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

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

ولكن هذه المحاولة - فيما أرى - كانت غريبة عن روح الإسلام وعن تفكيره وعن منهجه العام . إنما تنبثق فلسفة الإسلام عن الإسلام نفسه ، عن القرآن وعن السنة ، لا عن محاولة للتوفيق والتلسيق والتلفيق . ابتعد فلاسفة الإسلام المشاءون عن الإسلام روحاً ونصاً ، وعن المجتمع الإسلامى فكراً و عقيدة و حياة ، و ماتت الفلسفة المشائية في العالم الإسلامى منذ عهد بعيد ، ولم تمت العقائد الكلامية حتى عهدنا هذا . وكان كتاب « في الفلسفة الإسلامية » هو محاولة الدكتور مذكور الأخيرة في بيان حقيقة آرائه التي عبر عن كثير منها في مطلع شبابه .

ولكن ينبغي أن أذكر أن الدكتور إبراهيم بيوى مذكور لم يكن على الإطلاق من مدرسة الفلاسفة اليونانية التي أتت في فلسفة اليونان غاية الغايات ، وأن إليها يعود كل فكر . ولم ير الدكتور إبراهيم مذكور على الإطلاق أن فكرنا المعاصر ينبغي أن يرتبط بفلسفة أوروبا وحضارتها تحت تأثير الدعوة الخاطئة التي قلمتها مدرسة طه حسين على مسرح تفكيرنا : إنه ما دام أسلافنا قد أخذوا بفلسفة اليونان - وفلسفة أوروبا وحضارتها إنما هي استناد لهذه الفلسفة - فعلياً إذن أن نأخذ من هذه المدرسة الأوروبية كل شيء .

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

ولكن حسب الدكتور إبراهيم مذكور أنه وضع أساس منهج البحث الفلسفي الإسلامى ، منهج يبحث عن الفلسفة وأصالتها ، وتكون المذاهب في صورة منهجية ، وتحلل وتركيب . وقد كان الدكتور إبراهيم بيوى مذكور أحد رجال دارالعلوم الأوائل الذين اتجهوا نحو البحث الفلسفي .

٤ - الأستاذ الدكتور محمود قاسم : « مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد »

مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام .

وقد شغل الدكتور محمود قاسم في باريس باين رشد وعنى به . قدم دراساته لتسويرون عن « فلسفة ابن رشد » ، وتملكته فكرة أصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامى . واندفع قاسم في هذا التيار بعنف بالغ . مفكراً عقلياً . لا يرى الأصالة القوية والفلسفة الحقة إلا حيث كان العقل والمذهب العقلي . . اتجاه سارفيه مذكور من قبل ، ولكن محمود قاسم وليج فيه بعنف بالغ وبمزاج حاد - كما قلت من قبل : كان أول عمل لمحمود قاسم هو « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني » وكان هذا العمل

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

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

في عقيدة أبي الحسن الأشعري وفي عمل تلامذته من بعده، حين تمس من المذهب في أيديهم أكبر تمس متوافقاً مع الكتاب والسنة . وحين وضع أبو الحسن الأشعري المذهب أتى التلاميذ من بعده شرقاً وغرباً ، فانتجوا العلم الإسلامي ولن نجد في تاريخ الإسلام من يوازي أبا بكر الباقلاني وإمام الحرمين وأبا حامد الغزالي والرازي والآمدي والعديد من فلاسفة المذهب الأشعري قديماً وحديثاً . وكان منهج ابن رشد المنطق اليوناني . ولكن الأشاعرة أنتجوا منطقاً إسلامياً آخر سبقوا به المناطق المحمدية ، ثم انتقلوا إلى وضع الميتافيزيقا الإسلامية . مستندة على ميتافيزيقا القرآن ، فوضعوا مذهباً في الصفات يتلاءم مع هذه الميتافيزيقا، فتخبروا بمبحث الجزء الذي لا يتجزأ ، وكان قد سبقهم إليه المعتزلة . ومن العالم الطبيعي انتقلوا إلى الإنسان ومكانة الإنسان في هذا العالم الطبيعي متناسقة مع المذهب الميتافيزيقي في الله وفي صفاته . ولم ينظر الدكتور محمود قاسم إلى مذهب الأشاعرة ، متصلاً ، فأورد آراءهم في الله بدون أن يصلها بآرائهم في العالم الطبيعي أو في الإنسان ، وكانت غايته فقط أن يبين تهافت الآراء الأشعرية . فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة ، وحاول أن يحطم كل واحد منها على حدة أيضاً . ورأى الحقيقة فيما اتفق فيه ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . لقد وقف ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . لقد وقف ابن رشد مع أرسطو في معظم آرائه . ولم يكن له فضل على الفكر الإسلامي في أي نطاق من نطاقات المعرفة . ولتأخذ مثالا من الأمثلة العديدة على تحجره العقلي مع اليونان : وهو مثال العلية .. ماذا كان موقفه منها في تهافت التهافت ، سوى قبول المذهب اليوناني ؟

وماذا كان موقف الأشاعرة ؟ اكتشفوا فكرة العادة ، وهي فكرة أخذت مكانها الكبير في البحث الفلسفي العلمي الحديث ، ثم فكرة « الله » الغنية في التراث الأشعري . ولست أناقش هنا تفصيلات آراء الدكتور قاسم ، إن المناقشة تستلزم عرضاً أوسع للمذهب الأشعري أولاً ثم عرضاً لآراء قاسم ثانياً . وهذا ما سأفعله في الجزء الخامس من هذا الكتاب الذي سأفرده لنشأة الفكر الفلسفي اليوناني – أفلاطونياً أو رواقياً أو أرسططاليسياً – في الإسلام .

وقصارى القول في هذا الاتجاه : إنه اتجاه عقلي يشيد بالفلسفة إذا بنيت على أسس عقلية بحثة ويرى تهافتها إذا تخطت هذه الحدود . ومن العجب أن يكره محمود قاسم المنطق القديم ويرى الأصاله الكبرى في المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة ، ثم لا يتنبه إلى أن تراث ابن رشد كله قد أقيم على المنطق القديم . بينما أقيمت فلسفة الأشاعرة على أسس منهجية من منطق استقرائي كمي سبقوا به المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة . حقاً إن ابن رشد قد اكتشف بعض النواحي المنهجية الحديثة في كتاباته ولكنه أشار إليها إشارة عابرة ليست دليلاً على أنه خرج نهائياً على المنطق اليوناني . ولقد انتهت فلسفة ابن رشد ولم يعد لها بقاء ، وبنى

المذاهب الأشعرى في عقول الملايين من المسلمين وفي قلوبهم . واختضت الماتريدية ، مع أنها أقرب للأشاعرة – لا للمعتزلة كما ظن – وبنى المذهب الأشعرى ، وهربت المعتزلة إلى المذهب الجعفري أشتاتاً مبعثرة .

ولست أرى ضيقاً في أن يقف محمود قاسم مع المعتزلة والماتريدية ، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام ، ولكن هالتي هذا الالتحام الغريب بآبن رشد . ولا شك أن محمود قاسم عاش مع آبن رشد معيشة أنس ومحبة ، وتبين له أثر آبن رشد الهام في الفكر الغربي المسيحي ... ولكن ماذا بقي منه في الفكر الإسلامي ؟ .

وأخيراً إن المذهب الرشدي لا يتضح على الإطلاق في كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إن المنهج الرشدي إنما يستمد من شرح آبن رشد لكتب أرسطو وتلخيصه لها ، وفي تهافت التهافت ، وفي هذه الكتب نرى آبن رشد الأرسططاليسي المشافي . أما الكتب الصغيرة فلم تكن سوى ذر للرماد في العيون ، ومحاولة منه لخدمة كبرى ، أو لإخفاء حقيقة متابعتة لأرسطو . وللملك من الخطأ الأكبر أن تقول إن اكتشافه لمبدأ الحتمية دليل على أنه خرج على أرسطو ، أو إن توصله إلى أن معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، هو خروج على المنطق اليوناني في جملته .

إن محمود قاسم مفكر عقلي ، يكون هو وإبراهيم مذكور اتجاهاً عقلياً في تاريخنا الحضاري ، اتجاهاً يحاول أن ياتي الأضواء على حقيقة الفكر الإسلامي ولكن بطريقة عقلية يرى الأصالة في انسجام المذاهب فقط ، لكنه لا يرى المنابع الحقيقية ، أو بمعنى أدق لا يريد أن تراها . إن محمود قاسم في مقدمته لمناهج الأدلة يمثل مصطفى عبد الرازق أصديقاً تمثيل وإن كان لم يقابله أبداً ، ولكنه لا يمثل المدرسة الإسلامية الحديثة نفسها في تطورها النهائي .

## مصادر المادة

### ١ - الشهرستاني : « الملل والنحل » :

أهم كتاب في التراث العربي القديم يحدثنا عن تاريخ الفلسفة يونانية أو شرقية ، مع عرض ممتاز لمختلف الفرق والطوائف الإسلامية وغير الإسلامية . وقع صاحبه في أخطاء كثيرة عن الفلسفة اليونانية وتاريخ فلاسفتها ولكن تلك الأخطاء شائعة في كتب الفلسفة في العالم الإسلامي عامة وليست وفقاً على الشهرستاني وحده ، وليس المسلمون هم المشولين عنها ، بل من نقل كتب اليونان من ترجمة سوريان ويعاقبة وناطرة ، والملل والنحل في حاجة إلى نشرة جديدة علمية تحقق مصادر الكتاب وبخاصة بعد أن نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي نشرته الرائعة لكتاب فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » . فقد كان مصدراً هاماً للشهرستاني .

### ٢ - ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » :

نشر هذا الكتاب على هامش الملل والنحل . والكتاب في أسارب جدلي ممتاز يناقش فيه هذا الإمام الظاهري مختلف المذاهب والنحل مناقشة الحبير . ومن أطرف فصوله مناقشاته للعهدين القديم والحديد ، وهي تدل على خبرة عميقة ومعرفة دقيقة لليهودية والمسيحية . علاوة على معلومات وثيقة عن فلاسفة المعتزلة . ولكنه أخطأ أخطاء شنيعة في مناقشته للمذهب الأشعري ، إن ابن حزم لم يفهم المذهب الأشعري أدنى فهم .

### ٣ - ابن خلدون : « المقدمة » .

لا يحتاج مقدمة ابن خلدون لتعريف ، غير أنه ينبغي أن نوجه الأنظار إلى الفصل الخاص بعلم الكلام في هذه المقدمة ، إذ هو من أدق وأطرف ما كتب عن هذا العلم كعلم - علاوة على ما يتضمنه من نظرات نقدية . وابن خلدون فيلسوف أشعري ، بث مذهبه الأشعري خلال المقدمة . كما طور منطق الأشاعرة .. المنطق الإسلامي الاستقرائي . خلال نظرة فاحصة واعية بفلسفة التاريخ .

### ٤ - ابن كثير : « التفسير » : وفيه تحقيق للكثير من الإسرائيليات . وتحتاج كتب

التفسير عامة لدراسة نفسية ، وهي معين كبير لمعرفة أسرار الفلسفة الإسلامية .

### ٥ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : مجموعة مقالات مترجمة عن الألمانية

والإيطالية - من أدق ما كتب في موضوعها. غير أن بعضها كتب من وجهة نظر خاصة قام بترجمتها إلى العربية والربط بينها الدكتور عبد الرحمن بدوي في أسلوب رائع ، عبارة رصينة .

## ٦ - الغزالي : « المقذ من الضلال » .

وثيقة « روحية » نادرة . تكلم فيها الغزالي عن تجربته الروحية بين مختلف المذاهب والآراء .  
وثيقة حية . هي تعبير عن المذهب الأشعري الذي احتضن التصوف على طريقة إسلامية نابعة  
من الكتاب والسنة .

## ٧ - الطوسي : « حاشية على محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي » .

## ٨ - صاعدا الأندلسي : « طبقات الأمم » كتاب صغير مركز من أقدم ما كتب عن

طبقات العلماء والفلاسفة . فيه أخطاء عن مؤرخي الفلسفة اليونانية والإسلامية ومزج للمذاهب .  
ولكن فيه معلومات دقيقة .

## ٩ - القفطي : « إخبار الحكماء بأخبار الحكماء » - يبحث في تاريخ الفلاسفة والأطباء

اليونانيين والإسلاميين . وفيه الأخطاء الشائعة التي وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون  
جميعاً : صاعد وابن أبي أصيبعة والشهرزوري والبيهقي . ونحن في أشد الحاجة لنشرة علمية لهذا  
الكتاب القيم . وتحقيق مصادره .

## ١٠ - الشيرازي : « الأسفار الأربعة » . من أدق الكتب في تاريخ الفلسفة الإسلامية

عامة . وصاحبه فيلسوف ومؤرخ فلسفة .

## ١١ - البيهقي : « تنمة صيوان الحكمة » .

## ١٢ - الشهرزوري : « نزهة الأرواح وروضه الأفراح » ( مخطوط مصور بمكتبة جامعة

القاهرة وهو كتاب هام في تاريخ الفلسفة الإسلامية وبخاصة لدى المتأخرين ) .

## ١٣ - الدكتور عثمان أمين : الرواقية ، كتاب طيب في تاريخ الرواقية وفلسفة الرواقيين .

## ١٤ - مسكويه : « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد » ( نشرة الدكتور بدوي ) .

## ١٥ - فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » ( نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي ) من أهم

الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها . وهو مصدر الكثيرين من  
الإسلاميين في تاريخهم للفلسفة .

## ١٦ - المشر بن فاتك : « محاسن الكلم » ( نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي ) .

## ١٧ - « أنولوجيا أرسطاطاليس » : ( نشرة الدكتور بدوي ) . وهو كما نعلم أجزاء من

تاسوعات أفلوطين . وهو دليل قاطع على معرفة المسلمين بالأفلاطونية المحدثة . والكتاب يمدنا  
بمعلومات عن معرفة الإسلاميين لمختلف الفلاسفة .

١٨ - ابن عساکر: « تبیین کتاب المقرئ فیما نسب إلى الإمام الأشعری ». ویمتاز بمقلمته الرائعة التي كتبها العالم الكبير محمد بن زاهد الكوثري .

١٩ - السيوطي: « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » وثيقة نادرة تحتوي أقوال علماء المسلمين في ذم المنطق والكلام . ولا بغض من قيمة الكتاب طريقة السيوطي في التأليف - وهي النقل عن الكتب الأخرى وتضمينها في كتاب واحد . إذ أن السيوطي حفظ لنا في كتابه نصوصاً ضاعت كتبها الأصلية . وقد قمت بنشره - للمرة الثانية في جزأين مع تلميذتي سعاد عبد الرزاق .

٢٠ - بوقلس: « الأفلاطونية المحدثة عن العرب » ( نشرة الدكتور بدوي ) .

٢١ - أرسطو: « كتاب النفس » ( نشرة الدكتور بدوي ) .

٢٢ - ابن أبي أصيبعة: « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء من أدق الكتب في تراث المسلمين العلمي والفلسفي . ويحتاج الكتاب إلى طبعة علمية محكمة .

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

٢٤ - ابن تيمية: « مجموعة الرسائل الكبرى » . وكتب ابن تيمية بالرغم من اتجاهها الفلسفي في تاريخ الفلسفة الإسلامية . وتحتوي كتبه على معلومات رائعة عن مختلف الفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية عامة .

٢٥ - ابن نباتة المصري: « شرح العميون في شرح رسالة ابن زيدون

٢٦ - ابن تيمية: « الرسالة الحموية » .

٢٧ - ابن الأثير: « الكامل » .

٢٨ - السمعاني: « الأنساب » .

٢٩ - الأشعري: « مقالات الإسلاميين » كتاب هام نقل إلينا أقوال الفرق والمتكلمين دون أن يقددها - يخالف في هذا منهجه كما يظهر في كتبه المشهورة « كالأبانة » و « اللع » وفيما نقل عنه من نصوص . إذ أن أسلوبه فيهما أسلوب جدلي على طريقة نظار المسلمين . وهذا ما يدعو إلى الشك في أن النسخة المطبوعة التي بين أيدينا هي الكتاب الأصل للأشعري - إذ يحتمل أن يكون أحد تلاميذه جرد النسخة التي بين أيدينا من أصل الكتاب أو قام بهذا العمل أحد الحشويين من متأخري الحنابلة . ومن الغريب أن ريتز Ritter ناشر هذا الكتاب العظيم لم يتعرض لهذه النقطة إطلاقاً .

### ٣٠ - الإسفراييني : « التبصير في الدين » .

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

### ٣١ - الخياط : « الانتصار » .

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

### ٣٢ - طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة ووصباح السيادة » .

يعطى هذا الكتاب معلومات وثيقة عن تاريخ مختلف العلوم الإسلامية .

### ٣٣ - ابن المرتضى المعتزلي : « النية والأمل » .

الكتاب في الحقيقة من تأليف القاضي المعتزلي عبد الجبار -- وأضاف إليه ابن المرتضى إضافات بسيطة .

### ٣٤ - البغدادي : « الفرق بين الفرق » .

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

### ٣٥ - النوييني : « فرق الشيعة » .

كتاب هام قيم عن فرق الشيعة -- كنه عالم شيعي .

### ٣٦ - فخر الدين الرازي : « اعتقادات فرق المساميين والمشركيين » .

كتاب صغير ولكنه هام -- قسم فيه صاحبه الفرق دون التقيد بالحديث المشهور « ستفرق أمي على ثلاث وسبعين فرقة » انظر المقدمة .

### ٣٧ - النهي : « ميزان الاعتدال » .

### ٣٨ - المسعودي : « مروج الذهب » .

### ٣٩ - الدينوري : « الأخبار الطوال » .

- ٤٠ - ابن خلكان : « وفيات الأعيان » .
- ٤١ - التهانوي : « كشاف اصطلاحات الفنون » .
- قانون علمي ممتاز لمختلف الألفاظ الفنية في شتى العلوم الإسلامية .
- ٤٢ - الزركشي : « البحر المحيط » ٦٥ أجزاء مخطوطة .
- من أهم الكتب في تاريخ علم أصول الفقه - وبه نظرات علمية دقيقة . استند مؤلفه على أكثر من مائتي كتاب في علم الأصول .
- ٤٣ - الكندي : « رسائل الكندي » .
- قام الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة بالكشف عن هذه الرسائل ، نشرها في جزأين ، في نشرة رائعة عاش فيها أبو ريذة مع الكندي وبين أصالته وقربه من روح الفلسفة الإسلامية .
- ٤٤ - الإيجي : « المواقف » .
- ٤٥ - الدكتور بينيس : « مذهب الذرة عند الساميين وعلاقته بمذاهب اليونان والمغرب » -
- قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة ، من أدق الكتب في هذه الناحية ، وإن كان مؤلفه قد سطا كثيراً على كتاب المذاهب الفلسفية اليونانية في العالم الإسلامي لسانتلانا ولم يذكر اسم سانتلانا إطلاقاً .
- ٤٦ - ابن حزم : « طرق الحماة » .
- ٤٧ - الجاحظ : « الحيران » .
- ٤٨ - ابن تيمية : « العقيدة الواسطية » .
- ٤٩ - ابن تيمية : « العقيدة التدمرية » .
- ٥٠ - ابن تيمية : « السبعينية » .
- ٥١ - ابن تيمية : « التسعينية » .
- ٥٢ - ابن تيمية : « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » : وفيه معلومات وثيقة عن مختلف مفكري الإسلام .
- ٥٣ - ابن تيمية : « مناهج السنة » : أمدها بمعارف هامة عن ابن كلاب وعن مفكري الإسلام عامة . وهو وثيقة نادرة حقاً ، ويقوم الدكتور محمد رشاد سالم بإخراجه إخراجاً علمياً ممتازاً ، وقد أخرج حتى الآن الجزأين الأولين منه . وتمتاز كتب ابن تيمية بنقل آراء الخصوم نشأة الفكر - أول

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

٥٤ - ديور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » - نقله إلى العربية مع تعليقات قيمة الدكتور عبد الحادي أبو ريدة ، بحيث بدأ الكتاب في صورة علمية رائعة . وتعليقات أبي ريدة تكاد تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصيل .

٥٥ - جولده تسيرو : « العقيدة والشريعة في الإسلام » .

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى وزميله . والمؤلف يهودي ، يدعى الأناثة في البحث وهو يلتقي بأكاذيب الكبرى .

٥٦ - الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . من أعظم الكتب في تاريخ الفكر الإسلامي ، وقد عبر فيه الغزالي في صورة كاملة عن رأى المسلمين في العلية ، ونادى بفكرة العادة والاطراد في وقوع الحوادث .

٥٧ - شرح المحلى على السبكي .

٥٨ - الشوكاني : « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » .

٥٩ - التلمساني : « مفتاح الأصول » .

هذه الكتب من ٥٤ - ٥٩ من أهم الكتب في معرفة تاريخ الأصول .

٦٠ - الثغرافي : « نقائس المحصول » .

٦١ - شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع .

٦٢ - البيروني : « تحقيق ما للهند من مقولة » فيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهند واليونان والمسلمين .

٦٣ - البيروني : « الآثار الباقية » : ويحوى معلومات هامة قيمة عن مذاهب ما قبل الإسلام وبخاصة الفرونية .

٦٤ - أبو الحسن الششتري : « الديوان » .

٦٥ - أبو حنيفة : « الفقه الأكبر » .

٦٦ - أبو حنيفة : « العالم والمعلم » .

- ٦٧ - أبو حنيفة : « رسالة أبي حنيفة إلى عالم البصرة - عثمان بن عيسى » .  
 وفي هذه الكتب أفكار أهل السنة والجماعة الأوائل في صورة من أجمل الصور .
- ٦٨ - الشافعي : « الفقه الأكبر » . وهو - فيما يرجح - ليس للشافعي .
- ٦٩ - ابن حنبل : « الرد على الجهمية » من أهم وأدق وأعظم الكتب التي تصور المنهج العقلي للإمام العظيم ، كما يصور مذاهب أهل السنة في صورتها الحقيقية .
- ٧٠ - الملطى : « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » طبعة الكوثري من أهم الكتب في معرفة الحركة العقلية الأولى ولكن الملطى يميل إلى الحشو في مواضع كثيرة . كما يضع التزامات الفرق وكأنها عقائدهم .
- ٧١ - إمام الحرمين : « الشامل » . وقد قمت بنشر الجزء الأكبر من هذا الكتاب أنا وتلميذى فيصل عون وتلميذتى سهر مختار . والشامل هو البحر الذي لا ينفد وكتاب الأشاعرة للعظيم . وبه باب طويل عن العلية ، من أعظم ما كتب في هذا الصدد .
- ٧٢ - إمام الحرمين : « الإرشاد » . وقد أمتنى بمعلومات عن ابن كلاب .
- ٧٣ - الذهبي : « ميزان الاعتدال » . وهو كتاب من أهم كتب نقد الرجال ويمدنا بمعلومات قيمة عن مختلف الشخصيات الإسلامية .
- ٧٤ - السبكي : « طبقات الشافعية » وهو المؤلف العظيم في تاريخ مفكرى الشافعية مع تحقيق علمى دقيق .
- ٧٥ - جمال الدين القاسمى : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » .
- ٧٦ - الطبرى : « تاريخ الأمم والملوك » .
- ٧٧ - الأصفهاني : « أطباق الذهب » .
- ٧٨ - ياقوت : « معجم الأدباء » .
- ٧٩ - ابن عبد ربه : « العقد الفريد » .
- ٨٠ - الأستاذ زهدى حسن جبار الله : « المعتزلة » . كتاب من أدق الكتب في تاريخ المعتزلة .
- ٨١ - الدكتور البير نصرى نادر : « المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون » كتاب فيه عرض طيب لفلاسفة المعتزلة . حاول المؤلف أن يبين فيه أصولهم العقلية وأنهم ممثلو المنكر الإسلامى الحقيقى .
- نشأة الفكر - أول

٨٢- المقدسى : « البدء والتاريخ » - في ٦ أجزاء - من أهم وأقدم الكتب في التاريخ الإسلامى وبه جزء كامل عن الحياة العقلية الإسلامية والفرق الإسلامية وقد أمدنى بمعلومات قيمة . والكتاب ينسب إلى أبى زيد البلخى ولكنه فى الواقع للمقدسى .

٨٣- الدكتور أبو ريذة : « النظام وآرائه الفاسفية والدينية » .

من أهم وأعظم ما كتب فى العصور الأخيرة فى الفلسفة الإسلامية . قام فيه المؤلف بدراسة تركيبية لهذا الفيلسوف المعتزلى القديم وأخرج لنا مذهبه متكاملًا فى نسق رائع .

٨٤- القاضى عبد الجبار : « المغنى » .

ظهر أخيراً ثمانية من أجزاء هذا الكتاب المعتزلى . وفيها مادة كبيرة للباحثين فى المعتزلة وكان ظهوره كشفًا كبيراً فى تاريخ البحث الفلسفى فى الإسلام ، هذا بالرغم من أن طريقة إخراجه وتحقيقه غير علمية وغير دقيقة .

٨٥- القاضى عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » ( حققه الدكتور عبد الكريم

عثمان ونشر عام ١٩٦٥ ) فى نشرة رائعة ، كتاب من أهم كتب المعتزلة .

٨٦- أبو طالب المكى : « قوت القلوب » ( طبعة المكتبة التجارية سنة ١٩٦١ ) كتاب

التصوف السنى العام ، أمدنى بمعلومات قيمة عن المدرسة السالمية .

٨٧- السلمى : « طبقات الصوفية » ( بتحقيق الأستاذ نور الدين شريعة سنة ١٩٥٣

فى نشرة علمية رائعة ) : أمدنى بمعلومات عن المدرسة السالمية .

٨٨- المصادر المذكورة فى الهوامش والتي لم نرد داعياً لتكرارها .

• • •

وأود أن أوجه أنظار الباحثين . وبخاصة الناشئين منهم إلى ضرورة تتبع أخبار مفكرى الإسلام الأوائل فى كتب التاريخ والسير والطبقات وفى كتب الأدب . فهذه الكتب تمدنا بمعلومات دقيقة عن هؤلاء المفكرين الأوائل . وقد أمدنى الطبرى والمسعودى وابن كثير واليعقوبى وغيرهم من مؤرخين بمعلومات دقيقة عن كثيرين من أولئك المفكرين الأوائل .

## المصادر الأوربية

1. Renan : Histoire generale des langues sémitiques.
2. Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.
3. O'Leary : Arabic thought and its place in History.
4. Leclere : L'histoire de la medecine arabe.
5. Munk : Melanges de philosophie arabe et Juive.
6. Vajda : Introduction à la philosophie Juive.
7. Mailbeau : Histoire de la philosophie atomiste.
8. Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne.
9. Brehier : Histoire de philosophie T.I.
10. Asin Palacios : Sens du mot Tchafot dans les oeuvres d'El Ghazali.
11. Prof. Affi : The philosophical ideas of Muhydin - ibn Araby.
12. Lust : Théories sociales et politiques d'Ibn Taymiyah.